

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Gesprächs- und Kommunikationsmuster von Orakeln
und Trance-Medien im Himalayagebiet“

verfasst von / submitted by

Mag. Eva Nikolov-Bruckner, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2022 / Vienna 2022;

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 685

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Interdisziplinäres Masterstudium
Kultur und Gesellschaft des modernen Südasien

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Martin Gaenzle, M.A.

:

Danksagung

Mein erster und vorrangiger Dank gilt meinem Betreuer Professor Dr. Martin Gaenzle, der nicht nur mein Interesse für das vorliegende Thema geweckt, sondern auch vorrangig verstärkt hatte.

Außerdem möchte ich mich für seine ruhige und geduldige Art uns Masterkandidatinnen auf „den richtigen Weg“ zur Auffindung und Eingrenzung eines Themas zu führen bedanken was mich vor allem bei den letzten Schritten bei der Vollendung der Arbeit aufbaute und unterstützte. Die Beschäftigung mit den Themenkomplexen rund um das zentrale Thema der vorliegenden Arbeit hat meinen Horizont wieder erweitert und führt mich auch in der persönlichen Entwicklung um einen wichtigen Schritt weiter.

Darüber hinaus möchte ich auch allen Lehrbeauftragten meines Masterstudiums danken, die mich sehr gut anleiteten, mich erneut mit dem wissenschaftlichen Arbeiten tiefer auseinanderzusetzen, wie unter anderem Dr. Borayin Larios, Dr. Rolf Bauer und auch Frau Dr. Alaka Chudal.

Aber darüber hinaus gilt mein Dank auch meinen Begleitern und BegleiterInnen aus meinem ersten (früheren) Studium der Psychologie, was mich ein Leben lang zur Beschäftigung mit psychologischen Themen geführt hatte – und hier vor allem Prof. Dr. Germain Weber, dem ich auch vieles in meinem Berufsleben zu verdanken habe.

Auch meinen KollegInnen, die bei manchen der Lehrveranstaltungen sich als besonders hilfsbereit und kollegial erwiesen hatten, gilt hier mein Dank.

Mein weiterer Dank gilt auch meinen Kindern, Florian und Ilona, die mir abwechselnd bei verschiedenen Problemen, angefangen von Dokumenten-Formatierungen bis zu weiteren Fragen rund um die Fertigstellung dieser Arbeit zur Seite standen; insbesondere war mir meine Tochter Ilona, die selbst ein halbes Jahr zuvor ihre eigenen Masterarbeit fertiggestellt hatte und mir daher einige Tipps bei der Fertigstellung und bei administrativen Schritten rund um die Arbeit selbst geben konnte, immer wieder eine wichtige Hilfe und ein großer Ansporn.

Gesprächs- und Kommunikationsmuster von Orakeln und Trance-Medien im Himalayagebiet

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	6
THEORETISCHER TEIL	12
Kapitel 1	
Schamanen und Orakel im südasiatischen Raum	12
1.1 Die Faszination des Schamanismus im heutigen Westen	
1.2 Schamanismus: Neuere Erkenntnisse der Schamanismusforschung	14
1.3 Frühe Schamanismusforschung	15
1.4 Die Rollen und Funktionen von SchamanInnen und/oder Orakeln innerhalb ihrer sozialen Gemeinschaft	16
1.5 Die Berufung zum Schamanen oder zur Schamanin – und/oder zum Orakel	17
1.6 SchamanInnen/Orakel als HeilerInnen und deren weitere (vorrangig soziale) Funktionen	19
1.7 Betrachtungen zum schamanistischen Universum, sowie zum Welt- und Menschenbild	20
1.8 Abgrenzung und Parallelen: Schamane/Schamanin und Orakel (ihre Funktionen bei Heilung und bei „Diagnose und Therapie“)	21
1.9 Allgemeine Betrachtungen der Besonderheiten der Orakelsprache	24
Kapitel 2	
Zur Rolle von besonderen Bewusstseinszuständen (ASC) im Rahmen der Arbeit von Orakeln	25
2.1 Was sind besondere Bewusstseinszustände – einige Perspektiven aus den Wissenschaften	25
2.2 Gehirnphysiologische Begleiterscheinungen bei Trance oder Ekstase	27
2.3 Sprachliche Phänomene – Orakelsprache im Zusammenhang mit den Trancezuständen	30

2.4 Rituelle Sprache: Litaneien, Zauberformeln, Mantras- und rituelle Chants	32
--	----

Kapitel 3

Konkrete Konsultationen: Formen, Settings, Kulte und Krankheitskonzepte 33

3.1 Grundsätzliche Hintergrundbedingungen; sozial, religiös, kulturhistorisch, geographisch	33
3.2 Form und Ablauf von Konsultationen und Seancen	35
3.3 Der Orakel-Götterkult in Jumla	36
3.4 Konsultationen im Mastā-Kult: Art und Ablauf (Setting) von Konsultationen	38
3.5 Konsultationen im Bhairav-Kult: Art und Ablauf (Setting) von Konsultationen	39
3.6 Krankheits-Konzepte innerhalb der Orakel-Kulte im Himalaya	40

METHODISCHER TEIL:

Kapitel 4

Grundlagen und Theorien als Basis der Gesprächsanalysen der Orakel-Konsultationen: Gesprächsanalyse nach Jürgen Deppermann und Sprachanalyse nach Norman Fairclough 42

4.1 Untersuchungsgegenstand: Analyse von dhāmi-Klienten-Dialogen. Vorstellung der Methoden	43
4.2 Gesprächsanalyse nach Deppermann im Überblick	43
4.3 Diskursanalyse nach Fairclough zu Macht und Autorität in der Sprache	47
4.4 Grundlagen der ethnomethodologischen Konversationsanalyse (KA) nach Jörg Bergmann	49

Kapitel 5

Analysen der ausgewählten dhāmi-KlientInnen Dialoge von Sax und Campbell – nach den vorgegebenen Analysemethoden und Kriterien von Deppermann und Fairclough 51

5.1 Drei Orakelkonsultationen nach Sax und Analysen	51
5.1.1 I. Konsultation „Viel Verwirrung um Haus und Familie“	51

5.1.2	II. Konsultation „Der Fluch der Ahnin – und spätere Konsequenzen“	56
5.1.3	III. Konsultation „Schwarze Magie in der Häuserwand“	61
5.2	Drei Orakelkonsultationen nach Sax Campbell und Analysen	64
5.2.1	I. Konsultation „Land, Diebstahl und die “mau-māṭi” vor Generationen“	64
5.2.2	II. Konsultation „Der Diener und das gestohlene Geld“	67
5.2.3	III. Konsultation “Der strangulierte Bulle der Witwe”	71

Kapitel 6

Zusammenfassung der Ergebnisse 77

1)	Inhalte der untersuchten Konsultationen	77
2)	Formale Faktoren (Setting)	78
3)	Struktur, auf Mikro- wie auch auf Makro-Ebene	78
4)	Interaktionsformen	79
5)	Vorgeschlagene Therapieformen	79

Abschließende, zusammenfassende Betrachtung 80

Heilung und Problemlösung; verschiedene Ansätze von Wirkungen (ua. Placebo-Effekte)

Literaturliste 82

ANHANG 86

English summery

EINLEITUNG

Thematische Eingrenzung:

In der vorliegenden Arbeit möchte ich mich mit besonderen Ausprägungen von schamanistischen Praktiken, nämlich mit Orakel Seancen (konkret mit bestimmten Dialogformen im Rahmen einer Konsultation zwischen Orakel, also einem Trance-Medium und seinem/ihrem Klientel, also den Konsultanten) und deren unterschiedlichen Formen im nepalesischen Himalaya-Gebiet (der Provinz Jumla) und in Teilen Nordindiens (im Chamoli-District) auseinandersetzen. Konkret geht es dabei um die Dialoge, die sich im Rahmen einer Klienten-Konsultation zwischen dem Trance-Medium (Orakel, im jeweiligen Kulturraum meist als „*dhāmi*“ bezeichnet) und seinen/ihren Klienten und KlientInnen, die sich bei einem derartigen Treffen zwischen diesen beiden Parteien abspielen, und deren Analyse nach unterschiedlichen Aspekten von unterschiedlichen Gesprächsanalyse-Formen. In diesem Rahmen werden die Gesprächsprotokolle von Orakel-Klienten-Dialogen der Wissenschaftler Gabriel Campbell und William S. Sax zur Analyse herangezogen, welche sie in ihren Werken (Campbell, 1978) und Sax, (Sax, 2009) aufgezeichnet haben und auch weitläufig kommentieren. In der vorliegenden Arbeit soll allerdings der Fokus nicht nur auf inhaltliche Aspekte und wesentliche Hintergrundaspekte des zugrunde liegenden Götterkults gelegt werden – sondern in einer Art „Meta-analyse“ die Dialoge nach darüber hinausgehenden Aspekten des Dialogs, wie interaktionale Gesprächselemente, Formen der spezifischen Interaktion im Gespräch, Folgeerwartungen, sowie zusätzlich wesentliche Aspekte von Macht und Autorität in Texten (nach Faircloughs Theorie der Macht in der Sprache), untersucht werden. Schließlich soll darüber hinaus und abschließend auch noch versucht werden, bestimmte sprachliche Dialogmuster herauszuarbeiten und diese mit westlichen Formen von Beratungs- und Therapiegesprächen zu vergleichen und hier mögliche Parallelen zu finden.

Als Psychologin mit diversen zusätzlichen Ausbildungen auf dem Gebiet der Psychologie, der Diagnostik, wie auch der Mediation sind für mich diverse „diagnostische Gesprächsformen“ und natürlich auch alles, was im engeren und weiteren Sinn mit Diagnose und Therapie zu tun hat, von besonderem Interesse. Im Rahmen meiner Ausbildungen bin ich natürlich mit verschiedenen Kommunikationsformen bei Konflikt- oder therapeutischen Gesprächen konfrontiert gewesen. Der Dialog von Gottheit und Mensch ist mir, bei allen Parallelen, die es zur psycho-therapeutischen Gesprächsführung geben mag dabei allerdings noch nicht begegnet.

Ein wichtiger Punkt bei diesen Gesprächsformen wird sich daher auch immer um den Problemlöse-Aspekt drehen, wobei es sich bei näherer Betrachtung abzuzeichnen scheint, dass sich diese Dialoge oftmals (nicht immer und nicht zwingend) in zwei bis drei Phasen einteilen lassen, wobei die erste Phase sich grob gesprochen als „Anamnese“, also als eine Art Problemerkhebung und damit Diagnose darstellt, während meist die zweite Gesprächsanalyse sich schon vermehrt einer Form von „Problem-Beseitigung“, also Therapie annähert.

Ganz konkret sollen dabei in diesem Rahmen die von den Autoren Campbell und Sax aufgezeichneten Dialogprotokolle (von Dialogen zwischen Orakel und Klient(in)) vorgestellt und nach gesprächsanalytischen Faktoren untersucht werden, aber dazwischen auch einige Inhalte aus den Forschungen von Schömborn, die ebenfalls einen in Indien über die bei niedrigkastigen sozialen Gruppen auftretenden Götter-Orakelkulten gearbeitet hatte (s. Schömborn 2006).

Schamanismusforschung – historischer Abriss und aktueller Forschungsstand im Überblick

In den letzten Jahrzehnten haben sich diverse Forschungsrichtungen zwar vielfach mit dem Schamanismus im südasiatischen Raum auseinandergesetzt und es gibt breit gefächerte Forschungsergebnisse zu deren Arbeits- und Wirkungsweise aus der Perspektive von Ethnologie, Anthropologie, Sprachwissenschaften und auch Forschungen im Rahmen von Ethno-Psychologie; sowie Forschungen, welche sich vermehrt mit den Trance-Zuständen beschäftigen; dies auch im Zusammenhang mit der Erforschung von ASC (altered states of consciousness). Dennoch wird dabei auf die Form von Dialogen und die verschiedenen Arten von diskursiver Gesprächsführung selten näher eingegangen. Die Formen von derartigen Dialogen haben meist durchaus unterschiedliche Ausprägungen und ganz offensichtlich entsprechen sie auch in mancher Hinsicht gleichen oder zumindest ähnlichen Mustern, welche im Rahmen dieser Arbeit näher beleuchtet werden sollen.

Fragestellung

Wie oben dargestellt, sollen im Rahmen dieser Arbeit Protokolle von Dialogen innerhalb einer Orakel-Konsultation (Medium-Seance) nach gesprächsanalytischen Faktoren untersucht werden. In diesem Zusammenhang werden hier als Grundlage vor allem zwei, bzw. drei Autoren/Autorinnen herangezogen, welche sich in ihrer Forschungsarbeit mit verschiedenen Orakel-Klienten-Dialogen im Himalayagebiet auseinandersetzten.

Ein besonderes Augenmerk soll dabei auf die Frage gelegt werden, ob sich hier Gesprächsmuster herauskristallisieren, welche sich mit diesen Gesprächsformen von Explorations- oder Diagnosegesprächen, wie sie sich im Rahmen von medizinischen, vorrangig aber in psychotherapeutischen Feldern innerhalb der westlichen Kultur finden, vergleichen lassen. Wieweit man hier tatsächlich Parallelen ziehen könnte, sei vorerst dahingestellt.

Hier wird von der Hypothese ausgegangen, dass sich, unabhängig von der Kultur Prinzipien von Exploration, also das Aufsuchen von Ursachen, wie auch das „Diagnosen stellen“, und eine geeignete Therapie für das jeweilige „Leiden“, die Lebensprobleme des Klienten/der Klientin sowie deren Ursachen zu verändern und zu einem guten Ende zu führen, finden lassen.

Von zusätzlichem Interesse ist dabei die Frage, wieweit diese Gesprächsmuster jenen sich ebenfalls im Rahmen eines „systemischen“ (Therapie)ansatzes auftretenden Mustern ähneln, die sich innerhalb von psychologischen und psychotherapeutischen Beratungs- und Behandlungsformen unserer westlichen Kultur finden. Dabei soll von den Erkenntnissen von Autoren, welche sich auch maßgeblich mit diesem Themenkreis beschäftigen (s. Sax, Campbell), ausgegangen werden und von den von ihnen untersuchten Prinzipien des Orakel-Klienten-Dialogs. Und schließlich sollen diesbezügliche Betrachtungsweisen in diese Arbeit einfließen. Zugleich sollen diese Themenkomplexe aber auch um zusätzliche Fragestellungen erweitert werden, wie unter anderem Fragen, wieweit die besonderen Bewusstseinszustände (insbesondere, die neuerdings immer genauer untersuchten ASC dh. „altered states of consciousness“) hier mit hinein spielen und wieweit diese auch positive Wirkungen bedingen; wie Sax andeutet (Sax, 2009) gibt die Wissenschaft hier vor allem im Rahmen der Placebo-Forschung Erklärungsansätze). So hat beispielsweise Sax, in seinem Werk mit dem Titel „God of Justice“ (Gott der Gerechtigkeit“) schon auf die wichtigen sozialen und psychohygienischen Funktionen der Arbeit von Orakeln innerhalb ihrer Gesellschaft und Kultur hingewiesen (wie das auch in bestimmter Hinsicht bei Campbell geschehen ist). Allerdings soll in der vorliegenden Arbeit versucht werden, durch eine subtilere Analyse der Dialogformen noch detaillierter auf Fragen von Beziehung, Hierarchie, Macht, aber auch sozialen Ausgleich einzugehen.

Methodische Ansätze und Vorgehensweise

Einleitend soll zuerst einmal ein kurzer Überblick über den Stand der Forschung auf dem Gebiet der Orakel-Konsultationen, also der Arbeit von Trance-Medien und verschiedenen ähnlichen

schamanischen Traditionen innerhalb der gängigen Literatur rund um dieses Thema gegeben werden. Ein kurzer Einführungsteil wird sich mit Schamanismus und den unterschiedlichen schamanistischen Praktiken innerhalb der bereits angesprochenen Gebiete Südasiens beschäftigen (also südlicher Himalaya, sowie nördliches Zentralindien und Teile Nepals); es sollen dabei die verschiedenen Funktionen und unter anderem auch die sozialen und psychohygienischen Funktionen der diversen schamanischen Aufgaben und Praktiken aufgezeigt werden. Hier werden sicherlich wichtige Erkenntnisse von Forschern aus diversen wissenschaftlichen Teilgebieten (Ethnologie, Anthropologie, Sprachwissenschaft, Südasienwissenschaften) kurz vorzustellen sein.

In diesem Rahmen werden einige maßgebliche und bahnbrechende Arbeiten, vor allem von Autoren aus dem englischen aber auch deutschen Sprachraum in kurzen Abrissen vorgestellt werden wie: Sax: (2006), Singh Mahajan, (2002) der sich ebenfalls mit Trance-Medien – und hier vor allem im Gebiet von Himachal Pradesh beschäftigt hatte; oder auch beispielsweise G. Berremann (1964) mit: „Brahmins and Shamans in Pahari Religion“; im deutschen Sprachraum vor allem auch Oppitz (1981) mit seinen umfassenden Forschungen zum Schamanenwesen im Himalaya, aber auch weitere Autoren, welche in diesem Raum auf dem Gebiet der schamanischen Sprache und Sprachformen geforscht hatten wie, Gaenszle, „Meaning, Intention and Responsibility in Rai Divinatory Discourse“, und Schömbuchers „Wo Götter durch Menschen sprechen.“

Zusätzlich zu den „Forschern von außen“ sollte hier aber auch ein „Insider“ zumindest ansatzweise zu Wort kommen, wie etwa Mohan Rai, der, selbst als Schamane „ausgebildet“ und langjährig tätig, als erster in Nepal (Kathmandu) eine „Schamanenakademie“ gegründet hatte, die auch von westlichen Interessierten besucht werden kann.

Bei den konkreten Untersuchungen werden dann Orakel-Konsultationen und die dabei aufgezeichneten Dialoge der Autoren W. Sax und J. Campbell zur Analyse herangezogen. Beide Autoren haben in unterschiedlichen Gebieten des Himalaya bestimmte Götterkulte und die damit in Zusammenhang stehenden Orakel und Trance-Medien (hier meist als „dhāmi“ bezeichnet) und deren Konsultationstätigkeiten beforscht. Hier bestehen durchaus einige Übereinstimmungen, aber sicherlich auch einige Differenzen bezüglich diverser Aspekte wie, was die genauen Aufgaben des dhāmi und auch die Erwartungen ihnen gegenüber betrifft. Ebenso zeigt sich das auch beim kommunikativen Umgang mit den Klienten und KlientInnen, also bei Sprach- und Kommunikationsmustern und deren Zusammenhängen mit den Erwartungen und Wirkungen der Medien-Konsultationen (auch immer unter dem Siegel, dass es sich dabei genau genommen nicht um einen „menschlichen“ Dialog, also ein Gespräch zwischen zwei Menschen handelt, sondern um ein Gespräch zwischen Mensch und der Gottheit.

Methodisch soll dabei auf die „sequentielle Gesprächsanalyse“ nach Arnulf Deppermann zurückgegriffen werden,- eine Gesprächsanalyse-Form, welche anhand von sieben Faktoren eine durchaus in die Tiefe gehende Analyse der Dialoge erlaubt und von der angenommen werden kann, dass sie auch die Möglichkeit bietet, bestimmt Dialogmuster herauszuschälen – was uns erlauben würde, hier mögliche Vergleiche mit Gesprächsmustern zu anderen Gesprächs- und Dialogformen aus dem westlichen therapeutischen Bereich anzustellen. Hier sollen innerhalb dieser Arbeit allerdings nur vier der sieben Faktoren zur Gesprächsanalyse herangezogen werden, einerseits, weil es sonst den quantitativen Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, andererseits, weil einige Faktoren sich auf Aspekte der Gesprächsführung beziehen, welche durch die Protokolle der Autoren nicht abgebildet sind (wie zB. das Timing innerhalb eines Gesprächs, was sich durch ein Protokoll schwer abbilden lässt, aber auch non- und metaverbale Signale, die zwar teilweise von den Autoren erwähnt werden, aber vielleicht doch nicht immer vollständig ,oder je nach Interpretation von deren Relevanz möglicherweise unvollständig sind).

Neben dieser Form der Gesprächsanalyse sollen auch weitere Dimensionen thematisiert werden, wie der Zusammenhang von Sprache und Macht aus der Perspektive anderer Autoren, wie beispielsweise Norman Fairclough (1989), der den Zusammenhang von Sprache und Macht über diverse Sprachaspekte wie die Bedeutungsdimensionen, Werte-features von bestimmten Begriffen und strukturelle Effekte untersucht, um daraus die Macht- und Hierarchieprinzipien von Sprache abzuleiten. Ganz offensichtlich gäbe es noch viele weitere Möglichkeiten sich einer Analyse anzunähern, die aus der modernen Diskursanalyse herrühren, aber aus meiner Sicht sollen vor allem die Beziehungsmuster, welche sich in den Dialogen herauskristallisieren im Mittelpunkt der Betrachtungen stehen. So gesehen können besonders psychologisch-philosophische Erklärungsansätze zur zwischenmenschlichen Kommunikation (wie unter anderem von Paul Watzlawik oder Schultz von Thun) hier auch weitere wichtige Beiträge leisten. Unbedingt erwähnenswert erscheinen mir hier auch noch die Grundlagen der ethnomethodologischen Konversationsanalyse von Jörg Bergmann (1994), welche ebenfalls kurz einfließen sollen – vor allem im Zusammenhang mit der Idee, dass wir bei der Aufzeichnung der Gesprächsprotokolle wie auch bei deren Analyse diesen ethnomethodologische Ansatz (der auch unsere westliche wissenschaftliche Perspektive in Frage stellt) auf jeden Fall „im Hinterkopf behalten“ sollten. Dies ist vielleicht auch in Watzlawiks konstruktivistische Theorien von zwischenmenschlicher Kommunikation bereits impliziert.

Zu den Parallelen und Unterschieden zwischen den Klienten-dhāmi-Konsultationen und westlichen Therapie- oder Beratungsgesprächen lässt sich zumindest vorläufig feststellen, dass es offensichtlich bei den meisten dhāmi-Klient/in-Dialogen zu zwei Phasen kommt, nämlich zu einer Art „Diagnose-Phase“ im ersten Teil des Dialogs, sowie meist (wenngleich auch nicht immer) zu einer zweiten Phase, in der es hauptsächlich um eine passende Form von „Therapie“ geht; also, wo es darum geht, einen wesentlichen Zweck der Konsultation zu erfüllen. Hier ist schließlich die Erwartung, was vom dhāmi zur Lösung des Problems vorgeschlagen wird, also das, was den Klienten/die Klientin zum dhāmi führt, von zentraler Bedeutung. Es ist also die Erwartung einer Lösung oder zumindest eines Lösungsvorschlags. Diese Gesprächsphasen (mit dem Anspruch „lösungsorientiert“ zu sein) finden sich meist auch in therapeutischen und in Beratungsgesprächen, wo der Zweck der Therapie/oder Beratung ebenfalls in einer Lösung des Problems besteht. Allerdings wird im westlichen Kontext eine Problemlösung von der beratenden/therapierenden Person meist nicht (realistischerweise) innerhalb einer einzigen Konsultation erwartet. Deshalb bestehen neben den eindeutigen Parallelen zwischen den dhāmi-Konsultationen und Therapie- oder Beratungsgesprächen auch die wesentlichen Unterschiede hauptsächlich darin, dass bei westlichen therapeutisch-beratenden Gesprächen die beiden oben angesprochenen Phasen sich auf mehrere Gespräche beziehen – und hier vor allem der therapeutische Teil in einem langen, schrittweise zum Erfolg führenden Prozess besteht.

Zusätzliche (Hintergrund)Informationen zum Thema aus der jeweiligen kulturellen Perspektive der beforschten Gebiete

Eine teilweise noch eher wenig, zumindest kaum bis ins Detail geklärte Frage dreht sich um das Thema des besonderen Geisteszustands der Trance oder „Ekstase“ des Orakels, in welchem nicht das Orakel als Mensch spricht, sondern in welchem es sich in ein sogenanntes „Sprachrohr der Gottheit“ verwandelt und als solches den hier zu untersuchenden Dialog mit den KlientInnen führt.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie in den jeweiligen südasiatischen Regionen Orakel „auserwählt“ und/oder auch ausgebildet werden, was trotz gewisser Parallelen auch jeweils in sehr unterschiedlichen Formen gehandhabt wird. Das kann sehr unterschiedlich ablaufen, von einer „Auswahl“ durch Träume, in denen künftige Orakel von der jeweiligen Gottheit dazu auserkoren werden, als deren irdisches Sprachrohr zu fungieren, was nicht immer widerspruchsfrei hingenommen wird, bis zur Auswahl durch die Schamanenkrankheit, ebenfalls eine Form, von den Göttern, oder der

jeweils spezifischen Gottheit, „auserwählt“ zu sein. Daneben gibt es auch ganz „normale“ Formen von „Vererbung“ innerhalb der Familie, wenn ein Nachkomme (männlich oder weiblich), der/die sich als besonders „begabt“ erweist (auch hier sind Fragen zur Begabung nicht immer einheitlich) in das Geschäft, oder das Handwerk der schamanistischen Orakel-Arbeit und damit auch der selbstinduzierten Trance, eingeweiht wird.

Zusätzlich soll auch noch ein kurzer Blick auf die unterschiedliche/n Gottheit/en und ihre jeweiligen Erscheinungsformen geworfen werden. Vor allem Campbell hat sich hier, ähnlich wie Sax (der sich in seinem Werk „God of Justice“ hauptsächlich mit dem Bhairav-Götterkult auseinandersetzt) sehr eingehend mit den jeweiligen Götterkulten in dem von ihm untersuchten Gebiet, dem Masta-Kult, beschäftigt. Diese Kulte sind ganz offensichtlich stark mit dem sozialen Status verbunden – und gerade in den ärmeren Gebieten mit einem hohen Bevölkerungsanteil von Niedrigkastigen oder Kastenlosen vertreten. Hier werden eventuell auch diverse Hintergrundthemen ansatzweise zu beleuchten sein. So beschreibt auch Schömbucher (2006) bei ihren Forschungen zu Orakeln und Besessenheit in Indien ebenfalls relativ genau die diversen Ebenen der Götter, welche durch die Trance-Medien sprechen und deren hierarchische Abstufungen mit den jeweiligen Zuordnungen zu den jeweiligen Themen der KlientInnen verbunden sind.

Dabei wird in diesem Zusammenhang auch das nicht unwesentliche Thema zu berücksichtigen sein, wie die Götterrepräsentation stattfindet, das heißt, welche Gottheiten durch die Orakel sich Ausdruck verleihen, und welche Gottheiten (meist aus einer größeren Götterfamilie bzw. -gemeinschaft stammend) jeweils wofür, also für welche Lebensbereiche zuständig sind; wobei es durchaus hier einige Parallelen zwischen den unterschiedlichen Regionen gibt. Interessant ist hier auch jeweils deren spezifische Rolle auch innerhalb der Götterverwandtschaft, wobei die Rollen, die sie (die Götter) für die Menschen spielen (können) auch jeweils von ihrem Rang und ihrer Funktion innerhalb ihrer jeweiligen eigenen Götter-Großfamilie abhängen.

Einzelne Schritte im Rahmen der Arbeit

Eingehend sollen die geographisch-historisch-soziokulturellen Hintergrunddaten der Arbeit erläutert werden, also sowohl die geographische Region, in der die jeweiligen Untersuchungen von den behandelnden Autoren stattgefunden hatten, sowie deren historische Bedeutung und die sozialen und kulturellen Besonderheiten der jeweiligen Bevölkerung, auch unter Rücksichtnahme auf ethnische, sprachliche, religiöse und soziokulturelle Besonderheiten. Dabei soll dem in Südasien wichtigen Bereich der sozialen Stellung, vor allem im Sinne des Kastenwesens, aber auch bezüglich Genderaspekten ein besonderes Augenmerk zuteilwerden. Diese Aspekte sind nicht nur im Sinne der sozialen Stellung von Orakeln und Klient/innen relevant, sondern auch im Kontext der Kommunikation mit den jeweiligen Gottheiten, welche entsprechend der hierarchischen Struktur der Gesellschaft ebenfalls nach hierarchischen Gesichtspunkten zu betrachten sind. Das heißt, die jeweiligen Gottheiten, die durch ein Orakel sprechen, sollten auch von ihren göttlichen Beschützer-Aspekten her den jeweiligen sozialen Positionen der Klienten entsprechen, um die erwartete angemessene Wirksamkeit zu erlangen.

Um dieser Zielsetzung zu entsprechen, werden die ausgewählten Orakel-Klient/innen-Dialoge von William Sax und von John Campbell auch nach deren jeweiliger Zuordnung zu einer sozialen Stellung in der (Kasten)gesellschaft zu hinterfragen sein und auch danach, wie sich das Kommunikationsverhalten des Orakels hier auch entsprechend dieser Kastengesichtspunkte verhält (hier steht die wesentliche Frage im Mittelpunkt: Gibt es Unterschiede im Umgang mit Höherkastigen im Vergleich zu Niedrigkastigen, oder auch zwischen Männern und Frauen). Zeigen sich hier bei den wortgetreuen Analysen möglicherweise auch Hinweise darauf, dass auch die Gottheit (die durch das Orakel spricht) durch diverse Besonderheiten in der Beziehung von Klient/Orakel diese

gesellschaftlichen Vorgaben widerspiegelt. Wie schon Sax's Werkstitel andeutet, interpretiert dieser die Orakelkonsultationen des Gottes Bhairav (die er in seinem Werk darstellt) als sozial ausgleichend. Aber auch zwischen den jeweiligen Göttern und Götterfamilien, welche sich der Orakel bedienen, gibt es bei Sax und Campbell bei allen Unterschieden durchaus gewisse Parallelen.

In diesem Zusammenhang werden die regionalen und sozialen Hintergründe der jeweils zu analysierenden Orakel-Klienten Dialoge zuvor kurz näher zu beleuchten sein. Da unter anderem auch landschaftliche Aspekte eine vielleicht nicht unwesentliche Rolle spielen, wie sich auch schon in der Schamanismusforschung zeigt, so sollen diese (wenn auch nur am Rande) kurz beleuchtet werden.

Ein weiteres wichtiges Kapitel soll den Bewusstseinszuständen, aus welchen heraus die jeweiligen Orakel ihre Seancen abhalten, gewidmet werden. Hier soll ein kurzer Überblick über den Forschungsstand von einst (vor allem in den 1980er Jahren als manche Forscher die Bewusstseinszustände, aus denen heraus Orakel agieren und kommunizieren, diese einfach als aus westlicher Sicht „psychotische Symptome“ beschrieben hatten) und von heute vorgestellt werden. Dabei haben sich in den folgenden Jahrzehnten in den wissenschaftlichen Strömungen und Forschungen die Wissenschaftler eingehender mit derartigen Phänomenen beschäftigt und diese Form von „Paranormalität“ auch unter einer kulturbedingten „Normalität“, außerhalb eines (westlich definierten) Krankheits-Rahmens, eingereiht. Dazu gehört meines Erachtens auch ein zumindest kurzer Abriss zur Trance- und Besessenheitsforschung, um die dargestellten Phänomene einordnen zu können. Vor allem seit den 2000er Jahren sind anhand von fortgeschritteneren Messmethoden genauere Analysen von bestimmten Bewusstseinszuständen möglich und die Thesen und Erklärungsansätze bezüglich „Psychosen“ (unter anderem durch rein somatische Ursachen erklärt) wurden in den letzten zwanzig Jahren von neueren Theorien abgelöst. Es haben sich vermehrt Forschungsrichtungen herauskristallisiert, welche veränderte Bewusstseinszustände (wie sie unter anderem innerhalb von selbstinduzierter Trance wie beispielsweise bei Schamanen vorkommen, oder bei tiefer Meditation auftreten) auf neurophysiologischer Basis untersuchen und die Gehirnvorgänge in diesen besonderen Bewusstseinszuständen durch moderne Messmethoden abbilden (Lutz et. al., 2014).

Im methodischen Teil werden dann mehrere dieser Dialoge/Gespräche mit deren jeweiligem Hintergrund vorgestellt und in einzelnen Schritten einer sequenziellen Gesprächsanalyse unterzogen, die einige der oben bereits angeführten Aspekte abdecken soll. Verständlicherweise geht anhand dieser doppelten Übersetzung sicherlich einiges an Bedeutung im Sinne der Analyse des Dialogs verloren und bestimmte Feinheiten von Sprache und die damit verbundene Interaktion werden sich dadurch wohl einer subtileren Detailanalyse entziehen.

Im Anschluss an diese Gesprächsanalysen sollen diese Dialoge schließlich gesamtheitlich nach bestimmten möglichen Dialogmustern untersucht werden. Anschließend sollte noch ein kurzer Blick auf mögliche Ähnlichkeiten und Parallelen zu Dialogformen innerhalb der westlichen Berufsfelder rund um medizinische, psychotherapeutische, oder psychosoziale Beratungs-Gesprächsformen geworfen werden, um hier nach möglichen Ähnlichkeiten und Differenzen zu suchen. Dabei soll vor allem ein Fokus auf die Art der Beziehung und auf die hierarchischen, die Interaktionen definierenden Elemente im Diskurs gelegt werden.

In diesem Zusammenhang sollen zusätzlich zur sequenziellen Gesprächsanalyse nach Deppermann, von der nur eine passende Auswahl von Analysefaktoren zur Anwendung kommen wird,

noch einige weitere Aspekte systematisch untersucht werden, vor allem sprachliche Aspekte, welche Macht und Hierarchie transportieren und kommunizieren. Zu diesem Zweck werden die Dialoge auch noch nach verschiedenen sprachlichen Elementen von Macht-Kommunikation und hierarchischen Merkmalen untersucht. Dabei sollen auch Autoren wie Fairclough (Language and Power; 1989), sowie Potter (Representing Reality - Discourse, Rhetoric and Social Construction, 1990), zur Anwendung kommen. Und wie schon erwähnt, wird es hier auch von Vorteil sein, die Perspektive von philosophisch psychologischen Sprach- und Kommunikationsforschern einzubeziehen.

Darauffolgend und abschließend werden in einer kurzen Zusammenfassung und Rückblende Schlüsse und weiterführende Fragestellungen aus den Ergebnissen erörtert. In diesem Kontext soll auch auf die Frage eingegangen werden, ob es bei den beiden Haupt-Autoren (Sax und Campbell) vergleichbare Kommunikationsmuster im Diskurs zwischen Orakel (Gottheit) und Klient/in gibt und wenn ja, worin diese bestehen, und darüber hinaus könnte eventuell auch noch nach möglichen Ursachen für die unterschiedlichen Formen und Wirkungsweisen gesucht werden. Ein kurzer und abschließender Blick soll auch noch auf das Thema „wie sieht es mit der Wirksamkeit aus?“ geworfen werden, natürlich ohne den Anspruch, darauf eine schlüssige Antwort geben zu können.

KAPITEL 1

Schamanen und Orakel im südasiatischen Raum

1.1 Die Faszination des Schamanismus im heutigen Westen

Ein Blick auf die Phänomene von Schamanismus und Orakel-Kulten; Ein Gegenpol zum rational-technischen Welt- und Menschenbild des Westens

Die Faszination für schamanische Techniken und schamanische Phänomene nicht nur in den Kulturregionen Südasiens ist im Westen seit vielen Jahren ein wichtiger Bestandteil von Strömungen, welche sich von der „totalen Erklärbarkeit“ unserer westlichen Kultur der Rationalität, der Durchschaubarkeit, der Messbarkeit von allem, was uns und unser Leben betrifft, absetzen möchte. Unsere westliche kulturelle Prägung (Konditionierung) lässt weitgehend nur das mit wissenschaftlichen Methoden Erklär- und Messbare zu; umso faszinierender sind andererseits Phänomene, die nur bis zu einem gewissen Grad durch den Blick unserer naturwissenschaftlich geprägten Brille nachvollziehbar erscheinen (s. Zinser S. 24f). So stellt auch Duerr in seinem Vorwort zum Sammelwerk „Der Wissenschaftler und das Irrationale“ die berechtigte Frage: „Ist der Hang zum Irrationalen einfach nur die Kehrseite des naiven und mittlerweile enttäuschten Hanges zum Rationalismus?“ (Duerr 1981, S.11).

Die fehlende Erklärbarkeit ist für unsere Kultur einerseits fremd und führt von manchen Seiten zur totalen Ablehnung, vor allem auch wegen eines ständig wachsenden und zunehmend zu einem neuen Wirtschafts- und Geschäftszweig heranwachsenden „Esoterik-Booms“, dabei werden wir (in der westlichen Kultur) auch teilweise mit vielen Formen von Pseudowissenschaft, Scharlatanerie und Geschäftemacherei in diesem Bereich, insbesondere aufgrund dieser neuen kommerzialisierten „Esoterikwelle“ konfrontiert.

Dennoch, Phänomene von „Geistheilung“ und Divination sind ein wichtiger Bestandteil nicht nur von fremden Kulturen; es gab ein reiches Erbe davon auch in unserer westlichen christlich-jüdischen

Kultur, man denke nur an das Geheimwissen von Geistheilern, (Kräuter)Hexen und „BesprecherInnen“ von Krankheiten, die Anwendung von Zauberformeln als Schutz, aber auch als Fluch in unserem alten alpinen Kulturgut (s. Cancik, Gladigav, Kohl, 2001). Zugleich kennt aber auch die christliche Kirche viele Formen von „Exorzismus“, der teilweise bis in die heutige Zeit von dafür eigens geschulten Priestern praktiziert wird. Kurz zusammengefasst: So fremd sind uns derartige Phänomene nicht und auch wenn in unserer modernen westlichen Welt sich bis heute Berufsgruppen wie HeilerInnen, WahrsagerInnen und AstrologInnen finden, und diese ganz offensichtlich einen treuen Kundenstock haben, der sich über breite Bevölkerungssegmente erstreckt und wo sie diese als ihre regelmäßigen Kunden servizieren, lässt sich kurz zusammengefasst konstatieren, dass uns derartige „esoterische“ Phänomene - auch historisch gesehen - nicht wirklich so fremd sind; schließlich finden wir auch in unserer modernen westlichen Welt diverse Berufsgruppen, die mehr oder weniger „schamanistische“ Praktiken anwenden.

Auch wenn in unseren modernen Naturwissenschaften alle diese Phänomene ins Reich von Aberglauben und belächeltem Kinderkram abgeschoben werden, so bleibt die Faszination für derartige, durch die Naturwissenschaften schwer zu erklärende Vorgänge und Erscheinungen erhalten.

Gerade in eher abgelegenen und schwer zugänglichen Gegenden der Welt haben sich alte Kulte rund um verschiedene Formen von Geistheilung und Divination in einem durchaus lebendigen Stadium erhalten. Hier bilden derartige Phänomene immer noch einen wichtigen Beitrag zur täglichen Psychohygiene, sowohl bei Individuen wie auch innerhalb der von diesen geformten Gesellschaften mit weitgehend sehr traditionellen Gesellschaftsstrukturen. (Oppitz/Duerr 1981, Gaenzle 2016, Sax 2009). Dort zeigen sich auch die Phänomene, die über die reine Heilung von körperlichen Krankheitssymptomen hinausgehen, indem Schamanen oder (schamanische) Orakel verschiedene Formen von „Heilungsgeschehen“ auf körperlicher, wie auch gesamtgesellschaftlicher Ebene anhand ihrer jeweils zugeordneten Gottheiten und innerhalb von verschiedenen Kulturen durchführen, sowohl auf der Mikro- wie auch auf der Makroebene. Oder anders ausgedrückt: Hier wird oftmals das Menschenbild im Götterbild und umgekehrt gespiegelt (das Miteinander einer komplexen Götterwelt wird dabei oftmals als Vorbild für das gesellschaftliche Miteinander der Menschen herangezogen) (Sax 2016, Sax et al. 2004, Campbell 1978). Cancik et. al. finden in ihrem Handbuch der religionswissenschaftlichen Begriffe folgende allgemeine Beschreibung des Schamanismus (zugleich erwähnend, dass es keine allgemein gültige Definition zu diesem Thema gebe) als einen: *„...Komplex, eine religiöse Konfiguration bzw. ein Glaubenssystem, in dessen Zentrum der Schamane (männlich oder weiblich) steht. Dieser verfügt über bestimmte religiöse Fähigkeiten der Kommunikation mit der übernatürlichen Welt und übt bestimmte sozio-religiöse und heilerische Funktionen aus, die seine Besonderheit ausmachen und wegen derer sich seine Klientel an ihn wendet...“* (Cancik et. al. 2001, S. 30).

Bemerkenswert ist dabei auch, dass sich bei schamanischen Orakeln im südasiatischen Raum (und hier insbesondere im Himalaya-Gebiet) der weitverbreitete Synkretismus auch in der Arbeit dieser Orakel wiederfindet (spiegelt). So sind sowohl die Gottheiten, welche durch die Orakel vertreten werden, wie auch die Heil- und Ausgleichsvorgänge (Rituale, Pujas, Anbetungen, Pilgerfahrten und anderer religiöser Praktiken) analog der vorherrschenden religiösen Dominanz ausgestaltet. Es finden sich dabei allerdings auch die unterschiedlichsten Mischformen je nach Gegend. Dazu ist auch anzumerken, dass Orakel bezüglich ihrer Klienten nicht wirklich auf eine bestimmte religiöse Gruppe reduziert sind. In manchen Gebieten konsultieren Muslime beispielsweise auch Hindu-Orakel, (s. Sax, 2009, S. 61 – 65), was Sax auch so interpretiert, dass die hier vorherrschende Kult-Gottheit (Bhairav) auch eine muslimische Erscheinungsform besitzt.

In diesem Rahmen soll nicht nur das Phänomen, dass sich dabei das Orakel oft einer anderen Sprache als der normalerweise im jeweiligen Gebiet gesprochenen Sprache bedient, im Rahmen der vorliegenden Arbeit beleuchtet werden, sondern auch die Form des Diskurses, die sprachlich-kommunikative Interaktion der Orakel mit den jeweiligen KlientInnen. Auch die im Rahmen der Konsultation verwendeten Ausdrucksformen und Fragetechniken, derer sich das Orakel (in Trance) im Rahmen dieses Diskurses bedient, sollen hier näher analysiert werden. Die Kommunikationsformen bei Anamnese und Diagnose innerhalb der Orakelkonsultationen erinnern nicht selten an verschiedene westliche Sprachcodes innerhalb verschiedener Psychotherapieformen. Diese Sprach- und Kommunikationsformen sollen daher in der vorliegenden Arbeit einer näheren Betrachtung unterzogen werden.

