

Zur Kulturabhängigkeit von "Irritationen": Anmerkungen zur psychoanalytisch- tiefenhermeneutischen Textanalyse am Beispiel von H. D. Königs "Wedding Day"-Interpretation.

Chakkarath, Pradeep

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Chakkarath, P. (2006). Zur Kulturabhängigkeit von "Irritationen": Anmerkungen zur psychoanalytisch-tiefenhermeneutischen Textanalyse am Beispiel von H. D. Königs "Wedding Day"-Interpretation. *Handlung, Kultur, Interpretation: Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften*, 15(2), 246-272. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-57882-1>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/1.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/1.0>

Pradeep Chakkarath
**Zur Kulturabhängigkeit von »Irritationen« – Anmerkungen zur
 psychoanalytisch-tiefenhermeneutischen Textanalyse am Beispiel
 von Hans-Dieter Königs »Wedding Day«-Interpretation**

1. Einleitung

Als Hans-Dieter König anlässlich der Chemnitzer Tagung »Sozial- und kulturwissenschaftliche Methoden zur Erforschung interkultureller Kommunikation und Kompetenz« im Oktober 2005 Grundzüge der psychoanalytisch-tiefenhermeneutischen Methode anhand von Hemingways Kurzgeschichte »Wedding Day« exemplifizierte, saß auch ich unter den Zuhörern. Wir hatten Gelegenheit, die Geschichte zu lesen und uns mit dem sehr knappen Text halbwegs vertraut zu machen, bevor der Referent ihn noch einmal paraphrasierte und uns seine tiefenhermeneutische Interpretation bzw. Rekonstruktion darlegte. Wie er in seinem voranstehenden Artikel selbst anklingen läßt, war die Reaktion auf seinen Vortrag zwiespältig. Bereits während seiner Ausführungen, beispielsweise wenn er von der »archaischen Angst des Mannes vor dem weiblichen Geschlecht« sprach oder den Erzählungsablauf als Rekapitulation der drei Stadien frühkindlicher Entwicklung im Sinne der Freudschen Termini analysierte und dabei etwa die Paddel eines Ruderboots zu phallischen Attributen erklärte, lachten einige seiner Zuhörer, häufig lachte das gesamte Publikum, gar nicht selten übrigens gemeinsam mit dem Referenten. In der dann anschließenden Diskussion wich das gemeinsame Amusement, das »Fröhliche« der Wissenschaft, mehrheitlich kritischen Tönen, die zum Ausdruck bringen sollten, daß einige Elemente der Interpretation doch sehr spekulativ bzw. weit hergeholt seien, quasi aus dem vermeintlich verstaubten Fundus psychoanalytischer Entwicklungs-, Kultur- und Kunsttheorie. Es gab aber auch Wortmeldungen, die den Referenten in seiner Interpretation noch überbieten wollten, zum Beispiel durch den Hinweis, daß Nick, der Hauptprotagonist der Geschichte, unmittelbar nachdem er eine zuvor schon von anderen Männern benutzte Whiskeyflasche an den Mund gesetzt und den kostbaren Saft genossen hatte, seine Hose hochzieht, was ja die libidinösen und homoerotischen Zusammenhänge in diesem Männerbund noch unterstreiche.

Hans-Dieter König kritisiert sicherlich völlig zu Recht die oft nur bruchstückhaften Kenntnisse der breiteren Öffentlichkeit (und auch der breiteren *akademischen* Öffentlichkeit) über die psychoanalytische Theorie *und* Praxis. Als eine der tiefgreifendsten und revolutionärsten Theorien der neueren Wissenschaftsgeschichte hat Freuds Grundlegung der Psychoanalyse das Schicksal

erlitten (zugleich aber auch die Würdigung erfahren), die viele revolutionäre Theorien vor und nach ihr, zum Beispiel Newtons Gravitationstheorie, Darwins Evolutionstheorie, Watsons Behaviorismus und Einsteins Relativitätstheorie, auch erlitten: Sie werden gerade wegen ihrer revolutionären Bedeutung gewissermaßen zu Steinbrüchen, aus denen Bruchstücke entnommen und in ganz andere Theorielandschaften verfrachtet werden, um darauf wieder neue Denkbauwerke zu errichten oder bereits bestehende damit zu stützen. Durch diese Breitenwirkung werden sie schließlich zu tragenden Elementen *kultureller Narrationen* und somit zu einem Allgemeingut, das mit dem spezifischeren ursprünglichen Theoriegehalt nur begrenzt deckungsgleich ist und seine empirischen Fundierungen kaum noch reflektiert. Seit Freud hat sich besonders augenfällig auch die Sprache verändert, mit der insbesondere Menschen westlicher Kulturkreise über sich selbst und andere reden, mit der sie sich einer kulturellen Narration bedienen, um ihr narratives Ich zu konturieren und von anderen abzuheben: So hat fast jeder inzwischen wie selbstverständlich seine eigenen »Komplexe«, reflektiert seine »oralen, analen und phallischen Fixierungen«, »verdrängt«, »kompensiert«, »befriedigt« und »überträgt« – sozusagen was das Zeug hält. Nie scheint einem das eigene und das fremde Un- und Unterbewußte bewußter gewesen zu sein als heute und nie fühlte man sich den eigentlichen Experten, den Psychoanalytikern, und ihrem »Geheimwissen« näher.

Begleitet wird der beschriebene Breiteneffekt von einer Widersprüchlichkeit, die auch in der damaligen Diskussion in Chemnitz zutage trat: Einerseits haben wesentliche Elemente psychoanalytischen Denkens und des dazugehörigen Begriffsinstrumentariums schon früh Eingang in interdisziplinäre und alltägliche gesellschaftliche Diskurse gefunden (und dadurch auch eine besondere Rolle in der Popularisierung des Fachs Psychologie gespielt), andererseits geht man zu ihnen häufig auf Distanz, als ob man psychoanalytischen Verstehens- und Erklärungsbemühungen gerade dann nicht so recht traue, wenn sie *ernst*genommen werden, wenn sie sozusagen ihrer spielerisch amüsanten Komponente, ihres unterhaltsamen Salongesprächscharakters beraubt werden sollen. Dieses »spielerischen« Charakters werden sie vor allem dann beraubt, wenn man selbst »auf dem Spiel« steht, wenn man beispielsweise eingestehen soll, daß man so typisch (z. B. »typisch Mann« oder »typisch Frau«) und alleine schon deshalb so entschlüsselbar ist.¹ Im speziellen Fall von Königs

¹ Das Lächeln und Lachen, von dem gerade die Rede war und das die Zuhörer beiderlei Geschlechts ab und zu befiehl, könnte man allerdings mit Helmuth Plessner auch als Entspannung im Sinne einer Spannungsauflösung verstehen, die dann von Nöten ist, wenn man mit einer Situation konfrontiert wird, in der sich eine existentielle Grenz-

Hemingway-Interpretation gilt das vielleicht in besonderer Weise für die sogenannten »westlichen« Männer (die Nachfahren der abenteuerlustigen und naturverbundenen »Westerner« amerikanischer »Western«-Filme), die den Idealvorstellungen ihrer modernisierten und konkurrenzorientierten Gesellschaften entsprechend so individuell wie möglich erscheinen wollen, um dann aber von psychoanalytischen Interpreten zu erfahren, daß sie darin halt doch alle gleich sind. Frauen können sich angesichts solcher Sisyphus-Bemühungen der Männer vergleichsweise amüsiert zurücklehnen (was meinem Eindruck nach übrigens bei der Chemnitzer Diskussion auch der Fall war).

In einem gewissen Sinne konnte auch ich mich entspannt zurücklehnen, wofür es viele Gründe geben mag. Ironisierend könnte man orientalistische Sichtweisen des Westens auf den Osten heranziehen, zu denen es laut Edward Said gehört, Asiaten generell als »weiblich« zu konzipieren, so daß ich mich demnach sehr leicht von den dargestellten westlichen Männerbildern distanzieren konnte. Vielleicht konnte ich mich aber auch gleich von der gesamten westlichen Kultur und ihren »so typisch westlichen« Analysebemühungen distanzieren, wie es ja für »Migranten zwischen den Kulturen« ganz typisch und praktisch ist, sich immer dann in die eine Kultur zurückzuziehen, wenn es in der anderen zu »brenzlich« wird. Ich will hier nicht ernstlich allen *möglichen* Gründen dafür nachgehen, warum mir selbst zu Hemingways Text in großen Teilen ganz andere Lesarten einfielen als Hans-Dieter König und den Studenten in seinem Seminar zur »Einführung in Lorenzers Methode einer psychoanalytischen Kulturforschung«. Ich will zunächst nur feststellen, *daß* es so war, später auch einige Gründe nennen, die meine Lesart initiierten, mich vor dem Hintergrund meiner Vorbemerkungen aber vor allem mit drei Fragen beschäftigten:

Inwieweit identifiziert die psychoanalytisch-tiefenhermeneutische Methode der Textinterpretation, wie König sie an einem ausgewählten Text durchgeführt hat, tatsächlich die *zentralen* Aspekte der von ihm ins Auge gefaßten amerikanischen und europäischen Normen- und Überzeugungssysteme?

Inwieweit läßt sich der einstmals *universale* Anspruch psychoanalytischer Kulturtheorie im Falle der hier thematisierten tiefenhermeneutischen Methode aufrechterhalten, oder anders gefragt: Lesen und deuten Angehörige von Kulturen, deren Verständnisse sich *abweichender* kultureller Narrationen und Erfahrungshintergründe bedienen, Hemingways Text ebenso wie Angehörige von Kulturen, deren Narrationen sich unter anderem auf die Psychoanalyse stützen?

situation auftut, zu der man sich nicht eindeutig zu verhalten weiß und die man daher mit Lachen, mit Weinen oder mit beidem »beantwortet«.

Und schließlich: Was ist mit einer kulturvergleichenden Sicht auf die kulturabhängigen Effekte eines solchen Textes eigentlich gewonnen?

2. Irritationen: Hans-Dieter Königs »Wedding-Day«-Interpretation

2.1 *Paraphrase der Kurzgeschichte*

Bevor ich meine alternative Lektüre zu Hemingways Kurzgeschichte vorstelle, werde ich im folgenden einige der Ausführungen von König einer kurzen kritischen Betrachtung unterziehen und zu diesem Zweck meine eigene, sehr nah an Hemingways Text verlaufende Paraphrase von »Wedding Day« voranstellen.

Nick Adams, von dessen Hochzeitstag die Geschichte erzählt, war schwimmen, läuft einen Hügel hinauf und wäscht sich, oben an einem Gebäude angekommen, die Füße in einer Wasserschale. In einem heißen Raum, in Gegenwart zweier anderer Männer, Dutch und Luman, die ziemlich nervös wirken, beginnt Nick, sich einzukleiden. Er zieht saubere Unterwäsche an, saubere seidene Socken, neue Sockenhalter, holt aus einer Kommode ein weißes Hemd mit Kragen und bindet sich vor einem Spiegel die Krawatte. Das Verhalten der beiden anderen Männer erinnert ihn an die Atmosphäre in Umkleidekabinen vor Boxkämpfen und Football-Spielen. Nick findet an der Nervosität der beiden Gefallen, und obwohl er noch nie etwas realisieren konnte, bevor es auch tatsächlich eingetreten ist (»He could never realize anything until it happened«), denkt er sich, daß diese ganze Situation vermutlich ähnlich wäre, wenn er gehängt würde.

