



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Gesichter der Steine.  
Anthropologische Perspektiven westlicher Rezeption der  
Lakota-Schwitzhütte

Verfasserin

Sabine Schelch

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im November 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer: Ao. Univ. Prof. Dr. Manfred Kremser

## Danksagung

Es gibt viele Menschen, die mir bei der Entstehung dieser Arbeit hilfreich zur Seite standen. Bei allen möchte ich mich von ganzem Herzen bedanken.

Meinem Betreuer Ao. Univ. Prof. Dr. Manfred Kremser für die fachlich profunde Unterstützung, seine Flexibilität und die Eröffnung der spannenden Themenfelder während des Studiums;

Allen Mitgliedern meiner InformantInnen-Gruppe, sowie John Fire Lane Deer und Michael Two-Feathers für ihr Interesse an meiner Forschungstätigkeit, ihre Offenheit und tatkräftige Unterstützung im praktischen Feld:

Sara, Gerhild und Steffi für die anregenden Gespräche, ihr fachliches Interesse und die Ermunterungen in schwierigen Situationen;

Meinen wissenschaftlich versierten Kolleginnen und lieben Freundinnen für die hilfreichen Anmerkungen in der Endphase der Arbeit;

Meinen Eltern, Erich und Monika, die stets und ohne jeglichen Zweifel an mich glaubten und mich während des gesamten Studiums förderten; sie sind die fürsorglichsten Großeltern und besten Babysitter; ohne ihre Unterstützung wäre es mir nicht möglich gewesen, meine Ziele zu erreichen;

Meinen Geschwistern, Martin und Stefanie, die mir stets beistanden;

Meiner Tochter Mira; du bist mir Bereicherung und Inspiration an jedem Tag unseres gemeinsamen Lebens; deine Liebenswürdigkeit und Geduld machten mir stets Mut, diese Arbeit fertigzustellen;

Meinem Freund Richard für die selbstlosen Hilfestellungen, den unerschütterlichen, selbstverständlichen Glauben an mich und meine Fähigkeiten während des gesamten Forschungsprozesses;

Mekks für den fabelhaften technischen Support;

Meinen Freundinnen für ihr Verständnis, wenn ich keine Zeit für sie hatte, und für die Auflockerungen und guten Zusprüche;

Danke!

# INHALTSVERZEICHNIS

<b>1. Einleitung</b> .....	<b>1</b>
1.1 Begriffserklärungen.....	3
<b>2. Methodik</b> .....	<b>5</b>
2.1. Datenerhebung .....	6
2.1.1. Literatur- und Internetrecherche.....	6
2.1.2. Teilnehmende Beobachtung .....	7
2.1.3. Informelle Gespräche .....	9
2.1.4. Teilstandardisierte Interviews .....	9
2.2. Datenauswertung.....	11
2.2.1. Transkription des Interviewmaterials.....	11
2.2.2. Qualitative Inhaltsanalyse.....	11
<b>3. Die Lakota</b> .....	<b>12</b>
3.1. Soziales Gefüge.....	12
3.1.1. Linguistische und sozio-politische Gruppenzugehörigkeit.....	13
3.1.2. Subdivisionen .....	14
3.2. Lakota-Spiritualität.....	15
3.2.1. Spirituelle Grundbegriffe.....	15
3.2.2. Spirituelle Entitäten .....	17
3.2.3. Der <i>wicasa wakan</i> .....	19
3.2.4. Die „Heilige Pfeife“ .....	20
3.2.5. Rituale und Zeremonien .....	25
3.2.5.1. „Vision Quest“ .....	25
3.2.5.2. „Sun Dance“ .....	27
<b>4. Inipi - Die Schwitzhütte</b> .....	<b>31</b>
4.1. Die Mythe des „Steinjungen“.....	32
4.2. Das Ritual – Struktur und Ablauf.....	36
4.3. Symbolik .....	40
4.4. Funktionen.....	43

<b>5. Die westliche Rezeption in der Praxis .....</b>	<b>45</b>
5.1. Indigene Wissensvermittler.....	46
5.1.1. Indigener Wissenstransfer – Gründe und Motivationen.....	46
5.1.2. Westliche Rezeption.....	49
5.1.3. Indigene Kritik.....	51
5.2. Westliche AkteurInnen.....	59
5.2.1. Der/die Schwitzhütten-LeiterIn als ExpertIn.....	59
5.2.2. Positive Aspekte .....	62
5.2.3. Westliche Kritik.....	71
5.3. EXKURS: „moon time“ und „moon lodge“ .....	76
5.3.1. „moon time“ .....	76
5.3.2. „moon lodge“.....	81
<b>6. Perspektiven westlicher Rezeption.....</b>	<b>83</b>
6.1. Stereotypisierungen.....	84
6.1.1. Der „Edle Wilde“.....	84
6.1.2. Der „aussterbende Indianer“.....	86
6.1.3. Der „Ecological Indian“ .....	87
6.2. Spiritualität als Erfahrung .....	89
6.2.1. Spirituelle Erlebnisse.....	89
6.2.2. Klassifizierungen.....	90
6.3. Kritische Betrachtungsweisen.....	92
6.3.1. „Plastic medicine men“ .....	93
6.3.2. „Wannabes“ .....	95
6.3.3. Tradition und Veränderung .....	98
<b>7. Conclusio.....</b>	<b>100</b>
<b>8. Persönliches Resümee.....</b>	<b>103</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>106</b>
<b>ANHANG.....</b>	<b>114</b>