1.2 Schamanismus: Neuere Erkenntnisse der Schamanismusforschung

Im Rahmen der Schamanismusforschung beschäftigte sich (als einer der ersten Wissenschaftler im Westen) der Religionshistoriker Mircea Eliade intensiv mit diesem Thema (s. Reschika 1997, S. 38f). So haben sich überdies in den letzten Jahrzehnten viele unterschiedliche Wissenschaftszweige mit Themen rund um Trance, Besessenheit, Orakel, Medien usw. aus durchaus unterschiedlichen Perspektiven beschäftigt, wie unter anderem AnthropologInnen, EthnologInnen PsychologInnen, SoziologInnen, PhilologInnen, sowie Religions- und GeschichtswissenschaftlerInnen (Cancik et.al. 2001) und neuerdings in verstärktem Maße auch die Gehirnforschung (Lutz et al, 2014). Neuere Strömungen in der Schamanismusforschung beziehen auch noch weitere Disziplinen mit ein. Einer der wesentlichsten Figuren ist hier der, auch in Fachkreisen nicht unumstrittenen Religionswissenschaftler und Schamanismusforscher Eliade, welcher eine Art von mehr oder weniger „esoterischem“ Neoschamanismus indirekt und wahrscheinlich absichtslos (mit)begründete. Durch ihn erhielt das Thema wieder einen neuen Impuls, indem Eliade behauptet, dass Schamanismus eine universelle archaische Erscheinungsform sei, welche sich in allen Kulturen vorfindet, wobei ihm hier viele Forschungszweige wohl recht geben würden (s. Reschika 1997, S. 38f).

Sein Hauptwerk zum Thema: „Schamanismus als archaische Ekstasetechnik“ präsentiert sein neues spirituelles Schamanismuskonzept, das den Schamanismus als ein übergreifendes Konzept von archaischen Religionen behandelt, welches sich in vielen Kulturen findet bzw. fand (s. Cancik, 2001 S. 32f). Dabei spielt der Flug bzw. das Reisen der Seele (bzw. von Seelenteilen) zwischen unterschiedlichen Daseinsebenen die entscheidende Rolle, eine Gemeinsamkeit, die sich bei fast allen Formen eines „klassischen Schamanismus“, so wie die Form des ursprünglich untersuchten sibirischen Schamanismus in Fachkreisen bezeichnet wird, findet. Eliade wirkte damit gegen die damals in westlichen Wissenschaftlerkreisen übliche Ansicht, es handle sich bei schamanischen Phänomenen um bestimmte Formen von psychotischen Symptomen, wie diese in jedem psychiatrischen Diagnostikum aufscheinen (wo Anzeichen der schamanistischen Trance oder Ekstase als Symptome von Psychosen wie Halluzinationen, Stupor, Starre usw. dargestellt werden). Diese wissenschaftlichen Debatten zeigen aus meiner Sicht hauptsächlich, dass gesellschaftliche Normen einen Raster vorgeben, was in der jeweiligen Gesellschaft als „normal“ oder krankhaft zu betrachten ist. Es ist noch nicht allzu lange her, dass aus den klassischen psychiatrischen Standardwerken (wie dem DSM III, dem Diagnostical, Statistical Manual of Mental Disorders, (Tinger, 1986) „Homosexualität“ als Krankheitsbild verbannt wurde. Beim Thema medizinische Behandlung und Heilung jedoch werden sich wohl die tiefen Kluften zwischen moderner Medizin und anderen Behandlungsformen aus der Alternativ- oder Komplementärmedizin nicht so rasch annähern, auch wenn sich die moderne Medizin über die Ethnomedizin, die Gehirnforschung und hier vor allem im

Bereich der Psychoneuroimmunologie immer stärker annähern, womit vielleicht eine Brücke zur Überwindung dieser Kluft zu finden sein könnte.

Eliade stellt den Schamanismus als eine von tribalen Spiritualitätsformen mit den historischen Religionen auf eine Stufe; das bedeutet, er sieht in den Religionen nur eine Weiterentwicklung von archaischem Schamanismus. Dazu lässt sich feststellen, dass auch große Weltreligionen neben ihren anderen Kultformen, wie Gebet, Ritual und Meditationsarten durchaus auch Platz für schamanistische Formen, die Religion auszuüben, oder auch zu gestalten haben. Nicht nur das altgriechische Orakel zu Delphi war ein Basis-Bestandteil der griechischen Religion (und offensichtlich auch Politik). Auch das buddhistische tibetische Orakel findet bis in die neuere Zeit seine Anwendung und wurde auch noch in den 1950er Jahren vom Dalai Lama für politische Entscheidungen konsultiert. Und gerade in den Himalaya Regionen scheinen auch innerhalb der hinduistischen Kulte weitgehende Einflüsse aus der tibetischen Kultur eine wichtige Rolle zu spielen (wie weiter unten noch mehrfach erwähnt werden wird.)

1.3 Frühe Schamanismusforschung

Eliade postuliert in den späten 1950er Jahren, als der Stand der Schamanismus-Forschung davon ausging, Schamanismus sei ein Phänomen, das auf bestimmte Gebiete in Nord- und Zentralasien beschränkt sei, dass Schamanismus als ein universelles Prinzip in allen Kulturen auffindbar sei. Das Prinzip des Schamanismus beruht bei Eliade darauf, dass durch ein Individuum, welches eine bestimmte Ekstase-Technik beherrscht, anhand derer sie eine Verbindung zwischen verschiedenen Ebenen des Universums herstellen kann, eine, wodurch auch immer unterbrochene Verbindung zwischen den unterschiedlichen Welten wieder hergestellt wird.

Davor waren viele Ethnologen und Religionswissenschaftler überzeugt, dass sich derartige Phänomene hauptsächlich bei sibirischen Stammeskulturen finden ließen. Eliade zeigte aber, dass derartige archaische Ekstase-Phänomene überall (bei verschiedenen Kulturen über den Erdball verstreut) vorzufinden seien, und dass damit Schamanismus also eine kulturübergreifende Ekstase Technik darstelle, wodurch sich der Schamane/die Schamanin von allen anderen Stammesmitgliedern unterscheidet. Hier lässt sich von moderneren Strömungen der Schamanismus-Forschung einwenden, dass sich Eliade hauptsächlich auf die Ekstase-Technik als eigentlichem Wesensmerkmal des Schamanentums festlegt. Die auf die Ekstase reduzierte Auffassung scheint aber doch zu kurz gegriffen, was sich auch weitgehend mit Goodmans Theorien zu Besessenheit im Zusammenhang mit Schamanismus und Seelenreisen und ähnlichen Phänomenen deckt (Goodman, 1997).

Allerdings ist Schamanismus heute vorrangig noch in Stammeskulturen zu finden, wobei hier die Schamanen als „Verwalter von menschlichen Ängsten“ (Mühlich 1991) angesehen werden, die in der modernen westlichen Gesellschaft durch Ärzte, Priester und Therapeuten ersetzt wurden und welche diverse Funktionen, auf welche Stammes-SchamanInnen spezialisiert waren, übernehmen, wie „heilen“, körperlich, seelisch, im religiösen wie im psychischen Sinne, ebenso wie psychosozial (Mühlich, 1991). Hier im Westen übernehmen vor allem diverse Therapeuten, Sozialberater und auch Mediatoren die unterschiedlichen Rollen der Schamanen. Diese decken weitgehend solche Funktionen ab, wie sie auch durch schamanische Orakel und Trance-Medien wahrgenommen werden.

Wenn sich klassische Schamanen und Orakel (Trance-Medien) auch in vielen ihrer Mittel Aufgaben und Techniken deutlich unterscheiden, so vereinen diese beiden Gruppen doch zahlreiche Parallelen in ihrer Funktion; vor allem scheinen beide in erster Linie schamanische Techniken anzuwenden, um sich in einen anderen Bewusstseinszustand zu versetzen, in dem die Grenzen zwischen verschiedenen

Ebenen (von denen die Welt der Menschen nur eine einzige darstellt) weitgehend aufgehoben sind. Dies erlaubt ihnen, sich innerhalb dieser und auch zwischen den Ebenen zu bewegen, oder im Falle von Orakeln, einer Gottheit die Möglichkeit zu geben, von der eigenen Person in kontrollierter Form Besitz zu ergreifen, um damit als Orakel zum Sprachrohr der Gottheit zu werden.

Eliade sieht in seiner Beschreibung die Aufgaben der Schamanen weitgehend darin, dass diese möglichen Unterbrechungen in der Verbindung zwischen Menschenwelt und anderen Ebenen (Götter- und Geisterwelt) durch ihre Fähigkeiten zur Vermittlung und Kommunikation zwischen den Ebenen derartige Unterbrechungen und Risse wieder „kitten“ können. Eliade stellt auch die These auf, dass wir, die VertreterInnen der modernen westlichen Gesellschaft die dazu notwendigen Techniken (also vor allem die Ekstase-Technik) verlernt hätten und damit den Zugang zum Heiligen und Absoluten verloren hätten. Dieser verloren gegangene Zugang wird inzwischen zwar über Reflexion und Philosophie wieder zu erlangen versucht, aber in der direkten Form, so wie im Schamanismus kann dieser nicht mehr stattfinden; der Schamane allerdings (in vielen Fällen auch „sie“, da es durchaus je nach kulturellem Hintergrund auch viele Schamaninnen gibt), kann den direkten Draht zu den anderen Welten herstellen (Ober- und Götter- oder Geisterwelt, sowie auch zur Unterwelt, der Welt der gefährlichen Geister und Dämonen) und kann durch die erlernten Ekstase-Techniken mit diesen Welten und ihren Geschöpfen direkt kommunizieren. (s. Reschika 1997, S. 40)¹. Er/sie kann aber auch auf einer bestimmten Ebene in diese anderen Welten „reisen“. Überhaupt ist das Reisen eine der Hauptaufgaben der traditionellen Schamanen und das zu diversen Zwecken; sei es, um zu vermitteln, oder auch eine verloren gegangene oder festgehaltene Seele in den Körper zurückzuholen.

Einige (ethnographische) Autoren haben sich mit dem „locus classicus“ des Schamanismus näher beschäftigt: So ordnet Lewis (Lewis 2002) die Ursprünge des Schamanismus entsprechend der französischen Anthropologin und Tungusen-Forscherin Roberte Hamayon, die sich in ihrem Hauptwerk „La chasse à l'âmes“ sehr eingehend mit der Kultur der sibirischen Burjaten beschäftigt hatte (Hamayon 1990) den innerasiatisch-sibirischen tungusischen Rentier-Hütern zu. Dabei wurde schon vorher der ethnographische Begriff „shaman“ geprägt, der für die Begriffe „Heiler“ oder „Priester“ steht. Weiter in die Tiefe gehende Studien stammen auch von dem russischen Arzt und Ethnologen Shirokogoroff, der vor allem zum tieferen Verständnis des Schamanismus beigetragen hat, indem er die Phänomene der Geisterbesessenheit von Schamanen näher beschrieben hatte (Shirokogoroff, 1991).

1.4 Die Rollen und Funktionen von SchamanInnen und/oder Orakeln innerhalb ihrer sozialen Gemeinschaft

Die Rolle der SchamanInnen als „religiöse FunktionärInnen“ zeichnet diese als eine Art von Heiler-, Priester- und GeisterbeschwörerInnen aus. Wo aber liegen nun genau die Abgrenzungen und Parallelen von SchamanInnen zu Orakeln (und Trance-Medien)? Diese Frage lässt sich nicht genau beantworten und es gibt verschiedenste Mischformen innerhalb des Himalayagebiets; daher wird am Ende dieses Kapitels der Versuch einer Systematisierung/Abgrenzung kurz vorgestellt.

Modernere FeldforscherInnen und EthnologInnen waren auch immer wieder mit der Frage konfrontiert, inwieweit SchamanInnen innerhalb ihrer Gemeinschaft, (Dorf, Stamm, Großfamilie, Sippe) als ein Teil dieser Gemeinschaft angesehen werden. Abgesehen von deren Fähigkeiten, die zu

¹ s. Reschika, 1997.

speziellen Zwecken und Motiven bei ihren Seancen eingesetzt werden, führen sie ansonsten meist ein ziemlich „normales Leben“ als Teil einer Gemeinschaft (s. Oppitz, Cancik 2001). Die meisten diesbezüglichen Forschungen geben darüber Aufschluss, dass die Schamanen beiderlei Geschlechts keine von der Gemeinschaft abgesonderten Sonderlinge sind, sondern außerhalb ihrer schamanistischen Tätigkeiten (für die sie natürlich eine gewisse Achtung und höheren Respekt erhalten) ein für die jeweilige Gesellschaft als normal geltenden Leben führen, das heißt; Großteils sind sie verheiratet, haben eine eigene Familie und oft haben sie einen „Zivilberuf“ wie die anderen Menschen in ihrer sozialen Gruppe als Handwerker, oder BäuerInnen. Im Falle von weiblichen Schamaninnen (oder Orakeln) sind diese je nach Kulturkreis entweder auch berufstätig oder Hausfrau und Mutter (s. Oppitz, 1981). Dennoch wird von Cancik et.al. darauf hingewiesen, dass ihre Stellung innerhalb der Gesellschaft ambivalent sei (s. Cancik, 2001, S. 37).

Wie Mahajan (Mahajan 2002) es näher beschreibt, spielen dabei die jeweilige Kultur- und Gesellschaft formenden Umwelt- und kulturellen Bedingungen eine große Rolle. So beschreibt er einige Beispiele von weiblichen „Medien“ (Orakeln), welche nach einer starken Veränderung der Persönlichkeit (zT. Aufgabe der bisherigen Persönlichkeit, Auftreten von diversen psychotischen Symptomen, oder Epilepsie), sich ganz in den Dienst der jeweiligen Gottheit (als deren Medium, die zum Orakel erwählte Person nun fungieren sollte) stellen und zur Vermittlerin zwischen dieser Gottheit und den Menschen wird. Dabei gibt es unterschiedliche Kulte, in denen jeweils unterschiedliche Gottheiten wirken (wie ua. Bhairav, oder Kali, Sati Mata, Shiva und dessen verschiedene Erscheinungsformen), meist aber Gottheiten, die vor allem für sozial Niedrigrangige (Kastenlose) eine wichtige, meist beschützende Rolle spielen (Sax, 2009).

So haben Orakel oftmals eine soziale Doppel-, teilweise auch Dreifachrolle, indem sie als Mitglied einer Dorf(gemeinschaft) sowohl „normale“ Gesellschaftsmitglieder sein können, die einem handwerklichen Beruf nachgehen und als berufliche Zusatzfunktion ihre Fähigkeiten für bestimmte Bedürfnisse einzelner Individuen dieser Gemeinschaft einsetzen können; sie werden für bestimmte spirituelle Dienstleistungen angefragt, die sie im Rahmen von Seancen abhalten. Manchmal haben diese Orakel bestimmte „Ordinationszeiten“, das heißt, sie halten ihre Seancen an bestimmten Tagen ab, wo sie von Klienten angefragt werden können und, wenn die KlientInnen bestimmte Voraussetzungen erfüllen und das dafür geforderte Honorar bezahlen, dann praktiziert das Orakel, den Wünschen der Klienten entsprechend. Die einzelnen Bedingungen können je nach Gegend, Art des Orakels (zu welchem Götter-Kult es gehört und andere Faktoren) jeweils etwas variieren, im Prinzip gibt es aber einige mehr oder weniger gleichbleibende Elemente - vor, während oder nach diesen Seancen - welche weitgehend alle Orakel auszeichnen. Die Konsultationen (im Rahmen der stattfindenden Seancen) werden meist innerhalb einer größeren Gemeinschaft und nicht nur mit der jeweils symptomtragenden Person durchgeführt. Dabei werden die durch das Medium vorgeschriebenen Heilungsrituale meist unter Mitwirkung der Gemeinschaft (Familie, Sippe, Dorfgemeinschaft) durchgeführt.

1.5 Die Berufung zum Schamanen oder zur Schamanin und/oder zum Orakel

Wie schon weiter oben angesprochen, gibt es Unterschiede in den diversen Formen der Berufung (und Initiation) zu SchamanInnen oder Orakel und Unterschiede zu schamanischer Einweihung. Nicht überall, wo Schamanismus auftritt, wird das Schamanen „Handwerk“ vorrangig vererbt. So werden viele Schamanen bei ihrer Berufung in die Fußstapfen der Elterngeneration treten, oder es wird auch manchmal dazwischen eine Generation ausgelassen und das Schamanenwesen von einem

Großelternteil auf einen Enkel/eine Enkelin „vererbt“, wobei es hier um eine Mischung von entsprechenden Anlagen, wie auch das Erlernen der schamanischen Techniken geht (dabei ist hier das Erlernen besagter Techniken offensichtlich ohnehin nur für entsprechend begabte Individuen möglich). Auf das Erlernen von bestimmten Ekstase- oder Trance-Technik und die damit verbundenen Bewusstseinszustände wird im Kapitel 2 noch näher eingegangen.

Die Abstammung allein ist also kein hinreichend gültiger Ausweis zur Schamanentum, (s. Zinser, 1997, S.20). Teilweise werden auch bestimmte körperliche Besonderheiten und Abnormitäten (zB. ein sechster Finger), aber auch besondere psychische Fähigkeiten als Omen (manchmal auch Phänomene von Epilepsie oder schizophrene Symptome) für eine schamanische Berufung angesehen. In manchen Kulturen werden grundsätzlich eher psychisch auffällige und „abnorme“ Individuen (im Sinne von nicht regelkonformem Verhalten) dafür ausgewählt. Wobei hier natürlich auch zu beachten ist, dass „psychische Auffälligkeit“ auch nicht getrennt von der jeweiligen Kultur zu sehen ist (s. Cancik et al. 2001, S. 37/38).

Im Rahmen der Berufung zum Trance-Medium, oder Orakel (bei weiblichen Trancemedien) geschehen immer wieder unerklärbare Phänomene mit den jeweiligen Frauen und Mädchen, was vielleicht auch dazu beigetragen hat, dass man schamanistische Phänomene oft von westlicher Seite als psychotische Syndrome eingereiht hatte. So beschreibt Mahajan bei den Berufenen durchaus sehr unterschiedliche Symptome, wie ua. Bewusstseins-Absenzen, krampfartige Anfälle (teilweise mit anschließender Amnesie); aber auch Formen von Selbstgeiseln und Selbstverletzungen werden beobachtet, ebenso wie Nachtwandeln, alles im Rahmen von fehlender sensorischer Wahrnehmung und ohne jegliche Selbstkontrolle. Auch gibt es verschieden Arten von Visionen der Gottheiten, deren Sprachrohr die Orakel werden sollen, aber auch ein Erscheinen im Traum mit dem klaren Auftrag, sich nun auf die Aufgabe als Medium und Orakel vorzubereiten. Auf die jeweiligen Phänomene rund um Trance und Besessenheit, mit den dahinter stehenden kulturellen, religiösen und historischen Aspekten wird im nächsten Kapitel noch näher eingegangen (Mahajan, 2002).

Wenngleich die Ausbildung sehr unterschiedlich ablaufen kann, in vielen Kulturen braucht es eine klare Initiation für SchamanInnen, ist dies bei Orakeln nicht immer so klar. Hier kommt es nicht immer zwingend zu einer vorgegebenen Ausbildung, und auch zu keiner eindeutigen Initiation. Bei SchamanInnen erfolgt viel häufiger ein umfangreicher Ritus, um den Schamanen, oder die Schamanin meist auch durch diverse psychische und physische Prüfungen in diesen Stand zu erheben. Dies können zum Teil grausame Riten sein (wie die im Traum erscheinende „Zerstückelung“ (dismemberment) durch die Geister“ und wieder Zusammenfügen s. Zinser, S. 20), meist in Form einer langwierigen Krankheit, in welcher die InitiantInnen lange Zeit ohne Bewusstsein sind und wo in seinen/ihren Träumen und Trancen grausige Prozeduren durch die Geister mit ihm/ihr geschehen. Damit hat die Person nach dem Erwachen nach einigen Tagen bewiesen, dass sie den Geistern gewachsen ist und er/sie damit in der Lage ist, anderen in ihrem „Kampf mit den Geistern“ (Krankheit/Besessenheit) zur Seite zu stehen und den Geistern zu trotzen oder sie zu seinem/ihrer Helfer zu machen.

In einigen Kulturen geht es allerdings weniger grausam und blutig zu, wie unter anderem bei den von Oppitz beschriebenen Initiationsritualen der Magar im Himalaya, wo lange Prozeduren mit Tänzen, Gesängen, Mantren, Reinigungsriten und rituellen Tieropferungen stattfinden (in welchen der neu zu initierende Schamane/die Schamanin den Geistern vorgestellt wird) und schließlich die InitiantInnen eine gewisse Zeit auf dem extra für die Initiation aufgestellten Weltenbaum (ähnlich den bei uns bekannten Maibäumen) verbringen muss, um als eingeweiht zu gelten. Dieser Weltenbaum symbolisiert die Fähigkeit von SchamanInnen, sich zwischen den unterschiedlichen Welten zu

bewegen und mit den jeweils dort angesiedelten Wesen (Geistern, Dämonen und Gottheiten) zu kommunizieren. (Oppitz, 1981)

In diesem Rahmen erhalten die InitiantInnen auch die für ihre Zunft unbedingt notwendigen Insignien und Werkzeuge (Parphernalien) zur Ausübung des Berufes; dazu zählen vorrangig die Trommel und der Trommelstock, der Schamanenstab, Metallrassel, Schamanenkleid, Spiegel, Kopfschmuck und diverse andere, je nach Volk und Tradition erforderliche Gegenstände. (Zinser 1997, Oppitz, 1997). Wenn auch nicht in allen Kulturen, so verwenden doch auch die Orakel manche dieser Gegenstände, das heißt in ihren Praktiken gibt es eher fließende Übergänge zwischen sogenannten Schamaninnen und/oder Orakeln als Trance-Medien.

Die Berufung von Orakeln, oder Trance-Medien für ihre Tätigkeit kann dagegen völlig anders als bei Schamaninnen ausfallen, wie es Uma Singh Mahajan beschreibt, der einige sehr unterschiedliche Berufungen zum Orakel bei verschiedenen Frauen und Mädchen untersuchte, die diesen Weg teilweise gar nicht beschreiten wollten. (Mahajan, 2002). Auf die jeweiligen Phänomene rund um Trance und Besessenheit, mit den dahinterstehenden kulturellen, religiösen und historischen Aspekten wird im nächsten Kapitel noch näher eingegangen.

Während vor allem bei Oppitz auch weibliche Schamanen (bei den untersuchten Magar) erwähnt werden, beschreiben Sax und Campbell allerdings (in den jeweils von ihnen untersuchten Distrikten im Himalayagebiet) vorrangig männliche Orakel, innerhalb der Gesellschaften, in welchen sie ihre Forschungen durchführten (Sax beschreibt allerdings auch Konsultationen mit weiblichen Orakeln). Dort ist das Ausmaß der Diskriminierung von Frauen offensichtlich sehr hoch, was sich auch darin zeigt, dass von den Orakeln sehr oft weibliche Personen als „die Verursacherinnen“ des Übels identifiziert werden, weswegen die KlientInnen das Orakel aufsuchten. Wenngleich den Orakeln (oder vielmehr der dahinterstehenden Gottheit), vor allem bei Sax eine wichtige gesellschaftlich ausgleichende Rolle nachgesagt wird, so bezieht sich dies verstärkt auf das Kastenwesen und weniger auf das Geschlecht; soweit scheint die Gottheit doch nicht zu gehen, das extrem ungleiche Geschlechterverhältnis innerhalb der Hindugesellschaft in Frage zu stellen.

1.6 SchamanInnen/Orakel als HeilerInnen und deren weitere (vorrangig soziale) Funktionen

Wie schon weiter oben erwähnt, treten HeilerInnen (oder Arzt/Ärztin, TherapeutIn) SchamanInnen, aber auch bis zu einem gewissen Grad Orakel in erster Linie dann auf, wenn die Krankheit oder Störung einer Person innerhalb einer Gemeinschaft auf Ursachen zurück geführt wird, welche die SchamanInnen/Orakel „in den Griff“ bekommen sollten. Das bedeutet, in Fällen, wo er/sie, die Macht besitzt, entweder zwischen den Welten zu reisen und vor allem verloren gegangene Seelen zu der betreffenden Person zurückzubringen, oder als Gottheit, die einen Menschen besetzt hält, Ursachen und Hintergründe einer Krankheit/Störung aufzudecken und Gegenmittel in Form von religiösen Handlungen dagegen vorzugeben (vor allem um ein gestörtes dharmisches Gleichgewicht wieder ins Lot zu bringen). Der Verlust einer der Seelen(teile), wie es aus schamanischer Sicht betrachtet wird, (meist ist es die zweite Seele, also diejenige, welche mit dem Körper nur lose verbunden ist und vor allem im Schlaf herumwandern kann – und sich dabei in andere Welten begeben kann,) führt möglicherweise zu einer Art von Gefangennahme durch die Geister in der jeweiligen Welt, aus der sich die Seele nicht allein befreien und damit nicht in den zugehörigen Körper zurück wandern kann. Dieser Vorgang bedingt im schamanischen Denken Krankheit (wobei hier ein durchaus breites psychosoziales Konzept von Krankheit zum Tragen kommt und die vollständige Gesundheit nicht allein auf das Fehlen von körperlichen Symptomen festgelegt wird), sondern auch die vollständige

Integriertheit in eine Gemeinschaft auf der psychosozialen Ebene als Teil der Gesundheit gilt (s. Zinser H. in Kuper M. S. 18ff). Hier begegnet uns schon die Idee von Krankheit als psychosozialem Phänomen, wie das teilweise ja bereits in der WHO-Definition bereits festgeschrieben steht, wobei hier ebenfalls Gesundheit als ganzheitliches Konzept mit allen physischen, psychischen und sozialen Aspekten in die Definition von Gesundheit einfließt. Einige Theorien und Sichtweisen zum Thema Krankheitskonzepte innerhalb von Orakel-Kulten und/oder eines schamanischen Weltbildes sollen hier im dritten Kapitel (bei den Orakel-Götterkulten) noch genauer beleuchtet werden.

Bei Orakeln verläuft deren Heilungswesen auf einer anderen Ebene ab; hier geht es neben der Diagnose (also dem Herausfinden dessen, was die Ursache einer bestimmten Krankheit oder Störung ist) weitgehend darum, das dadurch gestörte kosmische Gleichgewicht wieder einzupendeln, was durch bestimmte religiöse Handlungen (Riten, Gebete, Pilgerfahrten) geschehen kann. Wie, in welcher Weise und durch wen diese Riten abzuhalten sind; dies den Klienten zu erklären und diese damit zu beauftragen derartige Riten durchzuführen, oder durchführen zu lassen, ist Aufgabe des Orakels.

Eine weitere Möglichkeit, krank zu werden ist dadurch bedingt, dass ein Geist (evt. anstelle der zweiten Seele) in den Körper eindringt und diesen „besetzt“. In solchen Fällen ist es Aufgabe der SchamanInnen die verloren gegangene Seele zurückzuholen (im Rahmen einer Seance), oder den Geist, der vom Körper eines Menschen Besitz ergriffen hat, zu vertreiben, also eine Form des ebenfalls kulturübergreifend weit verbreiteten Exorzismus. Ähnliche Formen von Belästigung und Bedrängung durch (möglicherweise nicht gut gesinnte) Gottheiten, die unter anderem durch Verfluchungen oder Verwünschungen ganze Großfamilien aus dem Lot bringen und über den gesamten Clan Unglück bringen, treten auch im Rahmen der Orakelkonsultationen auf. Dabei ist es die vorrangige Aufgabe des Orakels, diese Gottheiten, welche die soziale Gruppe bedrängen, zu identifizieren und den Klienten (Therapie) Methoden zur Vertreibung dieser Gottheit (bei Sax als „Zurückschicken der Gottheit“ bezeichnet) nahe zu bringen. Die konkreten Maßnahmen gegen diese Formen der Bedrängnis durch Geister oder Gottheiten werden allerdings in diesen Fällen (meist) nicht vom *dhāmi*² (Orakel), selbst durchgeführt, sondern entweder vom Klienten mit oder ohne die teilnehmende Groß- oder Kernfamilie oder durch extra darauf spezialisierte Gurus, welche dann die Gegenmaßnahmen in Form von zum Teil sehr komplexen Ritualen (*pujas*) durchführen. Mit der Begriffsdifferenzierung von verschiedenen Gruppen/Kategorien von Heilern, Orakeln, Trance-Medien ua. beschäftigt sich unter anderem Sidky (2010) in einem Artikel, der diese Differenzierungen genauer herausarbeitet.

1.7 Betrachtungen zum schamanistischen Universum, sowie zu Welt- und Menschenbild

Die schamanischen Welten sind gekennzeichnet durch relativ klare Zuordnungen von den drei Welten und deren Bewohnern. Dabei ist es ihre vorrangige Aufgabe als ExpertInnen den Umgang mit den drei Welten und den willkürlichen Übergang zwischen den Welten zum Wohle der Menschen zu praktizieren (s. Sax, 2009, Kap.3; Oppitz, 1980, 1981).

Im Schamanismus existieren wie bereits angeschnitten drei unterschiedliche Welten, welche mit unterschiedlichen Wesenheiten besiedelt sind, wobei die obere Welt den Göttern und Geistern vorbehalten ist, die mittlere den Menschen und die Unterwelt den negativen Kräften, wie Dämonen und Hexen. Die Grenzen zwischen diesen Welten sind fließend und die Seele, die bei menschlichen Wesen aus drei Teilen (oder Formen) besteht, kann sich in einer dieser Welten/Formen leicht verirren

2 „dhāmi“ ist der in den untersuchten Gebieten verwendete Begriff für die Orakel, während die meisten SchamanInnen im Himalayagebiet als „jhākri“ bezeichnet werden.

oder verlustig gehen und in einer anderen Welt landen (oder zB. im Schlaf entführt werden, was zur Krankheit oder Störung auf körperlicher oder psychischer Ebene) führt. Und nur SchamanInnen sind in der Lage, innerhalb einer selbst induzierten Trance in eine der anderen Welten zu reisen und die Seele zurückzuholen. Dieser Vorgang der schamanischen Reise ist dabei mit vielen Ritualen und Hilfsmitteln, Beschwörungen, Geschenken an Götter, Geister, Dämonen und Hexen und weiteren rituellen Details verbunden.

Für die Durchführung von Seancen und die dazu gehörigen Rituale sind zwar letztendlich die SchamanInnen, wie auch Orakel meist selbst verantwortlich, gewisse notwendige rituelle Handlungen zur Vor- oder Nachbereitung werden dabei aber oftmals anderen Personen überlassen, wie den Gehilfen (oft Schüler oder Novizen der SchamanInnen), oder auch Haushaltsmitgliedern aus dem Haushalt, für den das schamanische Ritual durchgeführt wird. Meist geht es bei diesen rituellen Handlungen auch um die Befriedung von bestimmten Gottheiten und damit auch immer um die Wiederherstellung eines dharmisch/kosmischen Gleichgewichts.

Normalerweise erfüllen *dhāmis* (Orakel) andere Aufgaben und beschäftigen sich nicht direkt mit Geistern, Hexen oder Dämonen, sondern können im Rahmen ihrer Seancen derartige negative Kräfte und Störungen des dharmischen Gleichgewichts erkennen und „Rezepte“ dagegen vorgeben; diese sind dann vom Klienten selbst oder von Priestern und/oder Gurus durchzuführen.

1.8 Abgrenzung und Parallelen: Schamane/Schamanin und Orakel (ihre Funktionen bei Heilung und bei „Diagnose und Therapie“)

Während SchamanInnen als solche durch ihre Fähigkeiten gekennzeichnet sind, immer und überall durch ihre Ekstase-Techniken sich in Trance zu versetzen und in diesem Zustand sich mit allen möglichen Wesenheiten aus den unterschiedlichen Welten zu verbinden, so ist die Sache bei schamanistischen Orakeln etwas anders. Für ein Orakel gilt, dass dieses das menschliche Sprachrohr einer Gottheit ist; die Gottheit also von einem menschlichen Wesen Besitz ergreifen kann und durch dieses menschliche Wesen - als Gottheit - mit der Menschenwelt kommuniziert. Der Begriff „Orakel“ bedeutet ja „Spruch“, nach dem lateinischen Begriff „*oraculum*“.

Es gab und gibt aber nach wie vor unterschiedliche Orakel-Formen, wie zB. Traumorakel, die als Heilungsorakel, vor allem mit dem Asklepiuskult im antiken Griechenland verbunden waren. Hier offenbarte ein Traum die Ursache einer Krankheit, oder dieser (Traum) prophezeite die Zukunft. Hier kommen wir den von Sax und Campbell untersuchten Orakeln mit den jeweils im Hintergrund stehenden Götter-Kulten schon ziemlich nahe. Orakel waren sehr oft dadurch gekennzeichnet, dass sie sich in besonders verschlüsselter Sprache ausdrückten, die eben wieder richtig gedeutet werden musste. Auch das immer noch im Deutschen verwendeten Verbum „orakeln“ impliziert sinngemäß das Element der Verschlüsselung, der nicht oberflächlich klaren, sondern vielfach verschlüsselten, encodierten Botschaft.

Van Quekelberghe, der sich mit Spiritualität in der Moderne und spiritueller Psychotherapie beschäftigt hat, konnte auch zeigen, dass viele Menschen in China, Taiwan und im südostasiatischen Raum bei Problem- und Krisensituationen zu einem Tempel gehen und dort Rat durch „*Chu-chien*“ (das Ziehen eines göttlichen Stäbchens) suchen, eine bestimmte Orakelmethode, die in vielerlei Hinsicht an das I-Ging erinnert (van Quekelberghe, 1997). Es handelt sich aber hierbei mehr um eine erfolgreiche psychologische Beratung (folk-style-counseling) als um ein religiöses Ritual. In diesem verhältnismäßig einfachen und volksnahen Verfahren finden sich eine Reihe grundlegender

therapeutischer Merkmale und Prozesse wie beispielsweise Hoffnung wecken, Ängste beseitigen, Selbstwertgefühl steigern, sowie Förderung von sozial angepassten Verhaltensweisen.

Nun sind Orakel zwar ebenso wie SchamanInnen scheinbar „gewöhnliche“ Menschen mit außerordentlichen Fähigkeiten und mit besonderen Begabungen; sehr oft aber werden sie nicht von den Vorgängern (wie im Fall der Schamanen) ausgewählt, welche ihre Berufung erkennen, von ihnen die notwendigen Techniken erlernen und dann durch die Initiationsriten zu schamanischen Weltenvermittlern ausgebildet werden.

Orakel unterscheiden sich in erster Linie dadurch von SchamanInnen, dass aus dem Orakel (zumindest wird es so erwartet) ausschließlich die Gottheit selbst spricht, sie sind also ein Sprachrohr einer (oft auch mehrerer) Gottheiten, die sich über diese Medien offenbaren. Hier zeigt sich oft auch das Phänomen, dass den künftigen Orakeln die jeweiligen Götter, deren Sprachrohr sie unter den Menschen bilden, im Traum erscheinen und ihnen mehr oder weniger klar den Befehl erteilen, zu ihrem „Instrument“ zu werden, also künftighin als Orakel der Menschheit zu dienen. (s. Mahajan, Kuper/Mühlich, 1991.) Dabei ist es auch nicht immer so klar, ob das künftige Orakel sich widerstandslos in die neue Rolle fügt. Oftmals gibt es von den Auserwählten durchaus Widerstand und manchmal benötigt es einige „Anstöße“ durch die Gottheit selbst, bis sich das erwählte Orakel in seine Rolle fügt und somit der Gottheit dient, wie unter anderem Sax es in seinem Werk „God of Justice“ darstellt. wo er ein wichtiges Kapitel vor allem den Orakeln und ihren Aufgaben und Funktionen innerhalb ihrer Sozietät widmet. (s. Sax 2009, Kap 4).

Aber auch die alttestamentarischen Propheten, die sich als göttliche Weissager verstanden (oder von der Gesellschaft dazu gemacht wurden), fallen weitgehend in die Kategorie der Orakel. Nach den Theorien zu Besessenheitsformen nach Lewis (Lewis, 1990) scheinen sich die Formen von Besessenheiten auch in der Art eines Orakels und seines Aufgabengebietes zu unterscheiden (Lewis 1998). Dementsprechend würden beispielsweise die Propheten des Alten Testaments (die vom „heiligen Geist“ geleitet worden waren) auch in einer bestimmten Weise durchaus im Sinne der Lewis'schen Theorien auch als Orakel in einer Weissager-Funktion (mit primärer Besessenheit) gelten, während die meisten Orakel innerhalb der hier untersuchten Orakel-Kulte im Himalaya in eine andere Kategorie von Besessenheit fallen, nämlich als „periphere Besessenheit“ (auf Lewis's Theorien wird hier in Kapitel 2 noch näher eingegangen).

Insgesamt lässt sich konstatieren, dass die Grenzen zwischen den Kategorien Schamane und Orakel verschwimmen und beide Kategorien lassen sich sicher auch mit anderen Bezeichnungen benennen, wie Geistheiler, Medium, ua.). Allerdings kann man in diesem Zusammenhang einige Punkte der Gemeinsamkeit herauskristallisieren, sowie einige Aspekte, welche eher verstärkt nur auf Orakel zutreffen. Was beiden gemeinsam ist, wären unter anderem folgende Merkmale: **Beide** sind:

- Spirituelle und rituelle SpezialistInnen
- Sie stehen im Dienst von Individuen, sowie von sozialen Gruppen (ua. Dorfgemeinschaften, aber auch Kasten oder Jatis)
- Sie sind in der Lage, Ekstase bzw. Trance willentlich herbeizuführen
- Sie geben Hilfestellung bei Krankheit, diversen Problemen und Konflikten – indem sie
- Ursachen von Krankheiten, Störungen, Schwierigkeiten, Bedrängnis erforschen/„ersehen“ können und hier Hilfestellung in Form von Anleitungen zu Heilung/Therapie geben, wie im Fall von Orakeln - meist durch bestimmte *pujas*, die entweder von den Klienten selbst oder durch

Gurus durchzuführen sind, oder diese Heilungsrituale selbst durchführen (wie im Falle von SchamanInnen).

Orakel (*dhāmis*) haben jedoch ihre Schwerpunkte bei:

- Divination (Weissagung)
- Sie agieren dezidiert als Medium einer bestimmten Gottheit (entsprechend der jeweiligen Kulte)
- Sie erstellen Diagnosen von Problemen, Krankheiten, Konflikten (und deren Hintergründe)
- über meist diskursive „Anamnese-Gespräche“ mit den Betroffenen (meist durch ganz bestimmte Dialog-/Diskurs-Techniken)
- Sie kommunizieren meist nur mit den Konflikt-Betroffenen, oder in bestimmten Fällen auch mit den SymptomträgerInnen (im Krankheitsfall)
- anhand von gezielten kommunikativen Skills, oft ähnlich wie westliche Psychotherapeuten, Berater und Mediatoren.
- Sie haben in dieser Funktion oft stark sozial ausgleichende Funktionen
- Sie erkunden Lösungswege und machen diesbezügliche Vorschläge (meist über die Gottheit selbst)

Dagegen beziehen sich die Besonderheiten der **jhākris** (**Schamanen**) in Südasien auf:

- Sie sind vor allem SpezialistInnen im Reisen zwischen den unterschiedlichen Welten (Ober-Menschen- und Unterwelt)
- Sie bringen Seelen bzw. Seelenanteile, die verloren gegangen sind, oder (von Geistern/Dämonen) entführt worden waren, wieder zurück, in den Körper des Erkrankten (Heilung)
- Sie arbeiten verstärkt mit Ekstase-Techniken und können dadurch von allen möglichen Wesenheiten besessen sein (nicht ausschließlich von der hilfreichen Gottheit, wie bei den Orakeln)

Zusammenfassend lässt sich also konstatieren: Orakel arbeiten teilweise mit sehr ähnlichen Methoden wie SchamanInnen, vor allem, wenn es darum geht, sich in die selbstinduzierte Trance zu versetzen, die sie benötigen, um ein Sprachrohr der Gottheit zu werden.

Es gibt einige Faktoren, die Orakel von den SchamanInnen teilweise unterscheiden, wie die Tatsache, dass sie normalerweise als von einer Gottheit besessen gelten und dass sie eigentlich als Gottheit in menschlicher Gestalt fungieren und als diese Gottheit viele Funktionen erfüllen können. Dennoch ist es ihre Hauptaufgabe, Ursachen von Problemen und Schwierigkeiten bestimmter Menschen zu ergründen, die Ursachen offen zu legen und schließlich auch Gegenmaßnahmen dafür vorzugeben. Diese Gegenmaßnahmen (meist religiöse Formen von „Therapien“) werden aber normalerweise nicht von ihnen selbst durchgeführt. Die Gottheit reist nicht wie ein/e Schamane/Schamanin durch die verschiedenen Ebenen des Daseins, um verloren gegangene Seelen, oder Seelenteile von Kranken wieder zurückzubringen. Insgesamt haben Schamanen somit auch vielfältigere Aufgaben als Orakel;

und in ihre Formen von Besessenheit können auch sie Divination betreiben, wobei hier die Kommunikation mit Geistern, Hexen und Dämonen vorwiegt. Wenngleich diverse Orakel auch selbst Heilungen (Heilungsrituale) durchführen und somit eher in den Bereich der schamanischen Aufgaben fallen, so sind doch zumindest die Orakel, deren Diskurse mit ihren Klienten, welche in der vorliegenden Arbeit zum Untersuchungsgegenstand werden, hauptsächlich Medien, durch welche die Gottheit spricht und die (durch höheres Wissen) Lösungen anbieten, die vom Klienten oder einem Guru (oder beiden) durchzuführen sind, um Heilung und/oder Beseitigung von Problemen zu erlangen.

Abschließend wäre hier noch zu erwähnen, dass es viele (Misch)Formen von „Orakeln“ im südasiatischen Raum gibt, welche weit über die von Sax und Campbell hinaus beschriebenen Funktionen hinausreichen, indem sie auch ganz konkrete (physische) Heilungsprozeduren durchführen und manchmal auch mit dort ansässigen anderen Berufsgruppen aus dem Heilwesen zusammenarbeiten. So berichtet Rösing bei ihrer Erforschung von den Arbeitsweisen von Orakeln in Ladakh, dass diese durchaus Heilungsrituale durch „Aussaugen“ von negativen Dingen/Substanzen aus dem Körper der Kranken praktizieren, zugleich aber auch häufig mit den dort praktizierenden tibetischen Ärzten (amchis) zusammenarbeiten (Rösing 1984).