Dutch hatte den Raum kurzzeitig verlassen, kehrt mit einem Korkenzieher zurück und öffnet eine Flasche Whiskey. Luman fordert Dutch auf, einen guten Schluck (»a good shot«) zu nehmen. Dutch möchte Luman den Vortritt lassen, der das Angebot aber mit den Worten »what the hell« zum Teufel schickt und Dutch befiehlt, einfach zu trinken. Dutch nimmt einen gehörigen Schluck, was Nick verärgert zur Kenntnis nimmt, da das schließlich die einzige Flasche ist, die sie haben. Dutch gibt Nick die Flasche, der sie aber an Luman weiterreicht. Luman nimmt einen bescheideneren Schluck und gibt die Flasche zurück an Nick, der das meiste daraus trinkt. Nickt liebt Whiskey. Er zieht die Hosen an. Er denkt an nichts mehr. Ihm fallen die drei anderen Männer ein, Horny Bill, Art Meyer und »the Ghee«, die sich in der oberen Etage umziehen und eigentlich auch Alkohol bekommen sollten, und er beklagt, daß es nur diese eine Flasche gibt.

Nach der Hochzeit steigt das frisch vermählte Paar in John Koteskys Ford und läßt sich über den Hügel zu einem See fahren. Nick gibt Kotesky fünf

Dollar, der ihm daraufhin hilft, die Taschen runter zum Ruderboot zu tragen. Nick und seine Frau Helen verabschieden sich mit Händedruck von Kotesky, der wieder zurückfährt. Seinen Ford hören sie noch eine ganze Weile. Nick braucht einige Zeit, um die Ruder, die sein Vater für ihn in den Pflaumenbäumen hinter dem Eishaus versteckt hatte, zu finden. Schließlich kommt er mit ihnen runter ans Ufer, wo Helen am Boot auf ihn wartet.

Die Fahrt über den See durch die heiße und drückende Nacht dauert lange. Das Paar redet nicht viel. Ein paar Leute, so erfahren wir, hatten das Fest verdorben. Mit kräftigen Ruderschlägen läßt Nick das Boot schließlich auf dem Sandstrand aufsetzen. Er zieht es noch ein Stück aus dem Wasser und Helen steigt aus. Nick küßt sie und sie erwidert den Kuß energisch, so wie er es ihr beigebracht hat, den Mund leicht geöffnet, so daß ihre Zungen miteinander spielen können. Sie halten sich fest in den Armen und laufen dann hoch zu einer Hütte. Auch dieser Weg ist dunkel und lang. Nick schließt die Tür auf und läuft zurück zum Boot, um die Taschen zu holen. Er zündet die Lampen an, und gemeinsam schauen sie durch die Hütte.

2.2 Zu Methode und Ergebnissen von Hans-Dieter Königs Interpretation

Selbst aus der Reihe der mittlerweile unüberschaubar vielen Nobelpreisträger ragt Ernest Hemingway heraus, nicht zuletzt dank des erfolgreichen Bemühens zahlreicher Biographen (aber auch seiner selbst), den Autor und seine Lebensgeschichte mythisch zu verklären. Hemingways Werke haben weit über die Grenzen seiner eigenen Sprach- und Nationalkultur hinaus gewirkt, unter anderem sicherlich auch, da seine Geschichten, Erzählungen und Romane an regional und kulturell unterschiedlichsten Schauplätzen spielen und häufig historische Ereignisse verarbeiten, die für die Geschichte des 20. Jahrhunderts von besonderer Bedeutung waren. Zugleich aber steht der Einzelne in diesen *Werken der vermeintlichen Übermacht des Historischen* häufig als eine nahezu separate Größe gegenüber, und dies in Charakterisierungen, die ihre Anlehnung an existentialistische Verständnisse europäischer Prägung nicht verhehlen können (vgl. Lynn 1987). Es ist daher auch sicherlich kein Zufall, daß das europäische Nobelpreis-Komitee Hemingway den Preis im Jahre 1954 mit einer ganz besonderen Erwähnung des Romans »Der alte Mann und das Meer« zuerkannte, demjenigen Werk, das aller historisch-gesellschaftlichen Bezüge fast gänzlich enthoben auf den Wellen eines endlosen Ozeans spielt und das Geschehen auf die Auseinandersetzung eines Subjekts mit Naturgewalten, vor allem aber mit sich selbst reduziert. Zwar in weniger radikaler Beschneidung des »Settings«, aber doch in eindrucksvoller sprachlicher

und inhaltlicher Kargheit ist auch »Wedding Day« reduziert genug erzählt, um auch Nicht-Amerikanern genug Raum zu geben, sich in das Geschehen einzufinden und einzufühlen, anstatt sie mittels detaillierter kulturspezifischer Informationen primär mit Fremdheit zu konfrontieren.

Diese ihrerseits kargen Anmerkungen zu Hemingways kulturübergreifend einflussreichem Werk und seiner hier betrachteten Kurzgeschichte dürften bereits plausibel machen, warum sich gerade ein Text *dieses* Autors für eine betont sozialisations- und kulturtheoretische Interpretation mit transkultureller Bedeutung eignen sollte. Ohne Zweifel zeigt König ja auch, wie sich (als typisch geltende) Merkmale »westlicher« Kultur und »westlicher« Selbstverständnisse mittels der psychoanalytisch-tiefenhermeneutischen Methode in Hemingways Text identifizieren lassen, und wie entsprechend auch Angehörige einer »europäischen« Kultur Erfahrungen mit diesem amerikanischen Text machen, die denjenigen amerikanischer Leser wahrscheinlich ähnlich sind. Da meine eigene Erfahrung mit diesem Text aber eine andere war, möchte ich im folgenden Reflexionen darüber anstellen, woran das lag und was daraus für die Beurteilung von kulturellen Artefakten mittels der tiefenhermeneutischen Methode folgen könnte. Um dies vor dem Hintergrund der Traditionslinie zu tun, die sich mit der psychoanalytischen Kulturtheorie bzw. ihrem Niederschlag in der kulturvergleichenden Feldforschung verbindet, werde ich zunächst skizzieren, wie sich die tiefenhermeneutische Methode der Interpretation in besagter Tradition einordnen lässt und welche theoretischen Ansprüche sich damit verbinden.

Mag Sigmund Freud seine systematischen Abhandlungen zur Entstehung, Entwicklung und Funktion von Kultur auch erst vergleichsweise spät entwickelt haben, so ist doch bereits seine Grundlegung der Psychoanalyse von Anfang an als eine Kulturtheorie konzipiert, da Freud in *der Kultur* ein im wesentlichen evolutionär hervorgegangenes und die menschliche *Natur* kontrollierendes Regulationssystem sieht, das den Menschen vor dem destruktiven (auch *selbsterstörerischen*) Entfaltungspotential seiner sexuellen und aggressiven Triebe und Begierden schützt.² Zwar bietet *Kultur* dem Menschen zu diesem Zweck verschiedenste Möglichkeiten der Trieb-Kanalisation und -Sublimierung an, die sich auch als bedeutsame kulturelle Errungenschaften (z. B. Religion, Kunst und Wissenschaft) institutionalisieren können, zeigt aber, vor allem aufgrund ihrer Rolle als Widerpart der ursprünglicheren menschlichen *Natur*, in allen entsprechenden Errungenschaften pathologische Züge. Berühmt ist etwa Freuds Vergleich der Religion mit einer Neurose, die

² Für eine ausführlichere Darstellung und historische Einordnung, die ich hier nicht leisten kann, siehe Chakkarath (2003, 2006) und vor allem Straub (im Druck).

im Ursprung aus Gewissenskonflikten gegenüber einer zunächst überhöhten, dann aus Eifersuchtsmotiven von den eigenen Söhnen ermordeten und zur Sühne schließlich vergöttlichten Vaterfigur resultiert. Dieser enge und stets als Problem erachtete Zusammenhang zwischen biologischen, psychologischen und kulturellen Phänomenen, den Freud mit *universalem* Erklärungsanspruch primär auf Grundlage von Erkenntnissen aus der therapeutischen Praxis und mittels der darin operationalisierten Begrifflichkeiten herstellt, war für die kulturbezogene empirische Feldforschung höchst folgenreich. In unserem Kontext soll es genügen, darauf hinzuweisen, daß Ethnologie und Anthropologie unmittelbar im Anschluß an Freud dazu übergingen, zentrale Themen der Psychoanalyse (z. B. kindliche Entwicklung, Eltern-Kind-Beziehungen, Erziehungspraktiken, Geschlechtsrollen, Träume, Symbole) in den Mittelpunkt ihrer Forschungen zu stellen; darüber hinaus wurden verschiedene Kulturen von manchen Forschern auch als phylogenetischer Ausdruck unterschiedlicher (z. B. oraler, analer oder phallischer) Entwicklungsphasen begriffen oder aber (wie bei Benedict, Kardiner, Linton, Du Bois und Wallace) als naturgesetzlich funktionierende Generierungskontexte für jeweils kulturspezifische Persönlichkeiten (siehe Chakkarath 2006). Auch viele der Methoden, die dabei zum Einsatz kamen, waren an psychoanalytische Verfahren angelehnt oder direkt übernommen. Neben entsprechenden Interviews und Traumdeutungsinstruktionen ist hier vor allem an projektive Verfahren wie den Rorschach-Test oder Murrays »Thematic Apperception Test« (TAT) zu denken, d. h. intellektuell und möglichst auch kulturell wenig vorstrukturierte Testmaterialien (Tintenkleckse, schematisierte Abbildungen, Bildserien etc.), die kulturfaire Untersuchungen gewährleisten sollten. Methodisches Ziel war es dabei vor allem, die Tendenz der befragten Personen zur rationalen Kontrolle ihrer Antworten zu umgehen und in ihren projektiven Reaktionen auf das Testmaterial (z. B. in den Geschichten, die sie zu Klecksen oder Bildern erzählten) ihre tatsächlichen und häufig unbewußten Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse zu identifizieren. Da die projektiven Verfahren ein gegenüber anderen Verfahren eher hohes Ausmaß an Spezialtraining und Erfahrung in der Durchführung und Datenauswertung erfordern, dem Forscher dabei aber nach Ansicht der Kritiker zuviel Interpretationsspielraum lassen, sich teststatistisch und auch laut Evaluationsstudien (Orlinsky, Rønnestad & Willutzki 2004) wenig bewährt haben, außerdem auch keineswegs so frei von Merkmalen ihrer Entstehungskultur sind, wie man sich das wünschen würde, wurden sie immer häufiger durch vermeintlich »objektive« Verfahren wie Fragebögen und strukturierte Interviews ersetzt (vgl. Lindzey 1961).