## 1. Einleitung

Als Eingangserzählung möchte ich einen Auszug aus meinem Feldforschungsprotokoll zitieren:

*Die anderen Frauen und ich gehen im Uhrzeigersinn um die Hütte herum. Manche bleiben in jeder Himmelsrichtung kurz stehen, schauen in den Himmel und auf die Erde. Nacheinander krabbeln wir auf allen Vieren hinein und sagen „mitakuye oyasin“<sup>1</sup>. Ich setze mich auf mein Handtuch und ziehe meinen langen Rock bis zu den Knien hoch, denn es ist bereits recht heiß im dunklen Innern. Sechzehn rotglühende Steine liegen in der Mitte. Die Kräuter, die Thilo auf sie, die „Großväter“, streut, funkeln wie Sterne. Dieser wunderbare Anblick beruhigt mich und ich beginne, meine Angst vor der Ungewissheit des Rituals zu überwinden. Ich entspanne mich.*

*Brennender Salbei wird in einer Muschelschale im Uhrzeigersinn weitergereicht. Die TeilnehmerInnen räuchern sich damit ab: sie machen eine fließende Handbewegung über Kopf und Körper.*

*Der Feuermann bringt den Wasserkübel herein; Thilo und Johanna, die auf jeweils einer Seite des Eingangs sitzen, nehmen ihn entgegen und berühren damit kurz die Steine. Dann beginnt Thilo zu sprechen: „Wir beten in dieser Schwitzhütte für andere. In einer Welt, in der man immer nur etwas haben will, vergisst man leicht auf die anderen Menschen. Wir wollen nichts haben; wir wollen etwas geben.“ Dann spricht er auf Lakota die Anweisung aus, dass die Eingangsklappe von außen geschlossen werden soll. Er stimmt ein Lakota-Lied an und sofort singen alle TeilnehmerInnen laut und gefühlvoll mit. Danach betet der Schwitzhütten-Leiter: „Großvater, tunkasila, wir danken dir für diesen Tag, für die gute Anreise, für unser Leben, für unser Essen, für diese Schwitzhütte, tunkasila.“ Wasser wird anschließend auf die Steine gegossen. Sie zischen und blubbern vor sich hin. Die Hitze ist unglaublich stark. Ich atme ruhig und tief, bewege mich nicht. Gleich darauf rufen alle: „Ahe, mitakuye oyasin!“, und die Klappe wird geöffnet. Thilo fragt, ob es allen gut geht. Er erzählt, dass die*

---

<sup>1</sup> Die Übersetzung lautet: „Alle meine Verwandten“ (Lame Deer/ Erdoes 1995: 280). Die Bedeutung dieses Ausspruches wird in Kapitel 3.2.4. erläutert.

*Lakota sagen, die Schwitzhütte sei eine andere Welt. Manchmal machen sich „spirits“ bemerkbar. Sie rütteln an der Hütte oder geben Geräusche von sich. Er erklärt weiter: „Die Steine sind unsere Großväter. Sie waren die ersten Dinge auf dieser Welt. Man kann Gesichter in ihnen erkennen, wenn sie rotglühend daliegen. Wenn die Hitze sehr stark wird, schaut euch die Steine an. Verbindet euch mit ihnen, werdet selbst zu einem Stein. Seid ganz ruhig und regungslos, wie die Großväter.“*

Dieser Teilausschnitt entstammt einem von insgesamt elf Schwitzhütten-Ritualen, die ich während meiner Feldforschung miterlebte. Ich hatte zuvor noch nie an einer solchen Zeremonie teilgenommen, jedoch schon oft positive Berichte von Bekannten und FreundInnen gehört. Dadurch wurde mein Interesse für diese Zeremonie geweckt.