So kommt es auch bei verschiedenen Wissenschaftlern und Forschern zu keiner klaren Abgrenzung zwischen beiden Berufsgruppen von rituellen Heilern, wie oben beschrieben, und es werden bestimmte Heiler, die sich unterschiedlicher Methoden bedienen, ebenfalls als Orakel beschrieben, da sie zwar von Gottheiten besessen sind, aber im Vergleich zu den von Campbell beschriebenen Orakeln ganz konkrete Heilungsrituale durchführen (beispielsweise in Form eines „Aussagens von Negativem“), was eher an die Praktiken von lateinamerikanischen oder afrikanischen Medizinmännern erinnert. Da sie aber als von einer Gottheit besessen gelten, werden diese auch als Orakel bezeichnet. So beschreibt Kressing die wesentlichsten Charakteristika der Schamanen (die er allerdings in seinem Artikel auch „oracles“ nennt, folgendermaßen: *„Es gibt dort verschiedene Formen von Orakeln – nämlich die „Dorforakel“ (Iha mo oder Iha pa), sowie die Klosterorakel, die allerdings stärker buddhistisch ausgerichtet sind, während die Dorforakel für das „einfache Volk“ und seine Probleme zuständig sind. Diese Dorforakel sind weitgehend auf Weissagung und Heilungswesen spezialisiert...“* (Kressing, 2003).

1.9 Allgemeine Betrachtungen zu Besonderheiten der Orakelsprache

Ein interessantes Phänomen, das in den nächsten beiden Kapiteln noch näher behandelt werden soll, hängt mit der Sprache zusammen, in welcher die Orakel innerhalb der Seancen (und der einzelnen Konsultationen dabei) sprechen. Oft sind es Sprachen, welche die Medien selbst bestenfalls in Ansätzen beherrschen. So spricht manches Medium innerhalb der Trance in Formen von klassischem Sanskrit oder klassischen Tibetisch (dies zB. bei den Orakeln in Chatang/Ladakh (s. Rösing, 2003), oder zumindest in stark veränderter Form der eigenen Sprache in Richtung einer als „höher und gebildeter“ klingender Sprache. Die Gottheit bedient sich hier ganz offensichtlich einer Sprache, welche einen gewissen „autoritären Stil“ beinhaltet (ähnlich wie in unseren westlichen Breiten, wo Latein und Altgriechisch die Sprache von Bildung und Autorität darstellen – wie teilweise innerhalb der akademischen Welt in Universität, in Medizin und in der, vornehmlich katholischen Kirche (de Sales /Lecomte-Tilouine, 2016).

Auf weitere Phänomene der spezifischen Orakel/Schamaninnen-Sprache, insbesondere im Rahmen von besonderen Bewusstseinszuständen (ASC) wird im nächsten Kapitel (s. 2.3 Sprachliche

Phänomene – Orakelsprache im Zusammenhang mit den Trancezuständen) noch detaillierter eingegangen.

Kapitel 2

Zur Rolle von besonderen Bewusstseinszuständen (ASC) im Rahmen der Arbeit von Orakeln

2.1 Was sind besondere Bewusstseinszustände; einige Perspektiven aus den Wissenschaften

Phänomene wie „Besessenheit“, also das Vorhandensein einer anderen Wesenheit/ Persönlichkeit im eigenen Körper ist in allen Kulturen zu finden. In allen Formen von archaischen Heil- und Beschwörungspraktiken finden wir ähnliche Phänomene, nämlich, entweder des Besitzergreifens durch eine andere Wesenheit oder bestimmte Formen von Anrufung von Göttern und Geistern, welche sich des eigenen Körpers bedienen sollten, um eine bestimmte Aufgabe /Wahrsagen, Heilung u.a., zu erfüllen (s. Goodman, 1997, Kap. 1“ Die vielen Gesichter der Besessenheit, S. 25 - 56).

Die moderne Medizin (Psychiatrie) kennt diese Phänomene und reiht sie vielfach unter die schweren Persönlichkeitsstörungen ein, als Symptome von massiven psychotischen Störungen, wie Depersonalisation, „Spaltung“ von Persönlichkeit oder „Multiple“ Persönlichkeiten. (s. Tinger, DSM III_ *Diagnostical, Statistical Manual of Mental Disorders*, 1986). Dabei ist zu bemerken, dass sich hier in den letzten Jahren/Jahrzehnten ein Umdenken entwickelt hat und vielfach durch klinische Studien immer klarer wird, dass diese besonderen „veränderten Bewusstseinszustände“ (altered states of consciousness - ASC) in den meisten Fällen bei verschiedenen Götter- und Orakel-Kulten nicht als pathologische Zustände einzureihen sind (vor allem dann, wenn Trancezustände selbständig hervorgerufen werden).

Im europäischen Raum wurde, zumindest seit der Verbreitung des Christentums, Besessenheit weitgehend mit negativen Kräften assoziiert. Für alle diese Phänomene von psychisch auffälligem Verhalten musste der Teufel persönlich als Erklärung herhalten, und im Vatikan gibt es offenbar nach wie vor speziell geschulte Spezialisten für Exorzismen von besonders hartnäckigen Fällen: Wie Kay Hoffmann in ihrer Einführung zu Goodmans Werk zu „Ekstase, Besessenheit, Dämonen“ beschreibt:

“...denn nur der Teufel oder ein böser, ein teuflischer Geist kann von einem Menschen Besitz ergreifen...Die Vorstellung, dass es auch gute Geister gibt und Besessenheit heilsam wirkt, ist uns, die wir in der christlich abendländischen Kultur verwurzelt sind, ungewohnt und zutiefst suspekt. Den Religionen, die freiwillige Besessenheit praktizieren, begegnen wir oft mit Misstrauen, ja sogar mit Abscheu und Verachtung.... Und oft, wenn ich mich mit den heilenden Effekten der Besessenheitskulte befasse, spürte ich das unausgesprochene Wort: Achtung! Das war jedoch nicht die Achtung als Respekt, die ich einem anderen Menschen, einer anderen Kultur oder einer anderen Lebens- oder Weltanschauung entgegenbringe, sondern ein Warnsignal, gewissermaßen als Heraufbeschwörung von Angst und Enge. Es ist dann, als hätte man gestanden, mit einem gefährlichen Virus infiziert zu sein“. (Goodmann, 1997, S. 9).

Dazu kann angemerkt werden, dass in den südasiatischen Orakel-Kulten auch durchaus zwischen „nützlichen“ und hilfreichen, sowie Schaden bringenden Gottheiten (oder Geistern) unterschieden wird. Wie noch zu zeigen sein wird (s. Sax 2009, S. 61-63, S. 222f ua.) und wie Sax es mehrfach aufzeigt, liegen die Dinge nicht so bipolar, wie es vielleicht aus der Sicht von monotheistischen Religionen dargestellt wird. Vielmehr können Schutzgeister oder -gottheiten sich durchaus als schadensbringend erweisen, wenn sie nicht richtig behandelt, dh. entsprechend verehrt, angebetet, mit Opfern und mit einer richtigen Wohnstätte (einem Schrein) am richtigen Ort versorgt werden. So zeigen sich bei einigen von Sax dokumentierten Konsultationen, dass durch Verfluchungen und Verwünschungen eine Gottheit als Schadensbringer einer ganzen Familie oder einem ganzen Clan Unglück bringen kann, also auch Besessenheit in dieser Form existiert, und Heilung vielfach durch verschiedene Formen von Befriedung der Gottheit(en) durch bestimmte religiöse Handlungen stattzufinden hat. So gesehen kann auch Heilung innerhalb des Orakelkults als eine abgewandelte Form von dem, was in der westlichen (christlichen) Welt als Exorzismus angesehen wird, bezeichnet werden.

Zusätzlich erscheint hier auch noch erwähnenswert, dass es im tibetisch geprägten Ladakh Orakelkulte gibt, innerhalb derer die Orakel eine längere vorgeschriebene, (durch hohe tibetische Lamas ausgearbeitete und kontrollierte) Ausbildungsphase durchlaufen, innerhalb derer die künftigen Orakel lernen müssen, zu unterscheiden, ob sie von der heilsbringenden Gottheit *Iha* besetzt werden, oder ob weniger positiv gestimmte Geister (Dämonen) genannt „*de*“ von ihnen in der Trance Besitz ergriffen haben. Die Ethnopsychologin Rösing hat bereits in den 1980er Jahren versucht herauszufinden, wie sich diese Orakel selbst in die entsprechende Trance versetzen, sodass die erwünschten positiven Gottheiten von den Orakeln „Besitz ergreifen“ können (s. Rösing, 2003).

Auch Gellner betont, dass es verschiedene Aspekte gibt, warum manche Menschen „begabter sind“ sich selbst in Trance zu versetzen oder in eine Trance zu verfallen. Hier erwähnt Gellner auch die Theorie zu den Formen und Stadien von Besessenheit von Ioan Lewis, welche eine Unterscheidung zwischen zentraler und peripherer Besessenheit postuliert, wobei die zentrale Form die Besessenheit durch gute Geister darstellt und die periphere Besessenheit, die Besessenheit durch Dämonen, also durch negative Wesenheiten (Dämonen) bedeutet. Besonderes Augenmerk wurde dabei auch darauf gelegt, dass offensichtlich die unteren Klassen (Kasten) leichter von negativen Geistwesen besetzt werden. (Gellner 1994, Lewis, 1998). Auch Sax geht indirekt auf dieses Phänomen ein und setzt es in Verbindung im Bhairav-Kult in seinem Werk „God of Justice“. Die „Epidemiologie“ der Besessenheit wird hier so wie ein Krankheitsbild behandelt.

Lewis (auf den sich Gellner in seinem Artikel beruft), unterscheidet mehrere Typen (Stadien) von „Besessenheit“, die sich von einem niedrigen sozialen Status zum höheren Status bewegen, angefangen von:

- Spontaner Besessenheit (angeblich meist bei Frauen), ohne einen dahinter liegenden Kult oder eine Religion - über
- Besessenheit innerhalb von Orakelkulten, mit einem komplexen Pantheon und diversen Zuständigkeiten der jeweiligen Götter zu bestimmten weltlichen Problemen (die in Zusammenhang mit der kosmischen Ordnung einer Dharma-Lehre stehen)
- Institutionalisierte Kulte, auch im Rahmen von Staatsorakeln, wie beispielsweise im tibetischen Buddhismus, wo diese Orakel innerhalb der Theokratie eine besondere Bedeutung hatten

- Prophetie innerhalb einer großen etablierten Religion; angeführt werden hier als Beispiel die Propheten des Alten Testaments (offensichtlich ordnet Lewis nur den großen monotheistischen Religionen diese „hohen“ Formen der Besessenheit zu).

Diese Kategorisierung schlägt sich auch in den späteren Werken von Lewis nieder, wo er vermehrt auf die fließenden Übergänge fokussiert, vor allem zwischen peripherer und zentraler Besessenheit. Darüber hinaus postuliert er auch, dass Kulte von Orakeln und schamanischen Trance-Medien vorrangig in Gesellschaften auftreten, die unter besonders hohem sozialem Druck stehen, also innerhalb einer hinduistisch geprägten Gesellschaft bei Niedrigkastigen oder Kastenlosen. Dies scheint im Fall von Sax's Forschungen im Garhwal District im Himalaya der Fall zu sein (wie dieser in „God of Justice“ mehrfach betont). Während Gellner ein Gegenbeispiel anführt, in dem er versucht, aufzuzeigen, dass es Gesellschaften (in Nepal) gibt, wo dieses Muster (unterdrückte Gesellschaftsschicht bedeutet vermehrt periphere Besessenheit, höherer gesellschaftlicher Status – automatisch zentrale Besessenheit) offensichtlich nicht greift. Gellner argumentiert dagegen, dass das erhöhte Auftreten von weiblichen Trance-Medien in den Städten des Kathmandu-Tales mit den Theorien von Lewis nicht vereinbar ist. Zwar lassen sich, seiner Meinung nach, verschiedene Besessenheitsphänomene von weiblichen Mitgliedern einer Mewar-Gesellschaft als Auflehnung gegen die doppelte gesellschaftliche Unterdrückung dieser Gruppe interpretieren, zugleich wenden diese Frauen aber auch die gleichen Techniken zur Trance-Induktion an, wie sie bei Männern zur Trance Induktion innerhalb von zentraler Besessenheit (also einer Form, die vorrangig bei sozial höherstehenden auftritt) angewendet werden. Hier scheinen sich auch Phänomene von Einflüssen moderner Ideen zu Genderkonzepten zu zeigen, nämlich bezüglich der Selbstkonzeption von Frauen über ihre eigene Genderrolle innerhalb einer stark patrilinear strukturierten Gesellschaft, wo alle als „wichtig, hoch, heilig, dominant und mächtig“ eingestuften Aspekte des menschlichen Lebens automatisch dem männlichen Prinzip zugeordnet werden.

2.2 Gehirnphysiologische Begleiterscheinungen bei Trance oder Ekstase

Frühe EEG (Elektroencephalogram) Aufzeichnungen bestätigen im Zustand der Trance eine verstärkte Aktivität von Theta-Wellen im menschlichen Gehirn (die auch im Schlafzustand die Hauptaktivität im Gehirn darstellen), während das Wachbewusstsein hauptsächlich mit Beta-Wellen-Aktivität korreliert und Alpha-Wellen eine Art von Übergangsaktivität darstellen, also vor allem bei bestimmten Meditationsformen und dem Zustand von „Autosuggestion“ auftreten.

Goodmann schreibt dazu:

„... Die Gleichartigkeit des Erscheinungsbilds der rituellen Trance überall auf der Welt weist, wie bereits angedeutet, darauf hin, dass die Fähigkeit in Trance zu fallen, aller Wahrscheinlichkeit nach Teil unserer genetischen Ausstattung ist. Es ist daher nicht erstaunlich, dass diese Fähigkeit auch ohne jeglichen Bezug oder Zugang zu einer bestimmten Tradition wiederentdeckt wird, wie etwa im Spiritismus oder bei der Pfingstbewegung...“ und es erklärt auch, wie manche Menschen scheinbar fast zufällig in den Zustand der Trance geraten können.“ (Goodmann, 1997, S. 36/37)

Anmerkung: Hier könnte auch ein Ansatzpunkt dafür liegen, was die Schamanenkrankheit (s. Kap. 1, Sax, 2009) ausmachen könnte, nämlich eine besondere Begabung relativ rasch in Trance zu verfallen, oder auch ohne größere „Ausbildungsschritte“ relativ schnell eine selbstinduzierte Trance auslösen zu können.

Dennoch stellen diese gehirnphysiologischen Erkenntnisse einen weiteren wichtigen Aspekt bei dem Thema Trance/Ekstase dar, nämlich, dass es sich dabei um einen Zustand und ein Verhalten handelt, der/das offensichtlich gelernt und trainiert werden kann, und zu dem wir Menschen alle genetisch

bedingt einen gewissen Zugang haben. Ebenso dürfte es aber wie bei vielen anderen Aspekten des Verhaltens eine bestimmte Disposition, also größere und weniger auffallende „Begabungen“ dazu geben. Die im Lauf dieser Arbeit mehrfach erwähnte „Schamanenkrankheit“ (s. auch Kap 1. 5: Die Berufung zum Schamanen oder zur Schamanin und/oder zum Orakel), zeigt, dass in den Kulturen, in denen schamanistische Praktiken auch im Alltag eine wichtige Rolle spielen, meist eine höhere Disposition zur Selbstinduktion von derartigen Zuständen besteht. Das heißt, es herrscht dort verstärkt die Fähigkeit vor, rasch in besondere Bewusstseinszustände (ASC) fallen zu können bzw. diese selbst und willentlich induzieren zu können, was als eine so selbstverständliche Begabung angesehen wird, wie in unserem Kulturkreis zum Beispiel eine besondere musikalische Begabung.

Goodman erwähnt auch noch, dass es in Gesellschaften und Kulturen, welche Trancezustände auch im Alltag anwenden und wo es teilweise zum Erwachsenwerden gehört, derartige Zustände willentlich hervorrufen zu können, diese Phänomene auch bei Übergangsritualen eingesetzt werden. Offensichtlich herrscht hier ein klarer Gegensatz zum Westen, wo Personen, welche besagte Fähigkeiten besitzen, diese ASC-Phänomene hervorrufen zu können eher als „nicht normal“ bzw. geistesgestört eingestuft werden.

Interessant ist auch die Tatsache, dass es in bestimmten Gebieten, (wie zum Beispiel in Gebieten, wo vorrangig tibetische Kultur und Religion vorherrschen) besonders wichtig ist, unterscheiden zu können, welche Geister, Götter, oder Dämonen in der Trance von der entsprechenden Person Besitz ergreifen. (Rösing, 2003).

Goodmann erklärt die Trance (oder Ekstase) mit dem einfachen Modell von Auto und Lenker, wo also der Körper einer Person das Fahrzeug darstellt. Während nun auch im allgemeinen Alltagsbewusstsein der menschliche Geist (oder seine „Seele“) der Lenker des eigenen Fahrzeugs bleibt, so verschafft sich im Zustand von Trance/Ekstase ein anderes Wesen, entweder geduldet und/oder gewollt, oder, wie im Falle von „bösen Wesenheiten/Dämonen“ ungewollt ein anderes Wesen (Gottheit, Dämon oder Geist) den Zugang zum Fahrzeug, um damit zu „fahren“. (s. Goodmann 1997, S. 38, S. 25f).

In diesem Zusammenhang stellt Goodman auch die wichtige Frage: Was geschieht mit der menschlichen Seele, während eine andere Wesenheit mit ihrem Körper „fährt“ – ihn lenkt? Zuerst geht es um die Detailfrage „wird das Fahrzeug freiwillig verborgt?“ Dann kann der Besitzer eventuell während der Fahrt im Rücksitz des Wagens sitzen (und eine minimale Kontrolle behalten), oder wird er/sie aus dem Körper (dem Fahrzeug) verdrängt, wie im Falle von negativen Wesenheiten als Besetzer. Es gibt hier laut Goodman sehr unterschiedliche Formen des Zusammenspiels von Besitzer und Lenker des Fahrzeugs, die sich meiner Ansicht nach ganz gut in den vielen unterschiedlichen Formen von Trance und Besessenheit von schamanischen Orakeln widerspiegeln. Diese Erscheinungsformen sind auch vom jeweiligen Kulturkreis abhängig. (s. Goodman, 1997, S. 28 u. 29).

In diesem Zusammenhang scheint der wesentlichste Aspekt sich um die Fragen zu drehen, wieweit der Mensch im Zustand von ritueller Trance oder Besessenheit noch Kontrolle über das Geschehen und über sein eigenes Verhalten hat, was im Rahmen dieser Arbeit wohl auch eine nicht unwesentliche Frage ist. Spricht hier die Gottheit und das besetzte Orakel weiß nichts davon, oder hat das Orakel (als Mensch) noch die Kontrolle über die Situation, das eigene Verhalten und auch über das Gesagte bzw. die Art seiner/ihrer Sprache?

Diese Grundfragen führen auch wieder zurück zum Thema der Abgrenzung von ritueller Trance und psychotischen Symptomen, wie im Folgenden Hamack in einem Artikel in der Zeitschrift für Spiritualität und Transzendente Psychologie 1 (3), wo im Rahmen einer neueren, der modernen neurowissenschaftlichen Betrachtungsweise entsprechenden Perspektive auf ASC-Phänomene

geworfen wird. Das führte dazu, dass sich vermehrt auch (klinische) Psychologen mit der Frage beschäftigen, wieweit sich psychotische Symptome und spirituelle Phänomene verbunden mit ASC voneinander abgrenzen lassen. Dazu schreibt Hamack:

„Die Abgrenzung zwischen psychotischen und spirituellen Erfahrungen bereitet mitunter Schwierigkeiten: Während für den Materialisten eine spirituelle Erfahrung per se nicht existiert und die Möglichkeit eines nicht-pathologischen spirituellen Erlebens so von vorneherein eingeschränkt erscheint, steht dem aufgeschlossenen Diagnostiker zwar die Kategorie der spirituellen Erfahrung oder (in schwierigeren Fällen) spirituellen Krise zu Gebote, er muss jedoch sorgfältig erwägen, ob es sich um eine solche oder eine eigentliche Psychose handelt. Um beides abgrenzen zu können, ist ein Verständnis dessen, was Psychose eigentlich ist, wesentlich. Dabei reicht es nicht, auf gerade aktuelle wissenschaftliche Diagnosesysteme zu rekurren, da diese innerwissenschaftlichen Trends und Diskussionen unterliegen. Nur eine phänomenologische Ergründung dessen, was als „verrückt“ bezeichnete Menschen (mehr oder weniger kulturübergreifend) ausmacht, kann einen sicheren Boden für die Abgrenzung zur (ebenfalls auf ihre Essenz kondensierten Kategorie der) spirituellen Erfahrung geben...“ (Hamack 2011, S.342f)

Der Artikel beschäftigt sich zuerst mit Modellen der Abgrenzung in der wissenschaftlichen Literatur und einer „Wesensbestimmung von Psychose“, und im zweiten Teil, mit einer Differenzierung beider Bereiche in der Praxis.

Wissenschaftliche Artikel dieser Art zeigen auf, dass das Thema spirituelle Erfahrung und vor allem auch im Zusammenhang mit kulturellen Phänomenen inzwischen auch hier Platz greift und nicht mehr jede Form von ASC-Symptomen sogleich als krank (d.h. psychotisch) eingestuft wird. Als Schlussfolgerung zu seinen Untersuchungen zur diagnostischen Trennung von Psychose und ritueller Erfahrung konstatiert Hamack:

„Hinzu kommen andere wesentliche Kriterien, die den typischen Eindruck des Krankhaften der Psychose gegenüber irgendeinem anderen Zustand bilden: Erstens ist der veränderte Bewusstseinszustand des Psychotikers, wie gesagt, dysfunktional in weltlicher und überweltlicher Hinsicht. Selbst wenn er – in einem spirituell-psychotischen Mischzustand – tatsächliche spirituelle Erkenntnisse gewinnt, ist er während dieses Zustandes weder in der anderen noch in dieser Welt dazu in der Lage, diese wirklich produktiv zu nutzen. Zweitens ist der Eintritt in den außergewöhnlichen Bewusstseinszustand beim Psychotiker nicht freiwillig und intendiert, er wird weder bewusst herbeigeführt noch gewünscht. Das schließt nicht aus, dass es unbewusste Motive für die „Flucht in die Psychose“ geben mag, die jedoch – wäre sie voll bewusst gewählt – eben nicht in eine echte Psychose mündete. Drittens ist dieser Eintritt nicht kontrollierbar und deshalb nicht reversibel: Der Psychotiker ist nicht dazu in der Lage, den Wechsel des Bewusstseinszustands aufzuhalten oder willentlich aufzuhalten..... Wenn also eine Person die Erfahrung freiwillig sucht und kontrollieren kann, aber diese Erfahrung nicht dem Schema entspricht, das die spirituellen Traditionen lehren, mag ihre Erfahrung seltsam sein, aber sie ist aufgrund der anderen beiden fehlenden Kriterien ebenfalls nicht psychotisch. Zusammenfassend gesagt: Das enge, nicht distanzierbare Verschleißsein von Urteilskraft und Unbewusstem, von Affektsystem und Logik, ...: all dies ist wesentlich für den Bewusstseinszustand, den wir als psychotisch beschreiben.“ (Hamack, 2011, S. 355)

Hier wurden klare differentialdiagnostische Kriterien herausgearbeitet, die sich hauptsächlich um die Frage drehen, wieweit ein ASC-Zustand selbst induziert und/oder kontrollierbar ist, um nicht als psychotisch eingestuft zu werden. Dies gibt auch Antworten auf die für diese Arbeit wichtige Frage, wieweit die hier untersuchten Orakel und deren Kommunikation mit den KlientInnen kontrolliert ablaufen.

2.3 Sprachliche Phänomene – Orakelsprache im Zusammenhang mit den Trancezuständen

Ein interessantes Phänomen, das uns teilweise auch noch im Kapitel zur Analyse der Orakel-Klienten Dialoge (s. Kap. 5) wieder begegnen wird, hängt mit der Sprache zusammen, in welcher die Orakel innerhalb der Seancen (und der einzelnen Konsultationen dabei) sprechen. Oft sind es Sprachen, welche die Trance-Medien (*dhāmis*) selbst bestenfalls in Ansätzen beherrschen. So spricht manches Medium innerhalb der Trance in Formen von Sanskrit oder klassischen Tibetisch (dies zB. bei den Orakeln in Chatang (Rösing, 2003), oder zumindest in stark veränderter Form der eigenen Sprache in Richtung einer als „höher und gebildeter“ klingenden Sprache; die Gottheit bedient sich hier ganz offensichtlich einer Sprache, welche einen gewissen autoritären Stil beinhaltet (ähnlich wie in unseren westlichen Breiten des Lateinischen und Altgriechischen, der Sprachen, die Bildung und Autorität verkörpern. Im Großen und Ganzen scheint es vielfach bei den Orakeln dabei um den Ausdruck von Macht und Autorität des Orakels und der aus dem Orakel sprechenden Gottheit zu gehen. Diese Indikatoren für Macht/Autorität in der Sprache sollen auch Teil des Untersuchungsgegenstands innerhalb dieser Arbeit sein; im Zusammenhang mit der Metaanalyse der dabei ausgewählten Dialoge zwischen Orakel (*dhāmi*) und den KlientInnen sollen hier auch Aspekte von Macht und Autorität innerhalb dieser Diskurse untersucht werden.

Goodman beruft sich bei ihrer Behandlung der Themen Trance und Besessenheit nicht nur auf unterschiedliche Ärzte und Psychiater, welche sich im Sinne einer „objektiven“ westlichen wissenschaftlichen Methode mit diesen Phänomenen beschäftigt haben, sie beruft sich auch auf Bourguignons Sichtweisen im Zusammenhang mit veränderten Bewusstseinszuständen in verschiedenen Kulturen und Religionen (Bourguignon, 1973). Goodman zitiert dazu:

„Erika Bourguignon ist nicht zuletzt deshalb so ungemein bedeutsam, weil sie Forscher, die sich mit dem Phänomen religiöser Trance auseinandersetzten, von der Last befreite, wieder und wieder den Beweis antreten zu müssen, dass Ekstase nichts Pathologisches ist.“ (Goodman, 1997, S.30)

Vor allem erwähnt Goodman im Zusammenhang damit auch das Phänomen der Glossolalie. Diese sogenannte Glossolalie wird von verschiedenen Forschern im Rahmen von Untersuchungen im Zusammenhang mit Schamanismus und Orakelphänomenen (vor allem im Zusammenhang von deren Sprache) mehrfach erwähnt. Glossolalie wird auch als „Zungenrede“ bezeichnet und wird hauptsächlich als „unverständliches Sprechen“ dargestellt, wie es in verschiedenen Formen von religiösen Ausdrucksbekundungen vorkommt. So könnte man beispielsweise auch im christlichen Gebet, bei den Litaneien, oder bei einer im Zusammenhang mit dem Rosenkranz-Beten stattfindenden „Leier“ von Glossolalie sprechen. Offensichtlich scheinen sich auch die moderneren christlichen Pfingstbewegungen dieser Technik zu bedienen, da der tranceähnliche Zustand, der dadurch entsteht, ursprünglich im Christentum als vom heiligen Geist induziert angesehen wurde. Das Phänomen wurde in den 2000er Jahren auch psychiatrisch untersucht (Newberg, 2017), wobei erste Forschungsergebnisse zu dem Resultat kamen, dass die bei der Glossolalie auftretenden Gehirnströme denen eines „regressiven Geisteszustands“ (Nachlassen der bewussten Selbstkontrolle) ähneln, wodurch eine hohe „Suggestibilität“ auftritt. Physiologisch zeigte sich, dass die Lokalisation der Gehirnaktivität sich unter Glossolalie stark veränderte und die Aktivität vom Frontallappen zum Parietallappen wechselte, wie dies vor allem in diversen Meditationszuständen geschieht.

Hier ist vielleicht auch eine Erklärung dafür zu finden, warum manche Orakel rasch hergesagte *parhelis*, als rhythmische, meist gereimte Lebensgeschichten der Gottheit, welche von ihnen Besitz ergreifen sollten - geradezu überschnell und formelhaft „leiernd“ vortragen, nämlich, weil dies offensichtlich auch zur selbstinduzierten Trance beiträgt.

Der Fülle von veränderten Bewusstseinszuständen, wie Schlaf, Hypnose, Meditation, Selbstsuggestion (autogenes Training) lässt sich durch moderne geirnhysiologische Methoden inzwischen mehr wissenschaftlichen Erkenntnissen zuordnen als noch vor zwanzig Jahren. Seinerzeit setzten sich vor allem die Spiritisten schon im 19. Jahrhundert mit diesem Phänomen auseinander (als Spiritismus einen neuen Boom in Europa, den USA, aber auch in Südasien erlebte). Auch die „moderne Psychoanalyse“, die ursprünglich auf dem Phänomen des Mesmerismus (als einer Hypnosemethode) aufbaute, kennt diverse Phänomene, wie sie auch im Rahmen von Besessenheit auftreten können, also zumindest den tranceähnlichen Zustand, in dem die bewusste Kontrolle weitgehend ausgeschaltet ist.

Auch von Goodman werden hier neben körperlichen Begleiterscheinungen verschiedene geistig/psychische Merkmale und Phänomene beschrieben; vor allem weist sie aber auch in diesem Zusammenhang auf besondere Aktivitäten in bestimmten Hirnregionen hin, die im Alltagsbewusstsein nicht aktiviert sind.

Moderne Hirnforschung hat uns inzwischen den Phänomenen um einiges nähergebracht. Vor allem östliche Meditationsmethoden, welche zweifelsohne auch ungewöhnliche Bewusstseinszustände hervorrufen können, wurden schon in den frühen 2000er Jahren von vielen WissenschaftlerInnen in zahlreichen Studien untersucht (s. Michel, 2011 S. 38f). Diese konnten vor allem nachweisen, dass bestimmte Meditationstechniken von tibetischen Lamas (mit jahrzehntelanger Meditationspraxis) besondere Hirnregionen um das 700 – 800 fache stärker stimulierten; wobei „Meditationsanfänger es immerhin zu einer Steigerung von 7 -8 % brachten. (s. Michel, 2011, S. 37-39). Diesen Gehirnaktivitäten bei veränderten Bewusstseinszuständen haben sich schon in den 1970er Jahren namhafte Psychologen und Psychiater in den USA und auch Europa gewidmet, wie Ken Wilber und Stanislav Grof, die veränderte Bewusstseinszustände unter Drogeneinwirkung untersuchten und hier offensichtlich ähnliche Phänomene herausfanden.

Schon in den 1970er Jahren hatte Ken Wilber versucht, Phänomene wie Trance und Besessenheit in sein umfassendes universelles Psychologie-Modell (integrale Psychologie) einzubauen, welches alle Kulturen miteinschließen sollte und sich nicht wie bislang nur über die westliche, europäisch-amerikanisch dominierte Sichtweise von Psychologie (als der Wissenschaft von Erleben und Verhalten des Menschen) verstehen sollte (s. Michel 2011, S. 43 ff).

Die Neurobiologie von Trance und Ekstase wurde aber schon beginnend mit den 1950er und 1960 Jahren zu erforschen versucht, wobei natürlich die Gehirnforschung noch nicht die physikalischen und technischen Möglichkeiten besaß, so detailliert die jeweiligen Gehirnströme in bestimmten Gehirnregionen zu messen, wie das in der heutigen Hirnforschung möglich ist. Aber es wurden in Bezug auf Trancezustände bestimmte Formen von Gehirnaktivitäten mehrfach bestätigt, auch wenn es hier schon viel ältere Erkenntnisse gibt. Damals war damit auch noch nicht so klar (wie heute, da viel genauere Messungen möglich sind), dass bestimmte Versuche mit den gleichen Ergebnissen wiederholt werden konnten. Heute, wo sich Ergebnisse der Gehirnforschung nicht mehr als „Einzelphänomene“ erweisen, sondern sich in weiteren Versuchen verifizieren lassen, zeigt sich diesbezüglich ein klareres Bild.

Auch das Phänomen der sprachlichen Veränderungen innerhalb von „religiöser Ekstase“ ist ein oftmals beschriebenes Phänomen, das Goodman auch im Zusammenhang mit katholischen Würdenträgern thematisiert: „...und die Äußerungen von Dämonen, die angeblich aus dem Mund von Besessenen sprachen, wurden schon von Kaisern und Päpsten zitiert; möglicherweise auch frühe Zeugnisse von Glossolie“. (Goodman, 1997, S.35).

2.4 Rituelle Sprache: Litaneien, Zauberformeln, Mantras- und rituelle Chants

Neben, aber auch vor, nach oder zwischen den meisten Konsultationen zwischen Orakeln und KlientInnen finden sich immer wieder besondere Sprachformen, die zwar nicht zum unmittelbaren Dialog oder Diskurs der Konsultation zählen, sehr oft aber typische Merkmale einer „Orakelsprache“ aufweisen. Diese verbalen Besonderheiten der Orakelsprache wurden vielfach von unterschiedlichen Forschern aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen untersucht und analysiert. Wobei hier vielfach von der „speech act theory“ von Michelle Rosaldo (1982) ausgegangen wird, die von vielen dahingehend kritisiert worden war, dass Sprechakte, also auch Dialoge und Diskurse an die jeweils vorherrschenden kulturellen Bedingungen angepasst sind (Rosaldo, 1982). Und so wie Bergmann in seinem Zugang der ethnomethodologischen Konversationsanalyse (KA) postuliert, ist es wichtig, diese hier angeführten Merkmale zu berücksichtigen, nämlich, dass interaktive (soziale) Handlungen, die nicht nur auf verbale Kommunikation beschränkt sein müssen, aus dieser Perspektive, der jeweiligen Wahrnehmung dessen, was als Realität in dieser Kultur zu betrachten ist, im Kontext dieser sozialen Realität stattfinden.

Daher sind derartige Phänomene auch in dieser Weise zu behandeln, nämlich zu untersuchen, zu analysieren und zu interpretieren (s. Bergman, 1994). Im Gegensatz dazu geht die „speech-act-Theorie“ davon aus, dass die Bedeutung einer Aussage vom Sprecher ausgeht, während die Kritiker postulieren, dass die Bedeutung einer Aussage in einer Art von sozialem Aushandlungsprozess stattfindet (eine Sichtweise, die sich auch aus der KA ableiten lässt). Diese Sichtweise des sozialen Aushandlungsprozesses fließt auch in die konstruktivistische Sicht von zwischenmenschlicher Kommunikation bei Watzlawik ein (Watzlawik et al., 1994).

Mit diesen Aspekten des sozialen Aushandlungsprozesses, vor allem innerhalb von schamanischen Diskursen von Trance-Medien im Gebiet der ethnischen Gruppe der Mewahang Rai in Nepal beschäftigt sich auch Gaenzle (2016) indem er hier im Rahmen von schamanischen Wahrsage-Prozessen die Orakelsprache analysiert. Dabei zeigt er auf, wo und wie die lokalen Schamanen innerhalb dieser Prozesse auch mit diversen Wesenheiten außerhalb der menschlichen Welt kommunizieren und damit auch als sogenannte Mediatoren zwischen diesen Welten agieren; eine Sichtweise, die in unserer westlichen Welt meist als abergläubisch, oder psychotisch eingestuft werden würde. Innerhalb der Sichtweise von Realität bei der dort ansässigen Bevölkerung existieren diese unterschiedlichen Welten, auch wenn nicht alle Menschen einen direkten Zugang zu ihnen haben können und man daher bestimmte Experten (wie Schamanen, Orakel, Trancemedien, Heiler usw.) für diese Form der interkosmischen Kommunikation engagiert.

Gaenzle beschreibt hier sehr detailliert eine Seance an deren Beginn ein sogenannter „*parheli*“ vom Schamanen (*jhākri*) vorgetragen wird, was auch als „Präsenz der Gottheit“ gedeutet wird. In solch einem *parheli* stellt sich die Gottheit (der Geist), selbst vor, meist in einer Art von gereimter Kurzbiographie. In einem Teil von Seancen, wie sie auch bei den in dieser Arbeit vorgestellten Konsultationen der von Sax und Campbell beschriebenen Orakel vorkommen, werden diese *parhelis* ebenfalls als Zeichen des Vorhandenseins der jeweiligen (dem Orakel zugeordneten) Gottheit interpretiert. In den von Gaenzle beschriebenen Seancen mit dem *jhākri* (Schamanen) kommt es zu Fragen aus dem Auditorium (den bei der Seance Anwesenden) auf welche das Medium wieder in einer „formalisierten“ Sprache antwortet, die offensichtlich von den Anwesenden verstanden wird, auch wenn sich diese in vielen Aspekten von der dort verwendeten Alltagssprache (der lingua franca, einer Art von lokalem Dialekt) unterscheidet. Der *jhākri* selbst verwendet innerhalb seiner „Besessenheit“ eine Form des Nepali (der offiziellen Landessprache), die sich ebenfalls von der offiziellen Landessprache insofern unterscheidet, als hier eine ältere, stärker an das Sanskrit angelehnte Form des Nepali vorliegt (verwendet wird), die wohl von einem Großteil der Anwesenden

im Alltag auch schwer verstanden wird. Sie transportiert aber innerhalb der Seance eine Art von „göttlicher Autorität“ aus dem Mund des *jhākri*. Für die Anwesenden spricht also nicht der *jhākri* selbst, sondern die Gottheit spricht aus ihm und bedient sich dabei eines (offensichtlich Macht und Autorität ausstrahlenden) elaborierten Codes eines älteren Nepali, was wohl dadurch erklärt werden kann, dass die Gottheit selbst (aus dem *jhākri* heraus) zu den Anwesenden spricht. Nur die Gottheit(en) ist/sind die wahren Sprecher in dieser Situation.

Ähnliche Beobachtungen in Bezug auf eine ganz spezifische Orakelsprache analysiert auch Schömbucher in ihren Forschungen bei den Vadabaliya, einer südindischen Fischerkaste, von wo sie berichtet, dass die (wieder hauptsächlich von Niedrigkastigen) konsultierten Orakel sich einer Sprache bedienen, die stark von der Alltagssprache abweicht, aber von der Bevölkerung (und hier nicht nur von den Niedrigkastigen) verstanden wird. Interessant ist bei ihren Untersuchungen auch, dass durchaus auch Höherkastige (Brahmanen), welche die Orakelkulte der niedrigkastigen Gesellschaftsschicht als abergläubischen Unsinn abtun, dennoch die recht spezifische Orakelsprache zu verstehen scheinen (Schömbucher, 2006).

Auch Anne de Sales bewegt sich in diese Richtung, indem sie hinterfragt, wieweit die Effizienz von schamanischen Aussagen und Rezitationen im Zusammenhang mit dem sozialen Hintergrund und der Weltsicht der Zuhörerschaft verbunden ist (de Sales, 2016). So werden auch diverse Heilungsrituale über die Heilungsformeln (durch einen Heiler/Schamanen) und -mantras bei den Kham-Magar von Nepal erklärt. Diese Phänomene erscheinen nicht nur in Südasien als archaische Formen von Heilung durch ein „Besprechen“ von Störungen und Krankheiten und als magisches Ritual. Sie finden sich auch in anderen Kulturen (überall dort, wo es noch lebendigen Schamanismus gibt). Aber auch im europäischen Kulturraum kennt man aus der Geschichte verschiedene Formen des verbalen „Wegzauberns“ von Krankheiten und Problemen (zB. Das „Warzen-Besprechen“). Die Magie des Wortes scheint ein kulturübergreifendes Phänomen zu sein.

Kapitel 3:

Konkrete Konsultationen: Formen, Settings, Kulte und Krankheitskonzepte

3.1 Grundsätzliche Hintergrundbedingungen – sozial, religiös, kulturhistorisch, geographisch

Niedrigkastige und Kastenlose sind in einer Kastengesellschaft, wie wir sie im hinduistischen Kulturraum finden, von vielen Repressalien bedroht und müssen im Alltag mit unterschiedlichen sozialen und individuellen Diskriminierungen fertig werden. Insgesamt gibt es diverse Indikatoren dafür, dass sich allgemein im Norden Indiens diskriminierende Faktoren stärker auf verschiedenen Gebieten des sozialen Lebens auswirken, wo die sogenannte „sanskritische Kultur“ tiefer verwurzelt ist als im Süden. So deuten auch diverse Daten darauf hin, dass sich im Norden nicht nur die ärmeren Gebiete Indiens befinden als ganz allgemein in den südlichen Bundesstaaten (Provinzen), wo der Einfluss einer frühen dravidischen Kultur noch spürbar ist (und hier nicht nur bezüglich der Sprache). So weisen unter anderem auch Autorinnen, die sich vor allem mit Genderthemen auseinandersetzen, darauf hin, dass offenbar die weibliche Autonomie, und die Selbständigkeit und Durchsetzungsfähigkeit von Frauen (die sich wohl auch im Bildungsgrad spiegelt) sich teilweise auch in positiven Wirtschaftsdaten widerspiegeln, was im Süden offenbar häufiger zu finden ist (Kumar

1994). Als Beispiel wird hier häufig Kerala angeführt, wo sich die Wirtschaftsdaten, in Beziehung gesetzt zur (Aus)Bildungsrate offenbar sehr positiv auswirken.

Laut Sax gibt es kaum ein Gebiet innerhalb der hinduistischen Kultur, wo sich eine derartige gesellschaftliche Abwertung und Bedrohung für Niedrigkastige und Harijans (Kastenlose) findet, wie in der von ihm untersuchten Region. Dies ist, wie Sax betont vorrangig ein Phänomen in Garhwal und so wird die Gegend von ihm auch als „community of suffering“ bezeichnet, wo die alltäglichen Diskriminierungen vor allem bei der älteren Bevölkerung bereits internalisiert sind.

In dieser Umgebung hat die Gottheit Bhairav ganz bestimmte und wichtige soziale Funktionen. Hier tritt eine Gottheit für die untersten Klassen der Gesellschaft auf und eine ihrer vorrangigen Aufgaben ist es offenbar, für gesellschaftlichen Ausgleich zu sorgen und dies manifestiert sich teilweise auch in Form von Phänomenen von Besessenheit (nicht nur bei Orakeln).