Die Methode der tiefenhermeneutischen Textanalyse, wie sie von Alfred Lorenzer unter der Perspektive der Kritischen Gesellschaftstheorie in der Tra-

dition der Frankfurter Schule fortentwickelt wurde und wie sie Hans-Dieter König am Hemingway-Text exemplifiziert, steht sowohl in ihrer Anlehnung an die Freud'sche Terminologie und deren klinische Ursprünge als auch in ihren methodischen Zielsetzungen in der Forschungstradition klassischer psychoanalytischer Kulturforschung. Sie distanziert sich allerdings von früheren tiefenhermeneutischen Ansätzen – wie etwa von Marie Bonapartes (1984) mittlerweile klassischen Interpretationen zu Edgar Allan Poe –, indem sie davon Abstand nimmt, Kultur unter klinisch vorgeprägter Perspektive zu pathologisieren bzw. kulturelle Artefakte (wie z. B. literarische Texte mitsamt deren Autoren) auf die berühmte Couch zu legen. In prägnant gebündelter Form faßt König die dabei angelegten Interpretationsregeln zusammen, so daß ich mich auf einige wenige Wiederholungen beschränken kann.

Im Fokus der tiefenhermeneutischen Analyse stehen die im Text arrangierten *Interaktionen* zwischen den verschiedenen Akteuren, die wie Schauspieler auf einer Bühne vor bestimmten Kulissen, inmitten bestimmter Requisiten und unter Rückgriff auf ein bestimmtes Kommunikationsrepertoire versuchen, konkrete *Lebensentwürfe* darzustellen. Das Publikum bzw. die Interpreten reagieren auf das im Text gebotene Schauspiel affektiv und »erspüren« dadurch Stück für Stück, welche tatsächlichen und uneingestandenen (weil partiell auch unbewußten) Lebensentwürfe die Akteure hinter ihren offen zur Schau gestellten Intentionen und Aktionen verbergen. Von besonderer Bedeutung sind dabei diejenigen Interaktionsszenen, die den Interpreten besonders befremden bzw. besondere *Irritation* auslösen. »Irritationen«, so König, »stellen kognitive und affektive Reaktionen auf Interaktionssequenzen dar, die aufgrund ihrer Widersprüchlichkeit und Inkonsistenz einen Zugang zu einer zweiten Sinnebene erschließen«, die auf der Bühne bzw. im Text hinter dem *manifesten Sinn* verborgen bleibt, sich aber auf beschriebene Art und Weise als dahinter liegender *latenter Sinn* entfaltet. Das persönliche Textverstehen und damit einhergehende Erleben des einzelnen Interpreten wird für gewöhnlich in einer darauf folgenden Gruppendiskussion mit anderen Interpreten näher beleuchtet, und zwar so, daß die (mitunter leidenschaftliche) Kontroverse um unterschiedliche Lesarten selbst als Interaktionsszene begriffen wird, die etwas über die szenische Struktur der Interaktionen im Text ausagt.

Es scheint, daß der Hemingway-Text hier eine ähnliche Funktion erfüllt wie die klassischen projektiven Tests in der psychoanalytisch geprägten Kulturanthropologie, mit dem Unterschied, daß er zugleich das Testmaterial als auch den Untersuchungsgegenstand darstellt: Der Text dient als – im Vergleich zu vielen anderen Texten vergleichsweise wenig vorstrukturiertes – Ausgangsmaterial, um die affektiven Reaktionen und Projektionen der »Befragten« bzw. der Interpreten auszulösen und deren Interpretationen dann

darauffin zu analysieren, welche Aufschlüsse sie wiederum für ein tiefergehendes Verständnis des Texts liefern. Um dies nicht nur auf Individualebene zu testen, sondern auf seine breitere kulturelle Relevanz hin zu überprüfen, wird das szenische Verstehen des Einzelnen in einer Gruppendiskussion weitergeführt, wo sich zeigt, was sich in der Gruppe wie auch im Text als kollektiver und kultureller Konsens festmachen läßt. Betrachten wir schlaglichtartig einige der Ergebnisse, die sich diesbezüglich in Königs Textanalyse und der anschließenden Diskussion mit seinen Studenten ergaben:

Erzählt der Text auf der manifesten Ebene von einem selbstsicheren und dominanten Mann, der sich vor seiner Hochzeit auf einer Art Jungesellenabschied mit seinen Freunden betrinkt und nach der Trauung den rituell markierten neuen Lebensabschnitt damit beginnt, seine Ehefrau in die Wildnis zu entführen, in der er seine eigentliche Heimat und Berufung sieht, so verhandelt der Text auf der latenten Sinnenebene grundlegende, aber verdeckt gehaltene bzw. verdrängte Themen, die gewissermaßen tragende Elemente des psychischen »Gerüsts« der Akteure und ihrer Gesellschaft bilden, das seinerseits die Bedeutung des *ganzen* Texts trägt (und in Abhängigkeit vom jeweils darin angelegten aufklärerischen Impetus auch über seine Bedeutung als Kunstwerk oder als bloßes Produkt der Kulturindustrie Aufschluß gibt). Diese Themen sind in erster Linie der fortschreitende Zivilisationsprozeß, der in Form vielfachen sozialen Wandels insbesondere althergebrachte Verständnisse von »Männlichkeit« und »Weiblichkeit« in Frage stellt, sowie die daraus resultierenden Konflikte, die vor allem als Geschlechterkampf, insbesondere als aggressionsgeladener Kampf der Männer gegen die Frauen (und zwar aufgrund der männlichen Angst vor dem weiblichen Geschlecht) ausgetragen bzw. verschoben werden. Auf latenter Sinnenebene knüpfen diese Schlüsselthemen an mythische Konzeptionen vom »wilden Westen« und seiner Verheißung schier unbegrenzter individualistischer, d. h. zivilisationsfeindlicher Entfaltungsmöglichkeiten urchinlicher Männlichkeit an. Schon diese äußerst knappe Zusammenfassung zentraler Ergebnisse aus Hans-Dieter Königs Rekonstruktion von Hemingways Kurzgeschichte zeigt, wie sehr Lorenzers Methode der Tiefenhermeneutik noch den Themen, Begrifflichkeiten und tendenziell auch den Erklärungsmustern der klassischen Psychoanalyse und der älteren psychoanalytischen Kulturforschung verbunden ist. In mancher Hinsicht finde ich diesen und einige andere Aspekte von Königs Interpretation befremdlich bzw. *irritierend*. Was die *Ergebnisse* der Interpretation angeht, so werden dann die im Kernstück meiner Überlegungen präsentierten alternativen Deutungen von sich aus die Frage aufwerfen, welche Art von Gültigkeit kulturabhängige Interpretationen kultureller Artefakte beanspruchen können bzw. welche Reichweite entsprechende Interpretationen haben.

Hier will ich nur einige wenige Beispiele von Irritationen und dadurch ausgelösten Fragen nennen, die sich auf die tiefenhermeneutische *Methode* beziehen:

Eine der ersten Fragen, die sich hinsichtlich der von König verwendeten Methode stellt, betrifft die Kriterien der Textauswahl. Wie ich zuvor schon andeutete, ist es aus verschiedenen Gründen naheliegend, für eine exemplarische tiefenhermeneutische Interpretation, die für viele Angehörige modernisierter »westlicher« Kulturen zugänglich ist, den Text eines etablierten westlichen Schriftstellers zu wählen, dessen Werk dafür bekannt ist, viele genau der Themen zu behandeln, die in den eben genannten Interpretationsergebnissen sichtbar werden.³ Natürlich stellt sich die Frage, ob irgendein *beliebiger* Text der westlichen Literaturproduktion dieselben oder doch wenigstens ähnliche Ergebnisse zeitig hätte. Falls dem so wäre, stellte sich die Anschlussfrage, inwieweit tatsächlich auszuschließen ist, daß sich das nicht doch einer (nach Adorno und Lorenzer) eigentlich zu vermeidenden Subsumierung des Forschungsgegenstands unter vorweg konstruierte abstrakte Begriffe verdankt.

Auf der latenten Sinnenebene hat der amerikanische Text – wenn wir Königs Interpretation folgen – unter anderem männlichkeitsgefährdende Prozesse des sozialen Wandels zum Thema. In der Entstehungszeit des Texts war dieser Wandel zumindest für den US-amerikanischen Kontext durchaus auch faktisch beobachtbar, während die dabei wichtigen Veränderungen in den Geschlechtsrollenzuschreibungen in Europa zeitverzögert einsetzten (und in weiten Teilen der Welt auch heute noch nicht in gleicher Weise eingetreten sind). Es überrascht, daß die aktuelle Interpretation eines Textes, der nicht nur kulturell, sondern auch historisch eingebunden ist, noch immer die Irritationen auszulösen scheint, die er – zumindest ist diese Annahme nicht unplausibel – schon vor mehr als einem halben Jahrhundert, also unter deutlich anderen soziohistorischen Bedingungen ausgelöst haben dürfte. Überraschend ist dies unter anderem, da man sich fragt, ob denn die jungen Studenten, die sich an der Gruppendiskussion des Textes beteiligten, nicht ihrerseits einem sozialen Wandel ausgesetzt waren, der sie hinter dem manifesten Textsinn ganz andere Irritationen erfahren lassen müßte als sie ein Angehöriger der älteren Generation (z. B. ihr Seminarleiter) angesichts desselben Texts erfahren hat. Es scheint, daß die starke Betonung der angstinduzierenden Wirkung von sozialen Wandlungsprozessen nicht wirklich historisch gemeint ist (auch wenn

³ Die Wahl einer der vielen Geschichten über »Nick Adams« bringt noch ein weiteres Problem mit sich, da die Gesamtheit dieser Geschichten fast eine ganze Biographie beschreibt. Das wirft die Frage auf, was genau die Wahl dieses einen Texts aus einem zusammengehörigen Korpus begründet.

König sie in seiner Interpretation unter anderem historisch herleitet), sondern als ein Topos, der durch alle historischen Bedingungen hindurch unverändert bedeutsam bleibt und sich dadurch auch dem klassischen *universellen* Anspruch psychoanalytischer Erklärungsansätze durch die Zeiten hinweg verbunden weiß.

Die auffällige Konsistenz der Gedanken besagter Teilnehmer an der Gruppendiskussion mit Hans-Dieter Königs Grundgedanken zum Text und auch mit allgemeinen psychoanalytischen Perspektiven auf menschliche Beziehungen und Selbstverständnisse bringt uns zu der Frage, inwieweit die Diskutanten selbst vorgeprägt waren. Daß sie sich schon für den Besuch eines Seminars zur Einführung in Lorenzers Methode einer psychoanalytischen Kulturforschung eingetragen hatten, also vor ihrer Textlektüre durchaus »perspektivisch vorbereitet« waren, wäre unter methodischen Gesichtspunkten jedenfalls durchaus zu beanstanden, und dies um so mehr vor dem Hintergrund meiner einleitenden Hinweise auf die kulturelle Breitenwirkung, die bestimmte Elemente der Psychoanalyse als gesellschaftliche Narrationen vor allem in westlichen Gesellschaften darunter auch in Deutschland haben.