Im Zuge einer ersten informativen Literatur- und Internetrecherche stellte sich heraus, dass es verschiedene Arten von Schwitzbädern in Europa, im Orient, in Nordamerika und vereinzelt in Mittel- und Südamerika gibt (vgl. Hirschberg 1999: 336; Aaland 1978: 19ff). Ich interessierte mich vor allem für Varianten nordamerikanischer Ethnien, die in Österreich im Sinne einer westlichen Rezeption vollzogen werden. Die häufigste darunter ist die Schwitzhütte der Lakota, die von unterschiedlichsten Gruppen praktiziert wird. Sie wird *inipi*, „*das Haus der heißen Steine*“ (Interview Claudia: 310-311)<sup>2</sup>, genannt. Die Tradierung des Rituals aus dem indigenen soziokulturellen Kontext in eine westlich-säkularisierte Gesellschaft stellte ich mir problematisch vor. Daraus entstanden meine Forschungsfragen, ob die westlichen AkteurInnen bei ihrer Rezeption über die Kultur der Lakota, sowie über den spirituellen Kontext, in den die Zeremonie eingebettet ist, Bescheid wissen und diese Kenntnisse miteinbeziehen. Legen sie Wert auf eine authentische, traditionelle Durchführung oder passen sie das Ritual den eigenen Bedürfnissen an und verändern es somit? Weiters interessierte mich, wie sich der Diskurs über die westliche Rezeption unter Angehörigen der Lakota zeigt und welche indigenen Positionen es zu dieser Thematik gibt. Hinter diesen Fragen liegt der spezifische Fokus stets auf Spiritualität.

---

<sup>2</sup> Als Quelle kann hier nur ein Interview mit einer Schwitzhütten-Leiterin der InformantInnen-Gruppe, Claudia, angegeben werden. In der herangezogenen wissenschaftlichen Literatur konnte keine Übersetzung gefunden werden.

Aus persönlichen Gründen war es mir nicht möglich, für die Datenerhebung weite Reisen zu unternehmen. Daher entschied ich mich, eine Gruppe, die in der Nähe von Wien, sowie an einem speziellen Ritualplatz in Oberösterreich die Lakota-Schwitzhütte praktiziert, zu beleuchten. In den folgenden Ausführungen bezeichne ich diese als InformantInnen-Gruppe. Vorweg möchte ich anmerken, dass sie als Einzelfall der westlichen Rezeption des *inipi* fungiert und die nachstehenden Darstellungen und Erläuterungen daher nicht generalisiert werden können.

Zuerst beleuchte ich den spirituellen Kontext der Schwitzhütte und erläutere anschließend das Ritual, wie ich es mittels teilnehmender Beobachtung erlebt und in Feldforschungsprotokollen dokumentiert habe. Hier werden hinsichtlich der Rezeption durch die InformantInnen-Gruppe grundlegende Elemente der Lakota-Spiritualität, sowie mythologischer Ursprung, Ablauf, Symbolik und Funktionen des *inipi* veranschaulicht. Diese Beobachtungen werden mithilfe hierfür relevanter wissenschaftlicher Literatur ergänzt. Folgend beschäftige ich mich mit der Darstellung der empirischen Daten in Form von teilstrukturierten Interviews und informellen Gesprächen im Zuge der teilnehmenden Beobachtung. Die Perspektiven meiner InformantInnen<sup>3</sup> werden ethnographisch dargelegt und infolge dessen mithilfe wissenschaftlicher Literatur bezüglich der Forschungsfragen interpretiert. Auf die methodische Herangehensweise gehe ich in Kapitel 2 nach den zunächst erforderlichen Begriffserklärungen ein.

## 1.1 Begriffserklärungen

Einige der von mir in der Folge verwendeten Termini bedürfen einer Klärung zum besseren und umfassenderen Verständnis.

Indigene/Native Americans: Dem Wort *Indianer* ist eine pejorative Geisteshaltung durch westliche Fremdwahrnehmung inhärent. Der Begriff basiert auf einer unkorrekten, historisch begründeten Fremdbezeichnung, die koloniale

---

<sup>3</sup> InformantInnen: zwei westliche Akteure und eine Akteurin, zwei indigene Wissensvermittler, eine mit dem Ritual vertrauten, aber außerhalb der Gruppe stehenden Person;

Darstellungsweise und Dominanz gegenüber Autochthonen reflektiert (vgl. Vizenor 1994: 10f)). Die von mir alternativ gebrauchten Termini *Indigene* oder *Native Americans* sind allerdings ebenfalls nicht wertfrei und stellen – wie der Ausdruck *Indianer* - eine Verallgemeinerung dar, insofern kulturelle Diversität verschiedener Ethnien oder individuelle Unterschiede von Einzelpersonen außer Acht gelassen werden. Daher sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die Verwendung dieser Begriffe in der vorliegenden Arbeit ausschließlich in Bezug auf die Ethnie der Lakota zu verstehen ist. Sind die Autochthonen Nordamerikas generell gemeint, wird dies explizit angemerkt. Da sich viele ethnische Gruppen der USA gegenwärtig selbst bevorzugt als *Native Americans* oder *indigenous people* betiteln (vgl. Krech 1999: 17), scheinen mir die hier gebrauchten Begriffe politisch korrekter zu sein, weshalb ich diese Vorgehensweise für adäquat erachte. Weiters setze ich den Begriff *Autochthone*, dessen semantische Wurzeln sich auf eine zeitliche Priorität in Hinblick auf die Anwesenheit auf einem bestimmten Territorium beziehen, ein (vgl. Ramsauer 2005: 7). Anzumerken ist, dass es bis in die jüngere Vergangenheit nur wenige Versuche gab, den irreführenden Terminus *Indianer* aus dem volkstümlichen und wissenschaftlichen Wortschatz zu beseitigen (vgl. Feest 2000: 10). Die von mir interviewten indigenen Wissensvermittler, wie auch die Mitglieder der InformantInnen-Gruppe, die die Lakota-Schwitzhütte in Österreich praktizieren, stehen dieser Problematik unkritischer gegenüber, denn sie verwenden die Ausdrücke *Indians* oder *Indianer*. Ebenso sind sie in einigen, für die hier zu behandelnde Thematik relevanten wissenschaftlichen Werken zu finden. Zu beachten ist daher, dass es infolgedessen verschiedene Positionen zur Sensibilität gegenüber verallgemeinernden Begriffen unter den Autochthonen Nordamerikas, wie auch unter Angehörigen westlich-säkularisierter Gesellschaften gibt.