Beispielsweise hat die Gottheit Bhairav in Garhwal eine sehr lange Tradition unter den Gottheiten der Gegend und sie tritt offenbar erstmals vor endlosen Zeiten als ein Jünger (Anhänger) Shivas in Form von Virabandha (einer bestimmten Erscheinungsform des Gottes) auf und nimmt später verschiedene andere Ausprägungen an. Bhairav tritt in der Folgezeit in verschiedenen Epochen und Formen immer wieder in der Menschenwelt in Erscheinung. In Garhwal ist er im Pilgerort Kaleshwar gegenwärtig, in Form von *Kachiya-Bhairav*; und als Gottheit Kachiya nimmt er ebenfalls wieder unterschiedliche Ausprägungen an. Eine seiner wichtigsten Funktionen besteht in diesem Gebiet als Beschützer der Harijans zu fungieren. Da Bhairav auch einen für die dortigen Muslime wichtigen „Begleitgott“ hat, werden Bhairav-Orakel auch oft von Muslimen kontaktiert. Insgesamt findet sich in einem Großteil der Himalaya-Region ein ziemlich offener Synkretismus, wo unterschiedliche Elemente der verschiedenen Religionen ineinander übergehen und vielfach Einflüsse aus dem Hinduismus, dem Buddhismus, aber teilweise auch aus dem Islam in verschiedene lokale Kulte einfließen.

Eine Besonderheit von Bhairav ist auch, dass er ebenfalls von den lokalen Brahmanen als hohe Autorität angesehen wird. Er fungiert auch insbesondere als Beschützer und Retter der Besitz- und Rechtlosen – zumindest ist das die Basis-Legende der Harijans. So kommt er in vielen Erzählungen als göttlicher Retter in unterschiedlichen Gestalten vor, auch wenn sein Orakel-Kult von vielen Höherkastigen (Brahmanen) als primitiver Aberglaube der ungebildeten Harijans abgetan wird. Dennoch bestätigte laut Sax selbst ein hoher Brahmanenpriester die göttliche Natur von Bhairav und bezeichnet ihn als Inkarnation des Gottes Shiva, der darin in seiner wütenden Form auftritt, nämlich als Kachiya. Dabei wird er (Kachiya) auch zum Beseitiger von (sozialem) Unrecht. Aber solcherlei devatas (Götter) haben nur die Macht innerhalb der niedrigen Kasten und der Harijans, aber nicht innerhalb der höherkastigen sozialen Gruppen, (Gebildeten, Schriftkundigen). Offenbar hat Bhairav keine oder zumindest wenig Macht über die Starken, Mächtigen, Gebildeten mit Geld und Besitz. Und Sax erklärt auch, dass nur die Armen und Schwachen durch die Götter angegriffen werden können und nur solche Personen können auch von Bhairav-Kachiya besetzt (oder durch ihn besessen) werden, so wie auch die Bhairav-Orakel (s. Sax, 2009, Kap. 2, S. 43f).

3.2 Form und Ablauf von Konsultationen und Seancen

Im Gebiet von Jumla im nepalesischen Bundesstaat Karnali (Anm.: Seit den 2000er Jahren ist durch moderne Verwaltungsprogramme und Gemeindezusammenlegungen Jumla mit seiner Nachbargemeinde zusammengelegt, und so zur Hauptstadt von Karnali – nämlich Chadarmath geworden), herrscht eine sehr geringe Einwohnerdichte, und das Gebiet war lange Zeit (wohl auch noch zurzeit als Campbell dort in den 1970er Jahren seine Studien durchführte) weitgehend isoliert

von der sogenannten „modernen Welt“. So können auch alte traditionelle Götterkulte, die dort vorherrschen, lange überleben, in diesem Fall der Mastā-Kult.

Campbell schildert bei seinen Untersuchungen der Konsultationen innerhalb des Mastā-Kults, dass etwas 75% dieser Konsultationen sich mit dem Thema „Götter/Gottheit als Problemlöser“ beschäftigen, was gewisse Parallelen zu Sax 's Konsultationen – wo es hauptsächlich um „Heilung“ geht, aufweist (s. Campell 1978, Kap. 7, S. 402ff). Im Sinne einer modernen westlichen Medizin mag das befremdlich klingen, innerhalb der eher ganzheitlichen Betrachtung aus der durchaus schamanistisch geprägten Weltsicht der dortigen Kultur (vor allem innerhalb der dortigen niedrigkastigen Bevölkerung) ist diese Sichtweise in der Lebensrealität der Menschen verankert. Hier ist wohl anzunehmen, dass Heilung und Problemlösung sehr eng miteinander verwoben sind und diese ein und dasselbe Prinzip aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet darstellen könnten. Nachdem auch die Definition von Gesundheit innerhalb der WHO (world health organization) über drei Faktoren geschieht, nämlich im Sinne von physischer, psychischer und sozialer Gesundheit, und dies weitgehend Unversehrtheit im Sinne von „keine Probleme haben“, beziehungsweise keine Einschränkungen oder Symptome zu haben bedeutet, kann Heilung ebenso wie Problemlösung in beiden Fällen als Hauptaufgabe der durch die Orakel repräsentierten Götter angesehen werden. So erwähnt auch Sax, dass es abgesehen von der physischen Heilung noch zahlreiche andere Gründe gibt, ein Orakel zu konsultieren, wie, finanzielle Probleme, Lern- und Schulschwierigkeiten der Kinder, vermisste Kinder und auch diverse Zwistigkeiten innerhalb der Familie und viele andere, vor allem im Familienbereich kritische Situationen. S. (Sax, 2009, Kap. 4, S. 111, und Kap. 5, S 134ff)

Campbell beschreibt die Schwierigkeiten und Probleme der Orakel-KlientInnen auch durchaus im Sinne eines Zusammenwirkens von diesen drei Faktoren, nämlich, dass durch ein bestimmtes Fehlverhalten (*dosh*) bestimmter Personen, (was nicht notwendigerweise die KlientInnen selbst sein müssen), die über allem stehende dharmisch/kosmische Ordnung gestört wurde. Durch den Dialog mit der Gottheit, in Form des Orakels kann diese Störung aufgespürt werden, und dadurch eine (Problem)Lösung zur Beseitigung derselben gefunden werden. Die Störung (innerhalb der kosmischen Ordnung) und die damit in Verbindung stehenden Schwierigkeiten (die sowohl physischer, psychischer wie auch sozialer Natur sein können), die aber sehr oft aus einem Zusammenspiel all dieser drei Faktoren bestehen und aufzuspüren, und dies dem Klienten mitzuteilen (als eine Art von Diagnose) ist Aufgabe des Orakels (*dhāmi*). Schließlich gilt es, eine Lösung in Form einer Wiederherstellung des gestörten kosmisch/dharmischen Gleichgewichts durch bestimmte Rituale (zur Befriedung der Gottheit) zu finden, um diese Probleme/Störung/Krankheit dadurch aufzuheben, also im weitesten Sinn zu heilen (was als „Therapie-Phase“ angesehen werden kann). Darin besteht die Hauptaufgabe des Orakels (des *dhāmi*), nämlich im Zusammenspiel/Dialog zwischen beiden Parteien, dem *dhāmi* und dem Klienten/der Klientin zu heilen im weitesten Sinne, was auch schlicht Problemlösung bedeuten kann (s. Campbell 1978, Kap. 6 und 7).

Campbell erwähnt in diesem Zusammenhang auch die wichtige Erkenntnis, dass diese Störungen des Gleichgewichts meist durch gestörte Beziehungen zwischen einem Individuum und einer bestimmten sozialen Gruppe (angefangen von der Kleinfamilie bis zur Dorfgemeinschaft und selbst darüber hinaus) hervorgerufen werden. Daher besteht die Notwendigkeit, bei der Suche nach einer Lösung die Götter zu konsultieren.

Andererseits werden Orakel auch bei diversen die Zukunft betreffenden Themen konsultiert, besonders dann, wenn es dabei um lebensbestimmende Entscheidungen wie Heirat oder die Gründung eines eigenen Unternehmens geht. Auch Rechtsstreitigkeiten (wie Betrug oder Diebstahl) sind Gründe, um ein Orakel zu konsultieren und den Rat eines *dhāmi* einzuholen.

Campbell zählt hier auch Gründe für Konsultationen auf, wo die Lösungen auch bei anderen Personen oder Institutionen gesucht werden könnten, (wie bei Polizei, Gericht, Panchayat³, oder im Falle von medizinischen Problemen bei Ärzten, Krankenhäusern, oder Heilern und sonstigen Gesundheits-Experten, wo aber dennoch vorzugsweise Orakel konsultiert werden. Das Aufdecken der Hintergründe wird auch von Campbell als eine erste Phase der Konsultation beschrieben, also eine Form der Diagnose, um zuerst das zugrunde liegende Problem zu benennen, oder auch nur eine/n Schuldige/n (Verursacher/in) zu finden (s. Campbell 1978, S. 410/411).

Mit der Problembeschreibung in der Folge der Konsultation geht es an die genauere Eingrenzung der vorhandenen Schwierigkeiten und die dahinter liegenden Ursachen und Deutungen. Campbell hat diese dahinter liegenden Ursachen in vier Kategorien eingeteilt (entsprechend der Deutungen des *dhāmi*) – nämlich in:

1. Karmische Deutungen (Ursprünge, Hintergründe liegen in früheren Leben)
2. Schicksalsbestimmte Deutung (als „*bhagge*“ bezeichnet)
3. Durch Abweichung vom dharma verursachte Schwierigkeiten (die Generationen zurückreichen können, nämlich die „*dosh*“-Problematik - und schließlich:
4. Durch böse Geister verursachte Hintergründe (diese Geister gliedern sich auf in: *bhut*, *pret*, *skshas* oder *daityas*, sowie auch durch Menschen hervorgerufene Probleme, ebenso wie selbstverschuldetes Unglück, zB. durch Unachtsamkeit diversen Gefahren gegenüber, wie Verzehr giftiger Pflanzen, das Bereiten eines ungezügelter Pferdes ua.

Zugleich ist es natürlich möglich, dass eine Kombination, der aus den vier Kategorien stammenden Ursachen den Hintergrund eines aktuellen Problems darstellt. (s. Campbell, 1978, S. 405 - 408).

Dabei kann der *dhāmi*, also eigentlich die hinter dem Orakel stehende Gottheit auch nicht alle diese Ursachen beeinflussen, wie zB. im Fall von karmischen Einflüssen (hier ist auch die Gottheit weitgehend machtlos). Es kann allerdings auch problematisch sein, wenn die für die Schwierigkeiten verantwortliche Gottheit nicht erkannt werden kann, oder auch die sich gegen den Konsultanten richtende und sich gegen ihn verschwörende Macht unerkannt bleibt. In diesem Fall ist der Einfluss der Orakel-Gottheit sehr beschränkt und bestenfalls präventiv.

3. 3 Der Orakel-Götterkult in Jumla

Grundsätzlich beschreibt Campbell ein recht komplexes Pantheon, das dem Kult zugrunde liegt, mit verschiedenen Ebenen innerhalb der Götterwelt (ein wenig vergleichbar den sozialen Hierarchien innerhalb der hinduistischen Gesellschaft mit ihrem Kastensystem). Wobei es höhere und niedrigere Götter gibt und teilweise die niedrigeren Götter sich als Inkarnationen der höheren (brahmanischen) Götter darstellen, mit jeweils spezifischen Zuständigkeiten innerhalb von Gesellschaft und Natur, die wiederum in größere Familien- und Verwandtschaftsverbände eingegliedert sind. Diese verwandtschaftliche Verbundenheit schweißt alle Zuständigkeiten und Aufgaben der Götter den Menschen gegenüber zusammen und scheint ihnen auch wichtige Koordinationsaufgaben abzuverlangen. Die Arten der Verwandtschaft und die Formen der Zuständigkeiten determinieren auch die Funktionen und Rollen der jeweiligen Götter/Göttinnen innerhalb der Gesellschaft von Jumla. Jede dieser Gottheiten hat eine eigene Lebensgeschichte die meist von den Orakeln bei der beginnenden Trance und Besessenheit in einem *parheli*, einer Art rituellem Gedicht hergesagt wird, um auch genau die angepeilte Gottheit zu beschwören. (Unbescheid, 1987). Andererseits gilt der vom

3 Ein traditioneller „Dorfrat“, der ua. auch zur Streitschlichtung innerhalb des Dorfes herangezogen wird.

Orakel vorgetragene *parheli* auch als Zeichen, dass diese spezifische Gottheit jetzt zugegen ist, wobei diese jeweiligen *parhelis*, die bestimmten Gottheiten zugeordnet sind, von den jeweils für sie zuständigen Orakeln von Ort zu Ort abgewandelt werden können. (s. Campbell, 1978, S. 420). Diese *parhelis* werden unter anderem auch bei Sax und bei Rösing erwähnt und des Weiteren wurden sie von vielen AutorInnen erwähnt und teilweise auch näher untersucht (s. Oppitz, 1981, Gaenszle, 2016, Rösing 2003, Unbescheid, 1987, ua.; s. auch Kap. 2.3 Sprachliche Phänomene – Orakelsprache im Zusammenhang mit den Trancezuständen).

In dieser Familie der inkarnierten Götter, der Mastās, die sich durch die Orakel offenbaren (derer es in fast jedem Dorf ein Orakel für eine dieser Gottheiten gibt, heute möglicherweise in jedem Bezirk der neuen Hauptstadt), gibt es eine breit gefächerte Familie/Verwandtschaft unter anderem aus Geschwistern (zwölf Brüdern, neun Schwestern). Man findet aber auch andere Repräsentanten von diversen Verwandtschaftsgraden mit jeweils ganz spezifischen Zuständigkeiten für irdisch/menschliche Probleme (Gaborieau, 1976). Wenngleich diese nicht die einzigen wichtigen Gottheiten in Jumla sind, so sind doch die Familienmitglieder der Mastā-Götter in Jumla die wichtigsten Vertreter im Zusammenhang mit der Orakel-Religion. Mit ihren Hauptfiguren den zwölf Brüdern (*bara bhai*) – bezogen auf die symbolische Zahl „12“, die als ideale Zahl gilt und den neun Schwestern sind die wichtigsten Figuren im Mastā-Pantheon vorgestellt. Konkret zählt allerdings Campbell eine Unzahl von Mastā-Brüdern (bzw. deren Namen) auf, die offenbar jeweils nach den Orten, wo ihre Schreine stehen, benannt werden. Die Mastā-Brüder werden als Söhne des Gottes Indra bezeichnet und jeder der Brüder hat eine bestimmte Verantwortung für ein jeweiliges Teilgebiet der Jumla-Region. Es gibt aber offenbar auch Verbindungen zu ähnlichen tibetischen Kulturen mit ihren Gottheiten (so ähnlich wie auch Sax den Bhairav-Kult in die Nähe von zugrunde liegenden tibetischen Götter-Kulturen rückt), ein Zeichen für die kulturelle Durchlässigkeit der Himalaya-Region, was sich auch in einer Ähnlichkeit der Orakel-Sprache zu tibetischen Begriffen niederschlägt (für bestimmte Ausdrücke verwenden die Orakel eine eigene Sprache, die von der Alltagssprache abweicht, aber offenbar für die meisten Klienten dennoch verständlich ist, da sie an sanskritische Ausdrücke angelehnt ist). So verwenden offenbar die Orakel von Jumla in ihrer Trance eine Sprache, die phonetisch stark an das Tibetische angelehnt scheint. Die Besonderheiten der Orakelsprache werden von diversen Autoren ebenfalls untersucht und angesprochen (s. Gaenszle, 2016, de Sales, 2016, Sax, 2009).

Interessant ist dabei besonders auch, dass die Mastā-Brüder laut ihren Legenden sich auf ihrer Erdenwanderung von Norden nach Süden bewegend, immer stärker von der tibetischen Kultur entfernend, mehr und mehr Elemente der Hindu-Kultur annehmen. Zugleich weist Campbell aber auch darauf hin, dass möglicherweise das Abnehmen der hierarchischeren Positionen innerhalb der Mastā-Brüder-Reihe damit in Zusammenhang stehen könnte (evt. als Symbol gegen die starke Hierarchisierung innerhalb der patrilinearen Gesellschaftsordnung der Hindu-Gesellschaft, also möglicherweise auch hier eine Art von „God of Justice“-Funktion).

Neben den (idealen) zwölf Mastā-Brüdern gibt es noch neun Mastā Schwestern, die als Töchter der Hindu-Göttin Durga angesehen werden und ebenfalls klare Zuständigkeiten innerhalb des Kults haben (hier fungiert wieder die Zahl neun als „ideale Zahl“ und entspricht nicht der tatsächlichen Anzahl). Campbell berichtet, dass sowohl bei den Brüdern wie auch bei den Schwestern die Anzahl der beim Volk bekannten Brüder und Schwestern die idealen Zahlen von neun und zwölf weit übersteigen. Diese weiblichen Gottheiten werden auch wieder in zwei unterschiedliche Zweige unterteilt, allerdings gibt es zu ihnen keine Lebensgeschichten in Form eines *parhelis*, wie sie bei der Beschwörung der Mastā Brüder von den Orakeln vorgetragen werden. Ihre (der Schwestern) Zuständigkeiten drehen sich mehr um den inneren Kern der Familie (entsprechend der hinduistischen Frauenrolle). Dennoch gibt es auch unter den Schwestern keine strikte Hierarchie. Weitere Mitglieder

der Mastā-Verwandtschaft bilden die mütterlichen und väterlichen Onkel, sowie Neffen und Töchter, wie auch die Lineage-Geister (das sind Ahnen aus der eigenen Verwandtschaft, die vorzeitig, bereits in jungen Jahren verstorben waren und sich somit auch in die Götter-Verwandtschaft der Mastās einreihen, wenn auch eher auf einer hierarchisch niedrigen Ebene). Ähnliche Phänomene beschreibt auch Schömbucher in ihren Studien zu Orakeln und deren Sprache bei den von ihr untersuchten niedrigen Kasten in West-Indien, nämlich die „deifizierten Verstorbenen“, wobei hier auf all diese mit ihren Besonderheiten und Funktionen einzugehen, den Rahmen des Kapitels sprengen würde (s. Schömbucher, 2006, Kap.12, S. 360ff).

Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass die Orakel in Jumla eine sehr breit gefächerte Götterverwandtschaft im Hintergrund haben, von denen jede Gottheit innerhalb dieses breiten Verwandtschaftsspektrum, ob nun männlich oder weiblich eigene Orakel als Sprachrohre unter den Irdischen zur Verfügung zu haben scheint und weitgehend jede dieser spezifischen Gottheiten ist auch für einen ganz bestimmten Bereich der irdischen Welt und der Menschen zuständig.

3.4 Konsultationen im Mastā-Kult: Art und Ablauf (Setting) von Konsultationen

Campbell beschreibt die verschiedenen Formen von Settings und Abläufen von Konsultationen von denen hier nur zwei Beispiele herausgegriffen und kurz umrissen werden sollen. Während Sax bei seinen Studien Vorbereitung, Ablauf und Settings innerhalb der Konsultationen als relativ einfach schildert, scheint es in Jumla bei Campbells Studien nicht so einfach abzulaufen. Er erörtert verschiedene Formen von Konsultationen, die jeweils zu verschiedenen Anlässen stattfinden. Die scheinbar einfachste Form (auch bezüglich des Settings) besteht in einer Art von „normierten“ Konsultationen, die vorrangig an bestimmten Wochentagen abgehalten werden, falls es genügend Klienten mit Anfragen an das Orakel (wohl auch im Rahmen von dessen Zuständigkeiten) gibt. (s. Campbell, 1978, S. 390f).

Die anderen Konsultationen finden meist an astrologisch günstigen Tagen und meist bei den Schreinen der bestimmten Gottheit, gewöhnlich außerhalb des Dorfes statt; und nur, wenn sich auch genügend interessierte Klienten (zumindest drei bis fünf Klienten) dafür finden. Diese Konsultationen werden auch meist nicht unmittelbar nach dem Vollmond-Fest ausgetragen (wo meist auch ganz bestimmte Seancen innerhalb ganz spezifischer mit dem Vollmond verbundener Rituale und auch Konsultationen abgehalten werden). Die Klienten bringen Offerte und Gaben, meist in Form von Nahrungsmitteln (zB. gekochtem Reis) oder manchmal auch in Form von Opfertieren. Das Orakel wird meist von Priestern begleitet und fällt ziemlich schnell in Trance (wird von der Gottheit besetzt). Das Orakel (der *dhāmi*) sitzt dabei auf einer Art von Altar (*gaddi*⁴), der von Assistenten und/oder Priestern vorbereitet wird. Dann beginnen die Konsultationen, indem sich entweder das Orakel an einen Konsultanten wendet (oder auch umgekehrt). Auch hier kann es vorkommen, dass die Konsultationen ineinandergreifen und das Orakel, ohne eine Konsultation völlig abgeschlossen zu haben, sich an andere KlientInnen wendet. Und es kommt durchaus auch manchmal zu Tumulten innerhalb der Zuhörerschaft, wo KlientInnen und ZuhörerInnen so ungeordnet und aufgeregt durcheinanderreden, dass die Konsultation nicht von der Bandaufnahme protokolliert werden kann (wie Campbell es von der einen oder anderen Konsultation berichtet). In manchen besonders komplizierten Fällen wird zum heimischen Orakel noch zusätzlich ein Gastorakel von einem anderen Götterschrein eingeladen, und es hat ebenfalls auf dem *gaddi* seinen Platz.

Als besonders wesentliches Element der Orakel-Konsultationen erwähnt Campbell hier vor allem die besondere Sprache der Orakel, die in bestimmter Weise von der Alltagssprache der Menschen

4 Eine Art „Thron“; eine erhöhte geschmückte Sitzgelegenheit.

abweicht und wo sich vor allem bei den Substantiva (Hauptwörtern) zeigt, dass dafür bestimmte Ausdrücke verwendet werden, die in der Alltagssprache nicht vorkommen (vielleicht auch als Ausdruck der besonderen Autorität der *dhāmis* – als Gottheiten.) Dennoch wird diese Orakelsprache (als eine Art von göttlichem Vokabular) offenbar von allen Anwesenden verstanden, da es sich bei den abweichenden Begriffen um Worte aus dem Sanskrit, oder einer sanskritähnlichen Sprache handelt. Dieses Thema einer spezifischen Orakelsprache wurde schon von vielen unterschiedlichen Wissenschaftlern und Forschern aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen (Ethnologie, Anthropologie, Sprachwissenschaften) untersucht und wurde im Rahmen dieser Arbeit auch im Kapitel 1.9, sowie im Kapitel 2.3 und 2.4. behandelt, wo teilweise auch auf verschiedene Autoren zu diesem Themenkomplex verwiesen wurde (s. Gaenszle 2016, de Sales 2016). Auch die stimmliche Art des Sprechens weicht laut Campbell von der normalen Alltagssprache ab, indem die Orakel meist mit besonders hoher Stimme und unterbrochen von raschem Atmen sprechen. Die unterschiedlichen Bezeichnungen für die Gottheit (und die Form wie diese angesprochen wird) finden wir ebenfalls bei Sax's Beschreibungen der Orakel-Konsultationen wie: *Nārāyan*, *Gosāi*, *Parmesvār* oder *Māhdev* ⁵ u.a. als Anrede an das Orakel in seiner göttlichen Funktion.

Auch die Art und Weise wie die Orakel-Gottheiten verehrt und angebetet werden, unterscheidet sich kaum von der Art, wie auch die brahmanischen Götter sowohl in Indien wie auch in Nepal verehrt werden. Man bringt der Gottheit Gaben/Geschenke dar, man reinigt die heiligen Stätten (in diesem Fall die Schreine), man zündet Öllampen an und entzündet aromatisches Räucherwerk. Dafür wird als Gegenleistung von den Orakelgöttern eine Verbesserung der aktuellen Lebensbedingungen erwartet, im Gegensatz zu anderen Gottheiten (den „hidden gods“), die für die Benefits in anderen Dimensionen, also etwa nach dem Tod verantwortlich sind. Dieser Segen von den Orakelgöttern, der als Gegengabe für die Opfergaben erwartet wird, wird offenbar auch als eine Form von Vertrag zwischen Menschen und Göttern angesehen.

3.5 Konsultationen im Bhairav-Kult, Art und Ablauf (Setting) von Konsultationen

Die Konsultationen innerhalb des Bhairav-Kults den Sax als „cult of affliction“, also den Kult des Angegriffen/oder des Bedrängt-Werdens bezeichnet, dreht sich ebenfalls vorrangig um eine richtige Diagnose durch das Orakel; das heißt, die wichtigste Frage fokussiert hier auf das Thema: Was ist die Ursache für die aktuellen Lebensprobleme, welcher Art auch immer. (s. Sax 2009, S. 25f)

Sax beschreibt die Konsultation als solche mit den dazugehörigen Vorbereitungen als relativ simpel. Man müsse nur mit einer Handvoll Reiskörnern (oder Erde) vom eigenen Feld und auch dem entsprechenden Honorar für den *dhāmi*/das Orakel an dessen „Konsultationstag“ (einer Art Ordinationszeit) im Heim des *dhāmi* erscheinen und könnte so meist für das „Lesen“, der Wahrsagehilfen (auch *yantras* genannt) Rat und Hilfe bekommen also, durch den *dhāmi* eine Antwort zu den Ursachen der Problematik erhalten. Mit etwas Glück kann dann auch eine geeignete Therapie dagegen gefunden werden, die entweder allein oder in der Familiengruppe abzuhalten ist, in Form von diversen *pujas* (Opferritualen) oder auch Pilgerfahrten. Der Grund, warum *yantras* (Reiskörner, oder Erde) vom eigenen Haushalt und der eigenen Familie mitzubringen sind, basiert auf Vorstellungen, dass in diesen *yantras* die jeweiligen Energien von Land und den darauf wohnenden Menschen inclusive von deren Problemfeldern (die zum Teil auch Generationen zurückreichen können) gespeichert sind und durch das Orakel so gelesen werden, dass dieser (der *dhāmi*) die Problemstellungen erkennen kann.

5 Allesamt Ausdrücke für eine hohe (göttliche) Autorität... wie Herr, Meister, großer Gott ua.

Dennoch erfolgt in dieser ersten Diagnosephase meist auch eine zusätzliche Befragung des Klienten durch diverse Ausschluss- bzw. Alternativfragen (auf die es nur ja-oder-nein-Antworten gibt) bzw. durch „entweder-oder Fragen“, die das Thema genauer eingrenzen sollen, aber auch, um sich vom Klienten die herausgelesenen Inhalte bestätigen zu lassen. In den meisten Fällen kommt es in den Konsultationen auch immer zu Lösungsvorschlägen, um das „Problem“ zu lösen, also einen wie immer gearteten Heilungsprozess einzuleiten. Dazu ist es aber auch notwendig einen kurzen Blick auf die von unserer westlichen Kultur abweichenden Krankheitskonzepte dieser Region zu werfen.

3.6 Krankheits-Konzepte innerhalb der Orakel-Kulte im Himalaya

Grundsätzlich gibt es in der wissenschaftlichen Diskussion rund um eine kulturübergreifende Psychologie je nach Kultur unterschiedliche Deutungen von Krankheit und damit auch von Krankheitsursachen und Heilung. Anhand von westlicher und chinesischer Medizin wurden von Bishop (s. Bishop, 1991) die unterschiedlichen Prinzipien beschrieben, an denen diese jeweiligen Krankheitskonzepte orientiert sind. Dabei fällt auf, dass in allen asiatischen Konzepten Begriffe wie Energie(fluß), Harmonie und Ausgleich im Vergleich zur westlichen Medizin eine Schlüsselrolle spielen (s. Pelzer, 2007, S. 493f). Die verschiedenen Zugänge zur Krankheitsdeutung beruhen vielfach auf Annahmen, die als „metaphysischer Ansatz“ bezeichnet werden. In diesem Zusammenhang wird der menschliche Körper auch als ein Mikrokosmos in einem Makrokosmos betrachtet (dh. er ist von höheren kosmischen Geschehnissen und damit auch von Gestirns Konstellationen beeinflusst) und sein Gleichgewicht (seine Gesundheit) ist immer auch als ein Produkt innerhalb eines sozialen Kontexts zu betrachten. In dieses Konstrukt lassen sich auch, wenngleich vielleicht auf einer weniger elaborierten Ebene als in der chinesischen Medizin die Krankheitskonzepte in der Himalayaregion einordnen. Wie Pelzer es formuliert:

„...die chinesische Auffassung impliziert, dass eine Beziehung zwischen Kultur und Gesundheitsvorstellungen und -verhalten sehr komplex, dynamisch und interaktiv ist. Oft schließen diese Erklärungen der Ursachen und Auswirkungen von Krankheiten die Familie, die Gemeinde und/oder übernatürliche Einflüsse für die Behandlungsrituale ein, mit denen Krankheiten vorgebeugt wird, sie kontrolliert und geheilt werden“ (s. Peltzer 2007, S. 494).

Wie schon mehrfach in dieser Arbeit angesprochen, basieren auch die hier untersuchten Orakel vom Himalaya und im Rahmen dessen, die ihnen zugeordneten Heilungs-Kulte auf einem bestimmten Krankheits- und Heilungskonzept, wie es in der westlichen Medizin hauptsächlich im Rahmen der „Ethnomedizin“ beschrieben wird.

In den von Sax und Campbell untersuchten Gebieten herrschen weitgehend besondere Formen von Hindu-Kasten-Gesellschaften in verschiedenen abgewandelten Formen mit unterschiedlichen, eher archaisch-schamanistischen Götter-Kulten. Was beide verbindet, ist neben den Götterkulten auch die, Großteils auf Verwandtschaftsbeziehungen basierende soziale Kasten-Struktur, wo die hier beschriebenen Götter-Kulte (der Bhairav- und der Mastā-Kult) hauptsächlich bei niedrigkastigen oder kastenlosen Gesellschaftsschichten weit verbreitet sind. Heilungs-Kulte in Himalaya Gebieten, die auch Großteils auf schamanischen Praktiken beruhen (mit Besessenheit, Heilungszauber/Heilritualen usw.) sind dort meist auf bestimmte diskriminierte Gesellschaftsschichten beschränkt (wie auch Sax immer wieder anmerkt) und wie sich ebenfalls zeigte, sind die breit gefächerten Formen von Besessenheit und Heilungs-Magie auch hier mit der gesellschaftlichen Struktur und den gesellschaftlichen Hierarchien verbunden. (s. ua. Sax, 2009, S. 95)

Innerhalb dieser Strukturen gibt es jeweils ganz bestimmte Krankheitskonzepte, wie dies auch in der Ethnomedizin und der Ethnopsychologie (und-psychiatrie) erwähnt wird. Innerhalb der Dorfgemeinschaften herrschen meist patrilinear strukturierte Clans (Großfamilien). Linda Stone beschreibt hier in einem Artikel zu Krankheits- und Heilungskonzepten im Zentralhimalaya in Nepal ähnliche soziale, kulturelle und religiöse Bedingungen wie sie auch von Sax und Campbell angeführt werden. (Stone, 1988).

Dort bestehen Vorstellungen von Krankheit und Gesundheit, die darin fußen, dass die Entwicklung von Krankheiten auf einem Konzept eines metaphysischen Universums beruht, das nach verschiedenen kosmischen Prinzipien und Gesetzen funktioniert: Einer der wesentlichen krankheitsauslösenden Aspekte beruht auf dem Zusammenspiel einer Person und einer bestimmten planetarischen (astrologischen) Konstellation, wobei die jeweilige Person auch durch verschiedene Verhaltensweisen (die teilweise als gesellschaftliches Fehlverhalten angesehen werden), in einen Zustand eintritt, in dem menschliche Individuen auch leicht von negativen Kräften (Geistern/Dämonen) angegriffen werden können, was Krankheit (in einer bestimmten Form von körperlicher Besessenheit) auslöst; dh. Krankheit besteht im Eindringen von negativ wirkenden Kräften. Daher rühren wohl auch bestimmte Techniken von Schamanen, Heilern oder auch Orakeln, die auf Praktiken wie dem Aussaugen des „Negativen“ aus dem Körper der Kranken beruhen.

So erklärt Stone auch zu den jeweiligen Heilungs-Konzepten, dass es sich hier um ein Zusammenspiel von unterschiedlichen Komponenten, die zur Heilung herangezogen werden, handelt; einerseits durch bestimmte magisch eingesetzte Gegenstände, oder durch verbale Formeln, wie Mantras, und im Fall von Objekten, Amuletten oder Kräutern. Auf der anderen Seite existieren darüber hinaus Techniken zur Befriedung von Geistern und Gottheiten, welche durch menschliches Fehlverhalten erzürnt, beleidigt und/oder verwirrt u. a. sind. Unglück und/oder Krankheit werden durch bestimmte Arten des Zusammenwirkens von ungünstigen kosmischen Bedingungen und eigenem, individuellem, oder auch kollektivem, in der Großfamilie stattfindenden Fehlverhalten (welches eine angenommene kosmische Ordnung stört) hervorgerufen. Dieses Phänomen erinnert nicht nur an die von Sax, oder Campbell erforschten Orakelkonsultationen, es zeigen sich hier durchaus auch Parallelen zu westlichen systemischen Ansätzen, wo nicht ein einzelnes Individuum als krank/gestört angesehen und auch behandelt wird. Vielmehr gilt hier das einzelne Individuum nur als SymptomträgerIn; die Behandlung benötigt daher auch die Mitwirkung der gesamten sozialen Einheit (des sozialen Systems), meist der Familie.

Im Zusammenhang mit dem Konzept der negativen Kräfte/Wesenheiten, welche Krankheit verursachen, wird bei Heilungsritualen auch ein besonderes Gewicht auf die Wirkung von negativen Wesenheiten und Geistern gelegt, welche von Menschen Besitz ergreifen können und damit diesen Schaden zufügen, also ihn/sie krank machen. Die Krankheiten werden auch je nach den negativen Geistern/Kräften in verschiedene Krankheits-Kategorien eingeteilt. Diese Krankheitskonzepte, die offenbar insbesondere in der Himalayaregion anzutreffen sind, finden sich auch in der traditionellen tibetischen Medizin, vor allem hier im Zusammenhang von „nicht behandelbaren“ Krankheiten, wo, wenn die traditionellen Ärzte (*amchis*) nicht mehr helfen können, diese oft einen hohen Lama als Heiler einbeziehen, welcher die Macht und Fähigkeit hat, über die unheilbringenden Wesenheiten zu befehlen (durch eine Art von buddhistischem Exorzismus) und daher auch über Heilungsrituale die Heilung vorantreiben. (s. Ploberger 2015, Bd. 4).

Die *dhāmis* oder *jhākris*, die hier im von Stone untersuchten Gebiet „*janne manche*“ genannt werden und die Heilung herbeiführen können, sind in drei Kategorien eingeteilt, entsprechend ihren Fähigkeiten zum Heilen. Das geht vom einfachen Mantra-Kenner und Rezitator von Mantras, durch welche bestimmte Krankheiten geheilt werden können, über die nächste Stufe, wo die HeilerInnen

darüber hinaus auch heilende Amulette anfertigen können, Heilkräuter zielführend einsetzen und auch noch zusätzliche Heil-Techniken beherrschen. Und zuletzt die höchsten HeilerInnen, solche, welche mit den verantwortlichen Geistern kommunizieren können. In diese Kategorie fallen auch die sogenannten *dhāmis* oder *dhāmi-jhākris*. Wobei, auch wenn der Begriff *jhākri* meist sehr breit verwendet wird, so geht die beforschte Dorfgemeinschaft davon aus, dass ein *jhākri* schamanische Reisen unternimmt, was bei den gewöhnlichen Dorf-Heilern (den *janne manche*) nicht stattfindet. Die Krankheitsursachen sind offenbar sehr breit gefächert und scheinen immer aus einem Zusammenwirken von ungünstigen kosmischen Konstellationen und gesellschaftlichem Fehlverhalten zu bestehen und damit eine Disposition zum Angriff für negative Kräfte und Geister (oder auch Hexen) darzustellen. Wobei hier der Hexenzauber offenbar auch eine ganz dominante Stellung einnehmen kann und dieser sich fast immer auf weibliche Familienmitglieder bezieht. Das Aufspüren dieser Ursachen ist dabei offenbar den „höheren Kategorien“ der Heiler-ExpertInnen vorbehalten, vielfach den oben genannten *dhāmi-jhākris*.

Wie Walters Untersuchungen zeigen, gibt es auch in einigen Gegenden die Unterscheidung zwischen den *dhāmi-jhākris*, welche sozusagen „angelernte“ schamanische Heiler darstellen, während die *kul-dhāmis*, mit ähnlichen Funktionen aus der „Heiler-Medium-Lineage“ ihre Aufgaben vererbt bekommen (Walter, 2001).

Die Befriedung von schädlichen übernatürlichen Kräften (Geistern) findet weitgehend dadurch statt, indem diese „gefüttert“ werden. Man bringt ihnen Opfer in Form von Nahrung (teilweise auch als Blutopfer durch Opfertiere) dar.

Eine Besonderheit, die allerdings nicht nur auf die Himalaya-Gegend beschränkt scheint, ist die Aufteilung der Aufgaben rund um Krankheit und Störung, deren Ursachenerforschung und Heilung (Befriedung) innerhalb einer breiten Gruppe von ExpertInnen auf diesem Gebiet aufgeteilt ist, wobei die offenbar sozial höchst angesehene Gruppe diejenigen sind, welche direkt mit Gottheiten und Geistern kommunizieren können.

Dennoch hat sich durch die Öffnung der Gegend für westliche Methoden inzwischen eine bestimmte Interaktion zwischen westlicher und traditioneller Medizin eingestellt und viele Bewohner kombinieren problemlos beide Richtungen zur Heilung; offensichtlich besteht hier keine Inkompatibilität.

METHODISCHER TEIL

Kapitel 4

Grundlagen und Theorien als Basis der Gesprächsanalysen der Orakel-Konsultationen: Gesprächsanalyse nach Arnulf Deppermann und Sprachanalyse nach Norman Fairclough

4.1 Untersuchungsgegenstand: Analyse von *dhāmi*-Klienten-Dialogen. Vorstellung der Methoden

Die Analyse der Dialoge innerhalb der Orakel-Konsultationen, also der Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit, orientiert sich an verschiedenen theoretischen Konstrukten rund um folgende Themen:

- wieweit sich bestimmte Autoritäts- und Machtverhältnisse innerhalb der Dialoge zwischen den Orakeln und deren KlientInnen offenbaren, sowie auch,
- wie bestimmte Gesprächsmuster dabei auszumachen sind (die sich in bestimmten Formen zeigen) und auch,
- wieweit sich hier mögliche Parallelen zu Kommunikations-Mustern in westlichen Therapie-Formen zeigen.

Dazu sollen Elemente aus der Gesprächsanalyse nach Arnulf Deppermann, sowie nach Norman Fairclough (wo es um Macht und Autorität in der Sprache geht) zur Analyse herangezogen werden (Deppermann, 2008, Fairclough, 1989). Darüber hinaus soll hier auch kurz der Ansatz von Jörg Bergmann zur ethnomethodologischen Konversationsanalyse (KA) vorgestellt werden (Bergmann 1994). Die KA beschäftigt sich mit den Bedingungen, unter denen die Gespräche/Dialoge ablaufen: Sie fokussiert auf die Grundannahmen, auf denen die Dialoge/Gesprächssituationen basieren und betrachtet dabei den kulturellen Hintergrund und die Ausgangssituation in einer zwischen den Gesprächspartnern angenommenen oder ausgehandelten Realität, die von unserer westlichen Sichtweise einer „Realität“ weit abweichen kann.

4.2 Gesprächsanalyse nach Deppermann im Überblick

Deppermann unterscheidet in seinem Modell der Gesprächsanalyse sieben wesentliche Punkte (Analyse-Faktoren), (s. Deppermann 2008, S.55 - 80).

1. Paraphrase und Handlungsbeschreibung
2. Äußerungsgestaltung und Formulierungsdynamik
3. Timing
4. Kontextanalyse
5. Folgeerwartungen
6. Interaktive Konsequenzen
7. Sequenzmuster und Makroprozesse

Ad 1. Paraphrase und Handlungsbeschreibung⁶:

Hier geht es um die grundsätzliche Frage - worum dreht sich eigentlich das Gespräch (wobei hier vor einer vorschnellen Analyse der eigenen Interpretation des Gesprächs gewarnt wird); es handelt sich dabei vielmehr vorrangig um "vorläufige Eindrücke" bezüglich des Inhalts.

Dabei geht es um ein grundsätzliches Hinterfragen jeder Aussage, unter anderem, was sie bedeuten könnte (Behauptung, Vorwurf, Rechtfertigung und anderes). Bei der semantischen Analyse wird auf

⁶ s. Deppermann, 2008, S. 55.

das Grundthema fokussiert im Sinne von: Was bedeutet welche Aussage, im Sinne von Bedeutung der jeweiligen Ausdrücke im jeweiligen Zusammenhang (das heißt es geht hier auch um semantische Relationen zwischen einzelnen Äußerungen).

Weiterführende Fragen beziehen sich auf die Themen: Worum geht es in der aktuellen Gesprächspassage, wer spricht worüber, worauf beziehen sich die jeweiligen Ausdrücke; über wen, was, wo und wann wird gesprochen? Was ist klar und was ist uneindeutig im Gespräch? Warum wird nicht klarer und/oder expliziter gesprochen? Was steht dahinter, was sind die Gründe, Konsequenzen Aufgaben und Anforderungen der Interaktion?

Ad 2. Äußerungsgestaltung und Formulierungsdynamik⁷

Dieser Faktor beschäftigt sich auf der linguistischen Ebene mit der Art und Weise WIE gesprochen wird (Phonetik, Grammatik, Lexik), sowie auch mit nonverbalen Signalen. Dieser Faktor wird hier nicht herangezogen, da in den Gesprächsprotokollen von Sax und Campbell zu wenig verlässliche Informationen dazu vorhanden sind. Einige dieser Subfaktoren, wie unter anderem linguistische Merkmale werden außerdem im Rahmen der Analyse nach Fairclough im Bereich „Vokabular“ analysiert.