Es stellt sich schließlich die an obige Anmerkungen anschließende Frage, ob dieser Text von Angehörigen anderer Kulturtraditionen, deren Vertrautheit mit dem Textmaterial zudem geringer ist als im europäischen oder gar amerikanischen Kontext, anders verstanden würde, ob ihre Irritationen andere wären und zu welchen Deutungen sie dadurch gelangen würden. Diese Frage hat eine besondere Bedeutung vor dem Hintergrund des Universalitätsanspruchs psychoanalytischer Ansätze, auch wenn dieser Anspruch in Königs Interpretation, die dezidiert gewisse Gemeinsamkeiten im »westlichen« (amerikanisch-europäischen) Kulturkontext betont, nicht explizit erhoben wird.

Nachdem ich nun einige der Irritationen genannt habe, die mich im Nachdenken über die fall-exemplarisch vorgeführte tiefenhermeneutische Methode befielen, werde ich nun dazu übergehen, meine Lesart des Hemingway-Textes in ihren wesentlichen Grundzügen und unter Hinweis auf meine darauf bezogenen Irritationen vorzustellen.

3. Wenn Schamanen sich vermählen: Eine alternative Interpretation zu »Wedding Day«

3.1 Schamanen und Schamanismus

Der Begriff »Schamane« (wie auch der Begriff »Schamanismus«), der in meiner alternativen Interpretation des Hemingway-Textes eine Schlüsselrolle spielen wird, ist nicht ganz unproblematisch, da die westliche Literatur sich seiner

über drei Jahrhunderte hindurch bedient hat, um unterschiedlichste weltanschaulich verankerte soziale und psychische Phänomene in unterschiedlichsten Gesellschaften festzumachen.⁴ So wird der Begriff beispielsweise häufig im Zusammenhang mit nicht minder problematischen Begriffen wie Religion, Kult, Magie, Besessenheit, Ekstase und dahinterstehenden Theorien wie Animismus, Dynamismus oder Totemismus gebraucht, meist bezogen auf weltanschauliche Überlieferungen sogenannter traditioneller Gesellschaften. Im Kontext unserer weiteren Überlegungen kann und muß auf die sozialwissenschaftlichen und kulturtheoretischen Probleme, die aus der begrifflichen Unschärfe all dieser Begriffe erwachsen, nicht näher eingegangen werden. Um das Unternehmen aber nicht von Anfang an gänzlicher Willkür zu übergeben, sei in aller Knappheit vorangestellt, was gegenwärtig als Quintessenz jener menschlichen Tradition und Institution gelten darf, die gemeinhin mit den Begriffen »Schamane« und »Schamanismus« bezeichnet wird (vgl. Chakkarath in Druck, Eliade 1975, Krippner 2002).

Als Schamanen bezeichnet man Personen (zumeist Männer, aber auch Frauen und gelegentlich Kinder), die von einer Gesellschaft in einen privilegierten Status mit höchstem Ansehen erhoben worden sind, da ihnen besonderes Wissen und besondere Fähigkeiten zugeschrieben werden, mittels derer sie komplexe spirituelle, psychologische und medizinische Aufgaben bewältigen, die dem Wohl des Einzelnen dienen können, vor allem aber den gesunden und gesicherten Weiterbestand der gesamten Gesellschaft und ihrer Existenzbedingungen gewährleisten sollen. Die Position des Schamanen kann als Erbe (meist des Vaters oder der Mutter) auf ihn übergehen, er kann aber auch ausschließlich aufgrund geeigneter Persönlichkeitsmerkmale und Begabungen für diese Position auserwählt werden, meist von einem anderen Schamanen, aber auch von Geistern oder anderen übernatürlichen Wesen. Unter westlicher Perspektive erscheinen insbesondere jene Fähigkeiten des Schamanen kennzeichnend, die ihn am ehesten vom Theologen, Psychologen und Mediziner westlichen Typs zu unterscheiden scheinen: in erster Linie geht es dabei vor allem um seine Begabung, über magische und psychotechnische Praktiken (verbunden mit einhergehenden Ritualen) Einfluß zu nehmen und dabei auch in Kontakt mit *jenseitigen* Welten, eventuell auch mit deren Wesen-

⁴ Der Begriff »Schamane« wurde ursprünglich aus dem Begriff »saman« abgeleitet, der im Tungusischen, einer sibirischen Sprachgruppe, mit Bezug auf schamanische Praktiken Verwendung findet. Die genauere Etymologie des Wortes ist unklar, doch wird es unter anderem verwendet, um die »Arbeit mit Hitze und Feuer« zu bezeichnen. Weitere Theorien sehen den Ursprung des Wortes im altindischen Pali (»samana«) oder Sanskrit (»cramana«), wo die Ausdrücke Bettelmönche, Asketen und Weise bezeichnen (vgl. Eliade 1975, Narby & Huxley 2001).

heiten (z. B. Ahnen, Geistern, Dämonen, Göttern) zu treten, um ihre Unterstützung für das Diesseits zu erbitten, an ihren Kräften zu partizipieren oder aber um sie gegebenenfalls abzuwehren. Hierfür kann der Schamane Barrieren zwischen den unterschiedlichen Sphären der Lebenswelt überschreiten, d. h. zum Beispiel »Seelenreisen« in andere Sphären antreten, aber auch Wesen aus anderen Sphären erlauben, sich seines Körpers zu gewünschten Zwecken zu bedienen. Ob die Fähigkeit, von Geistern »besessen« zu sein oder mit ihnen zu kommunizieren, ein notwendiges Charakteristikum des Schamanismus ist, gilt als umstritten, doch ist die Annahme dieser Möglichkeit dort, wo auch schamanistische Praktiken eine herausgehobene gesellschaftliche Rolle spielen, häufig nachweisbar (vgl. Eliade 1975, Krippke 2002). Inwiefern die Unterscheidung von »Jenseits« und »Diesseits« taugt, um schamanistische Sichtweisen auf die Welt wiederzugeben, ist generell fraglich und von Fall zu Fall sicherlich unterschiedlich zu beantworten. Man darf jedoch feststellen, daß die meisten bekannten Formen des Schamanismus in ihren Weltbeschreibungen dualistische Unterscheidungen, z. B. zwischen »materieller« und »spiritueller« Welt, zwischen »Körper« und »Seele«, »männlich« und »weiblich« vornehmen, wobei aber die Relativierung oder auch Aufhebung dieser Unterscheidungskategorien ein wichtiger Aspekt der über schamanistische Praktiken gewonnenen Erkenntnisse sein kann. Anthropologen und Religionshistoriker gehen davon aus, daß Elemente des Schamanismus nicht nur in traditionellen Gesellschaften, sondern in allen heute noch existierenden Weltreligionen, aber auch in modernen Varianten esoterischer oder okkulten Glaubensbewegungen erhalten geblieben sind und somit eine weitreichende und anhaltende kulturhistorische Bedeutung haben (vgl. Chakkarath, im Druck). In dieser »Breitenwirkung« gilt für das »Wissen« über Schamanismus daher ähnliches wie es eingangs für das Allgemeinwissen über die Psychoanalyse festgestellt wurde: Auch wenn nur wenige Experten sich professionell mit Theorie und Praxis der »Lehre« befassen, so sind doch viele auf die eine oder andere Weise mit einigen ihrer Grundelemente vertraut. Im Vertrauen darauf, daß dem tatsächlich so ist und daß die vorangegangene Erläuterung zum Verständnis des weiteren beiträgt, werde ich nun versuchen, Flemingways Kurzgeschichte als Beschreibung schamanistischer Praktiken und Erfahrungswelten zu rekonstruieren.

3.2 Nick Adams, der Schamane

Aus schamanistischer Sicht sind die Grenzen und Ordnungskategorien der Welt relativ, und da sie in sich selbst keine endgültige Ordnung garantieren können, muß wenigstens die Methode, mit der man sie geistig fassen will,

geordnet und kontrolliert sein. Ein zentraler Aspekt dieser Methode ist die Ritualisierung des Geschehens, an der häufig mehrere Personen beteiligt sind und deren (zumeist überlieferte) Regeln und Struktur stets durch die Schamanen kontrolliert werden. In diesem Zusammenhang kommt häufig vorbereitenden Reinigungsritualen eine große Rolle zu (Eliade 1975). Nick Adams hat in Vorbereitung auf den Tag ein Bad genommen, er war schwimmen, am Fuße eines Hüfels. Er läuft den Hügel hinauf und wäscht sich die Füße. Ob er die Füße vor oder nach dem Betreten des hochgelegenen Gebäudes wäscht, läßt die Geschichte ebenso ungeklärt wie die Frage, um was für ein Gebäude es sich da genauer handelt. Dennoch war meine Lektüre des Textes bereits nach den ersten beiden Sätzen der Geschichte in eine ganz bestimmte Richtung orientiert. Ich selbst war bei diesem Auftakt sofort an den indischen Brauch erinnert, ein Haus oder ein Heiligtum barfuß und möglichst mit gewaschenen Füßen zu betreten. Wegen eines anderen, vor allem von Pilgern gepflegten Brauchs, sich nämlich vor dem Aufstieg zu einem heiligen Berg oder Tempel zu waschen, spätestens aber vor dem Betreten des Heiligtums im tiefergelegenen Tempelbecken einzutauchen, lag für mich auch nahe, daß es sich bei dem Gebäude um einen sakralen Ort handeln muß und daß Nick deshalb gebadet hatte, bevor er sich auf den Weg dorthin machte. Wir können jedenfalls feststellen, daß das Gebäude der höchste topographische Punkt ist, den die Geschichte nennt, und daß die tiefergelegenen Orte (vor allem die Gegend um den See, zu dem Nick nach der Vermählung aufbrechen wird) ursprüngliche Natur symbolisieren, eine ungeordnete Welt, in der manches versteckt ist und gesucht werden muß, wo sich zum Beispiel Ruder nicht so schnell finden lassen. Im Gegensatz dazu hält die geordnete Welt in dem hochgelegenen Gebäude in seinen abgetrennten Räumen und Etagen alles geordnet und griffbereit, sei es den Korkenzieher oder die Whiskeyflasche oder auch das weiße Hemd und den Kragen in der Schublade der Spiegelkommode. Alles findet sich so problemlos wie Ritualgeräte, die an einem rituellen Ort ihren rituellen Platz haben. Ordnung und Reinheit scheinen hier, ganz im Sinne der sozialanthropologischen Theorien von Mary Douglas, für die gegenseitige Abhängigkeit von »richtiger« Ordnung, »ritueller Reinheit« und »Sicherheit« (Douglas 1966) zu stehen. Betont wird dies auch dadurch, wie routiniert und ruhig Nick sich für seine Hochzeit einkleidet, als ob er das Heiraten gewohnt sei. Natürlich kann man darauf hinweisen, daß Hemingway, der sich nach Ansicht vieler Interpreten in Nick Adams portraitiert hat, mehr als einmal verheiratet, in dieser Hinsicht also tatsächlich routiniert war.⁵

⁵ Es ist vielleicht mehr als eine Fußnote wert, sei dennoch lediglich am Rande erwähnt: Hemingway war keinswegs nur ein erfahrener Bräutigam, sondern hatte auch eine

Aber auch textimmanent ist es sehr plausibel, daß der Hauptprotagonist der Geschichte die bevorstehende Hochzeit unzählige Male zuvor gefeiert hat, da sie Teil einer schamanischen Erfahrung ist, die er erneut durchleben will und von der er auch genau weiß, wie sie herbeizuführen ist. Er weiß um die Abläufe, um die Gerätschaften und um die Bedeutung von Ordnung und Reinheit. Der Reinheitsaspekt ist besonders augenfällig in der Erwähnung, daß die meisten der einzelnen Teile der Tracht, die Nick anlegt, als »sauber« und »neu« bezeichnet werden. Die einzige Farbe, von der wir erfahren, ist Weiß, das einzige Material, das explizit erwähnt wird, ist Seide, beide in vielen (wenn auch sicher nicht in allen) Kulturen Symbole für »Reinheit«. Und schließlich ist der hochprozentige Alkohol, den die Männer trinken und von dem noch die Rede sein wird, eine reinigende und desinfizierende Tinktur.