Westlich: Der Terminus *westlich* wurde nach 1945 mit dem Ost-West-Konflikt des Kalten Krieges in Verbindung gebracht. Man bezeichnete die USA und eine kapitalistische, parlamentarisch-demokratische Orientierung unterstützende Staaten in Europa und Nordamerika als Westmächte (vgl. Zwahr 2006: 800). Gegenwärtig wird er verwendet, um hochindustrialisierte Gesellschaften zu benennen.

Ich gebrauche ihn in der vorliegenden Arbeit, um nicht-indigene US-AmerikanerInnen und EuropäerInnen, zu denen auch die Mitglieder der InformantInnen-Gruppe in Österreich gehören, zu bezeichnen. Die alternative

Bezeichnung *Angehörige industrialisierter Gesellschaften* würde die ohnehin dichte Sprache der vorliegenden Arbeit verkomplizieren. Der Ausdruck *Weißer* ist zu vermeiden, denn einer derartigen Reduktion auf die Hautfarbe ist eine rassistisch anmutende Konnotation inhärent. Da eine adäquate alternative Benennung fehlt und der Ausdruck im allgemeinen Sprachgebrauch, sowie in der herangezogenen Literatur häufig Verwendung findet, behalte ich ihn folgend bei. Weiters setze ich die Begriffe *Nicht-Indigene* oder *Euro-Amerikaner* als Synonyme ein. Abermals sei darauf verwiesen, dass die Sensibilität bezüglich der Verwendung von Begriffen bei den Interviewpartnern von unterschiedlichem Stellenwert ist, wie aus der Darstellung des empirischen Materials ersichtlich ist.

Lakota-Begriffe: Anzumerken ist, dass Lakota-Begriffe auf verschiedene Arten geschrieben werden können. Sei es bei Benennungen der Subdivisionen, bei spirituellen Bezeichnungen oder bei den Namen der Lakota-Zeremonien. In der Folge werde ich meist zwei unterschiedliche Schreibweisen darstellen, im Fließtext jedoch eine spezielle beibehalten, damit es nicht zu überladenen Satzkonstruktionen kommt. Zum Zwecke des leichteren Verstehens werden vor allem deutsche oder englische Übersetzungen verwendet. Wie in Kapitel 3 eingehend erläutert, ist bei diesen zu bedenken, dass die westliche Terminologie für das meist sehr breite semantische Feld von Lakota-Begriffen unzureichend ist.

## **2. Methodik**

Das Kernstück meiner Arbeit stellen die von Juni 2007 bis Mai 2008 mittels teilnehmender Beobachtung und informellen Gesprächen erhobenen Daten dar. Hinzu zu zählen sind ebenfalls teilstrukturierte Interviews einerseits mit zwei westlichen Schwitzhütten-Leitern und einer Leiterin, andererseits mit zwei indigenen Wissensvermittlern. Zusätzlich wurde ein Gespräch mit einer außerhalb der InformantInnen-Gruppe stehenden *inipi*-Teilnehmerin geführt, um die Perspektive einer Angehörigen von westlich-säkularisierten Gesellschaften auf Aspekte der

westlichen Rezeption zu veranschaulichen. Die Erhebung, Reflexion und Analyse der empirischen Daten erfolgte nach den Grundsätzen der qualitativen sozialwissenschaftlichen Methodik. Generell dienten mir die Werke *Methoden und Techniken der Feldforschung* (Beer 2003), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (Flick/ von Kardorff/ Steinke 2005), *Methoden der Feldforschung* (Girtler 2001), wie auch die während meines Studiums der Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie erlernten methodischen Kenntnisse als Werkzeuge zu dieser Arbeit. Ich stelle hier die methodische Herangehensweise meiner Untersuchung explizit in einem eigenen Kapitel dar, weil sie mir dazu diente, das eigentliche Begehren als Forscherin zum ausgesuchten Thema zu manifestieren. Beer beschreibt die Signifikanz dieser: „*Nur wer versteht, wie Ethnologen ihre Daten gewinnen, kann die Ergebnisse beurteilen, einordnen und kritisieren*“ (Beer 2003: 9). Auswahlkriterien für das Finden der geeigneten Methode sind die zu behandelnde Thematik, die forschungspraktischen Besonderheiten und die eigenen Fertigkeiten, Kenntnisse und Erfahrungen.