Ad 3. Timing⁸

Auch das Timing lässt sich ohne die Originalaufnahmen relativ schwer korrekt analysieren und es wird daher auch hier nicht in die Gesprächsanalysen einbezogen, wenngleich auch manchmal im Protokoll angegeben wurde, wann das Orakel bestimmte Handlungen ausführt, wie unter anderem das Hochwerfen von *yantras* (Wahrsagehilfen), meist in Form von Reiskörnern vom Feld des Klienten. Diese Art von Handlungen sind meist protokolliert. Auch andere hier aufgeführte Subfaktoren wie Redezeiten und Sprecherwechsel werden ebenfalls in den Protokollen teilweise angegeben; darauf wird aber im Rahmen von anderen Analyse-Faktoren eingegangen.

Ad 4 Kontextanalyse⁹:

Hier geht es um den Kontext als Sinn des Geäußerten und seine jeweiligen Dimensionen, mit Fragen wie: Welcher Interpretationshintergrund besteht hier (wer hat die Deutungsmacht), welche Inhalte werden von wem wie interpretiert? Im Mittelpunkt stehen die fokalen Äußerungen, nämlich die Frage, um welche Themen dreht sich das Gespräch (Deutung/Interpretation), ebenso wie um Fragen der Hierarchie.

Weitere Themen ergeben sich hier durch die diversen Kontexte der fokalen Äußerungen, also in welcher Reihenfolge diese auftreten (zB. Fragen wie: Was soll ich machen, was ist das Problem? Die Aufgabe des Diagnostikers/des *dhāmi* besteht dann in der Problemerkennung und Problembehebung). Wesentliche Fragen ergeben sich hier in den Bereichen: Was sind die relevanten Kontexte, die fokalen Äußerungen dazu und in welcher Weise hängen Kontexte zusammen, sowie wer äußert sie?

Wieweit werden neue Kontexte und weshalb eingeführt (Ablenkung vom Thema) oder, gibt es intertextuale Bezüge? Verweise und Bezüge zum fokalen Thema werden definiert durch einen Kontextwechsel, mit der Frage, wann im Gespräch finden diese statt, und wozu (welche Aspekte

7 s. Deppermann, 2008 S. 56ff.

8 s. Deppermann, 2008, S. 60f.

9 s. Deppermann, 2008, S. 62f.

betreffen sie)? Hier steht auch die Frage im Mittelpunkt: Gibt es gemeinsame Annahmen bei den Gesprächspartnern zum zentralen Thema?

Ad 5 Folgeerwartungen:¹⁰

Soziale Erwartungen sind jedem Gespräch in irgendeiner Form implizit. Dieser Faktor beleuchtet das Muster von Frage und Antworterwartung als Reaktion in Form von „konditionaler Relevanz“ zB. bei Nachbarschaftspaaren wie: Gruß/Gegengruß, Frage/Antwort, das heißt - hier erwartet der Sprecher eine entsprechende Antwort.

Es gibt drei Formen von Folgen (die normativen Regeln folgen):

1. Präferierte Folge: Die Reaktion/Antwort löst die Erwartung des Fragenden ein.
2. Dispräferierte Folge: Die Erwartung wird nicht eingelöst, der/die Angesprochene kann nicht die erwartete Reaktion geben (ohne Absicht), oder will es nicht.
3. Ignorierende Folge: Sie besteht im „Nicht-Antwort geben“. Hier werden Politiker und deren Verhalten als Beispiel angeführt mit Verhaltensweisen wie: Ausweichen, „sich dumm Stellen“. Dies wird im sozialen Zusammenhang oft als unhöflich oder arrogant angesehen.

Fragen zu Folgeerwartungen beziehen sich auf die „konditionelle Relevanz“ durch „fokale Äußerungen“, das bedeutet, wieweit man eine Antwort auf die Kernfrage erhält und wieweit es hier Handlungszwänge für den Angesprochenen gibt also, welche Folgeerwartungen sind mit der fokalen Äußerung verbunden? Bezüglich der präferierten und dispräferierten Anschlüsse ist es wichtig, feststellen zu können, wieweit die Handlungsanweisungen klar sind. Das bedeutet auch, wieweit ist es für den Befragten klar, dass von ihm/ihr Antworten erwartet werden und wie zeigt er/sie das; wieweit werden damit Erwartungen erfüllt? Hier ergibt sich gerade im Dialog zwischen *dhāmi* und Klient/in ein wichtiger Aspekt; schließlich ist es Sinn und Zweck der Konsultation vom *dhāmi* „brauchbare“ Antworten zu erhalten.

Zeigt der/die Sprechende, wieweit die erwarteten Antworten für ihn/sie relevant sind, hat er/sie davor gezeigt, was er/sie sich erwartet?

Welche Verpflichtungen gehen beide damit ein?

Ad. 6. Interaktive Konsequenzen:¹¹ (wichtig für Interpretations- und Handlungspraktiken)

Dieser Faktor bezieht sich auf die Bedeutung von Äußerungen und ihre prozeduralen Konsequenzen im Sinne von: Inwieweit handelt es sich um einen handlungsanleitenden Gesprächsverlauf und wieweit ist dieser gelungen. Der Faktor bezieht sich auch auf die Aushandlung von Bedeutungen im Gesprächsverlauf.

Ebenso besteht hier die Frage der Deutung der Äußerungen von beiden Seiten (die Bedeutung entsteht im Interaktionsprozess, so wie das auch in der KA postuliert wird). Diese Interaktionsprozesse zeigen sich als Reiz-Reaktionsmuster in Form von – Reiz – Reaktion – Gegenreaktion (3 Schritt-Hypothese). Dieser dreiteilige Prozess dient zur Verständigungssicherung; nach dem Prinzip von „nur so viel Aufwand wie notwendig“ (Ökonomie-Prinzip und Redundanz), wobei im vorliegenden Fall bei KlientInnen-*dhāmi* Dialogen das Ökonomie-Prinzip offensichtlich keine

10 s. Deppermann, 2008, S. 68ff.

11 s. Deppermann, 2008, S. 70f.

vorrangige Rolle spielt und Redundanz vielfach ein bestimmtes Merkmal dieser Diskurse zu sein scheint.

Das Aushandeln der Bedeutung(en) kann aus vier Positionen erfolgen:

(Formulation) Fortsetzung des Beitrags des Sprechers,

(Reframing) Reaktion des Gesprächspartners,

(Accounts) Reaktion des Sprechers auf Reaktion des Gesprächspartners,

(Repair/Korrekturen) Rückbezüge auf die fokale Äußerung (von beiden?) im weiteren Gesprächsverlauf.

Fragen zu interaktiven Konsequenzen beziehen sich beispielsweise auf:

Inwieweit vereindeutigen weitere Gesprächselemente die früheren fokalen Äußerungen und falls ja, wie und wodurch?

Wie erfolgt die Interpretation der vorangegangenen Beiträge durch den Sprecher: Wie wird interpretiert? Gibt es explizite Reaktionen und auf welche Bedeutungsaspekte wird besonders eingegangen?

Wie reagieren die Gesprächspartner auf die jeweils anderen Interpretationen, wie werden diese in die eigenen Äußerungen integriert?

Erfolgt eine Akzeptanz der vorangegangenen Beiträge, gibt es Übereinstimmung mit Vorangegangenem?

Geben die Gesprächspartner zu erkennen, wieweit sich ihre Erwartungen erfüllt haben und nach welchen Regeln wird dabei vorgegangen?

In welcher Form zeigen sich die Prozesse von Verdeutlichen, Korrigieren und Begründen des fokalen Elements?

Wie erfolgen die Aushandlungsprozesse und über welche Schritte?

Gibt es übergreifende Muster von dynamischen Prozessen?

Welche Art von Aushandlungsprozessen finden sich im Gesprächsverlauf und werden diese fixiert?

Ad 7. Sequenzmuster und Makroprozesse:¹²

Diese Muster und Strukturen werden innerhalb der anderen Faktoren angesprochen, zum Beispiel bei Faircloughs Faktoren (nämlich zur Text-Struktur) zur Untersuchung der Sprache nach Macht und Autorität; hier wird vor allem in Makro- und Mikrostrukturen eingeteilt.

4.3 Diskursanalyse nach Fairclough zu Macht und Autorität in der Sprache

Faircloughs Grundlagen der kritischen Diskursanalyse beschäftigen sich vorrangig mit den Aspekten von Macht und Autorität innerhalb von Texten - und so auch in Gesprächsinhalten. Er postuliert dabei zehn wesentliche Aspekte, die sich in drei Bereiche aufgliedern lassen, nämlich in: Vokabular - Grammatik - Textstruktur. (s. Fairclough 1987, Kap. 5 und 6, S. 108 -140)

12 s. Deppermann, 2008, S. 75f.

Ad 1 Vokabular:¹³ (beinhaltet die Subfaktoren 1-4): Hier wird danach gefragt, welche spezifischen Ausdrücke verwendet werden und in welchem ideologischen, sozialen, oder religiösen Kontext diese verwendet werden. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit können in den doppelten Übersetzungen (von der Ursprungssprache ins Englische und danach ins Deutsche) die Besonderheiten des Vokabulars nur insofern aufgezeigt werden, als sie einen spezifischen Inhalt transportieren, der im Kontext der Situation (Orakel-Konsultation) zu lesen und zu interpretieren ist: zB. bei ritualisierten Einstiegs-Formeln wie: „Adesh, adesh, raj ro.....“.

Ein weiterer Aspekt fragt danach, ob es „rewording oder „overwording“ gibt, also ob bestimmte Worte und Begriffe exzessiv verwendet werden. Als nächstes stellt sich die Frage, welche Metaphern werden verwendet- zB.: „Nun was kann man hier tun? Wenn man morgens die Wurzel einer „arum lily“ pflanzt, dann sieht man abends schon die ersten Keimblätter sprießen“. Das dürfte so zu verstehen sein, wie: Manchmal sieht man Auswirkungen sehr unmittelbar, ohne großen zeitlichen Abstand eine Metapher, die auch in unserem Kulturraum verständlich erscheint, während andere Metaphern für westliche Begriffe eher schwer verständlich sind und aus dem kulturellen Hintergrund heraus interpretiert werden müssen.

Eine weitere Frage ergibt sich bezüglich des Themas, welche Worte (Begriffe) formal oder informell verwendet werden. Als formalen Begriff bezeichnet Fairclough den Unterbegriff eines „Oberbegriffs“ also eines übergeordneten Begriffs, in dem der Unterbegriff voll enthalten ist, im Falle der oben angesprochenen *arum lily* (botanisch: *Calladium arumaciacae*) wäre der Unterbegriff einer Pflanze/ Blume aus der botanischen Familie der Aronstab-Gewächse (Oberbegriff).

Was Fairclough als „rewording und overwording“ bezeichnet, ist das Phänomen, dass oftmals mehrmalige Wiederholungen eines Begriffs, sowie auch einer Wortgruppe, oder einer Aussage erfolgen. Von Seiten des Orakels bedeutet das meist, dass er(es) auf gewisse Phänomene oder auch spezifische Bedingungen besonders fokussieren möchte: Als Beispiel aus den Konsultations-Dialogen, zB.: (zum Thema: ein Teil des Hauses ist „verhext“ s. Kap. 5 „Konsultationen Sax“ s. Sax 2009, S.61 - 63): „... und dort ist Hexenzauber drin. Ich sage es ist die linke Ecke! Was wird passieren? Nimm sie heraus. Ich erkläre es dir – ok?“ Oder – in der gleichen Konsultation:

dhāmi: „Ist seine linke Seite (des Hauses) aufgerissen? Sag mir! Ich sage - es ist die linke Seite. Ja, es erzählt (zeigt) den Weg von eins, zwei, drei Plätzen. Wo hast du bisher geschlafen? Dein Haus ist nicht rein mein Freund. Die linke Ecke des Hauses ist aufgerissen (geteilt) und dort ist Hexenzauber drin. Ich sage es ist die linke Ecke...“

Ad 2 Grammatik:¹⁴

Weitere Elemente, durch welche Autorität und Macht transportiert werden, beziehen sich auf die Grammatik. Grammatikalische Formulierungen beziehen sich unter anderem auf expressive Werte, also darauf, welche Werte (und damit wohl auch Emotionen) mit einzelnen Begriffen und Aussagen verbunden sind und wieweit diese Werte auch von den Gesprächspartnern geteilt werden.

Hier werden Fragen aufgeworfen wie: Welche expressiven Werte sind in den grammatikalischen Formulierungen und wie klar wird dadurch auch die agency definiert? Im Rahmen der Konsultationen ist es meist (aber nicht immer) klar, dass die Führung und damit auch die Deutungsmacht fast ausschließlich beim Orakel liegt. Wenn der *dhāmi* von Hexenzauber oder der nachhaltigen Wirkung einer Verwünschung spricht, so haben diese Begriffe aus seinem (göttlichen) Mund ein anderes

13 s. Fairclough 1989, S. 110 – 120.

14 s. Fairclough 1987, Kap. 5 und 6, S. 111, und S. 120 – 132.

Gewicht innerhalb des Diskurses, als wenn dies von einem normalen/irdischen Menschen so ausgedrückt werden würde.

Hier finden sich auch Indikatoren in der Form, ob aktive oder passive Formulierungen verwendet werden und ob die Sätze positiv oder negativ formuliert werden. (indirekt: Wer führt wann und wie im Gespräch? zB.: Zu aktiver- und passiver Form: Klientin: „Was geschieht da mit unseren Lieben und unserer Verwandtschaft und ihren Streitereien?“ (s. Sax 2009, S. 61 – 63), oder „Was es hier mit mir für eine Bewandnis hat“ (hier von der Klientin passiv formuliert s. Campbell 1987, S. 410)

dhāmi: „Ihr besitzt also beides selbst. Der Platz ist ok.- er ist ok. Nimm die Rupie!“ (aktiv formuliert – und dann Imperativ) (s. Sax 2009, S. 61). Diese Formulierungen definieren auch die Beziehung zwischen *dhāmi* und Klient(in) – nämlich passiv/aktiv relationale Werte in der Grammatik. Dadurch wird definiert, welche Form der „Beziehung“ durch die Grammatik ausgedrückt werden kann, wie beispielsweise durch imperative, oder deklarative (interpretative) Formulierungen. Im Falle der Konsultationen hat der *dhāmi* fast immer die imperative, aber auch die deklarative Rolle. zB.: „...mach die „khas-“ und die „than-Puja“¹⁵ gemeinsam mit den anderen. Was dich angreift (belästigt) ist nur eine menschliche Seele, keine Gottheit „ (s. Sax 2009, S. 222).

Ein weiterer Indikator, der laut Fairclough als wichtig im Sinne der Grammatik angeführt wird, bezieht sich auf die Frage, ob es logische Zusammenhänge zwischen den Sätzen gibt (und wenn ja, auch in welcher Form). Dies scheint aber in diesem speziellen Fall nicht im Vordergrund zu stehen, da offensichtlich aus den Beispielen der Konsultationen hervorgeht, dass eine logische Reihenfolge der Aussagen (oder auch eine präferierte Folge zwischen Rede und Antwort) von Seiten des *dhāmi* oftmals nicht eingehalten wird - was offenbar im vorliegenden Fall auch seine Autorität unterstreicht (wer die Macht hat, der kann auch einmal die Anliegen eines anderen ignorieren und nicht auf diese eingehen, wie dies auch Deppermann bei seinen „ignorierenden Folgen“ beschreibt).

Wichtig in diesem Zusammenhang ist laut Fairclough auch die Frage: Was findet sich innerhalb des Texts und was zwischen den Zeilen? Das bedeutet auch, dass der Text manchmal für Außenstehende näher erklärt werden muss; innerhalb der Kultur ist es meistens (aber nicht immer) klar, was gemeint ist. Darauf wird weiter unten noch näher eingegangen innerhalb der Grundlagen der ethnomethodologischen Konversationsanalyse. (Bergmann 1994).

Ad 3 Text-Struktur:¹⁶

Ein dritter wesentlicher Faktor, der Macht und Autorität definiert, ist nach Fairclough die Text-Struktur, wobei er hier Makro- und Mikrostrukturen unterscheidet. Gibt es „Makrostrukturen“ innerhalb des Dialogs wie: Einleitung – Hauptinhalt – Abschluss/Zusammenfassung oder andere Strukturen? Beim *dhāmi*-Klienten-Dialog zeigt sich hier eigentlich immer ein „Diagnose-Teil“ und meist (nicht immer) ein „Therapie-Teil“, in dem der *dhāmi* erklärt, wie das Problem zu lösen sei. Die Einleitung erscheint auch oftmals „formalisiert“ – zB. durch Anrufung der Gottheit (Bhairava bei Sax, oder Mastā-Gottheit, bei Campbell), was zum Teil auch aus einem langen Monolog (dem „*parheli*“, in welchem die Lebensgeschichte der jeweiligen Gottheit in formalisierter Form rezitiert wird) besteht. So finden sich beispielsweise auch bei Sax sehr verkürzte Formen einer ritualisierten Einleitung: *dhāmi*.: „Adesh, Adesh – sei siegreich! (raj ro, raj ro, raj ro“ (s. Sax, 2009, S. 146). Die teilweise sehr langwierigen „*parhelis*“ werden zwar von den Autoren erwähnt, aber meist in den Protokollen nicht wiedergegeben, da sie weitgehend nicht als Teile des Dialogs zwischen *dhāmi* und KlientIn angesehen

15 Bestimmte Formen von religiösen Ritualen, wobei im Fall der than-puja ein heiliger Schrein erneuert oder versetzt wird

16 s. Fairclough 1987, Kap. 5 und 6, S. 111, und S.133-139

werden, sondern eher als ein Zeichen für die stattgefunden habende Trance oder Besessenheit gelten.

Abschlussphasen eines Dialogs können teilweise auch in formalisierter Form (zB. durch das Rezitieren von Mantras) gekennzeichnet sein. Allerdings ist das in den Protokollen nicht immer so klar angegeben, da auch oftmals Konsultationen von unterschiedlichen Klienten ineinander übergehen können.

Teilweise zeigen sich auch charakteristischen Mikrostrukturen innerhalb des Dialogs, wenn es um die Interaktion von Frage und Antwort zwischen *dhāmi* und KlientIn geht, da oftmals eine dazwischengeschaltete Ebene in Form von *yantras* (Wahrsagehilfen des *dhāmi*) zur Diagnose herangezogen werden und dadurch oft ein zyklisches Frage-Antwort-Muster entsteht, da der *dhāmi* oft zuerst das *yantra* befragt (oder aus diesem Antworten liest), die dann den KlientInnen präsentiert werden, worauf diese meist dazu Stellung beziehen, ob die Aussagen des *dhāmi* stimmig sind.

4.4 Grundlagen der ethnomethodologischen Konversationsanalyse (KA) nach Jörg Bergmann

Um die Dialoge zwischen *dhāmi* und KlientInnen zu verstehen, ist es bei der Analyse der Dialoge auch notwendig, den kulturellen Hintergrund zu beleuchten und darauf zu fokussieren, dass neben den linguistischen Schwierigkeiten, die sich durch eine „doppelte Übersetzung“ ergeben (aus der Originalsprache ins Englische und von da ins Deutsche) auch weitere Aspekte aufscheinen, die sich aus der jeweiligen Kultur ergeben und sich als wesentlich für das Verständnis der Gespräche darstellen. Dazu erscheint mir ein weiterer Blick in die Sozio-Linguistik angebracht und daher sollen hier kurz die Grundlagen der ethnomethodologischen Konversationsanalyse ansatzweise erörtert werden (s. Bergmann, 1994, S. 3 – 16).

Als „ethnomethodologische Konversationsanalyse“ bezeichnet Bergmann einen „... Untersuchungsansatz, dessen Ziel es ist, durch eine strikt empirische Analyse „natürlicher“ Interaktion die formalen Prinzipien und Mechanismen zu bestimmen, mittels deren die Teilnehmer an einem sozialen Geschehen, ihr eigenes Handeln, das Handeln anderer und die aktuelle Handlungssituation in ihrem Tun sinnhaft strukturieren, koordinieren und ordnen.“ (s. Bergmann, 1994, S. 3).

Dies bezieht sich nicht nur auf Gesprächssituationen, sondern auch auf andere Formen von menschlicher Interaktion.

Bergmann postuliert dabei fünf Grundannahmen, die allen „speech-events“ im Rahmen der Sozio-Linguistik zugrunde liegen (s. Bergmann 1994, S. 6,7).

1. „Was von den Handelnden als soziale Tatsache hingenommen wird, ist nicht ein für allemal fixiert. Wirklichkeit ist ein Geschehen in der Zeit und damit transformierbar und fragil. Die Handelnden sind angehalten ihre jeweiligen Wirklichkeitsdefinitionen in der aktuellen Interaktion aufeinander abzustimmen und durch Markierungsleistungen fortlaufend zu bestätigen bzw. auf Modifikationen hinzuweisen.“ (s. Bergmann 1994, S. 6)

Dies bedeutet im Rahmen der vorliegenden Arbeit, unter anderem, dass es in der aktuellen Konsultation offenbar von Seiten der KlientInnen keinen Zweifel darüber geben sollte, dass sie hier nicht mit einem Menschen, sondern mit einer Gottheit sprechen.

2. *„Im Vollzug von Handlungen setzen die Akteure Techniken und Verfahren ein, um eben diese Handlungen als sinnvoll und vernünftig erscheinen zu lassen. Mittels dieser „Techniken“ werden Handlungen noch während ihrer Ausführung identifizierbar, verstehbar, beschreibbar und erklärbar (accountable) gemacht; das heißt, der Vorgang der sinnvermittelnden Konstruktion von Wirklichkeit wird in der Ethnomethodologie als eine interaktive Leistung konzipiert, die in der Ausführung und Koordination szenischer Praktiken besteht“ (s. Bergmann 1994, S. 6.). Das würde zum Beispiel auch bedeuten, dass die Verwendung von yantras (Wahrsagehilfen) für die Klientinnen ebenso selbstverständlich zu richtigen Aussagen führt, wie in unserm westlichen Verständnis zum Beispiel eine MRT-Analyse eines Organs.*
3. *„Dieser Sinngebungsprozess ist seinem Wesen nach reflexiv, da die Handlung durch den dargestellten Sinn erklärbar und – umgekehrt – der Sinn wird durch die vollzogene Handlung bestätigt. Die in einer Handlung erkennbare „Wirklichkeitsdefinition“ sorgt ihrerseits dafür, dass diese Handlung als situationsangemessen, nachvollziehbar und rational erscheint. Die Praktiken der Sinngenerierung strukturieren eine Handlung nicht von außen, sondern sind ein konstitutiver Bestandteil jenes Geschehens, auf dessen sinnhafte Organisation sie gerichtet sind“. (s. Bergman, 1994, S. 6). So werden viele (rituelle) Handlungen des dhāmi von den KlientInnen meist als ein wichtiger Bestandteil des Diskurses innerhalb der Konsultation angesehen – wie das Hochwerfen und Fangen von Reiskörnern oder Erde; ihre Art zu fallen ist im Verständnis der Dialogpartner ebenfalls ein klares Mittel der Kommunikation.*
4. *„Interaktionsabläufe und Verstehens-Vorgänge in alltäglichen Handlungssituationen sind durch eine spezifische Zeitökonomie gekennzeichnet. Handelnde werden im Alltag von pragmatischen Handlungsmotiven geleitet und können die Voraussetzungen und Implikationen ihrer Entscheidungen immer nur in einem begrenzten Maß im Vorhinein abklären“ (s. Bergmann 1994, S. 7).*
5. *„Die interaktive Erzeugung von sozialer Ordnung ist ein Prozess der lokalen Produktion; dh. sie ereignet sich immer unter spezifischen situativen und kontextuellen Bedingungen. Die Handlungen und Interpretationen sind prinzipiell auf diese kontextuellen Bedingungen bezogen, sie spiegeln in ihrer Ausführung Weise diese kontextuelle Orientierung wider – auf der sprachlichen Ebene etwa durch deiktische Element – (auf Beispielen beruhende), Äußerungen sind immer in höchstem Maße voraussetzungsreich und deshalb für den Außenstehenden in vielerlei Hinsicht intransparent. „Für einen wissenschaftlichen Beobachter mag dies ein Ärgernis sein – für die Interaktionsteilnehmer dagegen sind die kontextuellen Bezüge der Äußerungen ihrer Handlungspartner unverzichtbare Interpretationsressourcen“.*

Wird soziale Interaktion nur als Ausführung von Verhaltensmustern konzipiert, so wird ihr lokal produzierter, situativer Charakter ignoriert (s. Bergmann 1994, S. 7). Die soziale Ordnung im Rahmen der Orakel-Konsultationen scheint für die Beteiligten offenbar klar zu sein in dem Sinne, dass hier eine Gottheit zu einem Menschen spricht (mit ihm kommuniziert und interagiert).

Bergmann fasst schließlich die Inhalte dieser seiner fünf Punkte in einem (nicht weniger komplexen) Satz zusammen: Es geht um die Leitfrage: „Welches sind die generativen Prinzipien und Verfahren, mittels derer die Teilnehmer in einem Gespräch in und mit ihren Äußerungen und Handlungen die charakteristischen Strukturmerkmale und die gelebte „Geordnetheit“ des interaktiven Geschehens, in das sie verwickelt sind, hervorbringen?“

Anmerkung: Es wird im Rahmen dieser Arbeit davon ausgegangen, dass die Autoren, auf die sich die Gesprächsanalysen dieser Arbeit stützen von den Prinzipien der KA ausgegangen und geleitet sind. Ich versuche auch innerhalb meiner eigenen Analyse der vorhandenen Dialogprotokolle diese Prinzipien zu berücksichtigen und auch in meine Perspektive einfließen zu lassen.

Kapitel 5

Orakel-Konsultationen protokolliert von Sax und Campbell und anschließende Gesprächsanalysen (nach Deppermann und Fairclough)

5.1 Drei Orakelkonsultationen nach Sax und Analysen

In diesem Kapitel werden jeweils drei ausgesuchte Orakel-KlientInnen Dialoge vorgestellt und nach den unterschiedlichen Sprach- und Diskursanalyse-Kriterien von Deppermann, wie auch von Fairclough (s. Kapitel 4) näher analysiert. Dabei sollen einige wesentliche Spezifika dieser Dialoge herausgearbeitet werden. Auch ist immer im Hintergrund zu beachten, dass es sich hier um Dialoge „zwischen Mensch und Gottheit“ handelt. Im 6. Kapitel werden die Ergebnisse schließlich noch nach einigen auffallenden gemeinsamen Kriterien zusammengefasst und abschließend diskutiert

5.1.1 I. Konsultation von Sax ¹⁷ „Viel Verwirrung um Haus und Familie“

Es handelt sich hier um eine Konsultation als Sonder- und Mischform; es herrscht kein reiner Dialog, die Konsultation bleibt scheinbar unabgeschlossen, auch indem ein Dritter vom dhāmi angesprochen wird. Es ist ein Beispiel für eine Konsultation mit längerer Diagnose- und eher kurzer „Therapiephase“ – und unter Verwendung von Münzen und Reiskörnern als (yantra); sowie unter Einbeziehung von Dritten (Caretaker“ – einer Art Hausmeister/Bewacher). Das Orakel (namens Mahanand) wirkt irritiert und kann offensichtlich auch aus den Hilfsmitteln (Reiskörner und/oder Münzen) kein klares Bild von der Situation erstellen und über die eigentliche Fragestellung erhalten (wie es auch in einem nachfolgenden Gespräch angibt).

(d1) dhāmi: Wie weit südlich steht der Schrein? Hinter deinem Haus kreuzen sich zwei Straßen.

(k1) Klient: Ja - das stimmt da ist die Kreuzung von zwei Straßen.

(d2) dhāmi: Hast du dort oben Land gekauft?

(k2) Klient: Nein – habe ich nicht.

(d3) dhāmi: Dir gehört beides selbst. Der Platz ist ok.- ok.- nimm die Rupie (soll offensichtlich bedeuten, dass der Klient dem dhāmi eine Rupie geben soll). Hast du im Erdgeschoss eine Veranda gebaut?

(k4) Klient: Tja...

(d5) dhāmi: (riecht an Rupie-Münze) – Machtest du vier Zimmer?

(k5) Klient: Drei Zimmer.

(d6) dhāmi: Küche?

(k6) Klient: Es ist ein drei-Zimmer-Set (Einheit) – keine Küche

(d7) dhāmi: Aber da müssten vier sein, da sollte eine Küche sein. Es ist ein Ort für vier Räume – du wirst einen vierten Raum machen. (Er wirft das *yantra*, aber es streift nicht den Stein). Es ist ein Ort für vier Räume Der Platz ist ok. Kein Fehler (*dosh*) am Boden (*mitti*) - (er riecht nochmals an der Münze). Wie weit weg ist der Bazar?

¹⁷ s. Sax, 2009, S. 61 – 63.

(k7) Klient: Circa einen halben Kilometer zu gehen.

(d8) dhāmi: Eins, zwei, drei.... Wer hat drei Kinder?

(k8) Klient: (denkt kurz nach) Sir, niemand hat drei Kinder.

(d9) dhāmi: Warum nicht? Wer hat zwei Mädchen und einen Jungen?

(k9) Klient: Mein Bruder hat vier Kinder.

(d10) dhāmi: Das sage ich doch – drei Jungen und ein Mädchen

(k10) Klient: Er hat zwei Mädchen und zwei Jungen

(d11) dhāmi: Gib mir eine Rupie. Warum wird das nicht richtig heute? Gib mir eine Rupie – gib sie mir. Der Boden ist ok. Bruder – da gab es keine schlimme Tat (*doshkarya*).

(k11) Klient: Was geschieht da mit unseren Lieben und unserer Verwandtschaft und ihren Streitereien?

(d12) dhāmi: Ich sehe, da ist keine Notwendigkeit zum Sprechen. Wenn ich rede, kannst du mich stoppen – ansonsten nicht. Da gibt es eine negative Kraft (*hay*) an diesem Ort. Einige schlechte Gefühle... menschliche Missgunst. Sie versuchen diesen Ort zu ruinieren, jemand von außerhalb. Der Platz ist sehr gut- da gibt es ein großes Feld dahinter, darunter ist Wasser – der Ort ist sehr gut. Auf einer Seite des Feldes geht eine Straße. Wie weit von dort ist der Wildkirschenbaum?

(k12) Klient: Direkt davor ist ein Kirschbaum

(d13) dhāmi: Ja, ist ok. Da ist ein heiliger „Götter-Platz“ (*devasthan*) - er ist etwas weit weg, aber es schützt dich (rezitiert ein Mantra). „*Nari vicitrae*..“ Du hast einen Familienkonflikt! „*Nari vicitrae*... Es ist keine Sache der *devatas* – es ist etwas anderes. Die Erde ist gut – sie ist sehr gut mein Sohn. Wo ist die Rupie? Gib sie mir - so wie sie fiel (mit der gleichen Seite nach oben). Wenn du mir etwas Erde gebracht hättest, könnte ich dir mehr sagen. Welcher Raum ist größer – der auf der Seite oder der andere? Welche Frau in dem Heim hat Schwierigkeiten? (hier schaltet sich der Aufpasser/Hausmeister /Caretaker ein)

(c1) Aufpasser/Hausmeister (Caretaker): Sir, meine Frau hat manchmal Probleme.

(d14) dhāmi: Bring sie - bring die Rupie. Bring das *yantra*! Ich werde die Konsultation mit dem *yantra* machen. Wenn die Konsultation von jemand anderem stattfindet, dann sollst du nicht unterbrechen. Greif in keine andere Konsultation ein (er wirft die Rupie). Es sagt mir da gibt es Probleme mit einer Frau. Gibt es da auf der linken Seite des Hauses ein kaputtes Gebäude?

(c2) Aufpasser/Hausmeister/ (Caretaker): Nein es gibt kein kaputtes Gebäude.

(d15) dhāmi: Es (das *yantra*) sagt mir aber, dass es sowas gibt.

(k13) Klient: Nein da gibt es keines.

(d16) dhāmi: Erwinnere dich! Denk daran! Da ist eines auf der linken Seite. Erwinnere dich - da war ein altes Haus - das ist ein früheres Haus – das hat sich viel früher zugetragen. Du hast auf dem Platz ein Haus gebaut- aber wem gehörte der ursprüngliche Platz (Grund)? Wer war „*barren*¹⁸“? Wer war das? Dein Vater oder deine Mutter? Die Schwester des Vaters? Bring die Rupie! Wer war zweimal

18 Anm.: Es kommt hier nicht klar heraus, ob es sich um die Frage nach einer Schwangerschaft (eines Familienmitgliedes), oder um einen Eigennamen handelt.

verheiratet? Wo ist die lokale Gottheit (*Nirankar*)? Sag mir – habt ihr eine Familiengottheit (Schutzgeist). Oder verehrt ihr nur *Dondiya*?

(c3) Caretaker: Ich bete niemanden an

(d17) dhāmi: Warum nicht. Bist du ein Christ? Bring mir die Rupie! Du bist ein Hindu aber du sagst du verehrt keine Götter?

(c4) Caretaker: Ich bin hier nur mitgefahren!

Anschließend erklärt das Orakel Mahanand, wie er die Münze oder die Reiskörner zum Wahrsagen verwendet, sie ergeben „ein Bild“ (Sax 2009, S. 60). Auch die Tatsache, dass Mahanand ein Orakel aus der Brahmenkaste ist, könnte hier vielleicht auch bestimmte Schwierigkeiten erklären. Da innerhalb der Orakel die meisten aus eher niedrigeren Kasten kommen und auch weitgehend für Menschen aus niedrigen Kasten arbeiten, wäre es möglich, dass ein Brahmane als Orakel hier unter besonderem Erfolgsdruck steht und gerade deshalb so ärgerlich reagiert.

Gesprächsanalyse nach Deppermann zu I. Konsultation Sax:

Faktor 1 Paraphrase und Handlungsbeschreibung:

In diesem Gespräch entsteht (zumindest für Außenstehende) wenig Klarheit darüber, was das eigentliche Problem im Detail darstellt, und noch weniger, wie dieses behoben werden könnte. Nur einmal wird von Seiten des Klienten eine einigermaßen klare Frage gestellt, wenn dieser fragt, was es mit der Familie und den dauernden Streitereien und Problemen auf sich hat, (wobei der Klient sogleich zum Schweigen aufgefordert wird). Es scheint teilweise so, als würden beide Seiten „aneinander vorbeireden“. Das Orakel versucht die Details über Wohn- und Familienverhältnisse herauszufinden (die offensichtlich nicht immer vom Klienten bestätigt werden), wobei es schließlich im Verlauf des Gesprächs zu einer mehr oder weniger klaren Ursachen-Analyse kommt, aber zu keinem klaren Lösungsansatz und damit auch zu keiner eindeutigen Diagnose (mit Ausnahme von sehr allgemeinen Aussagen zu negativen Gefühlen und/oder Missgunst an diesem spezifischen Ort, an dem der Klient das Haus gebaut hatte). Da das Gespräch durch allgemeinen Tumult der Konsultationsteilnehmer, in dem die einzelnen Stimmen nicht mehr klar zu erkennen sind, unterbrochen wird, kommt es zu keiner weiteren (abschließenden) Therapie-Phase.

Das Orakel versucht wieder durch gezielte Fragestellung (anhand von Suggestivfragen) das zugrunde liegende Problem, das von ihm aber nie wirklich klar benannt wird, zu eruieren. Dabei scheint es von Seiten des Orakels gewisse Schwierigkeiten zu geben, wodurch es versucht, bestimmte Wahrsagehilfen (*yantras*) zur Klärung einzusetzen, wie Rupien-Münzen oder Reiskörner (es fragt auch nach Erde vom Land des Klienten). Ganz offensichtlich kommen aber beide Gesprächspartner in ihren Bemühungen um Klärung nicht wirklich weiter. Offensichtlich werden im Rahmen dieser Séance bei dem besagten Orakel (namens Mahanand) mehrere Konsultanten hintereinander (vielleicht auch teilweise durcheinander) bedient, sodass das Gespräch auch ziemlich abrupt abbricht und das Orakel sich einem anderen Konsultanten zuwendet, ohne dass es eine wirklich klare Lösung oder zu Anweisungen für die Lösung der Probleme des Klienten gekommen wäre. Wahrscheinlich bricht das Gespräch auch deshalb ab, weil sich das Orakel offensichtlich an eine unbeteiligte Person wendet (einen „Aufpasser/Hausmeister/Hausmeister“ - Caretaker), der möglicherweise durch seine Reaktion („ich bin hier nur mitgefahren“) unbeabsichtigt die Konsultation unterbricht, worauf sich das Orakel offenbar einem anderen Klienten zuwendet, s. ...“Bist du ein Christ? Bring mir die Rupie! Du bist ein Hindu, aber du sagst du verehrt keine Götter?“ (S. d17).

Faktor 2: Kontextanalyse

Die sogenannten fokalen Äußerungen drehen sich, wie normalerweise in jeder Konsultation, um die Grundproblematik, weshalb ein Klient/eine Klientin das Orakel konsultiert. Im vorliegenden Fall erscheint die Problematik nicht wirklich klar, da es auch im Lauf des Dialogs nicht wirklich erkennbar wird, was die eigentliche Grundproblematik darstellt, weshalb das Orakel konsultiert wird. Das Orakel erkennt aus den Hilfsmitteln (*yantras*) schließlich, dass die Schwierigkeiten in der Familie aus gegenseitigen Verfluchungen und Verwünschungen herrühren (wobei es im Laufe des Dialogs nicht ganz klar wird, wer nun wen in welcher Form verflucht oder verwunschen hatte). Schließlich gibt der *dhāmi* auch verschiedene Anweisungen zur Behebung des Übels, nämlich durch die Durchführung von unterschiedlichen *pujas*. Die grundlegenden Äußerungen kommen (wie üblich) von Seiten des Orakels, in scheinbar ritualisierter Form und beziehen sich auf Fragen an den Klienten bezüglich seines Heims (Hauses), dessen Standort, der Struktur des Hauses und der Struktur der (Groß)familie.

Dabei werden oftmals die erwarteten Antworten von beiden Seiten nicht erfüllt. Das Wechselspiel von Frage und Antwort läuft nicht reibungslos; es gibt Einwände von Seiten des Klienten auf die Feststellungen (Fragen, in Form von Suggestivfragen) des Orakels und diese werden oft vom Klienten nicht bestätigt (beispielsweise die Anzahl der Räume des Hauses, Anzahl der Kinder im Haushalt). Auch stellt das Orakel oftmals mehrere Fragen hintereinander, ohne die Antwort des Klienten abzuwarten, was oftmals den Fluss des Gesprächs unterbricht und auch nicht eben zur Klärung der Umstände beiträgt.

Faktor 3: Folgeerwartungen

Das oben schon erwähnte „aneinander Vorbeireden“ scheint sich hier durch einen Großteil des Dialogs zu ziehen. Innerhalb des Gesprächsbeginns, das vom Orakel eingeleitet wird, läuft die Frage-Antwort-Kette für kurze Zeit scheinbar reibungslos. Das Orakel stellt seine Suggestivfragen und erhält oft die scheinbar erwartete Bestätigung des Klienten auf diese Fragen (im Sinne einer „präferierten Folge“), aber schon bei der vierten Frage gibt es eine dispräferierte Folge (die Antwort passt nicht für das Orakel) und dies kommt im Lauf des Gesprächs immer wieder zum Vorschein, was das Orakel dann auch immer wieder dazu veranlasst, *yantras* in Form von Münzen als Hilfsmittel heranzuziehen. Aber auch die Erwartungen des Klienten werden nicht erfüllt, vor allem, da er einmal eine klare Frage nach den Ursachen für sein Problem (warum gibt es da Streit innerhalb der Familie) stellt und vom Orakel zum Schweigen angehalten wird, ohne auf die Frage eine Antwort zu erhalten.

Faktor 4. Interaktive Konsequenzen:

Hier zeigt sich, dass die „Aushandlung“ der Äußerungen von beiden Seiten offensichtlich zu keinen klaren Lösungen und wahrscheinlich für den Klienten zu keiner befriedigenden Handlungsanleitung führt. Von Seiten des Orakels kommt es immer wieder zu Rechtfertigungen bei scheinbar für das Orakel „falschen“ Aussagen zu den Lebensbedingungen des Klienten (Aussage: „sag ich ja“...), nach der Frage, wer drei Kinder hat und hier auch die Antwort vier nicht stimmt, ebenso wie die Aufteilung der vier Kinder in Mädchen und Jungen); die Rechtfertigungen und Korrekturen werden hier teilweise auch mit Zurechtweisungen des Klienten oder Anleitung zum Schweigen quittiert. Obwohl der Klient nicht mehr nach dem „was soll ich tun?“ fragt, so steht die Frage von Seiten des *dhāmi* dennoch im Raum, wird aber nicht explizit beantwortet; es fehlt eine „reaktive Komponente“ als Lösung für das vage geäußerte Problem (was geht da in der Familie vor, an Streitigkeiten); dies wird vom Orakel nicht klar beantwortet. Auch wird ein Zweifel bezüglich der richtigen Form, die Gottheiten zu verehren geäußert (dies allerdings nicht an den Klienten adressiert, sondern an einen scheinbar Unbeteiligten, womit auch der Dialog beendet wird und der Klient erhält damit auf seine wesentlichen Fragen oft keine Antwort (ein Beispiel für eine nicht gelungene Kommunikation, ein missglückter Dialog).

Gesprächsanalyse nach Fairclough zu Konsultation Sax I

Faktor 1 Vokabular:

Vom *dhāmi* werden zum Teil bestimmte Ausdrücke verwendet, die im Zusammenhang mit der Suche nach den negativen Ursachen (also einer „Diagnose“) stehen, wie „*dōsh*“ (Fehler/Fehlverhalten), oder „*dōshkarya*“ (schlechte Tat), *devasthan* (göttlicher Ort/Platz); außerdem verlangt der *dhāmi* auch immer wieder ein „*yantra*“ – also ein Hilfsmittel für sein Hellsehen, um daraus ein Bild von der Situation zu gewinnen (was ihm offensichtlich schwer gelingt). Der *dhāmi* wiederholt seine Arten von Befehlen (zum Beispiel sich nicht in andere Konsultationen hineinzudrängen) mehrmals, auch wird mehrmals wiederholt, dass ein bestimmter Teil des Hauses (der Ort, auf dem es steht) unbelastet sei („...der Ort ist gut, die Erde ist gut, sie ist sehr gut“ s. d13). Der *dhāmi* bringt auch weitere zahlreiche Wiederholungen ein – und er scheint dabei auch ärgerlich zu werden – möglicherweise auch im Zusammenhang mit den offenbar nicht zufriedenstellend funktionierenden *yantras* „...Wo ist die Rupie? Gib sie mir“, s. d13, oder „...das war ein altes Haus, das frühere Haus – das hat sich viel früher zugetragen“ s. d16.