Das Ankleiden bzw. seine Verwandlung durch die Verkleidung betrachtet Nick in einem Spiegel. Auch dieses Symbol ließe unerschöpfliche Interpretationsmöglichkeiten zu, zumal es sich in zahlreichen Kulturtraditionen findet und unterschiedlichste metaphorische Bedeutung haben kann. Beschränken wir uns nur auf Traditionen des Schamanismus, so sind Handspiegel, aber auch unzählige kleine in die Tracht eingenähte Spiegelchen häufig anzutreffende Accessoires der Schamanenausstattung, beispielsweise in Tibet und einigen Regionen Südasiens und Chinas. Sie können ganz instrumentell der Abwehr von Dämonen dienen (die geblendet oder durch die gezielte Zerstörung des Spiegels gebannt werden oder sich durch ihren eigenen Anblick verängstigt selbst in die Flucht jagen), sie können aber auch erneut für Reinheit, für das Erkennen der eigenen immateriellen, der reinen Seele stehen oder schließlich für die Barriere, die es zu überwinden gilt, um eine Gegenwelt zu betreten, die sich im Spiegelbild zeigt und sich dahinter fortsetzt (vgl. Eliade 1975, S. 156 f.). Es ist beim Blick in den Spiegel und beim Anblick der sich darin abbildenden Gegenwelt, daß Nick sich an die gespannte Atmosphäre vor Boxkämpfen und Fußballspielen erinnert fühlt – ritualisierten Schlachten, bei denen sich die Akteure großen Gefahren aussetzen und bei denen ihre Unversehrtheit auf dem Spiel steht. Beim Binden der Krawatte, als er sich selbst im Spiegel betrachtet und sich quasi den Strick um den Hals legt, fragt er sich, ob diese Situation vielleicht sogar den Momenten vor einer Hinrichtung gleiche und ob seine beiden Gehilfen dann ähnlich nervös wären wie

gewisse Vertrautheit mit dem indianischen Stamm der Ojibway, dessen Angehörige in seiner Kindheit und Jugend gelegentlich in der Gegend seines Elternhauses aufkreuzten. In einigen seiner Geschichten zu »Nick Adams« sind diese Erinnerungen verarbeitet und deuten darauf hin, daß er mit bestimmten indianischen Anschauungen (in die auch schamanistische Vorstellungen eingebettet sind) sympathisierte (siehe hierzu insb. Schedler 1999).

jetzt. Wie Boxkämpfe und Footballspiele sind ja auch öffentliche Hinrichtungen spannungsgeladene Spektakel, die den Zuschauer ebenso aus der Alltäglichkeit reißen wie die eigentlichen Akteure. Das haben solche Spektakel durchaus mit schamanistischen »Vorführungen« gemeinsam, zumal auch da die Zuschauer als Zeugen und als Richter ihre eigene bedeutsame Rolle spielen: Sie bezeugen aus einer meist vorgeschriebenen Distanz (die sie vom Kampfplatz trennt), wie die Kräfte des Schamanen auf die Probe gestellt werden und sie bewerten, ob er tatsächlich das vermag, was man sich von ihm erwartet, daß nämlich die eigene Seite gegen das Bedrohliche und Feindliche gewinnt und daß dadurch die Dinge kontrollierbar, die Verhältnisse geordnet und zukünftige Ereignisse absehbar bleiben. Zwar gehen Nick diese Gedanken durch den Kopf, doch kann er nicht entscheiden, wie sehr manches an Hinrichtungen tatsächlich sportlichen Schlachten ähnelt. Wir erfahren, daß er die Dinge nie realisiert (d. h. begreift), bevor sie sich ereignen. Warum wird uns das mitgeteilt? Meiner Meinung nach ist diese Bemerkung eine der irritierendsten des Texts, aber unter der hier noch auszuführenden Interpretationsperspektive auch ein Schlüssel für die Textstelle, die noch mehr irritiert, da sie der Geschichte zwar ihren Titel gibt, aber ausgespart zu werden scheint: die Hochzeit. Doch betrachten wir zunächst den letzten Teil des zeremoniellen Vorspiels, den einzigen Teil, in dem der Text die Personen in alltäglich direkter Rede kommunizieren läßt, womit die Stelle als letzte Szene markiert wird, die noch vertrauten diesseitigen Geschehnissen zuzuordnen ist.

Einer von Nicks Gehilfen entkorkt die Whiskeyflasche.⁶ Er trinkt als erster und mehr als er darf. Er spürt, daß Nick als derjenige, der das Ritual kontrolliert, ihn tadelt, und übergibt ihm die Flasche fügsam und ohne zu zögern. Nick reicht die Flasche weiter an Luman und wir erfahren, daß der alles richtig macht, brav und fast wie ein gut erzogenes Kind (»all right, [...] old kid«). Von wem diese Bemerkung kommt, ist unklar, doch ist aufgrund der leichten Ironie in der Bemerkung anzunehmen, daß sie von Dutch stammt, also dem, der sich dem Ernst der Situation am wenigsten gewachsen zeigt. Daß er Luman als »Kind« bezeichnet, mag auch darauf hinweisen, daß er ihn für ängstlich hält, da er zaghafter von dem Inhalt der Flasche kostete als er selbst. Nick dagegen schweigt das ganze Ritual hindurch und dirigiert es allein mittels seiner Autorität. Nachdem seine Gehilfen getrunken haben, trinkt der

⁶ Unter der hier angelegten Präsentation ist es naheliegend, das Entkorken mit der Befreiung von etwas in Zusammenhang zu bringen, das in der Flasche gefangen gehalten bzw. gebannt war. Dieses Motiv erinnert beispielsweise an den griechischen Mythos von der Büchse der Pandora, aber auch an mächtige und dienstbare wie verschlagene (und daher immer auch zu fürchtende) Flaschengeister aus der arabischen Märchenwelt.

Schamane selbst. Er nimmt den Whiskey anders zu sich als die beiden Gehilfen, die ihn regelrecht in sich hinein schossen (»shot«), als wollten sie etwas so schnell wie möglich hinter sich bringen oder aber in sich töten. Nick dagegen trinkt in Ruhe, furchtlos und routiniert Schluck für Schluck (»swallows«).⁷ Er fürchtet nicht, was da mit dem Entkorken der Flasche befreit wurde und was er nun in sich eindringen läßt; er liebt es. Er liebt es, weil es ihm dazu verhilft, der zu sein, der er sein soll und sein muß, um seiner Funktion gerecht zu werden.

Der Einsatz von Drogen in schamanischen Ritualen ist nicht ungewöhnlich. Neben rhythmischen instrumentellen Klängen und Gesängen sind sie eines der wichtigsten Hilfsmittel, um den Schamanen in die Trance zu bringen, in der sich seine besonderen Begabungen allererst entfalten können. Diese besondere Qualität von Drogen hat in manchen Traditionen dazu geführt, sie zu personifizieren (z. B. in den Status von Geistern zu erheben) oder sie zu vergöttlichen.⁸

In welchem Zusammenhang das von Hemingway beschriebene Geschehen mit wissenschaftlichen Berichten zu schamanischen Anschauungen gebracht werden kann, ließe sich durch viele Beispiele zeigen (siehe etwa Eliade 1975, Krippner 2002, Narby & Huxley 2001). Ich beschränke mich hier auf Anschauungen der Akawaio in Britisch Guayana, beschrieben in I. M. Lewis' einflußreicher Abhandlung zu Schamanismus und Besessenheit (Lewis 1989; S. 41, 143 f.). Lewis beschreibt, daß die erste Aufgabe des Schamanen darin besteht, seine üblichen Hilfsgeister zu versammeln, darunter der Geist seines Lehrers, der Tabakgeist, sogenannte »Leitergeister«, die ihm den Aufstieg in die Himmelsregionen ermöglichen, und der weibliche schwalbenschwänzige Drachengeist:

⁷ Einmal auf ein ganz bestimmtes interpretatorisches Gleis gefahren, ergeben sich – sofern das Gleis es zuläßt und weit genug geführt – vielfältige Möglichkeiten, auch kleinste Details im Sinne der eingeschlagenen Richtung zu deuten. So könnte das Wort »swallows« (deutsch: Schwalben) einerseits gedeutet werden, als ob die Leichtigkeit, mit der die Flüssigkeit in den Schamanen gleitet, beschrieben werden solle. Wie sich in meinen nachfolgenden Erörterungen noch zeigen wird, könnte es aber zugleich auf ein verbreitetes Motiv in schamanistischen Praktiken oder auch Seelenreisen hinweisen, nämlich die Bedeutung von Tieren (häufig auch Vögeln oder vogelähnlichen Wesen) als Ritual-»Gegenständen«, spirituellen Begleitern oder Helfern des Schamanen. Bekannt ist dieses Motiv u. a. aus schamanistischen Traditionen Nord- und Südamerikas und aus der Karibik (vgl. Eliade 1975, S. 157 ff.).

⁸ Eines der bekannteren Beispiele dafür ist das *Soma*, das im altindischen Rigveda wie eine Gottheit verehrt wird und dem entsprechende Hymnen gewidmet sind. Eine hübsche, allerdings metaphorisch gemeinte Charakterisierung des Schamanen als eines Alkoholabhängigen findet sich in einem Bericht des polnischen Anthropologen Wenceslas Sieroshevski (1901): »Some shamans are as passionately devoted to their calling as drunkards to drink.«

»They believe that in trance, which is introduced by chewing tobacco, the shaman's spirit (or soul) becomes very small and light and is able to detach itself from his body and fly with the aid of ladder spirits into the skies. The swallow-tailed kite, known colloquially as ›clairvoyant woman‹, helps the shaman's spirit to soar aloft to commune with other spirits. [...] After a number of other spirits have descended and more tobacco juice has been taken, the shaman goes into full, cataleptic trance.«

Diese Passage erlaubt es uns auch, die bisherigen Figuren um den Schamanen Nick genauer in das Geschehen einzuordnen. Es könnte sich bei den beiden Männern, die sich auf derselben Etage des Gebäudes in seiner Gegenwart befinden und die wir bisher seine »Gehilfen« genannt haben, tatsächlich schlicht um weltliche Gehilfen handeln, die in der wissenschaftlichen Beschreibung schamanischer Praktiken nur wenig Beachtung gefunden haben, aber in manchen (z. B. indischen) Traditionen dennoch eine wichtige Rolle spielen (vgl. Narby & Huxley 2001, S. 90 ff.). Beispielsweise helfen Sie dem Schamanen beim Anlegen der Schamanenkleidung, bringen ihm seine Ritualgeräte, stützen seinen Körper während der Ekstase und halten den in Trance oftmals unbändigen Schamanen von Übergriffen auf Zuschauer ab. Manchmal übersetzen sie auch, was der Schamane oder ein ihn besetzender Geist im Zustand der Trance äußern. Ihre Nähe zum bevorstehenden Ereignis macht es jedenfalls verständlich, wovor sie sich fürchten und warum auch sie sich am »Whiskeygeist« stärken dürfen, aber eben nur in sehr beschränktem Maße. Wer aber sind die anderen drei Personen, die in der Kurzgeschichte erwähnt werden und sich in der oberen Etage befinden – und was ist ihre Funktion?