## **2.1. Datenerhebung**

Die Datenerhebung fand auf verschiedenen Ebenen statt. Diese werden folgend erläutert.

### **2.1.1. Literatur- und Internetrecherche**

Um mir einen ersten Überblick zu verschaffen, welche Gruppen oder einzelnen AkteurInnen das Ritual der Lakota-Schwitzhütte in Österreich praktizieren, bediente ich mich der Internetrecherche. Gewähr dessen, dass dies nur ein eingeschränkter Zugang zu diesbezüglichen Informationen ist, da sich sehr wahrscheinlich nicht alle westlichen AkteurInnen mittels Homepages im Internet präsentieren, versuchte ich, Hinweise von meinem weitesten Bekanntenkreis zu erhalten, indem ich mein Forschungsthema so oft als möglich zur Sprache brachte. Ich stieß jedoch sehr bald auf die Homepages meiner InformantInnen-Gruppe. Durch die positive Rückmeldung und Bereitschaft zur Zusammenarbeit, wie auch geäußertes Interesse an meiner wissenschaftlichen Untersuchung bei der ersten telefonischen Kontaktaufnahme mit

Ansprechpersonen der Gruppe entschied ich, die Forschung auf die westliche Rezeption durch diese zu fokussieren. Die Internetrecherche diente mir auch als Zugang zu veröffentlichten Artikeln, die von Autochthonen verfasst wurden und die westliche Rezeption von Lakota- oder allgemein nordamerikanischer indigener Spiritualität diskutieren.

Anhand von wissenschaftlicher Literatur zur Thematik der Schwitzhütte, der Lakota-Spiritualität, wie auch zu den Bereichen Tradition und Spiritualität in westlich-säkularisierten Gesellschaften erweiterte ich meinen Wissensstand. Anzumerken ist, dass sich die Literaturrecherche kontinuierlich durch die ganze Zeitdauer der Forschung zog. Allerdings erfolgte die intensive Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Werken vor allem während der Feldforschung und vermehrt während der Phase der Auswertung. Dies ist damit zu begründen, dass ich bewusst ohne differenziertes Vorwissen an die teilnehmende Beobachtung herangehen wollte, um möglichst unvoreingenommen zu sein. In diesem Sinne nutzte ich die erste Phase meiner Forschung vorrangig zum Finden eines geeigneten Zugangs zum Feld und nicht, um anhand bereits erlangten Wissens eine Hypothese aufzustellen (vgl. Girtler 2001: 53f).

### **2.1.2. Teilnehmende Beobachtung**

Als besonders wichtige Komponente der methodischen Herangehensweise in den Sozialwissenschaften generell (vgl. Lüders 2005: 385ff; Hauser-Schäublin 2003: 35ff) und im Falle der westlichen Rezeption des *inipi* im Speziellen erweist sich die teilnehmende Beobachtung. Sie erfolgte anhand meiner Partizipation an elf Schwitzhütten-Zeremonien bei meiner InformantInnen-Gruppe. Hinzuzufügen ist, dass zwei davon vom indigenen Wissensvermittler der Gruppe, John Fire Lane Deer, durch den der Erwerb der rituellen Kenntnisse erfolgt, geleitet wurden. Die übrigen wurden von westlichen Schwitzhütten-LeiterInnen durchgeführt.

Stattgefunden hat meine teilnehmende Beobachtung im Zeitraum von Juni 2007 bis Mai 2008 bei Wochenend-Veranstaltungen, sowie bei eintägigen Treffen.

Erstere fanden an einem speziellen Ritualplatz in Oberösterreich, letztere in der Nähe von Wien statt. Die erste Kontaktaufnahme erfolgte telefonisch, wobei ich mein Forschungsanliegen darstellte und um Teilnahme und Zusammenarbeit bat.

Bei beiden Veranstaltungsarten war es mir möglich, den vollständigen Ablauf des Rituals zu beobachten und daran mitzuwirken. Dies schließt die Vorbereitungen in Form von Abdecken der Hütte, Errichtung des Feuers und Präparieren des Platzes mit ein. Bei zwei Gelegenheiten konnte ich am Bau des Schwitzhütten-Gerüsts und den damit einhergehenden rituellen Handlungen teilhaben. In der Regel befinden sich drei unbedeckte Hütten permanent an jedem Ritualplatz. Diese werden abwechselnd benutzt. Durchschnittlich werden die Gerüste zwei Mal im Jahr erneuert, da die hierfür verwendeten Weidenruten witterungsbedingt instabiler werden. Die genaue Beschreibung dessen, sowie des Ritualablaufs stelle ich in Kapitel 4.2. dar.