Faktor 2: Grammatik:

Der *dhāmi* spricht sehr oft im Imperativ und gibt diverse Anweisungen (die allerdings offenbar nicht wirklich zur Problemlösung beitragen können). Dabei scheint er sich in seiner Zuwendung nicht immer nur an den Klienten der aktuellen Konsultation zu wenden, sondern offenbar einige Konsultationen durcheinander zu mischen, (deshalb wird der Klient auch angehalten, nur im Rahmen seiner eigenen Konsultation zu sprechen – und sich nicht in andere Konsultationen einzumischen), wobei nicht ganz klar wird, ob der Klient das auch tatsächlich getan hatte. Insgesamt wechselt der *dhāmi* immer wieder zwischen offenen Fragestellungen und geschlossenen oder suggestiven Fragen, wobei er mit manchen Antworten nicht zufrieden ist und diese korrigiert (auch die selbst vorher getätigten Aussagen), damit so seine Aussagen als richtig dastehen; zB.: *dhāmi*.: „...eins, zwei, drei.. Wer hat drei Kinder?...“ d8 wie:

(d8) *dhāmi*: Eins, zwei, drei.. Wer hat drei Kinder?

(k8) Klient: (denkt kurz nach) Sir, niemand hat drei Kinder

(d9) *dhāmi*: Warum nicht? Wer hat zwei Mädchen und einen Jungen?

(k9) Klient: Mein Bruder hat vier Kinder

(d10) *dhāmi*: Das sage ich doch – drei Jungen und ein Mädchen

Faktor 3: Text-Struktur:

Es fehlt hier sowohl eine Einleitungs-Phase, wie auch eine grobe Einteilung in Diagnose- und Therapie-Phase und es bleibt auch unklar, ob der *dhāmi* mit der Unterbrechung (indem er sich anscheinend an eine andere Person (caretaker) wendet, damit gezielt die Konsultation abschließen möchte (und dies, ohne den Klienten in irgendeiner Weise zu raten, zu helfen, also eine „Therapie“ anzubieten).

Auch die Mikrostrukturen in Form eines Frage-Antwort-Musters sind nicht immer klar und einheitlich oder ergeben keine präferierten Folgen, sondern sie bleiben oft ungeklärt. So stellt der *dhāmi* oft mehrere Fragen gleichzeitig an den Klienten, ohne dessen Antwort abzuwarten (zB.: „...Wer war

barren – wer war das? Dein Vater oder deine Mutter? Die Schwester des Vaters? Wo ist die lokale Gottheit? Sag mir, habt ihr eine Familiengottheit, oder verehrt ihr nur Dondiya?“ s. d 16), was möglicherweise zu noch mehr Verwirrung führt. Wobei diese Verwirrung dadurch noch gesteigert wird, als sich der dhāmi offenbar an jemand Unbeteiligten in der Zuhörerschaft wendet.

5.1.2 II. Konsultation nach Sax:¹⁹ „Der Fluch der Ahnin – und spätere Konsequenzen“

Es handelt sich um einen Familienkonflikt im Dorf Turmoi: Dieser bezieht sich auf einen Streit um Land zwischen Brüdern; wobei es von einem Familienmitglied (einer Frau) aus früheren Generationen offenbar eine Art von Verwünschung /Verfluchung gegeben hatte (hāmkar). Dadurch wurde eine Gottheit beschworen, die Unheil über die Verfluchten bringt. Durch diese Beschwörung kommt es offenbar zu massiven Unstimmigkeiten innerhalb der Großfamilie. Anscheinend gab es eine Form von magischem Kampf mit gegenseitigen Verwünschungen (Fluch- und Gegenfluch.) Aber es gibt auch noch andere negative Auswirkungen auf einzelne Familienmitglieder. In dieser Konsultation gehen teilweise die Phasen von Diagnose und Therapie ineinander über und überschneiden sich. Das Orakel schlägt wichtige Rituale und Pujas vor, um die beschworene Gottheit „zurück zu senden“ und damit das Unheil von der Familie abzuwenden. Diese Rituale sind zum Teil sehr aufwendig – und die richtigen Zutaten werden vom dhāmi in einer Art von Zauberformel sehr schnell vorgetragen. Das Orakel ist ein Bhairav-Orakel und es verwendet ebenfalls yantras als Hilfsmittel, um daraus ein Bild von der Situation zu erhalten.

(d1) dhāmi.: Da gibt es Probleme in der Familie – Probleme zwischen der jüngeren und der älteren Linie (Generation); es gibt Streit und Unzufriedenheit. Du (ihr) bist (seid) von einem älteren in ein neueres Haus gezogen; aber immer noch hast du keinen Frieden. Dieselben alten Probleme erscheinen wieder (wirft wieder Reiskörner und liest aus ihnen in seiner Hand, zeigt auf die Reiskörner in der Hand). Hier ist der hāmkar (der Fluch) und noch jemand anderer hat Bhairav angerufen. Der hāmkar (Fluch/Verwünschung) ist von einer Frau und ein Mann hat Bhairav beschworen.

(k1) Klient: Welche Frau?

(d2) dhāmi: (schaut auf die Reiskörner) Älteste Lineage – zwei Frauen – eine Lebende, eine Tote. Die Tote hat den hāmkar (ausgeschickt?). Nun gibt es Konflikte in der Familie, von den Toten zu den Lebenden. Jetzt musst du eine Puja für beide veranstalten. Du musst den Fluch verehren (anbeten) und du musst die Gottheit verehren (anbeten), welche beschworen wurde. Könnt ihr gemeinsam die Puja veranstalten?

(k2) Klient: Ja, aber warum hat uns die Gottheit so angegriffen (Leid zugefügt)?

(d3) dhāmi: Ich sagte es dir schon, von den Tieren bis zu den Menschen sind alle vom Leiden betroffen

(k3) Klient: Aber meine Beziehung ist von anderer Art.

(d4) dhāmi: Das mag schon sein, aber wenn du den Gott (Bhairav) beschwörst, dann wirkt das auf bis zu neun Generationen.

(k4) Klient: Diejenige, die uns verflucht hat, lebt ja noch, warum leiden wir?

19 s. Sax 2009, S. 222 – 224.

(d5) dhāmi: Seid ihr vereint (geeignet). Schau von deinem Namen bis zu deinem Wohlstand; von deiner Zunge bis zu deinem Mund - von deinem Land bis zu deinen Feldern von Tieren zum Land, Frauen, Männer alle leiden; seid ihr vereint (einig), was willst du? (wirft wieder Reiskörner)

(d6) dhāmi: Die ältere, welche den Fluch ausgesandt hat, ist tot, - aber die jüngere lebt. Und auch alle die neidisch sind, sind am Leben und derjenige, der die Beschwörung machte ist lebendig. „Gott auf den Lippen, aber ein Messer an den Hüften“ ebenso nach außen hin. Aber innen drin ist Eifersucht, deshalb musst du Kuhdung in die Hand nehmen, dir eine Schnur umbinden und zum Schrein pilgern. Mach die Verfluchungs-Puja ganz geheim; mach die „*das-*“ - und die „*than-puja*“, gemeinsam mit den anderen. Was dich angreift (belästigt) ist nur eine menschliche Seele, keine Gottheit.

(k5) Klient: Aber warum haben sie uns das Feld nicht gegeben?

(d7) dhāmi: Ich hatte es dir schon gesagt Suchender – vom Land zu den Feldern von den Männern zu den Frauen – wie ich dir schon sagte, ist es ein Kampf um das Land – es gibt auch einen Streit über ein altes Haus. Die anderen nahmen „drei Hände“ Land und „fünf Hände“ (Hände gelten hier als Flächenmaßeinheit) Land für einen Kuhstall – und ein Feld hat diesen Neid hervorgerufen – wer weiß schon? – Das weiß nur Gott! – Ich bin nur ein Wegbereiter (path-teller) – so lass mich dir den Weg zeigen. Deine Probleme werden im Dorfrat gemeistert. Sie gaben ja auch nach der letzten Puja das Feld nicht ab – nicht wahr? Nein – so werden sie es wohl nicht freiwillig aufgeben. Aber ich werde dir den Weg zeigen; ich werde nicht in diesem Feld grasen – der andere Gott wird es tun; ich zeige nur den Weg auf. Es gibt drei Brüder in der Familie und alle leiden. Bist du bereit die *hāmkar-Puja* geheim zu veranstalten? Du solltest es nicht gemeinsam mit dem/denen machen, welche den Gott beschworen hat (haben).

(k6) Klient: Wir haben ja den Gott (die Gottheit) beschworen. Diejenige mit dem Fluch ist schon tot.

(d8) dhāmi: Wirst du kooperieren? Nein, natürlich nicht! Warum sollten sie mit dir kooperieren, wenn ihr diejenigen seid, welche sie verflucht haben? Würdest du mit jemandem kooperieren, der dich verflucht hat

(der Assistent fragt: Wer hat nun wen verflucht?)

(d9) dhāmi: (ist kurzfristig verwirrt und schreit). Er hat sie verflucht. Er stahl ihr Feld. Und sie haben ihn verflucht, aber sie haben den Gott zurückgeschickt und jetzt macht er ihnen seit eineinhalb Jahren Probleme! Wie werdet ihr zusammenkommen? Wirst du sagen: Ich habe euch verflucht; jetzt kommt und betet mit mir? Die andere Seite hat den Gott zurückgeschickt, sie haben es sehr gut gemacht.

(k7) Klient: Wir wollen ohnehin nicht zusammenkommen (uns als Familie wieder ver/einigen?)

(d10) dhāmi: Vor Gott seid ihr alle gleich, da ist kein reich und kein arm, kein Groß und Klein; sowohl du wie die anderen gelten mir gleichviel und ebenso ist es für die Gottheit. Und jetzt leidest du an deinem eigenen Fluch und durch deine selbst veranstaltete Beschwörung der Gottheit - Schwierigkeiten von eineinhalb Jahren.... Willst du die Gottheit zurücksenden, oder die Wiedervereinigung?

(k8) Klient: Wir wollen die Gottheit zurücksenden. Wie können wir an Wiedervereinigung denken, wenn sie unser Feld „aufessen“?

(d11) dhāmi: Die Gottheit sagt – von deinem Land bis zu deinem Feld... (es folgt eine lange Anleitung der Details der zu veranstaltenden Puja: in sehr raschvorgetragener Form, wie eine Zauberformel werden die jeweils notwendigen Zutaten aufgezählt, die durch einen Guru geopfert werden sollen:),

ein Hahn, sieben Krümel Fladenbrot, Treibholzsand aus Schluchtwasser von sieben Flüssen, eine Herde von Kühen aus Lehm, von einem Ort, wo Kühe getrunken hatten, 64 Kürbisse, gelber und roter Puder, rote Kleidung ..ein Huhn...(wieweit hier alles genau verstanden worden war, sei hier dahingestellt, da Sax auch bestätigt, dass die Aufzählung sehr rasch, dh. in übermäßiger Geschwindigkeit erfolgt waren..). Dann wird die Gottheit sie einige Zeit bedrängen und sie werden das Feld aufgeben und bei euch Unterschlupf suchen. Binde deren Fluch an einem sumpfigen Ort fest und beschwöre deine Gottheit und deinen Fluch! Du musst ihren Fluch (*hāmkar*) festbinden, denn sie haben gegen das Land ein Verbrechen begangen – du verstehst? Mach es rasch – es braucht dazu eine Ziege und ein Huhn. Ein Tieropfer für Bhairav und das Huhn für den Fluch. Der Guru wird schon auf sich selbst achten; (wie schon erwähnt muss ein Guru das Opfer durchführen, der Klient aber die empfohlenen Zutaten zur Verfügung stellen) Haare und abgeschnitten Nägel in den sieben Körnern. Kreise dann damit sowohl über die Menschen wie über den Hausrat. Ruf den *hāmkar* und spende fünf Rupien und 25 Paisas für Bhairav.

(k9) Klient: Sollen wir zusammenarbeiten?

(d12) dhāmi: (im Zorn) Wie könnt ihr kooperieren. Warum sollten sie mit dir kooperieren, wo du doch den Gott gesendet hattest. Diese Gottheit gehört jetzt zu allen drei Haushalten. Wenn du ihn jetzt anrufst, dann wird er selbst den Streit beilegen....

Gesprächsanalyse nach Deppermann zu Konsultation Sax II

Faktor 1: Paraphrase und Handlungsbeschreibung

Das Orakel versucht schon vor dem Beginn der Konsultation (vor Beginn des Dialogs) die Problematik des Klienten aus den Reiskörnern, (die vom Klienten vom eigenen Land mitgebracht worden sind) herauszulesen. Dabei stellt er die Fragen in Form von Suggestivfragen an den Klienten, ob seine Analyse bezüglich der Grundproblematik richtig ist; dh.: Hier wird bereits eine erste Sachverhaltsdarstellung gemacht. Aber erst im Lauf des Dialogs werden Details des Basiskonflikts an die Oberfläche gebracht, nämlich, dass der Klient selbst andere Familienmitglieder verflucht/verwunschen hatte und die negativen Folgen davon auf die eigene Familie zurückwirken. Auch die einzelnen Gesprächs-Phasen lassen sich nur ungefähr und nicht ganz klar voneinander abgrenzen, da in der ersten Phase, im Rahmen der Diagnose ebenfalls schon erste Vorschläge gegeben werden, um das Problem in den Griff zu bekommen. Hauptsächlich werden als Therapie bestimmte Formen von einer Puja vorgeschlagen. Wobei im vorliegenden Fall diese Therapie - *puja* sehr langwierig und aufwendig ist. Im vorliegenden Fall handelt es sich vorrangig um einen langen Monolog des Orakels, wie die bestimmte Puja auszuführen ist und welche Hilfsmittel (Opfertiere, Requisiten, rituelle Gegenstände und ähnliches) dabei zu verwenden sind. Dieser Monolog, in Form einer Art Gebrauchsanweisung für ein wirkungsvolles Ritual (einer bestimmten *puja*) ist ziemlich umfangreich und wird auch nicht vom Klienten unterbrochen -nur nach dem Abschluss der Erklärungen und Beschreibungen bezüglich des Rituals stellt der Klient noch die eine oder andere Verständnis- und detaillierte Klärungsfrage. Auch hier erscheint die Sprache stark ritualisiert und nimmt manchmal auch eine Form von „Beschwörungs-“ oder Zauberformeln an, was dem Ganzen offensichtlich einen besonderen Nachdruck verleiht. Besonders interessant erscheint auch, dass das Orakel bei einer einfachen Rückfrage des Klienten scheinbar ungehalten und wütend reagiert (wobei bei genauerer Betrachtung das Orakel hier auch einen Widerspruch zum ersten Gesprächsteil (in der Diagnosephase) in den Raum stellt (wenn es darum geht, ob die *puja* von allen, oder nur vom Klienten allein abgehalten werden soll). Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang auch, dass die

Verwirrung schließlich so groß ist, dass selbst der Assistent (es ist anzunehmen, der des *dhāmi*) schließlich auch fragt, wer nun wen verflucht habe.

Faktor 2: Kontextanalyse:

Hier kommt es zu einer Eingrenzung des fokalen Themas, in diesem Fall nämlich „wer hat was gemacht?“ (innerhalb der Familie) und was genau hat zur Schädigung und dem damit verbundenen (Familien)konflikt hauptsächlich beigetragen? Wie es zum Streit um das Land kam und was zu tun ist, um die Beziehungen innerhalb der Familie wieder zu kitten. Dabei wird stark auf die Auffindung eines/einer Schuldigen fokussiert; und es sieht so aus, als würde es hauptsächlich um die Auffindung eines Schuldigen gehen (was ja nicht eigentlich die Problemlösung darstellt). Dabei scheinen Verfluchungen (in Form eines „auf den Hals hetzen einer schädigenden Gottheit – des *hāmkar*) im Mittelpunkt zu stehen. Nicht ganz geklärt scheint aber lange die Frage, wer nun wen tatsächlich verflucht habe. Zuletzt wird von Seiten des *dhāmi* behauptet, dass der Klient selbst an der Misere schuld sei – und damit werden andere Familienmitglieder offensichtlich entlastet – was sich auch darin zeigt, dass der Klient angehalten wird als „Therapie-Formen verschiedene Rituale (*pujas*) einerseits allein – andere wieder zusammen mit diversen Familienmitgliedern durchführen soll.

Faktor 3 Folgeerwartungen:

Nach einer Analyse im Sinne von „wer ist schuld?“ geht es in der Folgeerwartung des Klienten hauptsächlich darum, die richtige Reaktion, die richtigen Handlungen zum Ausgleich einzuleiten. Es kommt hier zum Aushandeln einer folgerichtigen Handlungsanleitung, um den Zustand wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Dabei wird auf die richtige Form des „was ist zu tun?“ für eine Wiedergutmachung fokussiert (in diesem Fall bestimmte *pujas* für bestimmte Gottheiten, die, vom *dhāmi* detailgenau beschrieben - in unterschiedlichen Formen und mit unterschiedlichen Familienmitgliedern gemeinsam oder allein durchzuführen sind).

Faktor 4: Interaktive Sequenzen

Die Deutungen der Aussagen und Inhalte geschehen von beiden Seiten der Dialogpartner, vorrangig aber von Seiten des Orakels (was natürlich auch seiner Rolle entspricht, dazu wird das Orakel ja konsultiert). Dabei verwendet das Orakel allerdings vermehrt die Reiskörner als „Ratgeber“ (*yantras*) für die richtige Diagnose der Situation, welche den Klienten das Orakel aufsuchen ließen. Zu diesen Aussagen des Klienten, sollen durch bestimmte Detailfragen an den Klienten, die dabei offenbar gewonnenen Informationen nachträglich abgesichert werden. In diesem Rahmen laufen bestimmte Frage-Antwort-Muster ab, die sich nicht nur dichotom zwischen zwei Personen (*dhāmi*-Klient) zeigen, sondern es gibt auch ein anderes zyklisches dreistufiges Muster, nämlich Frage an die Reiskörner (vom Orakel), danach Abklärung der Antwort (aus den Reiskörnern) des Klienten und schließlich als Frage, ob dies richtig sei an den Klienten.

Ganz offensichtlich wird hier fallweise vom Orakel eine spezifische „Orakelsprache“ angewandt, in Form einer Art rhythmischer „Zauberformeln“ wie: „Von Haus zu Feld, Von Menschen zu Tieren, von Mund zu Zunge“ (d5). Damit wird offensichtlich eine bestimmte Absicht verfolgt – wie das diverse Autoren, die sich mit Spezifika der Schamanensprache untersucht wurde (s. Gaenzle 2016, de Sales, 2016, Gellner, 1994 u.a.) schon mehrfach beschäftigt hatten. Es scheint sich dabei um Funktionen von Hierarchie, Autorität und Macht, die durch diese Besonderheiten der Sprache kommuniziert werden, zu handeln. Möglicherweise werden diese Beschwörungsformeln auch angewandt, um den Handlungsanleitungen (also, was ist gegen das Problem zu tun) also einer Art von Therapieansatz, einen besonderen Nachdruck zu verleihen.

Gesprächsanalyse nach Fairclough zu Konsultation Sax II

Faktor 1: Vokabular.

Der *dhāmi* verwendet einige metaphor-ähnliche Sprüche wie zB.: „... von deiner Zunge bis zu deinem Mund - von deinem Land bis zu deinen Feldern von Tieren zum Land, Frauen, Männer alle leiden...“ (s. d5).

Zusätzlich kommen vermehrt Wiederholungen von Satzteilen – vor allem im Zusammenhang mit Befehlen oder drängenden Fragen vor. Der *dhāmi* wiederholt auch vermehrt seine Befehle, möglicherweise um ihnen mehr Nachdruck zu verleihen „gib mir die Münze, gib mir die Münze- gib sie mir!“ oder „... erinnere dich daran, erinnere dich...! (s. d9) ebenso wie immer wieder zahlreiche Wiederholungen und zum Teil formelhafte Formulierungen eingekleidet in von Zauber- oder Beschwörungsformeln, wie sie auch in anderen Konsultationen immer wieder zu finden sind („Von Haus zu Feld, von Menschen zu Tieren, von Mund zu Zunge...“ (s. d5), offenbar um auch seinen Aussagen ein stärkeres Gewicht zu verleihen.

Faktor 2: Grammatik:

Der *dhāmi* spricht sehr häufig in Imperativen und gibt Anweisungen, oder stellt Behauptungen auf (die nicht immer vom Klienten bestätigt werden, oder solche, die nicht unbedingt zur Problemlösung beitragen) und hat damit meist die Führung und die agency im Dialog. Dabei scheint er sich in seiner Zuwendung nicht immer nur an den Klienten der aktuellen Konsultation zu wenden; dazu gibt es auch immer wieder zwischendurch Anweisungen sich nicht in „fremde“ Konsultationen einzumischen und nur zu antworten, wenn es den eigenen Fall betrifft (was für die Klienten offenbar nicht immer klar ist, wann es sich um welche Konsultation handelt, da der *dhāmi* sich scheinbar auch manchmal an andere Teilnehmende wendet (wie im vorliegenden Fall um eine scheinbar unbeteiligte Person, den Hausmeister (caretaker).

Faktor 3: Text-Struktur:

Hier fehlt eine klare Grobstruktur zwischen Diagnose- und Therapie-Phase -sowie auch eine Einleitungs - oder Abschluß-Phase. Es ist dabei auch nicht klar, ob mit der Unterbrechung (als sich der *dhāmi* mit einer Frage an einen Unbeteiligten wendet) diese Konsultation als abgeschlossen angesehen werden kann. Auch die Mikrostrukturen in Form eines Frage- und Antwort-Musters sind nicht klar oder einheitlich. Oft stellt der *dhāmi* mehrere Fragen auf einmal – ohne eine Antwort des Klienten abzuwarten – oder der Klient gibt oftmals Antworten, welche der *dhāmi* nicht akzeptiert (da er offenbar diese Antwort nicht in seinem *yantra* erkennen kann).

5.1.3 III. Konsultation: ²⁰ „Schwarze Magie in der Häuserwand“

Es handelt sich um eine Konsultation mit einem Muslim-Klienten, wo es anscheinend um ungünstige Wohnorte (im Haus) geht und um eine richtige Platzierung von Gottheit und deren (Wohn)ort – bzw. Schrein und auch um den Verdacht, dass das Haus „verhext“ sei (durch schwarze Magie) und wie diesem Umstand beizukommen sei.

(d1) *dhāmi*: Dein Zuhause ist nicht rein. Es ist sehr schlecht; wie nenne ich diesen Platz? Ich sah ein „single-house“ (nicht für mehrere/größere Familien)? Sag mir, ist es ein single-House?

(k1) Klient: Was meinst du mit single-house?

20 s. Sax 2009, S. 63-65.

(d2) dhāmi: Na komm schon – es ist single! Was verstehst du unter „single“? Es ist ein kleineres Haus – nicht so wie meines, das ist ein Doppelhaus, weil es hat eine Veranda, wie auch Räume dahinter. Die linke Ecke hat sich aufgelöst. Was sage ich? Ich mache eine Konsultation; also hör aufmerksam zu! Es ist verhext! Ich garantiere, da ist ein Spalt drinnen! Davor steht ein Birnbaum. Ich sage- ein Apfelbaum – ein Birnbaum... zähl sie! Da ist ein Birnbaum davor und dahinter ist ein Riss auf der linken Seite und in diesem Riss ist schwarze Magie.: Na komm – es ist einzeln (single)! Was nennst du denn einzeln? Es ist ein kleineres Haus, nicht so wie meines, das (welches) ein Doppelhaus ist; es hat eine Veranda ebenso wie Räume auf der Hinterseite. Eine linke Seite hat sich aufgelöst. Was sage ich? Ich mache eine Konsultation – also höre genau zu. Es wurde verhext. Ich garantiere dir; da gibt es einen Riss. Es gibt einen Birnenbaum davor. Ich sage.... Apfelbaum, Birnenbaum; zähle sie! Da ist ein Birnenbaum davor und auf der Rückseite ist ein Sprung auf der linken Seite und im Sprung ist schwarze Magie. Die musst du loswerden oder keiner wird davon unberührt bleiben. Du hast schon drei Tiere verloren. Ich sagte Tiere junger Mann. Wer starb? – ein junger Mann?... Ich sage ein junger Mann ist gestorben und eine junge Frau. Keiner ist im Frieden in der Familie, sie schaffen es nicht. Ich sage dir, da ist Hexerei (witchcraft) in dem Sprung. Zieh das heraus, sonst wird niemand verschont. Gib mir die Rupie – so wie sie gelandet ist. Man braucht nicht so viel zu reden; gib sie mir nur höflich. Wer war Garbaru Lal? Warum habt ihr seine *devata* nicht verehrt? Du hast etwas davon - was ist es? Und wer war Kesar Singh? – wer war Kesar Lal?

(k2) Klient: Ich weiß nicht.

(hier wird offensichtlich unterbrochen und zu einem späteren Zeitpunkt die Konsultation wieder aufgenommen, nachdem das Orakel eine sanskritische Hymne gesungen hatte)

(d3) dhāmi: Hast du ein 4-Zimmer-Haus? Weißt du, was man als 4-Zimmer-Haus bezeichnet? Zwei oben, zwei unten. So nennt man eines, ist es eines? Was – ist es deiner Eltern (Vorfahren)-Haus? Ich sage es ist ein altes Haus.... ein kaputtes Haus. Wohin hast du die Gottheit (*devata*) gesetzt (damit ist offensichtlich ein Schrein für die zur Familie gehörige Gottheit gemeint), die Familiengottheit deines Hauses?

(k3) Klient: Er ist in demselben Raum wie immer.

(d4) dhāmi: Innerhalb des Hauses? Ich sage dir – der Tempel ist beim Haus, davor, Schau (zeigt die Reiskörner in seiner Hand) - hier ist das Haus und hier ist der Tempel! Und hier ist die Straße. Und hier ist ein Baum. Es ist ein Obstbaum, das ist ein Zeuge, ich meine – der hat dich gereinigt sonst wäre dein Haus ein sehr unreiner Ort. Ja, das Haus spricht! Was wird geschehen? Pass auf dieses Haus auf, oder machst du das nicht?

(k4) Klient: Natürlich werden wir es machen.

(d5) dhāmi: Schau der Weg beginnt sich zu zeigen. Ich sage es dir!

(k5) Klient: Ja bitte - mach weiter und sag es

(d6) dhāmi: (riecht an der Münze): Ist seine linke Seite (des Hauses) aufgerissen? Sag mir. Ich sage - es ist die linke Seite. Ja, es erzählt (zeigt) den Weg von eins, zwei, drei Plätzen. Wo hast du bisher geschlafen? Dein Haus ist nicht rein mein Freund. Die linke Ecke des Hauses ist aufgerissen (geteilt) und dort ist Hexenzauber drin. Ich sage es ist die linke Ecke. Was wird passieren? Nimm sie heraus. Ich erkläre es dir - ok! Diese Frau hatte Probleme. Warum hast du den Masan nicht gewürdigt (angebetet). (Das macht) Schmerzen im Körper, Schmerzen in Händen und Füßen. Es sagt mir – Schmerzen im ganzen Körper!

(k6) Klient: Das stimmt.

(d7) dhāmi: Schmerzen im Körper, Schmerzen in Händen und Füßen, Schmerzen im ganzen Körper!
Sag mir – ist es ihr Geburtsort, ist es an der Grenze von zwei Dörfern?

(k7) Klient: Ja

(d8) dhāmi: Dort ist ein Krematoriums-Platz

(k8) Klient: Ja

(d9) dhāmi: Du musst dort beten (worship)

(k9) Klient.: Ja

(Anmerkung: Masan ist offensichtlich ein Handwerksdämon).

Gesprächsanalyse nach Deppermann zu Sax Konsultation III

Faktor 1: Paraphrase und Handlungsbeschreibung:

Der Klient kommt offensichtlich ohne eine klare Anfrage (oder diese war nicht protokolliert) und der *dhāmi* beginnt die Konsultation, indem er gleich von Anfang an aus den Reiskörnern, die offensichtlich vom Klienten mitgebracht worden waren. Aus diesen liest das Orakel die Wohn- und Besitzbedingungen des Klienten und weist dabei relativ rasch auf die Grundproblematik hin, nämlich, dass es im Haus des Klienten einen Spalt in der linken Wand gibt, in welcher eine negative Kraft wohnt, die der Klient unbedingt loswerden sollte; sonst würde es keinen Frieden in der Familie geben. Das Orakel erwähnt diese Bedingungen mehrmals und fordert auch den Klienten auf, den Hexenzauber aus dem Spalt „herauszunehmen“ wie und in welcher Form bleibt vorerst offen. Eigentlich stellt der Klient dazu auch keine konkreten Fragen, sondern antwortet meist nur (in bestätigender Weise) auf die meist als Suggestivfragen gestellten Fragen des *dhāmi*, zB.:

(d6) dhāmi: Sag mir – ist es ihr Geburtsort, ist es an der Grenze von zwei Dörfern?

(k7) Klient: Ja

(d8) dhāmi: Dort ist ein Krematoriums-Platz?

(k8) Klient: Ja

Faktor 2: Kontextanalyse:

Das fokale Thema und die fokalen Aussagen drehen sich rund um die negativ wirkende Kraft des Hexenzaubers in einem Teil des Hauses des Klienten, die zu eliminieren sei. Dieser Zauber (diese negative Energie) bewirkt, wie der *dhāmi* betont bei den Familienmitgliedern, aber auch bis zu den Tieren und Feldern des Klienten negative Konsequenzen... - wie bei den Menschen verschiedene Arten von Schmerzen; aber der *dhāmi* betont mehrmals, dass alles was im weitesten Sinne zu Familie und zum Hausrat gehört, davon betroffen sei. Der *dhāmi* verwendet zu diesen Aussagen vorrangig der *yantras* aus denen er liest und lässt sich vom Klienten meist nur die Richtigkeit der Aussagen bestätigen – also eigentlich handelt es sich hier wieder um eine Form des Dialogs, bei dem das *yantra* als dritte „Person“ mit fungiert. Wobei der *dhāmi* seine Aussagen teilweise wiederholt und bestimmte Aussagen mehrfach in den Dialog einbaut...“von den Menschen bis zu den Tieren...” was anscheinend weitgehend mantraartig angeführt wird.

Faktor 3 Folgeerwartungen:

Wieweit die Folgeerwartung des Klienten tatsächlich erfüllt worden sind, lässt sich nicht Bestimmtheit sagen, da der Klient keine wirklich klare Fragestellung aufgeworfen hatte, oder diese, falls vorhanden, im Protokoll nicht wirklich aufschien. Allerdings bestätigt der Klient immer wieder die Aussagen des *dhāmi*, welche dieser aus den *yantras* (Reiskörner vom Land des Klienten) herausliest weitgehend bestätigt. Die Folgeerwartungen dürften damit offensichtlich meist erfüllt worden sein, wobei der *dhāmi* als Abschluss dem Klienten mitteilt, wo dieser zur Gottheit zu beten (worship) bzw. diese anzubeten habe, nämlich an einem Krematoriums-Platz einem Ort, der offenbar hohe Wirksamkeit verspricht, aber auch Gefahren in sich birgt, da dort Geister und Dämonen sich immer wieder aufhalten und den Menschen dadurch auch gefährlich werden können.

Faktor 4: Interaktive Sequenzen:

Wie schon oben bei Faktor drei erwähnt läuft der Dialog zwischen *dhāmi* und Klient meist als dreiteiliger zyklischer „Dialog“, also eigentlich indirekt als Trialog ab, zwischen *dhāmi*, *yantra* und Klient, wobei der Klient hauptsächlich die Funktion der Bestätigung des aus dem *yantra* Herausgelesenen hat.

Teilweise erfolgen aber auch, ebenso wie bei manchen anderen Konsultationen so etwas wie Mehrfachfragen, bei denen keine Bestätigung/Antwort des Klienten abgewartet wird, sondern einfach vom *dhāmi* weiter gefragt wird wie ua. bei: *dhāmi*: „Wer war Garbaru Lal? Warum habt ihr seine *devata* (Gottheit) nicht verehrt? Du hast etwas davon/von ihm (von Gabaru Lal?) – was ist es? Und wer war Kesar Singh? – wer war Kesar Lal?“ (s. d6).

Gesprächsanalyse nach Fairclough zu Sax Konsultation III

Faktor 1: Vokabular:

In dieser Konsultation finden sich keine Metaphern – dafür aber mehrfach diverse Wiederholungen: „Ist seine linke Seite (des Hauses) aufgerissen? Sag mir. Ich sage - es ist die linke Seite Die linke Ecke des Hauses ist aufgerissen (geteilt) und dort ist Hexenzauber irgendwo drin. Ich sage es ist die linke Ecke...“ (d6). Ebenso wie bei den Erklärungen zur Wirkung des Hexenzaubers: „Schmerzen im Körper, Schmerzen in Händen und Füßen, Schmerzen im ganzen Körper...“ (d7) und auch das Phänomen des Hexenzaubers und der „witchcraft“ wird mehrfach erwähnt: „...dort ist Hexenzauber irgendwo drin“ (d6); „... es ist verhext – in diesem Riss ist schwarze Magie...“ (d6).

Faktor 2: Grammatik:

Der *dhāmi* hat hier sehr klar die agency und führt durch seine Sprache eindeutig, indem er nicht nur zum Großteil allein spricht, sondern meist auch im Imperativ: „Sag mir - ist es ein single-house?“ (s. d1) „Die musst du loswerden, sonst wird es keinem mehr gut gehen“, (s. d6) oder: „Pass auf dieses Haus auf...“ (s. d8). Auffallend ist auch die häufige deklarative Form, in der der *dhāmi* spricht; es kommen immer wieder Formulierungen vor wie: „...pass auf – ich erkläre es dir – ok (s. d10), ich sage es dir...“ (s. d9).

Faktor 3: Text-Struktur:

Der Text zeigt wenig Grobstrukturen; es gibt hier keine Einleitungsphase und auch keine klare Abgrenzung von Diagnose und Therapie. Der Großteil des Dialogs besteht in Diagnose und der Dialog läuft zumindest eingangs in einem schon oben erwähnten zyklischen Muster ab, indem der *dhāmi* das *yantra* als Wahrsagehilfe „liest“ und sich dabei oftmals die Antworten des *yantra* durch den Klienten bestätigen lässt.

5.2 Drei Orakelkonsultationen nach Campbell und Analysen

Es folgen drei Orakel-Konsultationen protokolliert von Campbell und anschließend Gesprächsanalysen (nach Deppermann und Fairclough).

5.2.1 I. Konsultation: ²¹ „Land, Diebstahl und die „*mau-māṭi*“ vor Generationen“

Diese Konsultation findet in einem Dorf zwischen Orakel: Dādar Masta und einer Brahmanenfrau (als Klientin) statt. Das Thema dreht sich um einen Zwist zwischen zwei Familien, der schon Generationen zurückliegt (es geht dabei um einen Diebstahl). Beide stammen aus demselben Ort (offensichtlich kennen sich dhāmi und Klientin). Die Klientin versucht herauszufinden, ob der dhāmi auch (d.h. die Gottheit, die aus ihm spricht) tatsächlich das Thema, um das es geht, richtig wahrnimmt (errät).

(d1) dhāmi: Höre oh Frau, in deinem Haus ist alles in Ordnung. Ich sehe nichts Schlechtes/Negatives.

(k1) Klientin: Was es hier mit mir für eine Bewandnis hat, das solltest du sehen, Narayan. Wenn du es sehen kannst, dann bist du Narayan; wenn du es nicht sehen kannst, bleibst du dennoch Narayan für mich.

(d2) dhāmi: Was bedrückt/stört dich? Ist es etwas, das du dir nur einbildest (only imagining) und kannst du es deshalb nicht sagen?

(k2) Klientin: Was soll ich denn sagen? Da du doch allwissend bist, so gibt es von meiner Seite nichts Zusätzliches zu sagen zu dem, was du (nicht ohnehin) weißt.

(d3) dhāmi: Es geht um Land und eine Frau (*mau-māṭi*). Seither sind maximal drei und minimal zwei Generationen vergangen. Stimmt das oder nicht?

(k3) Klientin: Ich weiß gar nichts. Ich weiß nicht wie viele Generationen das schon geht und was das (eigentliche) Problem ist. Vielleicht ist es etwas, vielleicht eine Krankheit, die daraus entstanden ist.

(d4) dhāmi: Wenn du alles darüber weißt, warum tust du dann so, als hättest du keine Ahnung (be ignorant)?

(k4) Klientin: Es ist so, als würde man sagen „Wenn du mein Ehemann wirst, dann werde ich mit dir davonlaufen“ ²². Wenn es um etwas geht, wovon ich wusste, warum sollte ich dich dann konsultieren – dich eine Gottheit (*dēvata*).

(d5) dhāmi: Wenn ich sprechen soll, so höre: Die Sache geht um eine „Anrufung“ (invocation) einer Frau, die Hymnen (*mangal*) singt. Zwei bis drei Generationen sind seither vergangen. Es geht um etwas, das von einer Frau gesagt wurde, und um einen Diebstahl. Falls das stimmt, so sag es, und auch wenn es nicht stimmt (sag es).

(k5) Klientin: Das stimmt. Das war meine große Angst

21 s. Campbell 1978, S. 410-411.

22 Anmerkung: Das bezeichnet einen inneren Widerspruch - oder eine Widersinnigkeit, denn normalerweise läuft eine junge Frau mit einem Mann weg, wenn sie die offizielle Erlaubnis zur Heirat nicht erhält, also vorerst, ohne zu heiraten; oder sie kann ihn offiziell heiraten, dann muss sie nicht mit ihm davonlaufen, sondern folgt traditionell ihm in seine Familie.

Gesprächsanalyse nach Deppermann zu Konsultation Campbell I:

Faktor 1: Paraphrase und Handlungsbeschreibung:

Es handelt sich um den Beginn einer Konsultation, in der das Orakel versucht, den Grund/die Motivation der Klientin herauszufinden, warum sie zu dieser Konsultation kommt. Das Orakel versucht sich an den Grund „heranzutasten“ mit einer Strategie des immer wieder einen (verbalen) „Happen“ Hinwerfens, zu dem die Klientin Stellung beziehen soll, ob es stimmt oder nicht. Wobei die Klientin das Orakel auch ganz offensichtlich auf „die Probe stellt“, ob es sich bei dem Orakel auch tatsächlich um die heilsichtige/allwissende Gottheit handelt, wobei die Frau beteuert, sie würde das Orakel auch dann für die entsprechende Gottheit halten, wenn dieses den wahren Grund ihrer Konsultation nicht errät. Dazwischen verhält sie sich auch scheinbar ahnungslos und beteuert auch selbst nicht wirklich zu wissen, was vorgeht, und worum es bei ihren Gründen, das Orakel aufzusuchen tatsächlich geht „Ich weiß gar nichts. Ich weiß nicht wie viele Generationen das schon geht und was das (eigentliche) Problem ist. Vielleicht ist es etwas – vielleicht eine Krankheit...“ (s. k3). Schließlich scheint das Orakel aber doch nach einigen Eingrenzungsversuchen die mehrfache Motivation für den Besuch der Klientin beim Orakel richtig darzustellen.

Faktor 2: Kontextanalyse

Hier geht es in erster Linie darum, das fokale Thema einzugrenzen – also die Frage, nach dem Grund der Konsultation. Dabei beginnt der *dhāmi* das Gespräch, was wohl auch an der unterschiedlichen hierarchischen Position liegt. Außerdem wird gefragt, in welchem Kontext der jeweilige Gesprächspartner die fokale Aussage (Motivation für die Konsultation – Problemerkennung) sieht. In diesem Zusammenhang wird auch die Deutungsmacht in den Fokus gestellt – wer betrachtet die „Suche nach dem Problem“ aus welcher Perspektive. Für die Klientin geht es darum, dass der *dhāmi* das Problem/die Probleme richtig erkennt, wobei sie selbst bei der Suche nicht besonders hilfreich ist und beteuert, selbst nicht so genau zu wissen, wo das Problem herrührt (aus welcher Generation, verursacht durch welches Verhalten und von wem). Die Deutungsmacht liegt eindeutig beim Orakel, das schließlich ganz offensichtlich dann doch anhand der Aussagen der Klientin die Hintergrundmotive und Ursachen für ihre Probleme (und Ängste) richtig darstellt.

Faktor 3: Folgeerwartungen

Die Klientin erwartet (wie in fast allen sozialen Situationen) vom Angesprochenen (dem Orakel) eine Antwort, ebenso wie umgekehrt. Die entsprechenden Nachbarschaftspaare Frage/Antwort ziehen sich durch die gesamte Gesprächssequenz, wobei nicht immer die präferierten Antworten (von beiden Seiten) für den Fragenden zufriedenstellend (im Sinne der Folgeerwartung) gegeben werden. Zugleich scheint aber auch das Orakel klare Erwartungen zu haben, nämlich dergestalt, dass die Klientin die Aussagen des Orakels zum fokalen Thema (Grund für die Konsultation) bestätigt, was erst nach einigem hin und her erfolgt. Es scheint eine bestimmte Form des „gegenseitigen Abklopfens“ stattzufinden und das Orakel wird auch von der Klientin scheinbar „auf die Probe gestellt“, ob dieses die Gründe und Ursachen richtig erkennt und darstellt. Mehrfach werden offensichtlich die Folgeerwartung durch die Art der Antwort nicht erfüllt, zB. wenn der *dhāmi* anmerkt, „...wenn du alles darüber weißt, warum stellst du dich dann unwissend (be ignorant (d4). Hier scheint es Missverständnisse, also auch unterschiedliche Folgeerwartungen von beiden Seiten zu geben – die Klientin scheint vom *dhāmi* gleich zu Beginn eine klare Analyse der zugrunde liegenden Problematik zu erwarten, worauf ihr der *dhāmi* vorwirft, warum sie überhaupt gekommen sei, da sie doch ohnehin Bescheid wisse.

4. Interaktive Konsequenzen:

Hier geht es um Deutungen der Aussagen und Inhalte, von beiden Seiten und die sich daraus ergebenden Handlungskonsequenzen, die anzuleiten vom *dhāmi* erwartet werden. Da in dieser einleitenden Gesprächssequenz eigentlich noch keine handlungsanleitenden Schritte aus dem Gespräch hervorgehen, ist hier auch noch keine Handlungsanleitung vorzufinden und diese wird möglicherweise in einem späteren, abschließenden Gesprächsabschnitt stattfinden (was vom Autor aber nicht aufgenommen /protokolliert wurde), oder in einer weiteren Konsultation.