Wir erfahren, daß diese Figuren Horny Bill, Art Meyer und »the Ghee« heißen, daß sie sich in der oberen Etage umkleiden und daß sie ebenfalls etwas von dem Whiskey hätten abbekommen sollen, der aber vorzeitig zur Neige gegangen ist. Die Namen der Figuren sind auffällig: »horny« heißt in der wörtlichen Übersetzung »hornig« oder »aus Horn bestehend« und verweist damit auf ein Material, das ebenso wie Knochen in schamanischen Ritualen häufig Verwendung findet, z. B. auch als laut tönendes Signalthorn (Eliade 1975). Das Wort kann umgangssprachlich aber auch »lüstern« bedeuten, also eine starke sexuelle Konnotation haben, entsprechend der Lüsterheit, die manchen Geistern im Schamanismus zugeschrieben wird. Der zweite Name »Art« (die Kurzform von Arthur) bedeutet wörtlich »Kunst« und eröffnet damit schon beim ersten Beschen einen breiten Interpretationsspielraum, in dem man sowohl auf die Kunst des Schamanen selbst als auch auf künstlerische Objekte (z. B. Tonfiguren oder Puppen, die Geister darstellen) fokussieren könnte, die manche Schamanen in ihre Rituale integrieren. Mir selbst sprang vor allem der dritte Name sofort ins Auge, bei dem es sich ganz offen-

sichtlich (wie der bestimmte Artikel vor dem Namen anzeigt) um einen bloßen Spitznamen handelt, dessen eventuelle englische Bedeutung mir nicht bekannt ist. Ich verband mit dem Namen allerdings ohnehin und ohne zu zögern die geläufige englische Transkription eines Wortes, das wohl jedem Inder geläufig sein dürfte: *Ghee* bezeichnet das vor allem aus der indischen Küche, aber auch aus hinduistischen Opferritualen bekannte Butterschmalz, das auch im indischen Ayurveda als Heilmittel Verwendung findet. In den frühesten vedischen Erwähnungen ist es vornehmlich als eines der unverzichtbaren Elemente in rituellen Zeremonien beschrieben und wie das berauschende Soma wird auch das Ghee im Rigveda hymnisch verehrt. Interessanterweise ist das wohl bekannteste und auch heute noch übliche Ritual, in dem Ghee geopfert wird, das sogenannte »arthi«, bei dem in Ghee getränkte Döchte entzündet und vor Götterstatuen positioniert werden. Das Sanskrit-Wort *arthi* (als Mädchenname häufiger als »Arathi« transkribiert) bedeutet in etwa »Ausdruck der höchsten Liebe zu Gott«, und da diese Liebe in tantrischen Traditionen Indiens wie auch in einigen Krishna-Kulten durchaus erotische und sexuelle Komponenten haben kann, eröffnen sich von hieraus noch vielfältige Interpretationsmöglichkeiten, die alle drei Namen (Horny, Art und Ghee) in enge spirituelle und rituelle Verbindung setzen. Im Rahmen meiner Textlektüre deutete ich diese sowohl topographisch als auch namentlich so klar von den anderen Akteuren abgesetzten Figuren, die ja auch nur erwähnt werden, aber für den Leser ansonsten unsichtbar bleiben, als Artverwandte jener Hilfsgeister oder Dämonen, die z. B. auch in Lewis' Bericht über die Akawaio (von oben) herabsteigen, sich um den Schamanen und in ihm versammeln und so am schamanischen Ritual teilhaben. Daß auch manche Geister sich gerne an den Rauschmitteln erfreuen, die der Schamane sich zuführt, ist Annahme in mehreren Traditionen (vgl. Eliade 1975, Narby & Huxley 2001) und erklärt, warum der Schamane Nick befürchtet, seine (teils ja offensichtlich gierig-lüsternen) Hilfsgeister noch vor deren Ankunft beleidigt zu haben.⁹

Unmittelbar nach der Erwähnung der Geister, deren Herabstieg direkt bevorstand und auf den der Schamane und seine Gehilfen sich mit der Ein-

⁹ Die Anwesenheit der Geistwesen in diesem Gebäude auf dem Hügel kann auf zwei naheliegende Weisen gedeutet werden: Es könnte zusätzlich zu den bisherigen Hinweisen zu diesem Ort ein weiteres Indiz dafür sein, daß es sich um einen sakralen Ort handelt, vielleicht um einen Tempel, jedenfalls um einen Ort, an dem schamanische Rituale stattfinden. Es ist aber auch denkbar, daß das mehrstöckige Gebäude für die in schamanistischen Kosmologien häufig verankerte Weltsäule steht, in der sich der Zusammenhang der drei Weltzonen Himmel, Erde und Unterwelt ausdrückt und die ihre mikrokosmische Entsprechung in der menschlichen Welt hat, z. B. in der Architektur von Gebäuden, aber auch im psychophysischen Bauplan des Menschen (Eliade 1975, S. 249 ff.).

nahme des Rauschmittels vorbereitet haben, scheint es zu einer kurzzeitigen Ausblendung allen Geschehens zu kommen. Die eigentliche Hochzeit, die der Titel der Geschichte in Aussicht stellt, scheint unseren Blicken quasi verwehrt. In der Tat ist das eine Lesart, die sich aufdrängt: Das eigentlich mystische Geschehen sieht man nur mit geschlossenen Augen und daher beschreibt der Text die spirituelle »Vermählung« des Schamanen ohne Worte.¹⁰ In meiner primär von indischen Überlieferungen geleiteten Lesart gehe ich davon aus, daß die zentrale spirituelle Vereinigung hier als eine Wiederherstellung der Einheit alles Seienden zu verstehen ist, die durch die Vereinigung alles Gegensätzlichen am Beispiel der Vereinigung des Männlichen mit dem Weiblichen symbolisiert wird. Diese Vorstellung ist besonders ausgeprägt im Shaktismus, wo die Götter Brahma, Vishnu und Shiva erst in der Einheit mit ihren Gemahlinnen (ihren *shaktis*, d. h. »Kräften«) Saraswati, Lakshmi und Parvati ihre eigentliche göttliche Macht erlangen. Auch Schamanen können an den Kräften der Shakti partizipieren, indem sie sich mit ihr in der Trance spirituell vereinigen. Es ist dieser mystisch-spirituelle Moment, den Nick vor dem Spiegel reflektiert und mit einer Hinrichtung vergleicht, als ihm bewußt wird, daß er nichts realisieren bzw. begreifen kann, bevor der Augenblick gekommen ist: »He could never realize anything until it happened«. Der mystische Moment, in dem der Schamane die Gegenwelt des Spiegels betritt und in dem sich die erkenntnishemmenden Unterscheidungskategorien der diesseitigen Welt auflösen und dadurch den Blick für das Ganze öffnen, ist einer, der sich nur im Moment des Überschreitens und der Vereinigung mit spirituellen Mächten zeigt, weshalb er auch immer wieder aufs Neue hergestellt und gewagt werden muß. Dem Leser des Texts bleibt an Stelle der mystischen Erfahrung, die er mit dem Schamanen nicht teilen kann, lediglich die literarisch geschickt herbeigeführte Irritation, daß auf der manifesten Sinnenebene des Textes das eigentlich bedeutsamste Ereignis dieses Hochzeitstages offenbar ausgespart wird. Wie stark diese Irritation ist, scheint mir unter anderem davon abzuhängen, welche Vertrautheit man mit der Schilderung oder auch dem Erleben von mystisch-spirituellen Erfahrungen und spirituellen Vermählungen hat – und diese Vertrautheit wiederum ist unter anderem abhängig von kulturspezifischen Sozialisationserfahrungen.

¹⁰ Das Konzept des spirituellen Ehebündnisses ist aus vielerlei kulturellen Traditionen bekannt, unter anderem aus der christlichen Tradition, die der Beziehung der Kirche zu Christus eheähnliche Bedeutung gibt, die sich auch in den Eheringen zeigen, die Nonnen als Symbol ihrer Verheiratung mit Christus anlegen. Auch in vielen schamanistischen Traditionen wird der Moment der spirituellen Vereinigung mit Geistern gelegentlich als »Hochzeit« bezeichnet. In Indien kommt es heute noch vor, daß Frauen mit Geistern oder Dämonen verheiratet werden. Für diese und andere Beispiele siehe z. B. Lewis (1989).

Nach der spirituellen Vermählung an hochgelegenen Ort beginnt der Schamane seinen Abstieg in die Unterwelt, in denen gemäß der Anschauungen aus unterschiedlichsten Traditionen Hindernisse zu überwinden und Aufgaben zu bewältigen sind, für die man die Hilfe der Geister und Ahnen, gemäß indisch-hinduistischen Anschauungen vor allem aber die schützenden Kräfte der weiblichen Gottheit benötigt. Ein Stück weit wird der Schamane mitsamt Helen,¹¹ seiner Shakti, von einem Hilfsgeist namens John Kotesky¹² »gefahren«, der aber mißtrauisch scheint, daß der Schamane ihm seine Anerkennung genauso verwehren wird, wie er den anderen Geistern den Whiskey verwehrte, und daher erst entlohnt werden will, bevor er ihm hilft, sein Reisegepäck hinunter zum Boot zu tragen.¹³ Nick bezahlt ihn, und nach verrichteter Hilfeleistung entfernt der Geist sich wieder in die Oberwelt, allem Anschein nach zurück zu dem sakralen Ort, von dem alles weitere Geschehen seinen Ausgang nahm. Der Klang seines Gefährts ist als letztes Bindeglied zur anderen Seite der Welt noch lange zu hören. Der Schamane bewältigt nach einer Weile auch die Aufgabe, in der Dunkelheit dieser Gegenwelt die Ruder zu finden, die sein Vater (wahrscheinlich zugleich der Geist seines Lehrers, der gemäß vieler Auffassungen bei jeder Seelenreise des Schülers präsent ist) für ihn sicher versteckt hat, und macht sich daran, über den See zu setzen.