Bei mehrtägigen Veranstaltungen fertigte ich noch während des Forschungsaufenthaltes Gedächtnisprotokolle an. Da sich eine Schwitzhütten-Zeremonie pro Tag ereignete, hatte ich in Ruhephasen, in denen keine Vorbereitungen stattfanden, Gelegenheit dazu. Bei Ritualen, die nur an einem einzigen Tag erfolgten, schrieb ich die Daten nieder, nachdem ich das Feld verlassen hatte. Die Protokolle umfassen die Darstellung der Ritualkomponenten und –handlungsabläufe, Hintergrundinformationen aus informellen Gesprächen mit TeilnehmerInnen, sowie meine eigenen Wahrnehmungen und subjektiven Empfindungen. Das Festhalten des reflexiven Prozesses des Forschers/der Forscherin ist für die methodische Herangehensweise der teilnehmenden Beobachtung bedeutsam (vgl. Kremser 1998: 139f). Diesen Aspekt führe ich in Kapitel 8 weiter aus. Auf Tonbandaufnahmen während des Rituals verzichtete ich aufgrund der angestrebten respektvollen Umgangsweise mit den TeilnehmerInnen.

Anzumerken ist, dass hier eine teilnehmende Beobachtung innerhalb der eigenen Kultur vorliegt. Die besondere Herausforderung dieser stellt sich dahingehend, dass der „fremde Blick“, den man im Normalfall auf andere Ethnien anwendet, auf die Angehörigen der eigenen Kultur gerichtet werden muss. Als Forscherin musste ich mir der Fremdheit des Bekannten und Vertrauten erst wieder bewusst werden.

Dies dient der verstehenden Beschreibung einer kleinen sozialen Lebenswelt (vgl. Honer 2005: 195f).

### **2.1.3. Informelle Gespräche**

Diese fanden, wie bereits erwähnt, während meiner ganzen Feldforschung und in einer großen Anzahl statt. Geführt wurden sie mit westlichen TeilnehmerInnen und Ritual-LeiterInnen, sowie mit dem indigenen Wissensvermittler der Gruppe, John Fire Lane Deer. Sie stellen ein wichtiges Element der Untersuchung dar, denn auf diese Weise wurden mir ausschlaggebende Hintergrundinformationen zum Ritual selbst, wie auch zur westlichen Rezeption zugänglich. Ich legte dabei weiterhin Wert darauf, mich als teilnehmende Forscherin zu präsentieren, um mich zu positionieren, klare Verhältnisse zu schaffen und Missverständnissen entgegenzuwirken. In Bezug auf meine Untersuchung zeigten sich durchwegs positive Reaktionen. Diese sind ebenfalls in der Dokumentation mittels Feldforschungsprotokollen über die informellen Gespräche enthalten.

### **2.1.4. Teilstandardisierte Interviews**

Zusätzlich zu den bisher dargestellten methodischen Herangehensweisen führte ich teilstandardisierte Interviews mit zwei indigenen Wissensvermittlern, sowie mit zwei westlichen Schwitzhütten-Leitern und einer Leiterin der InformantInnen-Gruppe durch. Als Veranschaulichung einer außenstehenden, kritischen Position zur westlichen Rezeption führte ich ein weiteres Interview mit einer Person, die kein Mitglied der InformantInnen-Gruppe ist. Die Interviews dienten zur Vertiefung der mittels teilnehmender Beobachtung und informeller Gespräche gewonnenen Daten, sowie als spezifische, zielgerechte Untersuchungsmethode hinsichtlich der Forschungsfragen.

Die westlichen InterviewpartnerInnen wählte ich aufgrund ihrer langjährigen Erfahrung mit der Praxis der Schwitzhütte, ihrer dadurch erworbenen Kompetenz und des tiefgehenden Wissens zum Forschungsthema aus. Die interviewten Lakota hingegen machten wichtige Aussagen zur Problematik der westlichen Rezeption, sowie des damit zusammenhängenden indigenen Wissenstransfers.

Hierbei ist anzumerken, dass einer von ihnen, Michael Two-Feathers, das Ritual mit einer anderen Gruppe in Österreich, sowie mit Gruppen in ganz Europa praktiziert. Da die äußerlichen Umstände es erlaubten und die Möglichkeit gegeben war, führte ich auch mit ihm ein teilstandardisiertes Interview. Es dient dazu, die Erläuterungen von John Fire Lane Deer als Wissensvermittler der InformantInnen-Gruppe zu ergänzen und weiter auszuführen. Auch er arbeitet weiters mit westlichen AkteurInnen in anderen Ländern Europas zusammen.