Die Frage-Antwort-Muster laufen wie schon festgestellt nicht immer reibungslos ab, möglicherweise, weil die gegenseitigen Erwartungen zwischendurch und aus möglichen Missverständnissen herrührend, durch die jeweilige Antwort offensichtlich nicht immer erfüllt werden. Die Aushandlung von Bedeutungen im Gesprächsverlauf (was bedeutet welche Aussage auf der Interaktionsebene?) muss zwischendurch erklärt werden, wie unter anderem: Was weiß der *dhāmi* über die Ursachen der Konsultation?

Gesprächsanalyse nach Fairclough zu Konsultation Campbell I:

1. Faktor: Vokabular

Die Klientin verwendet die Metapher; genau genommen einen Vergleich in Form einer Metapher: „das ist so, als würde man sagen, wenn du mein Ehemann wirst, dann werde ich mit dir davonlaufen“ (k6) - was hier offensichtlich etwas wie „widersinnig/in sich widersprüchlich“ bedeuten dürfte; womit sie den *dhāmi* indirekt kritisiert und womit sie hier auch kurzfristig die agency übernimmt. Erst im Anschluss daran versucht der *dhāmi* wieder eine klare Ursachen-Zuschreibung und versucht die Ursachen der Probleme zu ergründen, indem er sie einer Frau (*mau-māṭi*) aus früheren Generationen zuschreibt, einer Verbindung von „Land und Frau“; einer Frau, die „Hymnen sang“, im Zusammenhang mit der Kultur offensichtlich eine Frau mit bestimmten religiösen Zuschreibungen. Auch hier findet sich ein Zusammenhang mit einer negativen Tat (einem Diebstahl), was die Klientin auch bestätigt, obwohl sie zuvor in einigen Anmerkungen die Autorität des *dhāmi* indirekt angezweifelt hatte. Es kommt auch immer wieder von beiden Seiten zu Wiederholungen (Klientin: „ich weiß nichts, ich weiß gar nichts.“ k3), womit sie auch das Orakel immer wieder herausfordert. Ein anderes Beispiel wäre: „...da du doch allwissend bist, gibt es von meiner Seite nichts Zusätzliches zu sagen.“ (k2).

2. Faktor: Grammatik

Die aktiven Formen werden weitgehend von beiden Gesprächspartnern verwendet; nur einmal verwendet die Klientin keine so eindeutige Formulierung: „.. so gibt es von meiner Seite nichts Zusätzliches zu sagen zu dem, was du (nicht ohnehin) weißt (s.K2). Zugleich verwenden aber auch beide immer wieder den Imperativ, wenngleich das beim *dhāmi* klarer hervortritt: „...wenn ich sprechen soll - so höre“ (d5); oder: die Klientin hingegen: „...das solltest du sehen, Narayan!“ (k1) (hier geschieht es auch das einzige Mal, dass sie den *dhāmi* mit einem Ehrentitel Narayan - dh. Gottheit, Hoheit, Majestät, anspricht. Die Klientin verwendet zum Teil indirektere Formulierung wie: „...wenn es um etwas geht, wovon ich wüsste, warum sollte ich dich dann konsultieren?“ (s. k4); diese Formulierung dürfte hier im Kontext nicht als „machtlos“ oder unterwürfig zu interpretieren sein, sondern eher als herausfordernd und als Aufforderung an den *dhāmi*, nun endlich die Ursachen des Unbills zu erforschen, womit sich eigentlich die Klientin in eine Machtposition begibt. (Dies könnte eventuell auch darin begründet sein, dass es sich um eine Brahmanenfrau handelt und die Orakelkonsultation doch eher in den niedrigeren Kasten angesiedelt ist und sich somit diese Frau möglicherweise überlegen fühlt.) Es wird auch fast bis zuletzt nicht ganz klar, auf welcher Seite sich die Initiative und Handlungsmacht (agency) gerade befindet.

Faktor 3: Text-Struktur:

Im Vergleich zu vielen anderen Klienten/*dhāmi* Dialogen, in denen eine klare Teilung in einen Dialog- und einen Diagnose-Teil vorherrscht, haben wir es in diesem Fall nur mit einem Diagnoseteil zu tun, der offensichtlich von der Klientin selbst abgeschlossen wird, was aber hier nicht klar heraus kommt, da die Protokollierung hier endet (offensichtlich wegen des großen Tumults der Anwesenden), aber mit dem Satz „das stimmt, das war meine große Angst“ (k5) scheint die Diagnose offensichtlich abgeschlossen.

Die Mikrostrukturen zeigen eine Form von Frage-Antwort-Spiel, indem der *dhāmi* stark gefordert wird und offensichtlich längere Zeit benötigt sein „Allwissen“ richtig einzusetzen, um die Grundproblematik richtig zu erkennen (eine Frau aus früheren Generationen (*māu-māti*) und mit ihr in Zusammenhang ein Diebstahl). Es scheint auch so, als ob die Klientin genauere Informationen vom *dhāmi* möchte, da sie auf seinen Hinweis, es handle sich um eine „*māu-māti*“ noch nicht einsteigt und behauptet, dass sie nichts wisse, während sie zuletzt zustimmt, als der *dhāmi* noch zusätzlich von der Frau im Zusammenhang mit einem Diebstahl spricht. Offensichtlich wird hier auch nicht mit Hilfsmitteln (Objekten aus denen der *dhāmi* die Grundproblematik herausliest, wie, vom Klienten mitgebrachte Reiskörner oder Münzen) gearbeitet.

5.2.2 II. Konsultation ²³ „Der Diener und das gestohlene Geld“

Hier geht es um einen Fall, in dem der dhāmi das zugrunde liegende Problem nicht erkennen kann – und eine falsche Aussage zur Grundproblematik des Klienten macht. Aber der dhāmi windet sich recht geschickt heraus, indem er immer wieder an den Ausgangspunkt zurückkehrt. Campbell bezeichnet diese Konsultation auch als ein gutes Beispiel für den dialektischen Prozess innerhalb des Dialogs, den er als „verbales Einzäunen“ bezeichnet. Thematisch geht es um einen Fall, in dem der Diener des Klienten mit der Geldsumme von tausend Rupies (des Klienten) davongelaufen war. Der dhāmi ist ein Orakel des Gottes Kuldeo.

(d1) dhāmi: (offensichtlich an die gesamte versammelte Gemeinschaft gerichtet): „Nun was kann man hier tun? Wenn man morgens die Wurzel einer „arum lily“ (botanisch: *Calladium arumaciae*) pflanzt, dann sieht man abends schon die ersten Keimblätter sprießen“ Ebenso wird das, was am Morgen passiert seine Konsequenzen (es verändert sich etwas) bereits am Abend zeigen. Höre - da müssen sich ja bereits tausende Gefühle und Ängste in dir (in deinem Geist/deiner Psyche) angesammelt haben. Aber es wird mir niemals möglich sein, sie alle wiederzuerkennen (aufzurufen). Nun – was kann ich hier tun? Heute habt ihr alle euch hier versammelt, in der Hoffnung, dass dieser unbedeutende Gott (insignificant god) in der Lage ist, etwas dagegen zu unternehmen, wo doch bisher alles gescheitert ist. Und dann, noch etwas, Kinder – es kann sein, dass ihr hierhergekommen seid, in der Hoffnung, dass ich in der Lage bin, die Wünsche, die ihr in euerem Geist hegt, zu erfüllen. Und schließlich kann es auch sein, dass ihr hierhergekommen seid, um mich auszutesten, um zu sehen, ob ich eine echte Gottheit (*devata*) bin, oder nicht, und um meine Geheimnisse zu verstehen.

(k1) Mann (Klient): Narayan, warum sollte ich hergekommen sein, um deine Art (character) und deine Geheimnisse zu verstehen? Ich kam aus meiner eigenen Entscheidung heraus hierher. Ich kam hierher, weil ich wollte....(Anm.: möglicherweise hier vom *dhāmi* unterbrochen).

(d2) dhāmi: Wenn du nicht deshalb hierhergekommen bist, um etwas über mich herauszufinden, dann finde ich auch niemanden krank in deinem Hause; niemand liegt im Bett (Anm.: Metapher für Krankheit) und ich sehe auch nichts, was du verloren hast. Ich sehe auch sonst nichts, was falsch läuft

23 s. Campbell 1978, S. 412/413.

(is wrong). Bist du wegen der Wünsche und Begierden deines Herzens hergekommen? Bist du etwa hergekommen, weil du wissen möchtest, was geschehen wird, weil dich die Zukunft besorgt macht?

(k2) Klient: Wie kann es sein, dass ich nichts verloren habe, Narayan? Ich habe etwas verloren!

(d3) dhāmi: Aber ich glaube nicht, dass du grundlos hergekommen bist. Du musst in Schwierigkeiten sein, sonst wärest du nicht hergekommen – nicht wahr?

(k3) Klient: Richtig, Gosain. Ich weiß nicht, ob ich mich aufhängen soll, oder mich ertränken. Deshalb bin ich zu dir gekommen. Ansonsten, warum hätte ich wohl kommen sollen?

(d4) dhāmi: Du hast etwas verloren – das ist wahr. Und jetzt leidest du und bist voller Angst.

(k4) Klient: Das stimmt Gosain, Narayan.

(d5) dhāmi: Stimmt das oder nicht? Wenn ja. Dann sag es, wenn es falsch ist, dann sag es.

(k5) Klient: Wenn ich nicht leiden würde, warum sollte ich es dann sagen, Narayan? Wie könnte ich mit Falschheit herkommen?

(d6) dhāmi: Höre, Kind. Ich sehe, dass es nicht viele Tagen her ist, seit du das verloren hast. Es ist nur einige Tage her.

(k6) Klient: Es ist noch nicht viele Tage her, dass ich das verloren habe, Narayan.

(d7) dhāmi: Wenn ich die Wahrheit sagen soll, dann werde ich es sagen: Das, was du verloren hast, ist etwas Bewegliches und Verwendbares. Stimmt das oder nicht? Wenn das stimmt, dann sag es, – wenn es nicht stimmt, sag es. Die Sache, die du verloren hast, hat zwei bis drei Farben. Stimmt das oder nicht?

(k7) Klient: Stimmt Parmeswar. Es hat zwei Farben und es ist zweifach (von zwei Arten). Wenn man es an einem Ort verwendet hat, dann kann es an einem anderen Ort wieder aufscheinen.

(d8) dhāmi: Höre, es muss jetzt circa eine Woche her sein, dass du das verloren hast.

(k8) Klient: Narayan - es ist jetzt circa zwei Wochen her, dass ich es verloren habe. Warum sollte ich zögern, das zu sagen.

(d9) dhāmi: Aber es ist erst etwa eine Woche seit du darüber (über diesen Verlust) brütest und darüber Zweifel hast.

(Ab hier, so beschreibt Campbell, beginnen die anderen an der Konsultation Teilnehmenden sich lautstark und durcheinanderredend zu dem Fall zu unterhalten, sodass es nicht mehr möglich war, die Stimmen auseinander zu halten und den weiteren Gesprächsvorgang zu transkribieren, weshalb es auch kein Resultat zu dem Dialog gibt. Jedenfalls wurden dadurch aber die Fakten rund um den Diebstahl klargelegt).

Gesprächsanalyse nach Deppermann zu Konsultation Campbell II

Faktor 1: Paraphrase und Handlungsbeschreibung:

Es handelt sich hier wieder um den (weitgehenden) Einleitungsteil einer Konsultation, in der das Orakel versucht, den Grund/die Motivation des Klienten herauszufinden, warum er den *dhāmi* aufsucht. Das Orakel beginnt die Seance mit einem Sermon an allgemeinen Aussagen zu den Themen „Handlungen und deren Konsequenzen“ in Form von verschiedenen Metaphern zu thematisieren, die teilweise auch an den manchmal vorkommenden Anfangs-Sermon des *dhāmi* (den *parheli*) erinnern und spricht im Anschluss den Klienten an. Dabei kommt es zu einigen eher suggestiven Fragen

bezüglich dessen "Seelenzustands" und seinen Schwierigkeiten und Ängsten und der *dhāmi* baut erst aus diesen Allgemeinplätzen heraus seine Anfrage an die versammelte Menge, weshalb sie denn gekommen sei und unterstellt ihnen zugleich, sie wären möglicherweise auch nur deshalb hergekommen, um ihn auszutesten, ob er die Ursachen der Konsultation(en) auch richtig erkennen könnte.

Erst im Anschluss daran wendet er sich an den Klienten mit der Frage, was sein Grund für die Konsultation sei – und bietet ihm bereits einige Erklärungsansätze zugleich mit der Frage an, wie etwa, um die Geheimnisse des *dhāmi* herauszufinden, oder etwas über ihre eigene Zukunft zu erfahren (s. d1 und d2). Der Klient rückt aber nicht unmittelbar mit den Ursachen heraus, sondern versucht weiter den *dhāmi* auszutesten, der anfangs mit seinen Interpretationen mehrfach daneben liegt, im Rahmen der Eingrenzung der Problematik des Klienten schließt der *dhāmi* einige unwichtige Aspekte aus, wobei genau hier die Ursache für die Konsultation liegt (nämlich der Diebstahl, der ihm widerfahren war), also ein klarer Verlust (k4 – k7).

Und nach diesem Lapsus will der *dhāmi* wieder an den Anfang der Ursachenerforschung zurückzukehren (durch ein „Einzäunen“, wie es Campbell bezeichnet) und versucht die Eigenschaften des Objekts (Geld) durch eher sehr allgemeine Aussagen einzugrenzen wie: „... das Objekt ist zwei-bis dreifarbig, der Verlust ist cirka eine Woche her.“ (s. d7) usw., wobei er mit seinen Aussagen auch nicht immer richtig liegt. Dies führt schließlich offenbar zu so viel Unruhe in der Gemeinschaft, dass schließlich keine einzelnen Stimmen mehr auszumachen sind – und die Aufnahme nicht mehr weiter protokolliert werden konnte.

Faktor 2. Kontextanalyse:

Hier wird durch den *dhāmi* zuerst schon durch sein Eingangs-Statement der Kontext vorgegeben, indem er die Gründe für die Konsultation bereits von seiner Seite stark eingrenzt und damit von seiner Seite bestimmte Ursachen vorgibt, und zwar erstmals an die gesamte bei der Konsultation gegenwärtige Gemeinschaft gerichtet. Erst in einem weiteren Schritt beginnt ein Dialog zwischen *dhāmi* und dem Klienten, wo dann schließlich das Thema „Ursache für die Konsultation“ (als die fokale Aussage des Dialogs) eingegrenzt wird. Die Interpretation und Deutungsmacht liegt hauptsächlich – und seiner Rolle entsprechend beim *dhāmi*, wobei dieser aber in seiner Ursachenforschung falsch liegt, was den Klienten zu (scheinbar respektlosen) Gegenfragen anregt: „Wie kann es sein, dass ich nichts verloren habe, Narayan? Ich habe etwas verloren!“ (s. k2) Der *dhāmi* - als Diagnostiker - findet erst nach einigen weiteren Anläufen die Ursachen für die Konsultation heraus, geht aber auf dieses Manko nicht ein und versucht sich durch weitere Fragen (eigentliche Aussagen) zum Objekt der Konsultation näher an die fokale Frage heranzutasten, durch Eingrenzung anhand von eher suggestiven Fragen und Aussagen zu dem (verlorenen) Objekt, die sich leicht auf sehr unterschiedliche Gegenstände anwenden ließen, wie: „... das was du verloren hast ist etwas Bewegliches und Verwendbares. Stimmt das oder nicht?“ (s. d7). Er dreht dann noch einige verbale Runden und geht immer wieder zurück zur Ausgangssituation, um sich erneut an die Problematik (den Diebstahl, den er aber vorerst nicht sieht/errät), heranzutasten.

Faktor 3. Folgeerwartungen:

Im ersten Abschnitt der Konsultation (in der Eingangsphase) werden die Folgeerwartungen des Klienten lange nicht wirklich erfüllt, da er davon ausgeht, dass der *dhāmi* den Grund für seine Konsultation „sehen“ kann; was ihn möglicherweise noch zusätzlich frustriert - wie: „ich weiß nicht, ob ich mich aufhängen, oder ertränken soll.“ (s. k3). Diese Aussage lässt vielleicht den Schluss zu, dass der Klient von den Aussagen des *dhāmi* enttäuscht ist (also seine Folgeerwartungen nicht erfüllt werden), es andererseits aber nicht wagt, dessen scheinbare Unfähigkeit, das Problem zu erkennen,

stärker anzugreifen. Es scheint so, als würde der Klient absichtlich „mitspielen“, als der *dhāmi* sich erst langsam und eher mühsam an das Thema (und das Objekt, um das es geht – nämlich das gestohlene Geld) „herantastet“, durch eher allgemeingültige Aussagen zum Objekt. Offensichtlich ist aber auch die gesamte Zuhörerschaft mit den Herantastversuchen des *dhāmi* nicht ganz glücklich, weshalb es offensichtlich zu einer Art Tumult kommt, wo alle durcheinander reden, sodass die Konsultation nicht mehr weiter protokolliert werden kann. Es kommt zu mehrfachen dispräferierten Folgen, dh. die Reaktion/Antwort löst die Erwartung des Fragenden nicht ein und dies auf beiden Seiten – zB. *dhāmi*: „...ich sehe nicht, dass du etwas verloren hast!“ (s. d2) Klient: „Wie kann es sein, dass ich nichts verloren habe – ich habe etwas verloren!“ (s. k3).

Faktor 4. Interaktive Konsequenzen:

Der interaktive Aushandlungsprozess kommt hier nur sehr mühsam in Gang; teilweise erscheint es, als würden beide Seiten (*dhāmi* und Klient) nicht kommunikativ zusammentreffen. Wobei in dieser Phase des Gesprächs (Eingangs- und erste Informations-Phase) noch kein handlungsleitender Gesprächsverlauf zustande kommt. Das Reiz-Reaktion-Gegenreaktions-Muster scheint manchmal nicht ganz folgerichtig abzulaufen. Der *dhāmi* findet nicht den Zugang zum gesuchten Objekt (dem gestohlenen Geld) und reagiert darauf eigentlich mit scheinbarer „Empathie“. Er beschreibt die antizipierten Gefühle des Klienten („jetzt leidest du und bist voller Angst.“ s. d5), ehe es noch klar ist, worum es genau bei dem „Verlorenen“ geht, vielleicht auch um den Dialog im Fluss zu halten, worauf er eine zustimmende Reaktion erhält, um dann mit den herantastenden Fragen weiter fortfahren zu können. Bei dieser hier fehlenden Hellsichtigkeit des *dhāmi* scheint es eine Strategie der Fortsetzung des Gesprächs zu geben, die nicht nur hier bei Campbell aufscheint, sondern auch in den Gesprächsprotokollen von Sax zwischendurch immer wieder auftaucht, nämlich den Klienten aufzufordern, durch die Bewertung von richtig oder falsch zu den Aussagen des *dhāmi* Stellung zu nehmen, was hier oftmals den Eindruck der Ablenkung suggeriert. Die Fragen vom *dhāmi* werden teilweise so gestellt, dass eigentlich nur eine „ohnehin klar- Antwort“ (im Sinne von „das ist ohnehin klar.“) möglich ist, was im vorliegenden Fall dann als „richtig“ bewertet wird. So sagt das Orakel z.B. „...Ich sehe, dass es nicht seit vielen Tagen (lange her) ist, seit du das verloren hast. Es ist nur einige Tage her...“ (d6), was zunächst wohl anzunehmen ist, aber wenn das dann doch nicht die präzise Tatsache darstellt, folgt ein Ausweichen/Korrigieren durch: „... aber es beschäftigt dich erst seit einigen Tagen (seit einer Woche) so stark, dass du hierhergekommen bist...“ (s. d5). Dieses nicht wirklich erfolgreiche Herantasten wird dann auch durch ein Ausweichmanöver beendet

Gesprächsanalyse nach Fairclough zu Konsultation Campbell II

Ad I Vokabular.

Der *dhāmi* beginnt die Konsultation bereits mit einer Metapher („...wenn man morgens eine allium lily pflanzt, kann man abends schon die ersten Keimblätter sehen.“ (s. d1- gemeint ist offenbar, dass manche Auswirkungen einer Tat schon bald danach erkennbar werden). Der *dhāmi* spricht offenbar in seinem Eingangs-Sermon zur versammelten Gemeinschaft und nennt die Anwesenden „Kinder“, was ihn als /beschützende“ aber auch autoritäre Gottheit auszeichnen soll. Es gibt auch zahlreiche Wortwiederholungen auf der Suche nach dem Problem des Klienten, mit Fragen von Seiten des *dhāmi*. Die Wortwiederholungen beziehen sich Großteils auf Zeiträume wie Wochen oder Tage: „...es ist circa 1-2 Wochen her ... es ist nun mehrere Tage her...es ist noch nicht lange her...“(s. d6).

Ad 2 Grammatik:

Der *dhāmi* spricht sehr bestimmt und seine Fragen sind oftmals sehr suggestiv zB.: „... es kann sein, dass ihr hierhergekommen seid, in der Hoffnung, dass ich in der Lage bin, die Wünsche, die ihr in euerem Geist hegt, zu erfüllen....(d1) oder er kommuniziert über Aussagen, die indirekt als Fragen bestätigt werden sollen „...ich sehe, es ist nur einige Tage her..!? Hier stellt der Klient mehr Fragen als der *dhāmi*, während dieser seine Fragen in Aussagen kleidet, die offensichtlich hier den Charakter von Suggestivfragen haben. Erst nach einer längeren Phase der Unklarheiten übernimmt der *dhāmi* klar die Handlungsmacht (agency) und damit die Gesprächsführung, wenngleich er von Anfang an mit durchaus autoritärer Sprache auftritt und vermehrt in Imperativen redet.

Ad 3 Text-Struktur:

Die Grobstruktur in Diagnose- und Therapieteil ist nicht klar erkennbar, da das Gespräch frühzeitig im allgemeinen Tumult unterzugehen scheint, wie Campbell es beschreibt. Allerdings bestehen gewisse Mikrostrukturen vor allem in der Einleitungsphase, in welcher der *dhāmi* (als die Gottheit) sich vorstellt und seine Funktion in dieser Form gegen andere Berufsgruppen abgrenzt- während er gleichzeitig dem Auditorium verschiedene Gründe für deren Teilnahme geradezu unterstellt (er nennt drei Gründe, weswegen diese möglicherweise gekommen sein könnten, s. d1). Diese (allgemeine) Einleitungsphase geht direkt in den Dialog mit dem Klienten über und endet schließlich in einem Tumult. Es wird dabei nicht klar, ob der Klient noch in den Genuss einer Therapiephase kommen wird, oder zumindest zu einer Gesprächsphase mit allgemeinen Anleitungen, wie das Problem zu lösen sei. Im Dialog selbst wiederholen sich anfangs Frage und Antwort-Strukturen, die wenig Klarheit bringen, mit einigen offensichtlich nicht erfüllten Folgeerwartungen.

5.2.3 III. Konsultation²⁴ “Der strangulierte Bulle der Witwe”

Der Fall handelt von einer Witwe (offenbar aus einer niedrigen Kaste und als Witwe auch in einer sozial eher benachteiligten Stellung), die durch eine unglückliche Fügung einen Stier verloren hatte (indem er sich nachts an seinem Strick selbst stranguliert hatte). Neben dem materiellen Verlust war dadurch auch ein dharmisches (religiöses) Gesetz verletzt worden, was der dhāmi (der Gottheit) nicht primär verurteilt, obwohl er ihr auch klare Anweisungen gibt, wie diese Verletzung des universellen Gesetzes wieder zu bereinigen sei (durch Pilgerfahrt, oder Puja). Hier rät er in einer klaren Therapiephase zu einer Puja und einer Pilgerreise, welche das dharmische Gleichgewicht wieder herstellen kann und wodurch er der Frau eine positive Perspektive gibt. Darüber hinaus wendet sich die Frau auch mit einem körperlichen Leiden an den dhāmi, der ihr dagegen ein „Rezept“ vorgibt, das dieses Leiden kurieren soll.

(f1) Frau: Ich möchte einige meiner Schwierigkeiten näher betrachten. Ich hatte jetzt diese Gelegenheit und bin darüber sehr glücklich.

(d1) dhāmi: Nun Frau! Ich sehe keinen in deinem Heim, der so krank ist, dass er bettlägrig wäre. So, warum bist du dann hergekommen? Rede!

(f2) Frau: Es gibt nichts sonst außer meinen Kühen (Rindern). Ich konnte weder ihre Milch trinken noch ihren Yoghurt essen. Sag mir, ob wieder Kälber geboren werden oder nicht?

(d2) dhāmi: Höre oh Frau. Du befragst hier einen dhāmi. Wenn du zu einem Astrologen gehst, dann würde er sagen, dass deine sonstigen Planeten in Ordnung sind, aber du solltest einige Almosen und Opfergaben geben – das solltest du tun. Das würde er dir sicherlich sagen. Aber du hast hier einen Gott konsultiert und der sagt dir, dass alles in Ordnung ist mit Ausnahme deines Landes, deines

24 s. Campbell 1978, S. 459 – 461.

Eigentums oder deiner Familie oder so. Das muss ich dir mitteilen, das ist meine Pflicht. Das ist es, was ich dir sagen muss. Wenn ich die Wahrheit sage, dann wirst du den Gott missbrauchen. Wenn ich nichts sage, dann wirst du sagen, dass ich dir keinen Rat gegeben hätte. Wenn du es wissen willst, was tief im Inneren ist, dann denk daran, dass, wenn du grünes Gras anzünden willst, es kein Feuer fängt. Ebenso würdest du sagen, dass der dhāmi etwas gesagt hat, das nutzlos ist. Ich sehe, dass etwas ganz falsch läuft. Aber wenn du darauf bestehst, so werde ich dir sagen, dass es deine Schuld ist - und du etwas Falsches gemacht hast. Rede - ist das wahr oder nicht?

(f3) Frau: Ich habe nicht die geringste Idee, Narayan. Wenn du es siehst, so solltest du es (mir) sagen. Da sollte nichts verborgen oder verheimlicht werden, Narayan.

(d3) dhāmi: Höre, ich bin ein Gott, der in alle drei Welten sieht. Zu sehen, was mit dir nicht stimmt ist eine einfache Sache. Lass uns nicht drum herumreden: Du trägst Schuld an der „Kuh-Tötung“. Das ist der Grund für dein Unglück. Sag, ist das wahr oder nicht!

(f4) Frau: Ich habe keines (der Tiere) geschlagen, getötet oder von einer Klippe gestoßen, um es zu töten. Nichts davon habe ich getan. Aber da ist eine Sache: Eines Abends habe ich die Kühe und Bullen so zusammengebunden wie immer im Stall. Ich kam nach Hause. Und am nächsten Morgen habe ich gesehen, dass sich einer der Bullen stranguliert hatte. Dieser Bulle war tot. Aber abgesehen davon habe ich nie (an einem Tier) gesündigt, nicht einmal eine Fliege habe ich getötet, Narayan. Sag mir was das alles bedeutet.

(d4) dhāmi: Höre Frau – du denkst, weil du jetzt des Kuhtötens angeklagt wirst, dann werden die Leute schlecht von dir denken. Das habe ich nicht gesagt. Wenn du das so betrachtest, dann wirst du sehen, dass der Tod des Bullen in deiner Verantwortung liegt. Oh Mädchen - führst du die Rinder zum Gras aus oder möchtest du jemanden der dich zum Gras ausführt? Was bringt es jetzt darüber zu reden? Um dich zu reinigen (rituell) von der Sünde unfähig zu sein, auf die Kühe aufzupassen, musst du auf Pilgerschaft gehen; an einen Ort genannt Garul Nuhāuni. Dort musst du dir einen Strick um den Hals legen, so wie bei den Rindern und eine Nacht an diesem Ort verbringen. Am nächsten Morgen kannst du den Strick abnehmen und darum bitten, dich von der Sünde des Tötens des Bullen zu befreien und darum bitten, dass in deinem Stall immer genügend Vieh (Kühe) vorhanden sein mögen. Wenn du das ausgesprochen hast und den Strick von deinem Hals geschnitten hast, dann musst du baden, einem Brahmanen und seiner Tochter und seinem Schwiegersohn Gaben (*dakṣinā*) geben. Nur wenn du all das tust, dann wird deine Sünde (*pāp*) zerstört sein und deine Kühe werden nicht zur Unzeit sterben. Dies ist der Brauch, der schon von allen seit ewigen Zeiten praktiziert wird. Du bist des Kuhtötens schuldig und ich habe dir all das gesagt. Jetzt musst du all das durchführen. Aber du musst an einem Samstag hingehen und das machen. Das ist schon vielen Menschen passiert und sie haben das Gleiche gemacht. Du musst auch dafür (für das Töten) sühnen.

(f5) Frau: Parmesvar, Mahāraj – ich werde tun, was du mir gesagt hast und deinem Rat folgen. Wie könnte ich dies ablehnen und so tun, als wäre ich wichtiger als du, Narayan?

(d5) dhāmi: Oh Frau, du hast gewöhnlich maximal drei Kühe, aber zumindest zwei. Sag, ist das die Wahrheit oder nicht?

(f6) Frau: Richtig, Herr Meister (Mālik Sāhib)! Ich habe zwei, wenn zumindest diese überleben, dann würde es mir genügen, Parmesvar.

(d6) dhāmi: Hier nimm diese Reiskörner von mir. Mische sie in das Futter für deine Kühe und gib es ihnen. Nimm den Rest und verteile es rund um die Köpfe und Schwänze der Kühe. Alles wird gut werden. Es gibt nichts, worüber man sich Sorgen machen müsste.

(f7) Frau: Ich werde das für die Kühe machen. Aber ich bin (schwerhörig) geworden, schon seit längerer Zeit. Was ist da geschehen? Du musst dir das ansehen, Narayan.

(d7) dhāmi: Weil dein Gott hier präsent bist sagt er dir, dass du etwas Senföl mit einem Schuss Datelo-Wurzel-Auszugextrakt in dein Ohr träufeln musst und dann wirst du geheilt. Das sagen dir die Götter. Und das sage ich dir. Ich kuriere solche Sachen nicht. Es gibt einen Spruch "... grabe einen Berg um, um eine Maus zu töten." Ich bin kein Arzt, der einen König trifft (von einem König angefordert wird.) Aber ich kann diese Dinge nicht erledigen und doch konsultieren mich die Leute aus der Regierung, warum wohl? Wenn du mir nicht die Devotion (den Respekt erweisen) geben kannst, dann wirst du auch nicht (von mir) profitieren. Aber nachdem du jemand bist, der mich achtet (gives devotion) und respektiert, so ist das das geringste Problem für mich. Diejenigen, die Glück haben und durch gute Zeiten gehen werden auch die Götter auf ihrer Seite finden (werden durch die Götter bevorzugt). Aber für die vom Unglück Verfolgten gibt es keine Möglichkeit. Es gibt da ein Sprichwort: „Während der guten Tage ist die Gottheit auf deinem Kopf, in schlechten Zeiten ist die Gottheit in Kathmandu“. Wenn du Probleme hast, dann sind die Götter, die dir helfen sollten, weit weg. Stimmt das oder nicht? Sind eure Götter nach Kathmandu gegangen, oh Kinder der Menschen?

(p1) Publikum: Wie wahr, wie wahr! Der Glückliche wird alles bekommen aber die Unglücklichen bekommen nichts, nirgendwo.

(d8) dhāmi: Obwohl die Dinge so stehen, bin ich Vater und Mutter der Witwen und Waisen. Ich bin der Feind der Blut (Fleisch) essenden Reichen. Wozu soll ich noch viel sagen. Nimm diese Reiskörner, schüttele sie nahe an deinem Ohr und wirf sie in alle vier Richtungen. Dann iss einige Körner davon. Dann wird es keine weiteren Abrechnungen (eventuell offene Rechnungen?) zwischen uns geben. Falls die Krankheit weiter besteht, wenn sie geheilt wird, oder wenn es Schwierigkeiten gibt, dann bin ich dafür verantwortlich.

Gesprächsanalyse nach Deppermann zu Konsultation Campbell III

Faktor 1 Paraphrase:

Eine Frau sucht den *dhāmi* auf, wissend, dass sie (obwohl unbeabsichtigt und ungewollt) ein dharmisches Gesetz – das Verbot der Kuhtötung - gebrochen hatte, was ihr zusätzlich auch Schwierigkeiten bei ihren Lebensgrundlagen einbringen könnte (was sie für die Zukunft zu befürchten scheint). Der *dhāmi* weiß Bescheid, ohne dass sie ihm vorher das Unglück (einer ihrer Stiere hatte sich über Nacht an dem Strick, mit dem er im Stall angebunden war, stranguliert) geschildert hätte. Sie versucht sich zu rechtfertigen, dass es absichtslos geschehen sei. Zugleich fürchtet sie eine Strafe in der Form, dass ihr von einer höheren Macht als Vergeltung die verbleibenden Rinder sterben könnten und ihr damit die Lebensgrundlage entzogen werden könnte. Sie scheint mit einer Mischung aus Furcht, Reue aber auch mit einem Rechtfertigungsdruck zu kommen, von dem der *dhāmi* sie befreien sollte. Dies findet auch statt, indem der *dhāmi* ihr klare Anweisungen gibt, wie sie sich durch bestimmte Rituale von der dharmischen Schuld befreien kann, und er versichert ihr auch, dass sie mit dieser Form der Sühne auch von weiteren negativen Folgen ihrer Verletzung des dharmischen Gesetzes befreit sein würde. Damit wären auch die verbleibenden Rinder vor Unglück/Krankheit/Tod geschützt.

Am Beginn der Konsultation erfolgt (offensichtlich als Einstiegsritual) vom *dhāmi* die Frage nach dem Grund ihres Besuchs und er behauptet auch, er könne keine Schwierigkeiten in ihrem Leben sehen, worauf sie ihr Problem nicht direkt anspricht, sondern eher umschreibt (es kommt nicht klar heraus, ob ihr tatsächlich ein weiteres Stück Vieh gestorben ist). Was sie aber klar zeigt, ist die emotionale

Zerrüttung aufgrund ihres unbeabsichtigten Unglücks. Deshalb erscheint es ihr wichtig, durch den *dhāmi* einen Weg (eine Therapie) aufgezeigt zu bekommen, wie sie ihre Schuld tilgen könnte und auch in Frieden (innerlich wie äußerlich) weiterleben könne. Wenngleich der *dhāmi* sich anfangs offensichtlich „ziert“ und mehrfach anspricht, wofür er nicht zuständig ist, teilweise indem er ihr nahelegt, bei anderen Helfern (Ärzte, Astrologen) ihr Anliegen vorzubringen, erklärt er sich schließlich zuständig, wenn es um eine dharmische Schuld geht, für die er sie auch direkt anklagt. Schließlich scheint der *dhāmi* sie dann auch zu trösten, dass sie mit der Durchführung des vorgeschriebenen Rituals ihre Schuld getilgt hätte, ebenso, wie durch die Zusicherung, dass das Ritual wirken würde – da es Menschen in ähnlichen Situationen wie die der Klientin geholfen hätte. Offensichtlich beruhigt das die Frau – und sie scheint mit mehr Ruhe und Zuversicht die Konsultation abzuschließen. Davor trägt sie dem *dhāmi* aber noch zusätzlich ein weiteres Problem (ein körperliches Gebrechen, offensichtlich Schwerhörigkeit) vor, für die der *dhāmi* ihr ein wirksames Rezept (für eine Selbst-Behandlung) vorschlägt, allerdings vorher anklingen lässt, dass derartige „Kleinigkeiten“ eigentlich nicht in seine machtvollen göttlichen Kompetenz fallen würden.

Faktor 2 Kontextanalyse

Die fokalen Äußerungen drehen sich um Schuld, Verstoß gegen ein dharmisches Gesetz (von Seiten der Klientin), wie es dazu gekommen ist und seine möglichen Folgen (sowie deren mögliche Abwendung). Im Kontext der vor Ort bestehenden gesellschaftlichen und religiösen Ordnung (wo unter anderem durch das Kastenwesen weltliche und dharmische Probleme ineinander verwoben sind) erweist sich der *dhāmi* als „Retter“, der Möglichkeiten kennt, die Tat zu sühnen und damit negative Konsequenzen abzuwenden.

Die wesentliche Handlung, das Hauptthema, worum sich alles dreht, ist ein offensichtliches Missgeschick der Klientin, das aber den Tod eines ihrer Tiere zur Folge hatte, was vom *dhāmi* (also der Gottheit) als Tötung des Tieres interpretiert wird und somit die Schuld, auch an folgenden negativen Ereignissen aus seiner Perspektive die Frau allein trägt (sie fürchtet um die Zukunft ihrer Lebensgrundlagen, eventuell als Folge ihres „Vergehens“). Die explizite Zuweisung von Schuld kommt von Seiten des *dhāmi*, wenngleich die Klientin beteuert, die Tat ohne Absicht begangen zu haben, was auch auf der Hand liegt – schließlich gehört jedes Tier zur Lebensgrundlage.

Faktor 3 Folgeerwartungen:

Die Erwartungen der Klientin an den *dhāmi* sind nicht gleich erkennbar; sie beginnt mit einer allgemeinen Formulierung „...die Schwierigkeiten näher betrachten“, (f1), wobei sich im Gespräch schließlich sehr rasch herausstellt, was das eigentliche Problem ist, vor allem, weil der *dhāmi* seine Position von anderen möglichen „professionellen“ Helfern innerhalb dieser Gesellschaft abgrenzt und damit auch zusätzlich seine „göttliche Autorität“ betont (d1). Die Fragen und Antworten erfolgen meist in der „präferierten Folge“ dh. der *dhāmi* antwortet auf die meist sehr konkreten Fragen der Klientin mit zur Frage passenden Antworten und weicht kaum aus. Ebenso geht umgekehrt der Dialog vom *dhāmi* zur Klientin weitgehend reibungslos, nachdem das eigentliche Problem, die (wenn auch unbeabsichtigte) Tötung des Tieres ausgesprochen (zugegeben) ist, und trotz ihrer Rechtfertigung, es wäre völlig unbeabsichtigt geschehen und sie würde nie Tiere schlagen oder gar töten. So sagt sie z.B.: „... Ich habe keines (der Tiere) geschlagen, getötet oder von einer Klippe gestoßen, um es zu töten. Nichts davon habe ich getan. Aber da ist eine Sache...“ (f4), doch macht ihr der *dhāmi* klar, dass ihre Tat gesühnt werden muss: „...Lass uns nicht drum herum reden: Du trägst Schuld am „Kuh-Töten“. Das ist der Grund für dein Unglück...“ (d3).

Allerdings benutzt das Orakel auch des Öfteren Metaphern, die für Außenstehende nicht immer klar zu deuten sind. Die Klientin dagegen erwartet Hilfe für ihre Situation, wobei nicht klar herauskommt,

ob sie schon unter konkreten negativen Folgen ihrer Tat leidet oder ob sie an einer Art psychischen Unruhe und einer inneren „Selbstbestrafung“ durch das Gefühl Schuld auf sich geladen zu haben, leidet. So sagt sie z.B.: „Ich möchte einige meiner Schwierigkeiten näher betrachten....“ (s. f1, f2, f3). Nach dem ersten „Abklopfen“ werden aber offensichtlich ihre Erwartungen erfüllt, indem sie vom *dhāmi* eine Anleitung für ein Wiedergutmachungs-Ritual erhält, das, wie er verspricht, sie völlig von der Schuld und negativen Spätfolgen bewahren wird.

Selbst für ein körperliches Gebrechen der Klientin hat der *dhāmi* die richtige „Therapie“ bereit und so wird die Klientin mit zwei konkreten Therapie-Aufträgen (eine Pilgerfahrt und Puja gegen die unbeabsichtigte Tötung des Tieres und eine Rezeptur zur Behandlung ihrer Schwerhörigkeit) entlassen (s. d4). Dabei betont der *dhāmi*, dass er/sie selbst für alle Folgen verantwortlich sei. Hier klingt nicht wirklich klar heraus, ob die Verantwortung tatsächlich vom *dhāmi*/Gott reklamiert wird. Wobei der *dhāmi* auch noch seine Schutzfunktion (.. „ich bin Vater und Mutter der Witwen und Waisen“ d7) herausstreicht, was doch eher darauf hinweist, dass er die Verantwortung übernimmt, aus seiner offenbaren „göttlichen Gnade“ heraus.

Faktor 4 Interaktive Konsequenzen:

Hier kommt es immer wieder zu Deutungs- und Interpretations-Unterschieden. Während es anfangs so wirkt, als wäre die Klientin nur wegen persönlicher Probleme zum *dhāmi* gekommen (es wird nicht ganz klar, ob gesundheitliche oder rein materielle). „Ich komme wegen meiner Kühe; ich kann weder ihre Milch trinken noch ihr Yoghurt essen.“ (f2); so wird durch den *dhāmi* rasch klar, worin für ihn das Problem besteht, nämlich in der Schuld der Frau am Tod eines ihrer Tiere. Auf die Schuldzuweisung folgt eine Rechtfertigung von ihrer Seite, was aber offensichtlich ihre Schuld nicht wettmacht. Anscheinend ist sie nicht unmittelbar bereit ihr Verhalten als Schuld anzuerkennen („sag mir was dies alles bedeutet.“ s. f2). Der *dhāmi* entlässt sie nicht aus der Schuld, bietet aber eine Lösung zur Tilgung an, was ebenso auch für das Überleben der restlichen Kühe von entscheidender Bedeutung ist. Auch für das gesundheitliche Problem, das sie zuletzt anspricht, hat der *dhāmi* unmittelbar eine Lösung (ein Rezept zur Heilung) parat. Damit sind offensichtlich ihre Erwartungen erfüllt.