Um noch einmal die Nähe dieser Schilderung zu ethnographischen und religionswissenschaftlichen Berichten zu dokumentieren, hier ein kurzer Abschnitt aus Mircea Eliades Standardwerk zum Schamanismus und archaischer Ekstasetechnik. Eliade (1975, S. 195) interpretiert hier Zeremonialtexte aus dem Altai, in denen ein Schamane von seiner Reise in die Unterwelt zum Wohnsitz eines der altaischen Hauptgötter erzählt:

»Nach diesen Texten scheint der Schamane die sieben Stiegen oder unterirdischen Regionen (genannt *pudak*, »Hindernisse«) senkrecht eine nach der anderen hinabzusteigen. Er wird dabei von seinen Ahnen und sieben Hilfsgeistern begleitet. Nach der Überwindung eines jeden »Hindernisses« beschreibt er eine neue unterirdische Epiphanie, wobei das Wort *schwarz* fast in jedem Vers vorkommt. Beim zweiten »Hindernis« kommt anscheinend der

¹¹ Der Name Helen könnte als Hinweis auf ihren Aufenthaltsort, die Unterwelt (engl. »hell«) verstanden werden.

¹² Daß es sich bei diesem Geist um einen Himmelsgeist handelt, der den Schamanen von oben nach unten begleitet und dann wieder nach oben verschwindet, mag durch die Endsilbe seines Namens (»Sky«) verdeutlicht sein.

¹³ Daß Schamanen auf ihren Himmels- und Unterwegsreisen Gepäck mit sich führen, ist nicht ungewöhnlich. Oft sind es Werkzeuge, die zur Überwindung von Hindernissen gebraucht werden, oder auch Geschenke für die Gottheiten, die aufgesucht und manipuliert werden sollen (siehe z. B. Eliade 1975, S. 195 ff.).

Klang von Metallen vor, beim fünften hört er Wogen und das Pfeifen des Windes, beim siebten schließlich, an der Mündung der neun unterirdischen Flüsse, erblickt er den Palast Erlik Khans, der aus Stein und schwarzem Ton erbaut und nirgends zugänglich ist«.

Wir finden hier verschiedene Topoi schamanischer Unterweltsfahrten wieder, wie sie aus unterschiedlichen kulturellen Traditionen bekannt sind: Um seine Aufgaben wahrnehmen zu können, muß der Schamane in der Lage sein, sich die Geister und Gottheiten dienstbar zu machen. Mit ihrer Hilfe findet er durch die schwarze und oft als drückend heiß beschriebene Finsternis der Unterwelt. Er gelangt meist zu einem Gewässer, das er überqueren muß, bevor er die größte Nähe zu derjenigen Gottheit erreicht, die er aufsuchen, mit der er sich vielleicht sogar vereinigen will. Und der Sitz dieser Gottheit kann nicht ohne besondere Mühen erreicht werden. Die ebenfalls häufigen Berichte zur Wahrnehmung von Klängen und Geräuschen lassen sich unter anderem als akustische Wahrnehmungen deuten, die noch von außen in die ersten Phasen der schamanischen Trance dringen, bevor sie mit zunehmender Trance allmählich versiegen.

Auch die weitere Schamanenreise in »Wedding Day« wird als anstrengende Fahrt durch eine finstere und bedrückend heiße Nacht beschrieben. Hitze ist überhaupt die Hauptaussage, die über das Klima an diesem Hochzeitstag fällt: Heiß und atmosphärisch bedrückend ist es am Ausgangsort in dem sakralen Gebäude auf dem Hügel, und heiß und bedrückend ist auch die Atmosphäre in der Unterwelt. Diese Information läßt sich zunächst einmal an den Ursprung des Begriffs »Schamane« (tungusisch: *saman*) zurückbinden, der etymologisch unter anderem auf »Arbeit mit Hitze und Feuer« verweist. Die vom Anfang der Geschichte bis zu ihrem Ende gleich bleibende Beschreibung des »Klimas« könnte zusätzlich aber auch darauf hinweisen, daß der Schamane sich nicht wirklich aus dem Gebäude fortbewegt hat, um seine Reise anzutreten, sondern daß sie sich in ihm bzw. in seiner Trance abspielt. Dies würde »Seelenreise« dann nicht als Reise der Seele, sondern vielmehr als Reise *in* die Seele verstehbar machen, was sich leicht an indische, aber auch andere Vorstellungen von der höchsten Erkenntnisgewinnung durch radikale Wendung nach innen anknüpfen ließe. Darüber, wie Schamanen ihre ekstatischen Erfahrungen und »Reiselerlebnisse« verstanden wissen wollen, besteht keine einhellige Meinung (vgl. Krippke 2002), doch macht die behauptete Aufhebung von dualistisch-polaren Denkmustern und Widersprüchen in der genuin schamanischen Erfahrung es verständlich, warum hierüber nicht klarere Auskünfte vorliegen. Für die allgemeinen Grundlinien meiner alternativen Interpretation soll nicht viel daran hängen, wie diese Fragen zu beantworten sind.

Daß der Text das drückende Klima metaphorisch mit einer bedrückenden Stimmungslage gleichsetzt, ist offensichtlich, und offensichtlich ist auch, daß die zurückliegenden Ereignisse, seit dem Fauxpas mit dem Whiskey, wohl nicht reibungslos verliefen. Dies würde heißen, daß schon der Übertritt in die Unterwelt nicht problemlos verlief, vielleicht da es dem Schamengehilfen Dutch an Disziplin mangelte, wahrscheinlich aber vor allem, da einige der Hilfsgeister – um ihren Anteil am Rauschmittel betrogen – Probleme machten. Es ist denkbar, daß die Shakti dem Schamanen sogar zu Hilfe kommen mußte, um den Übertritt noch möglich zu machen, daß sie ihn sozusagen an den Pforten zur Unterwelt abholte. Dafür spricht einiges im Fortgang der Geschichte: Daß zwischen der Göttin und dem Schamanen nicht viel gesprochen wird, könnte natürlich daran liegen, daß dem Schamanen sein Versagen peinlich und der Göttin ihr Aufwand im Grunde zuviel ist. Es könnte darüber hinaus aber auch daran liegen, daß die gelingende Kommunikation des Schamanen mit der Shakti von der gelungenen *Kommunion* abhängt, die aber noch nicht vollends geglückt ist. Der gnädige Einsatz der Göttin (zu dem die Kräfte des Schamanen sie immerhin bewogen haben) hat Nick in die Lage versetzt, alle Hindernisse letztlich zu überwinden, schließlich auch über den See zu setzen, doch für das letzte Stück, den Weg hinauf zu der Hütte, scheinen die Kräfte nicht mehr zu reichen. Situation und Szenerie erinnern an den erwähnten Bericht Eliades über die Unterweltsreise des Schamanen, der an den unterirdischen Gewässern angekommen den dunklen Wohnsitz der Gottheit erblickt, der ihm aber völlig unzugänglich scheint. Nick weiß, wie er sich Zugang zum Sitz der Gottheit verschaffen kann: Er muß sich mit seiner Shakti vereinigen, was erst hier – auf der anderen Seite des Sees und in Abwesenheit aller bisherigen Störfaktoren – möglich ist. Und so kommt es zum intimsten Geschehen, gewissermaßen zum »Höhepunkt« erst hier: Der Schamane küßt die Göttin und tut dies im typisch schamanischen Bewußtsein, Macht über sie zu haben. Sie erwidert den Kuß energisch, »so wie er es sie gelehrt hatte«, und erlaubt seiner Zunge, in sie einzudringen.¹⁴ Und schließlich halten sie sich eng umschlungen. In hinduistischen Texten, die das mystische Wiedereinswerden des Menschen mit seiner göttlichen Seite beschreiben, findet sich dieses Motiv häufig: Der männliche Part empfindet sich in seiner Männlichkeit als domi-

¹⁴ Dieser hervorgehobene Hinweis auf das Zungenspiel der Göttin läßt sich an die ikonographische Darstellung der zugleich furchterregenden aber auch schutzgewährenden hinduistischen Gottheit Kali (Sanskrit: »Die Schwarze«) anbinden, die auch als die finstere Seite von Shivas Gemahlin Parvati gilt und häufig u. a. an ihrer sichtbar ausgestreckten Zunge erkennbar ist. Dies wiederum erinnert an Eliades Bericht zu den schamanischen Versen aus dem Altai, in denen die unterirdischen Epiphanien immer wieder in Zusammenhang mit dem Wort »schwarz« gebracht werden.

nant und kontrollierend, als der Belehrende. Sobald die Vereinigung sich aber vollzieht, hebt sich die Trennung von »männlich« und »weiblich« auf und so kann plötzlich »sic« es sein, die dominant und fordernd und kontrollierend erscheint, so wie Helen in dieser Vereinigungsszene (für entsprechende Textbeispiele siehe z. B. Mühlmann 1981). Der Indologe Heinrich Zimmer (1951, S. 153) hat in seiner Beschreibung einer Reliefdarstellung der Vereinigung von Shiva und seiner Shakti Parvati den hier erzählten Moment wie folgt festgehalten: »Starr und maskengleich, voll intensiver Erregung, betrachten sich beide Gesichter. Sich mit tiefem, unvergehendem Entzücken anblickend, sind sie von dem verborgenen Wissen durchtränkt, daß sie, obgleich dem Anschein nach zwei, in Wahrheit doch nur eins sind.«

Gerade in den tantrischen Traditionen Indiens, in denen Shiva u. a. auch als größter aller Schamanen verehrt wird, der aber ohne Parvati keinerlei Macht hat, wird der hier beschriebene Moment der »akinetischen Ekstase« als Moment höchster Vervollkommnung beschrieben. In der hinduistischen Schule des Vedanta wird der Moment als *advaita* (»Nicht-Zweiheit«) gefaßt und (mit offensichtlicher Bezugnahme auf den Trancezustand) auch mit dem Tiefschlaf verglichen. In einem der Upanishaden-Texte heißt es dazu: »Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so hat auch der Geist, von dem vorschauenden Selbst [...] umschlungen, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen. Das ist die Wesensform desselben, in der er gestilltes Verlangen ist und von Kummer geschieden« (zit. nach Mühlmann 1981, S. 59).

Die akinetisch-ekstatische Szene in »Wedding Day« macht die dunkle heiße Nacht zur Hochzeitsnacht, die dem Schamanen die Kräfte verleiht, um – »von einem geliebten Weibe umschlungen« – auch noch das letzte Hindernis, den langen Aufstieg zum Göttersitz zu bewältigen. Daß es sich bei der intimen Vereinigungsszene um eine Schlüsselszene handelt, zeigt sich nicht nur darin, daß es erst in ihr zu einem erotisch-spirituell-physischen Kontakt kommt, sondern auch darin, daß Nick danach den Schlüssel hat, um den Eingang zum Sitz seiner Göttin aufzuschließen. Daß danach die Lichter entzündet werden, daß also Licht in die Dunkelheit bricht, ist ein klassisches Symbol für Erleuchtungszustände, aber auch ein selbstverständliches Ritual in hinduistischen Tempeln und vielen anderen kultischen Stätten. Daß das vereinigte »Paar« dann schließlich gemeinsam durch diese Stätte schaut, erinnert noch einmal daran, daß Schamanen ihre Reisen selten nur um des Reisens willen antreten, sondern um Lösungen für Probleme zu suchen, die in der anderen Welt bewältigt werden müssen.