Alle InterviewpartnerInnen wählte ich ebenso aufgrund ihrer repräsentativen Position als SchlüsselinformantInnen aus. Solche sind imstande, in umfassender Art und Weise für ihre Kultur bzw. Gemeinschaft zu sprechen und verstehen es, ihr für das Forschungsthema relevantes, umfassendes Wissen zu vermitteln (vgl. Schlehe 2003: 80). Hier soll jedoch angemerkt werden, dass sie dennoch nicht als stellvertretend für andere westliche AkteurInnen oder indigene Wissensvermittler gelten können. Ebenso wenig will ich ausschließen, dass manche TeilnehmerInnen zu den Einzelaspekten der dargestellten Thematik andere Meinungen haben können.

Teilstandardisierte Interviews werden in der qualitativen Forschung häufig verwendet. Sie sind relativ flexibel einsetzbar, da der/die ForscherIn sich an einem Leitfaden orientiert, dieser jedoch viele Spielräume in den Frageformulierungen, Nachfragestrategien, sowie in der Abfolge der Fragen erlaubt (vgl. Hopf 2005: 351). In diesem Sinne bereitete ich einen Leitfaden zu Schwerpunkten und Aspekten vor, gestaltete die Interviewsituation jedoch relativ frei, indem ich auf getätigte Aussagen näher einging, wenn sie mir hinsichtlich der Forschungsfragen interessant erschienen. Eine gewisse Flexibilität war auch deshalb erforderlich, da vor allem die interviewten Lakota in ihren Erzählungen mitunter weit ausholten, auf manche Bereiche jedoch kaum eingingen. Somit erwies sich das teilstandardisierte Interview als passend gewählte methodische Herangehensweise.

Abschließend ist noch anzumerken, dass ich alle InterviewpartnerInnen vor Beginn der Befragung auf die Möglichkeit hinwies, die Interviews zu anonymisieren, wenn sie dies wünschten. Die westlichen Schwitzhütten-LeiterInnen nahmen dies in Anspruch, beide indigene Wissensvermittler jedoch nicht. Daher handhabte ich die Anonymisierung dementsprechend: Die Namen der westlichen AkteurInnen sind frei

erfunden, die der Lakota wurden jedoch beibehalten. Ebenso fragte ich die InterviewpartnerInnen, ob sie mit einer Tonbandaufnahme der Interviews einverstanden seien. Keiner von ihnen negierte dies, weshalb ich alle Gespräche auditiv aufgezeichnet habe. Dies führt in die Datenauswertung über.

## **2.2. Datenauswertung**

Die gesammelten empirischen Daten wurden mittels Transkription und qualitativer Inhaltsanalyse ausgewertet.

### **2.2.1. Transkription des Interviewmaterials**

Dies erfolgte nach Möglichkeit direkt im Anschluss an die Durchführung der Interviews, denn somit war ich imstande, eventuell schwer verständliche Worte mithilfe meines Erinnerungsvermögens zu rekonstruieren. Durch den ortsüblichen Dialekt der westlichen AkteurInnen fand während der Transkription gleichzeitig die Übersetzung in Schriftsprache statt. Allenfalls dadurch auftretende Abweichungen sind allein mir anzulasten. Die in englischer Sprache geführten Interviews mit indigenen Wissensvermittlern beließ ich im Original, da sie leicht zu verstehen sind. Die Interviews wurden vollständig transkribiert. Nonverbale Äußerungen habe ich kaum dokumentiert; lediglich dann, wenn sie bei der Beantwortung der Fragen relevant waren. Sie wurden in beschreibender Form in runder Klammer () gesetzt. Anmerkungen zur kontextuellen Erklärung wurden in eckiger Klammer [] dargestellt. Auf eine verkürzte Textpassage durch Auslassungen verweist eine eckige Klammer mit drei Punkten [...] zur Verdeutlichung.

### **2.2.2. Qualitative Inhaltsanalyse**

Für die Auswertung der transkribierten Interviews wählte ich eine Form der qualitativen Inhaltsanalyse. Dies hat den Grund, dass sich die erhobenen Daten, obwohl die Gespräche in einer relativ flexiblen Art und Weise geführt wurden, in den thematisierten Aspekten weitgehend glichen, auch wenn diese unterschiedlich stark

betont wurden. Die qualitative Inhaltsanalyse wird auf das zu bearbeitende Material derart angewandt, dass der Kommunikationszusammenhang, in den es eingebettet ist, ebenfalls Beachtung findet. Eine regelgeleitete Systematik, die das schrittweise Zergliedern des Textes in einzelne Analyseeinheiten zur Grundlage hat, steht im Vordergrund. Hierbei fokussierte ich im Speziellen die induktive Kategorienbildung. Sie besteht darin, vorerst eine allgemeine Kategoriendefinition festzulegen, gefolgt von einer schrittweisen Bildung und Überarbeitung derselben (vgl. Mayring 2005: 471ff). Anhand der vergleichbaren Kategorien konnte ich die Aussagen der InterviewpartnerInnen zu spezifischen Aspekten miteinander in Beziehung setzen und darüber hinaus die Signifikanz einzelner Erläuterungen zu speziellen Bereichen erörtern.