Gesprächsanalyse nach Fairclough zu Konsultation Campbell III:

Ad 1 Vokabular

Der *dhāmi* verwendet teilweise Metaphern und auch ein Sprichwort in seinen Redepassagen wie: „... wenn du grünes Gras anzünden willst, fängt es kein Feuer“ (s. d2), offenbar eine Metapher dafür, dass eine Wirkung nur dann eintritt, wenn die Bedingungen dazu stimmen; oder „... führst du die Rinder aus, oder willst du jemanden, der dich zum Grasens ausführt“ (d4). Dies soll wohl bedeuten, dass die Frau die Verantwortung für die Rinder trägt. Dies ist auch mit dem Sprichwort gemeint „... während der guten Tage ist der Gott in deinem Kopf, während der schlechten Tage ist er in Kathmandu!“ (s. d7). Von Seiten der Klientin wird der *dhāmi* häufig mit seinen göttlichen Titeln (Nārayān, Parmeśvar) angesprochen, was einerseits ihre Ehrerbietung bezeugen soll und womit sie sich offenbar auch verbal vor seiner Macht „verbeugt“. Der *dhāmi* verwendet häufig ein Vokabular, das seine göttliche Macht unterstreichen soll – und bedient sich oft auch der Wiederholungen im Zusammenhang mit der Ermahnung an die Klientin die Wahrheit zu sagen: „...sag ist das wahr – oder nicht“ (s. d2, d4).

Ad 2 Grammatik

Beim *dhāmi* häufen sich Imperative und deklarative Elemente in der Sprache. Da innerhalb des Dialogs von seiner Seite kaum Fragen aufscheinen, ist seine Sprache eindeutig diejenige der Macht und der agency; das beginnt schon in seiner ersten Anrede an die Klientin s. „so – warum bist du dann hergekommen – rede!“ (s. d1); oder „Rede- ist das wahr oder nicht?“ (s. d2), oder....“du musst auf

Pilgerschaft gehen; dort musst du dir einen Strick umhängen....“ (s. d4); da viele Anweisungen im Sinne einer Therapie gegeben werden, so ist die Rede des *dhāmi* hauptsächlich imperativ und deklarativ, wie zB.: „... ich sehe, dass etwas ganz falsch läuft...“ (s. d4) – „weil dein Gott hier präsent ist, so sagt er dir...“ (s. d7).

Ad 3 Text-Struktur

Es gibt hier einige längere Textstellen am Anfang und auch gegen Ende des Dialogs, die sich eventuell als Einleitungsphase und als eine Art von Abschlussphase einordnen lassen; anfangs schildert der *dhāmi* seine Rolle als Gottheit, indem er sich von anderen Berufsgruppen abgrenzt, die ebenfalls in schwierigen Lebenssituationen konsultiert werden (wie u.a. Astrologen). Insgesamt betont der *dhāmi* mehrfach, dass er ein Gott ist und daher bestimmte Kapazitäten und damit Rollen für die Menschen hat und diese somit auch erfüllen möchte (s. d2 und d7, d8). Gegen Ende der Konsultation wird diese Rolle noch einmal ausdrücklich betont, auch die des Wohltäters für die Menschheit und auch am Anfang des Dialogs wird bereits angedeutet, dass es die Aufgabe des *dhāmi* sei, bestimmte Funktionen für die Menschen zu erfüllen (s. d2) und er betont auch abschließend seine Verantwortung für die Folgen seiner „göttlichen Beratung“. Zugleich findet sich auch eine Abgrenzung zwischen einer Diagnose-Phase (die beim *dhāmi* sehr kurz ausfällt, weil die Klientin den Hergang des Unglücks recht genau schildert) und einer sehr ausführlichen Therapiephase. Hierbei gibt der *dhāmi* zwei Arten von Therapien vor: die erste, um den „dharmischen Fehler“ (Fehlverhalten als „Sünde“) der Klientin wieder zu bereinigen, die zweite Therapie, um die Klientin von einem körperlichen Leiden zu befreien. Hier kommt es zu dem seltenen Fall, dass ein Rezept (eine Behandlung) für körperliche Leiden vorgegeben wird, das nicht nur aus Ritual, Gebet und Puja besteht (s. d7).

Kapitel 6

Zusammenfassung der Gesprächsanalyse-Ergebnisse

In einer gesamtheitlichen Betrachtung lassen einige wiederkehrende Parallelen zwischen den untersuchten Dialogen zwischen *dhāmi* und KlientInnen bei Sax und bei Campbell beobachten; diese beziehen sich hauptsächlich auf folgende Aspekte:

1. Inhalte der untersuchten Konsultationen
2. Formale Faktoren
3. Struktur, auf Mikro- wie auch auf Makro-Ebene
4. Interaktionsformen
5. Vorgeschlagene Therapie-Formen

Ad 1 Inhalte der untersuchten Konsultationen

Die Inhalte drehen sich weitgehend um Schwierigkeiten innerhalb der Familie oder Großfamilie, wobei es sich hier durchaus sowohl um psychische wie um physische Probleme handeln kann, auch wenn bestimmte körperliche Krankheiten oder ein bestimmtes körperliches Gebrechen kaum explizit angesprochen werden. Weitgehend kommen Hinweise dazu eher von Seiten des *dhāmi* und kaum von Seiten der KlientInnen; von Seiten des *dhāmi* wird dies (körperliche Krankheit) eher manchmal

ausgeschlossen durch die Aussagen „keine Person in der Familie sei so krank, dass er/sie auf dem ‚cot‘ (Bett) liege“, also so krank sei, dass dieses Familienmitglied das „Bett hüten müsste“. Vielmehr wird von Seiten des Orakels des Öfteren betont, dass es insgesamt Probleme/Schwierigkeiten innerhalb der Familie gebe; teilweise auch in formelhaften Sprüchen aufgezählt wie: „...von den Menschen bis zu den Tieren, von den Häusern bis zu den Feldern Alle sind betroffen“. Hier lassen sich gewisse Parallelen zu den modernen westlichen Theorien, welche dem systemischen Therapie-Ansatz in der Psychotherapie entsprechen, ziehen (Sax, Weinhold, Schweitzer, 2010).

Neben diesen Inhalten kommt es sowohl bei Sax (entsprechende Beispiele flossen nicht in die vorliegende Arbeit ein), wie auch bei Campbell vor, dass Beispiele von Diebstahl als Konsultationsgründe erörtert werden. Hierbei kommen die KlientInnen offensichtlich mit unterschiedlichen Motivationen zum *dhāmi*. Im Falle der Beispiele von Campbell geht es in zwei Fällen auch offenbar darum, den *dhāmi* „auszutesten“, wieweit dieser das Thema selbst erkennen könne. In beiden Fällen sind aber die Dialoge der Konsultationen nicht gänzlich aufgezeichnet (s. Campbell 1987, S. 410/411, und S. 412/413), in einem Fall scheint die Klientin allein mit der „Suche nach dem/der Schuldigen“ schon zufrieden zu sein, im anderen Fall bricht die Aufzeichnung der Konsultation deshalb ab, da die dabei anwesende Gemeinschaft sich so lautstark in das Geschehen einschaltet, dass es offenbar nicht mehr möglich war, die einzelnen Stimmen auseinanderzuhalten und daher hier die Aufzeichnung abgebrochen wurde.

Die weiteren Ursachen für die Konsultation eines *dhāmi* liegen vielfach in Problemen und Schwierigkeiten, vor allem innerhalb der (Groß)familie und diese sind weitgehend in Fehlhandlungen einzelner Familienmitglieder und auch in deren Einstellungen, Haltungen und Handlungen begründet. Das kann sich darin zeigen, dass ein schon einige Generationen zuvor stattgefunden habendes Ereignis massive Probleme innerhalb des Familienclangs auslöst (oder zumindest von diesem ausgelöst worden ist/war), wie ein Fluch/eine Verwünschung. Ein solch folgenschweres Ereignis kann aber auch in der unmittelbaren Gegenwart stattgefunden haben, oder die Problematik liegt in negativen Einflüssen innerhalb der Wohnstätte, wie unter anderem „Hexenzauber“ in der Mauer eines Hauses (s. Sax, 3. Konsultation, Sax 2009, S. 61-63).

Ad 2 Formale Faktoren (Setting)

Die Art und Weise, wie diese Konsultationen stattfinden, werden vor allem von Sax einigermaßen detailliert beschrieben. Worüber allgemeiner Konsens besteht, vor allem in den Werken von Sax, Campbell und/oder auch Schömbucher, ist die Tatsache, dass diese Formen von Seancen und Orakel-Konsultationen vor allem bei niedrigkastigen Gesellschaftsschichten sehr beliebt sind (unter anderem auch aus finanziellen Gründen). Die Orakel werden hauptsächlich von diesen Gruppen aufgesucht, während in der höherkastigen Gesellschaft diese Formen von „Behandlungen“ von psychischen, physischen und damit auch gesellschaftlichen Schwierigkeiten normalerweise nicht beim Orakel stattfinden. Von diesen Gesellschaftsschichten werden vermehrt professionelle Mediziner, Therapeuten und andere Berufsgruppen mit helfenden und unterstützenden Funktionen aufgesucht (die natürlich auch ihren Preis haben). Vielleicht lässt sich daraus auch ableiten, dass, falls dann höherkastige Klienten doch ein Orakel (einen *dhāmi*) aufsuchen, dass dieser dann teilweise mit weniger Respekt behandelt wird und offensichtlich seine Autorität hier auch nicht so leicht durchsetzen kann (s. Campbell 1978, S.412, 413, oder s. Kap.5.2 Konsultation 1).

Das Setting dieser Konsultationen scheint je nach Orakel unterschiedlich zu sein. Sowohl bei Campbell wie auch bei Sax scheinen sich diese Seancen immer in größeren Gruppen zu ereignen. Wobei es nicht immer klar ist, nach welchen Kriterien eine Reihenfolge der Konsultationen eingehalten wird.

Offensichtlich wartet die Gruppe der Konsultanten darauf, bis das Orakel in den Zustand der Besessenheits-Trance verfällt; danach scheint es keine vorgeschriebenen Regeln zu geben, wer als erster Klient/erste Klientin behandelt wird. Offensichtlich wartet man in anderen Fällen auch darauf, bis man vom Orakel direkt angesprochen wird, was auch dazu führen kann, dass das Orakel sich manchmal auch an Personen wendet, die selbst nicht eine persönliche Konsultation wünschen. Auch dürfte es Gelegenheiten geben, wo der *dhāmi* sich mitten in einer Konsultation auch an andere Personen wendet. Zugleich weisen die Protokolle der Dialoge auch darauf hin, dass das Orakel seine Gesprächspartner ermahnt, sich in keine andere Konsultation einzumischen, was darauf schließen lässt, dass es nicht immer ganz geordnet zugeht.

Zumindest lässt sich zusammenfassend konstatieren, dass es sich bei den Seancen um eine Art von Gruppengeschehen handelt, in das nicht nur die jeweiligen Klienten (und deren Familienmitglieder), sondern oftmals ein Teil der gesamten Dorfgemeinschaft involviert ist. Jedenfalls ist es keine „Einzeltherapie“.

Ad 3 Struktur, auf Mikro-, wie auch auf Makro-Ebene

Von der Makrostruktur her sind die Konsultationen weitgehend in zwei Phasen aufgeteilt, nämlich eine Diagnose-Phase, in welcher die Hintergründe der Probleme des Klienten/der Klientin aufgesucht und aufgedeckt werden. Dabei werden oftmals vom Orakel auch bestimmte Hilfsmittel (*yantras*) eingesetzt, die für diesen angeblich „ein Bild“ ergeben, aus welchem der *dhāmi* schließlich die den Problemen zugrunde liegenden Faktoren herauslesen kann (meist verschiedene Formen von Fehlverhalten, sowohl auf der Mikro- wie auf der Makroebene). Dieses Fehlverhalten von Einzelnen oder auch Gruppen (meist die gesamte Groß-Familie), wird dabei oftmals als Grund für die aktuellen Schwierigkeiten, welche den Klienten/die Klientin den *dhāmi* aufsuchen lassen identifiziert; es kann aber auch (wie im Falle von Campbell - s. Campbell 1987 S. 459 -461, oder s. Kap. 5.2 Campbell, Konsultation III) ein dharmisches (gesamt-kosmisches) Fehlverhalten sei, indem ein dharmisches Gesetz gebrochen wird; wie im vorliegenden analysierten Fall durch die unbeabsichtigte Tötung eines Tieres.

Im hier als „Therapieteil“ bezeichneten, meist auf die Diagnose-Phase folgenden Dialogabschnitt, der nicht immer klar vom Diagnoseteil abgegrenzt ist, geht es darum, die richtigen Maßnahmen zu finden, die zur Problemlösung beitragen. Meist handelt es sich hier um verschiedene Formen von religiösen Ritualen (*pujas*), welche an die jeweils entsprechende Gottheit in der richtigen Form, mit den richtigen Teilnehmern und Durchführern (teilweise darauf spezialisierte Gurus und/oder Priester), und den entsprechenden „Zutaten“ durchzuführen sind (andernfalls sie offensichtlich nicht wirksam werden können).

Innerhalb dieser Makrostrukturen finden wir auch oftmals (aber nicht immer) Einleitungs- und manchmal auch Abschluss-Phasen, die (je nach *dhāmi*) aus Mantras und verschiedenen rituellen Sprüchen bestehen können. So finden in vielen Fällen vor Konsultationen auch lange Monologe durch den *dhāmi* statt, die sogenannten „*parhelis*“, in denen sich die Gottheit mit einer eigenen, in Reime gegossenen Biographie, vorstellt, was dann auch meist das Erscheinen der Gottheit kennzeichnet.

Innerhalb der Konsultationen bestehen oft auch Mikrostrukturen in Form von zirkulären Frage-Mustern, die daher rühren, dass der *dhāmi* die Basisfrage (was ist die Ursache/der Hintergrund der bestehenden Problematik) an sein *yantra* stellt, die von ihm „gesehenen“ Antworten dann mit den KlientInnen (meist durch geschlossene und/oder Suggestivfragen) abklärt, nämlich ob diese oder jene Begebenheit tatsächlich so sei, wie es im *yantra* zu sehen sei (ein Bild ergibt). Dies wird in den

Analyse-Faktoren von Deppermann - nämlich „Folgeerwartungen“ und „Interaktive Sequenzen“ genauer betrachtet.

Ad 4 Interaktionsformen

Diese Formen variieren je nach KlientIn und *dhāmi*. So hat auch jeder *dhāmi* offenbar seine ganz besonderen Formen des Umgangs mit den KlientInnen und auch das Heranziehen von *yantras* wird eher unterschiedlich gehandhabt. Während diese Form des „Yantra-Lesens“ bei Campbell nicht vorkommt (oder zumindest von ihm nicht protokolliert wird), so verwenden die *dhāmis*, welche von Sax untersucht wurden weitgehend ihre *yantras* für ihre Diagnosen der problematischen Situationen. Daraus ergeben sich dann auch meist die oben schon angesprochenen, zirkulären Dialog-Muster von Frage-Antwort, wobei hier das *yantra* einen wichtigen Antwortgeber darstellt und die KlientInnen mehr die Rolle der Bestätigungs-Geber einnehmen. Es handelt sich hier offenbar auch um die Darstellung der göttlichen Hellsichtigkeit /Divination und Wahrsagung von Seiten des *dhāmi*. In diesen Phänomenen zeigt sich auch immer wieder das „Austesten“ des Orakels/der Gottheit durch den Klienten/die Klientin, ob diese auch in der Lage sei, die Problematik des/der Ratsuchenden durch die eigene göttliche Macht zu erkennen. Das kann auch den *dhāmi* manchmal durchaus unter Druck bringen (s. Campbell, 2. Konsultation, „Der Diener und das gestohlene Geld“).

Ad 5 Vorgeschlagene Therapieformen

Wie schon oben beim Punkt 3 „Struktur“ angesprochen, kommen in den analysierten Dialogen teilweise die Therapiephasen gar nicht vor (wie in einem Fall bei Campbell Konsultation 2, s. Kap.5.2.2), oder sie wurden nicht in die Protokolle aufgenommen; im vorliegenden Fall scheint aber die Konsultation mit der „richtigen“ Diagnose offenbar abgeschlossen (es ging offensichtlich darum eine/n Schuldige/n auszumachen), und die Sitzung wird dann scheinbar von der Klientin selbst als abgeschlossen erklärt durch ihr „... das wollte ich nur wissen“.

In den meisten Fällen findet aber eine mehr oder weniger lange Therapie-Phase statt, oft mit der Diagnosephase vermischt und nicht immer klar abgegrenzt im zweiten Teil des Dialoges. Hier werden dann unterschiedlich umfangreiche *pujas* als Therapie in Auftrag gegeben. Es kann aber auch (wie bei Sax erwähnt) zu einer Veränderung des Schreins der Familiengottheit (des „*thān*“) kommen (eine „*thān-puja*“), wie auch zu einer Neugestaltung oder auch zu einer räumlichen Versetzung des Schreins. Sax beschreibt hier teilweise sehr detailliert, wie die von ihm vorgestellten *pujas* ablaufen, die je nach Ursache sehr unterschiedlich aufgebaut sind. Auch bestimmte Pilgerreisen an heilige Orte werden vom Orakel als Heilung/Problemlösung für die KlientInnen vorgegeben, wo diese sich von ihrer dharmischen Schuld befreien können.

Diese Handlungsanleitungen für die entsprechenden *pujas*, Opferungen oder auch Pilgerfahrten werden vom *dhāmi* teilweise in Form von rasch aufgesagten Zauberformeln vermittelt, denen wahrscheinlich auch die KlientInnen nur sehr schwer im Detail folgen können; daher stellt sich aus unserer westlichen Sicht wohl auch die Frage, wieweit die KlientInnen dabei alles behalten und dann auch die notwendigen Zutaten zur Verfügung stellen können (s. bei Konsultation 3 Sax s. Kap.5.1 „Flusswasser aus einer Schlucht....“ ua.)

Abschließende, zusammenfassende Betrachtung

Heilung und Problemlösung; verschiedene Ansätze von Wirkungen (ua. Placebo-Effekte)

Die Frage, die auch nach dieser Arbeit im Raum stehen bleibt, ist die nach der Wirksamkeit derartiger Behandlungsformen, wie sie in den untersuchten Konsultationen vorgegeben werden. Weder Sax noch Campbell können darauf eine klare und konzise Antwort liefern und ganz offensichtlich sind ihre Werke auch nicht auf diese Fragestellung ausgerichtet. In einem Schlusswort (in „God of Justice“ als „Ritual Healing and Modernity“) stellt Sax (2009) allerdings tatsächlich diese Frage und beantwortet sie mehr oder weniger unpräzise mit dem Erklärungsansatz einer Placebo-Wirkung, einem Phänomen, das auch innerhalb unserer westlichen Medizin untersucht worden ist und dem eine nicht unwesentliche Wirkung (bei Heilungsprozessen) zugeschrieben wird (s. Sax 2009, S. 231ff).

Dass allerdings Placebowirkungen inzwischen bis zu einem gewissen Grad auch gehirnphysiologisch nachweisbar sind, zeigen die neuesten Ergebnisse aus medizinischen Forschungsgebieten wie der Psychoneuroimmunologie (Schubert, 2011). Dies könnte bedeuten, dass die Konsultation mit einem Orakel innerhalb der Gebiete, in denen diese Orakelkulte traditionell zum breiten Spektrum der Heilverfahren gehören, möglicherweise gleichgesetzt werden kann mit der Heilwirkung zeigenden „Zuckerpille“, die in medizinischen Doppelblindversuchen mit Placebos nachgewiesen werden konnte.

Zudem können hier als Wirkungsweise noch einige weitere Faktoren ins Spiel gebracht werden, wenngleich diese auch nicht ganz mit den westlichen Sichtweisen von Medizin und Psychotherapie übereinstimmen.

Am Ehesten lassen sich die Effekte mit psychotherapeutischen „Heilwirkungen“ erklären, wobei hier die Faktoren von Zuwendung, Zuhören, eine Lösung anbieten und zT. auch Trost spenden, in Form von Zusagen, dass die vorgegebenen *pujas* auch immer ihre Heilwirkung zeigen würden (wie vor allem in Campbell Konsultation III, wo der *dhāmi* versichert, seine vorgegebenen Riten hätten schon vielen Menschen geholfen). Allerdings lässt sich die Zuwendung in der Sprache, dh. die offene einfühlsame Art, mit KlientInnen zu kommunizieren (wie sie in den meisten Psychotherapieformen gefordert wird) eher selten antreffen. Vielmehr wird meistens vom *dhāmi* vorrangig seine göttliche Autorität herausgestrichen, was wohl gewisse Parallelen zu der Autorität der westlichen Ärzteschaft zulässt, als erklärte „Götter in Weiß“. Hier mag vielleicht noch eine weitere Parallele zu finden sein, nämlich, dass zumindest hier (bei der Ärzteschaft), bei manchen PatientInnen die Unverständlichkeit der Sprache (in Form von lateinischen Fachausdrücken) deren Autorität und damit vielleicht auch den höheren (suggestiven) Glauben an Heilung verstärkt.

Gewisse Ähnlichkeiten zu systemischen und „familienthérapeutischen“ Therapieformen lassen sich auch insofern herauslesen, als sehr oft die gesamte Großfamilie und auch die Ahnen in das Geschehen (die Konsultation) einbezogen werden (wenn diese auch nicht immer direkt im Rahmen der Konsultationen anwesend sind, und auch wenn manche Familienmitglieder offensichtlich häufiger Symptomträger sind, als die Konsultanten selbst). Dazu ist vielleicht noch anzumerken, dass meist Frauen oder Kinder zu SymptomträgerInnen werden; aber meist auch die Frauen als Schuldige ausgemacht werden; evt. auch ein Zeichen für die sozial extrem unterprivilegierte Stellung der Frauen in den jeweiligen Gesellschaften.

Einige wenige Elemente mögen auch an die systemischen Aufstellungen als westliche Therapieform erinnern, wo ebenfalls bestimmte rituelle und magische Elemente aufscheinen mögen und wo vor allem im Rahmen der Aufstellungen von Familienkonstellationen häufig auch die Ahnen miteinbezogen werden. Allerdings läuft die Praxis von derartigen Aufstellungen völlig anders ab als in den untersuchten Orakel-Konsultationen und die Vorgangsweise dabei hängt stark von den AufstellungsleiterInnen ab. Der Vergleich zwischen rituellem Heilen im asiatischen Raum und den westlichen Therapie-Formen von Familienaufstellungen den Sax et. al. (2004) in ihrem Artikel dazu anstellen, scheint mir weniger Parallelen zu beinhalten als die Autoren darin behaupten, auch wenn sie systemische Aufstellungen (dort als Familienaufstellungen bezeichnet, was etwas eingeschränkt

erscheint, da jede Art von sozialem System und nicht nur Familien in dieser Art der Aufstellungen behandelt werden kann) unter den Sammelbegriff des „ritual healing“ subsumieren. Systemische Aufstellungen sind wohl eher als „projektive Verfahren“, also als Analysemethoden (Diagnosen) zu betrachten, die nicht notwendigerweise schon in sich Heilungsprozesse beinhalten müssen, wenngleich derartige Aufstellungen durchaus einen Anstoß zu einem therapeutischen Prozess liefern können, aber nicht per se als Heilung oder Therapie angesehen werden können.

Grundsätzlich zeigt sich, dass die Verstärkung von Glaube, Hoffnung und Zuversicht (durch eine Reduktion von physischem und psychischem Stress) eine grundsätzlich positive und heilende Wirkung beinhaltet, wie das der moderne Zweig der Schulmedizin, nämlich die Psychoneuroimmunologie über gehirnphysiologische Vorgänge, die dadurch getriggert werden, erklärt. Dieser Zugang könnte auch gewisse positive Auswirkungen durch Orakel-Konsultationen erklären, indem die Psychoneuroimmunologie im Sinne eines westlichen Zugangs zu Gesundheit und Heilung auch die messbaren Zusammenhänge von Stressreduktion und Gesundheit (Gesundheit) aufzeigt und auch messbar macht. (Schubert, 2011).

Die Wege mögen sehr unterschiedlich sein, aber es zeigt sich - Heilung als "Problemlösung" hat viele Gesichter...

LITERATUR-LISTE

Bendel Larcher, Silvia: Linguistische Diskursanalyse: Ein Lehr- und Arbeitsbuch; Narr Francke Attempto Verlag GmbH u. Co KG, Tübingen, 2015.

Bergmann, Jörg; Ethnomethodologische Konversationsanalyse; in: Fritz Gerd und Hundsbuscher Franz (Hg): Handbuch der Dialoganalyse; (S, 3 -16), Tübingen 1994.

Bishop, G. D.: Chinese values and health: A culture-level examination: in: Psychology and Health Nr. 5; S. 95 -114, 1991.

Bourguignon, Erica: Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change, ed. Columbus, OH: Ohio State, University Press, 1973.

Campbell, James Gabriel: Consultation with Himalayan Gods., a Study of Oracular Religion and alternative Values in Hindu Jumla; UNI dissertation services, A Bell & Howell Verl. Michigan, 1978.

Cancik, Hubert, Gladigow, Burkhard, Kohl, Karl-Heiz (Hg): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (Bd. 5) Kohlhammer Verlag, Berlin/Köln 2001.

Deppermann, Arnulf: Gespräche analysieren, Eine Einführung (qualitative Sozialforschung, Bd.3); VS Verlag f. Sozialwissenschaften GWV Fachverlage Wiesbaden, (S. 53 – 78) 4. Auflage, 2008.

de Sales, Anne: The Sources of Authority for Shamanic Speech: Examples from the Kham Magar of Nepal; in Oral Tradition; 302, S. 243 – 263, 2016.

- de Sales, Anne, Lecomte-Tilouine, Marie: Words of truth: authority and agency in ritual and legal speeches in the Himalayas. *Oral Tradition* 30(2): (S. 177-194), 2016.
- Duerr, Hans Peter: *Der Wissenschaftler und das Irrationale; Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie*, Bd. 1, Syndikat- Autoren und Verlagsgesellschaft, Frankfurt/Main, 1981.
- Fairclough Norman: *Language and Power*, Longman Verl., London, Kap 5 und 6, (S. 1009 – 168), 1989.
- Gaborieau, Marc: Preliminary report on the god Masta. In: John T. Hitchcock & Rex L. Jones (ed.), *Spirit possession in the Nepal Himalayas*. Warminster: Aris & Phillips, (pp. 217-243); 1976.
- Gaenszle, Martin: Meaning, Intention and Responsibility in Rai Divinatory Discourse; in *Oral Tradition*, 30/2, (S.263 – 280), 2016.
- Gaenszle, Martin: *Ancestral Voices: Oral ritual texts and their social contexts among the Mewahang Rai of east Nepal*, (Performanzen: Interkulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater, Band 4). Münster: LIT Verlag, 2002.
- Gellner, David N.: *Priests, Healers, Mediums and Witches in the Context of Possession in the Kathmandu Valley*; London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Man (London), Vol.29 (1), p.27-48), 1994.
- Goodman Felicitas: *Ekstase, Besessenheit, Dämonen; Die geheimnisvolle Seite der Religion*; Verlag Gütersloh, 1997.
- Grof, Stanislav: Die holonomische Theorie, ein neues Paradigma für die Bewusstseinsforschung; in: Duerr Hans.P. (hg).: *Der Wissenschaftler und das Irrationale; Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie*, Bd. 1, Frankfurt/Main, Syndikat Autoren und Verlagsgesellschaft, 1981.
- Hamack, Edwin: Phänomenologisches Wesen der Psychose1 E. W. Hamack in: *Zeitschrift für Spiritualität und Transzendente Psychologie* 1 (3), 2011. `
- Hamayo, Roberte: *La chasse à l'âme : Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*; Société d'ethnologie. Klincksieck, 1, pp.880, 1990.
- Heringer, Hans Jürgen: *Interkulturelle Kommunikation*, A. Francke Verlag Tübingen/Basel, (3. Auflage) 2007.
- Kressing, Frank: The Increase of Shamans in Contemporary Ladakh; Some Preliminary Observations; in: *Asian Folklore Studies*; Vol.62, (S. 1 -23), 2003.
- Kumar, Nita (ed): *Women as Subjects: South Asian Histories*; Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1994.
- Lewis, Ioan Myrddin: *Ecstatic religion : a study of shamanism and spirit possession*; 2. ed., Verlag, Routledge, London [u.a.], 1998.
- Lutz, A. Greischer, L. Rawlings N. B., Richards, M. and Davidson R.J.: „Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practise“: *Proceedings of the National Academy of Science*, USA 101, 2014.
- Macdonald, Alexander W. : “Preliminary Notes on Some Jhankri of the Muglan.” In *Shamanism and Spirit Possession: The Definitional Problem*. In *Spirit Possession in the Nepal Himalayas.*, edited by J. T. Hitchcock and Rex L. Jones, 309–43. Warminster, England: Verl. Aris and Phillips; 1976.

- Mahajan, Uma Singh: A Seperate Reality; Trance Posession and Exoscism in the Magico-Religious System of Ravi River Valley in Chamba (Himachal Pradesh); in: Laxman Thakur (hg), Where Mortals and Mountain Gods Meet; Society and Culture: Indian Institute of Advanced Studies – Shimla A-171005, 2002.
- Mascarinec, Gregory G.: A Shamanic Ethologie of Affliction from Western Nepal; in Social Science Medicine: Vol.35, No. 55, (S. 723 -734), 1992.
- Maskarinec, Gregory Gabriel: The rulings of the night: An ethnographic exegesis of shamanic oral texts from Western Nepal; University of Visconsin Press; 1995.
- Michel, Hannes: Dzogchen im Westen; Eine qualitative Studie zur Psychologie der nondualen Bewußtseinsforschung, Lit-Verlag, Berlin 2011.
- Mohan, Rai u. Winner, Ellen: Mundhum; Von Göttern, Geistern und Schamanen im Himalaya; Arnu Verlag, Uhlstädt, 2008.
- Mühlich, Michael: Der dhāmi als Vorbild; in: Kuper Michael (hg.) Hungrige Geister und rastlose Seelen (Texte zur Schamanismusforschung) (S. 17 -25); Diertr. Reiner Verl. Berlin 1991.
- Newberg, Andrew: The Spiritual Brain: Science and Religious Experience, In: Opris I., Casanova M. (eds) The Physics of the Mind and Brain Disorders. Springer Series in Cognitive and Neural Systems, vol 11. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-29674-6_29; 2017.
- Oppitz, Michael: Schamanen, Hexen, Ethnographen; in: Duerr Hans Peter (hg.) Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie: Der Wissenschaftler und das Irrationale (Bd. 1. S. 37 - 51); Frankfurt/Main, CIP, 1981.
- Oppitz, Michael: Schamanen im blinden Land, https://www.arsenal-berlin.de/fileadmin/user_upload/forum/pdf2014/forum_pdf/Schamanen_im_Blinden_Land.pdf, 1980.
- Peltzer, Karl: Krankheitsdeutung und Gesundheitsverhalten im Kulturvergleich) in: Enzyklopädie der Psychologie, Bd.3: Anwendungsfelder der kulturvergleichenden Psychologie, hg. von Bierbaumer Niels, Frey Dieter, Kuhl Julius, Schneider Wolfgang, Schwarzer. (S. 490 – 521 Hogrefe Verl.: Göttingern, Bern, Toronto, Seattle, 2007.
- Ploberger, Florian: Das letzte Tantra – aus „4 Tantras der tibetischen Medizin“; Bacopa Verl., Schiedlberg/Austria, 2015.
- van Quekelberghe, Renaud: Grundzüge der spirituellen Psychotherapie. Verl. Eschborn: Klotz, 2007. (<https://doc1.bibliothek.li/aaf/FLMA156102.pdf>)
- Reschika, Richard: Mircea Eliade interkulturell gelesen in (hg. von): Hamid Reza, Yousefi, Klaus Fischer, Ram Adhar Mall, George Stenger, Ina Braun. Bautz Verl. Nordhausen, 2006.
- Reschika, Richard: Mircea Eliade, zur Einführung; Justina Verl. GmbH. Hamburg, 1997.
- Rösing Ina:Trance, Besessenheit und Amnesie, Bei den Schamanen der Changpa Nomaden im Iadhakischen Changtang; Herbert Weishaupt Verlag, Gnas 2003.
- Rosaldo, Michelle. Z.: The things we do with words: Ilongot speech acts and speech act theory in philosophy. Language in Society, 11(2), (S. 203-237), 1982.
- Sax, William S.: Healing Rituals; A critical performative approach. In: Anthropolgy & Medicine Vol.11, 2004 S. 293 – 306, 2016.

Sax, William: *God of Justice: Ritual Healing and Social Justice in the Central Himalayas* Oxford University Press, 2009.

Sax, William, Weinhold Jan, Schweitzer Jochen: *Ritual Healing East and West*; in: *Journal for Ritual Studies* 24 (1) 2010.

Schubert, Christian (Hg.): *Psychoneuroimmunologie und Psychotherapie*; Verl. Schattauer, Stuttgart, 2011.

Schmitt, Manfred, Gerstenberg, Friederike: *Psychologische Diagnostik kompakt. (39 -46) 39ff Gesprächsmethoden, Antworttendenzen und Antwortstile (S.118 – 122)*; Beltz Verlag Weinheim, Basel 2014.

Schömbucher, Elisabeth; *Wo Götter durch Menschen sprechen, Besessenheit in Indien*, Dietrich Reimer Verl. Berlin, 2006.

Schömbucher, Elisabeth: *The power of Listening; Giving Meaning to Divine Words in Possession Performances in: The Power of Performance, Actors, Audiences and Observers of Cultural Performances in India*: ed. Heidrun Brückner, Elisabeth Schömbucher, Phillipp B. Zarilli; (S. 169-189), Aja Kumar Jain for Manohar Publishers + Distributors, 2007.

Schüttpelz, Erhard: *Koloniale und postkoloniale Trancemedien* in: Bergermann, Ulrike and Heidenreich, Nanna. total.: *Universalismus und Partikularismus in postkolonialer Medientheorie*, Transcript Verlag, Bielefeld 2014.

Sidky H.: *Ethnographic perspectives on differentiating Shamans from other ritual intercessors*; in: *Asian ethnology* Vol. 69, Iss. 2, (S. 213-240), 2010.

Shirokogoroff, Sergej S.: *Tungus Literary Language*; in: *Asian Folklore Studies*, Vol. 50, No. 1 (pp. 35-66), Published by: Nanzan Institute for Religion and Cultur, 1991.

Stone, Linda: *Illness, beliefs and feeding the dead in Hindu Nepal: an ethnographical analysis*; Edwin Mellen Press, Lewiston, NY [u.a.]: 1988.

Tinger, Gerhard;(ed.): *DSM III Diagnostische Kriterien und Differentialdiagnosen*; Beltz Verl. Weinheim/Basel, 1986.

Unbescheid Günter: *A god's journey: the parheli of the god Lama from Lekhpu. Kailash* 13(1): (S. 49-99); 1987.

Walter Damian: *The medium of the message: Shamanism as localised practice in the Nepal Himalayas*; in: *The Archaeology of Shamanism*, 1st Edition, Verl. Routledge, 2001.

Watzlawick, Paul, Beavin Janet H., Jackson Don B.; *Menschliche Kommunikation; Formen, Störungen Paradoxien*; 11. Unveränd. Aufl., Verlag Hans Huber, Bern, 2007.

Zinser, Hartmut: *Die Faszination des Schamanismus*; in: Kuper Michael (Hg.) *Hungrige Geister und rastlose Seelen, Texte zur Schamanismusforschung* (S. 17 -25); Dietrich Reiner Verl. Berlin 1991

ANHANG:

Abstract

Issues and Objectives

In this work I deal with special manifestations of shamanistic practices, namely oracle seances, especially with certain forms of dialogue within the framework of a consultation between oracles, i.e. a trance medium and its clientele and the concrete consultation sessions) as well as their different forms in the Nepalese Himalayan region (Jumla province) and in parts of northern India (in the Chamoli district).). Specifically, it is about the dialogues that took place in the context of a client consultation between the trance medium (oracle, usually referred to as "dhāmi" in the respective cultural area) and his clients, as they take place at such a meeting between these two parties and whose characteristics were examined according to different aspects of different forms of conversation analysis. In this context, the minutes of oracle-client dialogues of the scientists Gabriel Campbell and William S. Sax are used for analysis, which they have recorded in their works (Campbell, 1978) and Sax, (Sax, 2009) and also comment extensively. In the present work, however, the focus should not only be on content-related aspects and essential background factors of the underlying cult of the gods – but in a kind of "meta-analysis" the dialogues are examined for dialogue aspects that go beyond this, such as B. interactional conversation elements, forms of specific interaction in conversation, expectations of the future, as well as additionally essential factors of power and authority in texts. (according to Fairclough's theory of power in language).

Summary and Conclusion

After an in-depth analysis of the selected Campbell and Sax dialogues, the results are summarized to five clusters 1. Contents of the consultations examined 2. Formal factors, 3. Structure, at micro as well as at macro level, 4. Forms of interaction – and 5. Proposed forms of therapy-like. So the contents (1) range from physical complaints to family quarrels, curses of other (former) family members, bewitched house walls, theft to unintentionally strangulated cattle and the bad consequences. Formal factors and setting, (2) of seances seem to follow certain patterns. The structure (3) of the dialogues usually shows two phases (diagnosis and therapy suggestions), which are not always clearly distinguished from each other. The forms of interaction (4) often show very different dialogue patterns. These are also related to the peculiarities of the situation that a deity speaks to a person. The oracle does not always manage to emphasize his divine authority accordingly. Often different misunderstandings and communication deficits arise from this constellation. The suggested therapies (5) in the second part of the dialogue consist of differently extensive pujas (rituals). However, it can also (as mentioned in Sax) lead to a change in the shrine of the family deity (the "thān") (a "thān-puja"), as well as to a redesign or a spatial relocation of the shrine. Sax describes here partly in great detail how the pujas presented by him work, which are structured very differently depending on the cause.

Finally, as far as the impact of the consultations is concerned, it seems that certain parallels to Western forms of therapy can be identified. Much is based on stress-reducing factors, which lie in explanations of the reasons for the problems. Other stress-reducing factors may include awakening hope, confidence in improvement, belief in the authority and power of the deity, etc. These effects, which can largely be subsumed as the "placeo effect", can also be demonstrated in current research by the discipline of psychoneuroimmunology in the form of certain brain physiological processes.

Abstract (deutsch)

Inhaltliche Aspekte

In der vorliegenden Arbeit möchte ich mich mit besonderen Erscheinungsformen von schamanistischen Praktiken beschäftigen, nämlich mit Orakel-Seancen, speziell mit bestimmten Formen des Dialogs im Rahmen einer Konsultation zwischen Orakeln, d.h. einem Trancemedium und seiner Klientel und den konkreten Beratungs-Sitzungen) sowie deren unterschiedlichen Formen in der nepalesischen Himalaya-Region (Provinz Jumla) und in Teilen Nordindiens (im Chamoli-Distrikt). Konkret geht es um die Dialoge, die im Rahmen einer Klientenberatung zwischen dem Trancemedium (Orakel, im jeweiligen Kulturraum meist als "dhāmi" bezeichnet) und seinen Klienten stattfanden, und wie sie bei solchen Treffen zwischen diesen beiden Parteien ablaufen und deren Besonderheiten, wobei diese nach verschiedenen Aspekten diverser Formen der Gesprächsanalyse untersucht werden.

In diesem Zusammenhang werden die Protokolle der Orakel-Klienten-Dialoge der Wissenschaftler Gabriel Campbell und William S. Sax zur Analyse verwendet, die sie in ihren Arbeiten (Campbell, 1978) und Sax, (Sax, 2009) festgehalten und auch ausführlich kommentiert haben. In der vorliegenden Arbeit sollte der Fokus jedoch nicht nur auf inhaltlichen Aspekten und wesentlichen Hintergrundaspekten des zugrunde liegenden Götterkults liegen – in einer Art "Meta-Analyse" werden die Dialoge aber auf darüber hinausgehende Dialogaspekte untersucht, wie.B. interaktionale Konversationselemente, Formen spezifischer Interaktion im Gespräch, Zukunftserwartungen sowie zusätzlich wesentliche Faktoren von Macht und Autorität in Texten. (nach Faircloughs Theorie der Macht in der Sprache).

Zusammenfassung und Fazit

Nach einer eingehenden Analyse der ausgewählten Campbell- und Sax-Dialoge werden die Ergebnisse zu fünf Clustern zusammengefasst 1. Inhalt der geprüften Konsultationen 2. Formale Faktoren, 3. Struktur, sowohl auf Mikro- als auch auf Makroebene, 4. Formen der Interaktion – und 5. Vorgeschlagene Therapieformen. So reichen die Inhalte (1) von körperlichen Beschwerden über Familienstreitigkeiten, Flüche anderer (ehemaliger) Familienmitglieder, verhexte Hauswände, Diebstahl bis hin zu unbeabsichtigt stranguliertem Vieh und den schlimmen Folgen. Formale Faktoren und Setting, (2) von Seancen scheinen bestimmten gleichbleibenden Mustern zu folgen. Die Struktur (3) der Dialoge zeigt in der Regel zwei Phasen (Diagnose und Therapievorschlüsse), die nicht immer klar voneinander getrennt sind. Die Interaktionsformen (4) zeigen oft sehr unterschiedliche Dialogmuster. Diese hängen auch mit den

Besonderheiten der Situation zusammen, dass eine Gottheit zu einer Person spricht. Das Orakel schafft es nicht immer, seine göttliche Autorität entsprechend zu betonen. Oft entstehen aus dieser Konstellation unterschiedliche Missverständnisse und Kommunikationsdefizite. Die im zweiten Teil des Dialogs vorgeschlagenen Therapien (5) bestehen aus unterschiedlich umfangreichen Pujas (Ritualen). Es kann aber auch (wie bei Sax erwähnt) zu einer Veränderung des Schreins der Familiengottheit (der "thān") (eine "thān-puja"), sowie zu einer Neugestaltung oder einer räumlichen Verlegung des Schreins führen. Sax beschreibt hier teilweise sehr detailliert, wie die von ihm präsentierten Pujas ablaufen, die je nach Ursache sehr unterschiedlich aufgebaut sind.

Was schließlich die Auswirkungen der Konsultationen betrifft, so scheinen gewisse Parallelen zu westlichen Therapieformen identifiziert werden zu können. Vieles basiert auf stressreduzierenden Faktoren, die in Erklärungen der Gründe für die Probleme liegen. Andere stressreduzierende Faktoren können das Wecken von Hoffnung, das Vertrauen in Verbesserung, der Glaube an die Autorität und Macht der Gottheit usw. sein. Diese Effekte, die weitgehend als "Placebo-Effekt" subsumiert werden können, lassen sich auch in der aktuellen Forschung der Disziplin der Psychoneuroimmunologie in Form bestimmter hirnphysiologischer Prozesse nachweisen.