4. Abschließende Überlegungen

Es ist gut denkbar, daß die voranstehende Interpretation zu »Wedding Day« bei dem einen oder anderen Leser ganz ähnliche Reaktionen auslöst wie Hans-Dieter Königs Interpretation bei seiner Zuhörerschaft in Chemnitz. Manch einer könnte so viel Gefallen an der schamanistischen Sichtweise finden, daß er sie mit einer Fülle zusätzlicher Hinweise weiter stützen möchte, während andere wahrscheinlich eher amüsiert reagieren, weil sich aus einem so kurzen Text doch Überraschendes herauslesen läßt, oder aber weil die Interpretation hier und da doch etwas überzogen wirkt. Allein schon ein entsprechender Vergleich der jeweiligen Reaktionen auf die unterschiedlichen Interpretationen wäre interessant. Interessant wäre zum Beispiel, welche der beiden voneinander doch stark abweichenden Interpretationen »westlichen« Lesern fremder oder auch vertrauter vorkommt, welche er plausibler findet, welcher er ablehnender gegenüber steht. Dabei ginge es wohlgemerkt nicht darum, die »Richtigkeit« der Interpretationen abzuschätzen, sondern vielmehr darum, die Gründe hinter diesen Reaktionen zu ermitteln und zu verstehen.

Zwar ist der Schamanismus ebenso schon in die Nähe westlicher Psychotherapie und Psychoanalyse gesetzt worden wie vielfältige Inhalte aus indischen Weltanschauungen (siehe z. B. Lévi-Strauss 1949, Jung 1992, Kakar 1984), und sicherlich wird es insbesondere im Anschluss an C. G. Jungs (mittlerweile auch populäre) Studien zu universell vorfindbaren Archetypen, die in den Mythologien aller Kulturen und in den Träumen ihrer Angehörigen nachweisbar sind, kaum überraschen dürfen, wenn auch westliche Leser Symbole und Interaktionen, wie sie in fremdkulturellen (z. B. hinduistischen) Texten auftauchen können, mit vertrauten Erfahrungen assoziieren. Und doch nehme ich an, daß die primär schamanistisch orientierte Interpretation bei den meisten westlichen Lesern weniger an »Abwehrreaktionen« hervorrufen wird bzw. daß vergleichbare Reaktionen in anderen Gründen wurzeln werden als im Falle der primär psychoanalytisch orientierten Interpretation. Ich nehme das an, da in meiner obenstehenden Rekonstruktion des Hemingway-Texts weit weniger Elemente einer kulturspezifischen Narration enthalten sind als in Hans-Dieter Königs tiefenhermeneutischer Interpretation, die eben mit Themen und Begrifflichkeiten operiert, die den meisten westlichen Rezipienten vertrauter sein dürften. Umgekehrt ist anzunehmen, daß die meisten indischen Leser, wie auch Leser aus anderen Kulturen, in denen schamanistische Anschauungen und Praktiken noch lebendig sind, eine ganz ähnliche Aufmerksamkeit auf ganz bestimmte Szenen, Abläufe und Begriffe legen wie ich in meiner Deutung des Texts. Mit anderen Worten (und ohne mich selbst

an einer scharfen definitiven Eingrenzung des Begriffs »Irritation« versuchen zu wollen): Ich meine, daß Irritationen jeder Art kulturabhängig sind. Dies gilt folglich auch für Irritationen in und mit Texten und demzufolge selbstverständlich auch für Irritationen über Interpretationen von Texten. Ich gehe deshalb auch davon aus, daß man zwar unter einer bestimmten theoretischen Perspektive eine große Zahl von Texten aus unterschiedlichsten Kulturtraditionen theoriekonform deuten kann, meine aber, daß das dann aller Wahrscheinlichkeit nach das Resultat der Subsumierung von Phänomenen unter ethnozentrisch vorgeprägten Kategorisierungen und Begrifflichkeiten ist. Ich bin mir nicht sicher, ob die von H.-D. König exemplarisch vorgeführte tiefenhermeneutische Methode, die sich ja in Absetzung von früheren psychoanalytischen Ansätzen gerade von solchen theorie- und ethnozentrischen Perspektiven freimachen will, tatsächlich auch frei davon ist. Wie ich bereits andeutete, überrascht es einfach, daß die Interpreten in der Gruppendiskussion so theoriekonform irritiert waren. Was dann nicht mehr überrascht ist, daß ihre Diskussion dann auch so theoriekonforme Ergebnisse brachte. Auch darauf, daß methodische Defizite diese Ergebnisse mit verursacht haben könnten, habe ich bereits hingewiesen.

Wie Hans-Dieter König in seiner Übersicht zu den Grundregeln des tiefenhermeneutischen Verfahrens festhält, läßt sich die sich »durch das Aufeinanderprallen konkurrierender Lesarten entzündende Kontroverse [...] als eine zwischen den Interpreten Gestalt annehmende Szene begreifen, die Rückschlüsse auf die szenische Struktur des Textes erlaubt«. In diesem Sinne verstehe ich meinen eigenen Interpretationsvorschlag gerne als eine vielleicht stärker konkurrierende Lesart, an der sich eventuell eine weiter reichende Kontroverse entzünden kann, die nicht nur Rückschlüsse auf die szenische Struktur des Textes erlaubt. Diese Bemerkung soll nicht vermessen klingen. Die schamanistisch orientierte Interpretation des Hemingway-Textes ist in vielen ihrer Ergebnisse der tiefenhermeneutischen Interpretation entgegengesetzt. Beispielsweise macht sie es problematisch, den Zusammenhang von Angstinduktion durch sozialen Wandel, die Aggression des Mannes gegen die Frau und Männlichkeitskulte entlang der Mythen vom »Westerner« in konsistentem Zusammenhang zu entnehmen bzw. hinein zu projizieren. Ich denke aber, daß noch ganz andere, vielleicht auch kohärentere Interpretationen möglich wären, die ebenfalls weiterführende Kontroversen entzünden könnten. Wie schon gesagt geht es nicht um die Richtigkeit der einen oder der anderen Interpretation, sondern vielmehr um die Frage, wovon die Möglichkeit so unterschiedlicher Interpretationen abhängt. Mein eigenes dominierendes Interesse an dieser Frage ist ein kulturpsychologisches, aber selbstverständlich ist die Frage von einem übergreifenden kulturtheoretischen Interesse, insbeson-

dere auch hinsichtlich der Fragestellung, welches die angemessene Methode zum Verstehen eines Textes ist und ob es so etwas wie ein »angemessenes Verstehen« (beispielsweise eines fremdkulturellen Textes) überhaupt geben kann.

Ich möchte hier keineswegs in Abrede stellen, daß die tiefenhermeneutische Methode in diesem Zusammenhang einen wichtigen Beitrag leisten kann. Es wäre aber zumindest erforderlich, daß das in ihr ja schon angelegte Bemühen um Falsifikation einer oder mehrerer Lesarten konsequenter in Angriff genommen würde. Aus kulturvergleichender und kulturpsychologischer Sicht liegt es hier natürlich nahe, die entsprechenden Artefakte zumindest von möglichst zufällig rekrutierten und in ihrer Gesamtheit heterogen zusammengesetzten Angehörigen unterschiedlicher Kulturen, Subkulturen und Milieus deuten zu lassen. Im Falle des Hemingway-Texts wäre es beispielsweise allein schon interessant zu erfahren, ob US-amerikanische Leser denn tatsächlich ähnliche Irritationen erleben und ähnliche Deutungen vornehmen würden wie Hans-Dieter Königs Ausführungen das indirekt nahe legen (oder ob sie gar der schamanistisch orientierten Interpretation mehr abgewinnen könnten). Ein Ergebnis dieses kulturvergleichenden Verfahrens wären insbesondere Auskünfte zur Universalität oder eben Relativität etwa von Irritationen und Deutungsmustern, aber auch von Selbst- und Fremdverständnissen. Und darüber hinaus könnten wir natürlich vieles erfahren, was wir in unserer – trotz redlichem Bemühens – ja doch immer wieder durchbrechenden akademischen und ethnozentrischen Befangenheit zwar nicht zu träumen, aber sicherlich zu deuten wagen.

Literatur

- Bonaparte, Marie (1984): Edgar Poe. Eine psychoanalytische Studie (Orig. ersch. 1934). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Chakkarath, Pradeep (2003): Kultur und Psychologie. Zur Entwicklung und Standortbestimmung der Kulturpsychologie. Hamburg: Verlag Dr. Kovach.
- Chakkarath, Pradeep (2006): Wie selbstlos sind Asiaten wirklich? Kritische und methodologische Reflexionen zur kulturvergleichenden Persönlichkeits- und Selbstkonzeptforschung. *Journal für Psychologie*, 14, S. 93–119.
- Chakkarath, Pradeep (im Druck): Zur kulturpsychologischen Relevanz von Religionen und Weltanschauungen. In: Gisela Trommsdorff & Hans-Joachim Kornadt (Hrsg.): Kulturvergleichende Psychologie. Band 1: Theorien und Methoden in der kulturvergleichenden und kulturpsychologischen Forschung. Enzyklopädie der Psychologie. Serie VII. Themenbereich C »Theorie und Forschung«. Göttingen: Hogrefe.
- Douglas, Mary (1966): Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo. New York: Frederick A. Praeger.
- Eliade, Mircea (1975): Schamanismus und archaische Ekstasetechnik (Orig. ersch. 1951). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Jung, Carl G. (1992⁸): Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. Olten: Walter.
- Kakar, Sudhir (1984): Schamanen, Heilige und Ärzte. Psychotherapie und traditionelle indische Heilkunst. München: Biederstein.
- Krippner, Stanley C. (2002): Conflicting perspectives on shamans and shamanism: Points and counterpoints. *American Psychologist*, 57, S. 962–978.
- Lindzey, Gardner (1961): Projective techniques and cross-cultural research. New York: Appleton.
- Lévi-Strauss, Claude (1949): L'efficacité symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, 135, S. 5–27).
- Lynn, Kenneth S. (1987): Hemingway. London: Simon & Schuster.
- Mühlmann, Wilhelm E. (1981): Die Metamorphose der Frau. Weiblicher Schamanismus und Dichtung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Narby, Jeremy & Huxley, Francis (Hrsg.) (2001): Shamans through time. 500 years on the path to knowledge. London: Thames and Hudson.
- Orlinsky, David E., Rønnestad, Michael H. & Willutzki, Ulrike (2004⁵): Fifty years of psychotherapy process-outcome research. Continuity and change. In: Michael J. Lambert (Hrsg.): Bergin and Garfield's Handbook of psychotherapy and behavior change, S. 307–389. New York: John Wiley & Sons.
- Schedler, Christopher (1999): The Tribal Legacy of Hemingway's Nick Adams. *The Hemingway Review*, 19, S. 64–78.
- Straub, Jürgen (im Druck): Historische Positionen und Entwicklungslinien einer Kultur integrierenden Psychologie. In: Gisela Trommsdorff & Hans-Joachim Kornadt (Hg.), Kulturvergleichende Psychologie. Enzyklopädie der Psychologie. Serie VII. Themenbereich C »Theorie und Forschung«. Göttingen: Hogrefe.
- Sieroshevski, Wenceslas (1901): The Yakuts. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 21, S. 65–110.
- Zimmer, Heinrich (1951): Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur. Zürich: Rascher Verlag.