### **3. Die Lakota**

Um einen Überblick über die linguistische und sozio-politische Zugehörigkeit dieser ethnischen Gruppe zu geben, wird folgend das soziale Gefüge der Lakota dargestellt. Im Anhang befinden sich Karten, die Auskunft über die historische territoriale Besiedelung, sowie über die gegenwärtige geographische Lokation der modernen Reservationen geben<sup>4</sup>. In Hinblick auf das Forschungsinteresse werden im Anschluss daran Kernelemente der Lakota-Spiritualität, welche der westlichen Rezeption der InformantInnen-Gruppe inhärent sind, erläutert. Um die Dynamik der Kultur nicht außer Acht zu lassen, wird an geeigneter Stelle auf historische Dimensionen und Abläufe verwiesen, wobei der signifikante Fokus jedoch auf der gegenwärtigen Situation der Lakota liegt.

#### **3.1. Soziales Gefüge**

Dieses einführende Kapitel beschäftigt sich mit der Darstellung der Lakota im Sinne

---

<sup>4</sup> Siehe Abbildungen 1, 2 und 3 im Anhang.

eines grundlegenden informativen Zugangs. Mein Anliegen ist es, hier kurz zu erläutern, wie sich die Beschaffenheit des sozialen Gefüges zeigt, d.h. in welche überregionale Zugehörigkeit diese Ethnie einzuordnen und aus welchen Untergruppen sie zusammengesetzt ist. Hierzu ist es erforderlich, historische Dimensionen und Entwicklungen zu beleuchten.

### **3.1.1. Linguistische und sozio-politische Gruppenzugehörigkeit**

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden die Teton - wie die Lakota synonym benannt werden - neben den Santee einerseits und den Yankton und Yanktonai andererseits als eine Sprachuntergruppe der in den Plains lebenden Sioux-Nation beschrieben<sup>5</sup>. Jede einzelne dieser drei Divisionen unterschied sich jedoch in geographischer, linguistischer und kultureller Hinsicht von den anderen<sup>6</sup>.

Als emische Bezeichnungen gebrauchten die Santee und Yankton-Yanktonai den Begriff *dakhóta*, während sich die Teton *lakhóta* nannten (vgl. DeMallie 2001: 718). Das englische Wort „Teton“ wird vom Terminus *thíthuwa* abgeleitet, mit dem andere Gruppen der Sioux die Lakota bezeichneten (vgl. ebds. 2001: 755f). Vorzugsweise wird folgend der emische Begriff verwendet. Der Begriff *Teton* findet sich häufig in relevanter ethnographischer Literatur, weswegen er in der vorliegenden Arbeit stellenweise parallel gebraucht wird. Gibbon erläutert eine differenziertere Unterteilung der Sioux: „*The seven principal subdivisions*<sup>7</sup> – *the Mdewakanton, Wahpekute, Sisseton, Wahpeton, Yankton, Yanktonai, and the Lakota – are recognized by the Sioux as ancestral political units, the Seven Council Fires (Oceti Sakowin) [...]*“ (Gibbon 2003: 2).

Das Wort *Sioux* wurde in ethnographischen Werken oftmals vermieden, da man glaubte, es sei ein von der ethnischen Gruppe der Ojibwa<sup>8</sup> verwendetes Ethnonym (*na-towe-ssiwa*) und bedeute „Schlange“ oder „Feind“ und beinhalte daher pejorative Konnotationen (vgl. DeMallie 2001: 718). Französische Kolonisatoren wandelten es

---

<sup>5</sup> Karten zur territorialen Verbreitung befinden sich im Anhang unter den Abbildung 1 und 2.

<sup>6</sup> Zu differenzierteren Betrachtungen bezüglich der Sozialorganisation der Sioux siehe DeMallie 2001: 734ff.

<sup>7</sup> Siehe Abbildung 2 im Anhang.

<sup>8</sup> Siehe Abbildung 1 im Anhang.

in *Naudoweissious* um, und die Engländer und Amerikaner kürzten es auf *Sioux* (vgl. Gibbon 2003: 2). Neuere linguistische Forschungen widerlegen jedoch die negative Bedeutung der Bezeichnung (vgl. DeMallie 2001: 749ff). In der vorliegenden Arbeit wird der Terminus fortlaufend verwendet. Gründe dafür sind einerseits, dass er sich als generelle, überregionale Bezeichnung etabliert hat und kein angemessener, adäquater Überbegriff zur Verfügung steht. Andererseits wird er von den meisten der in den Reservationen lebenden Gruppen seit dem 19. Jahrhundert bis zur heutigen Zeit verwendet (vgl. ebds. 2001: 718; Gibbon 2003: 3). Es sei an dieser Stelle jedoch angemerkt, dass indigene Ethnien spezifischere Begriffe bevorzugen. Gemeint ist hier, dass beispielsweise die in der vorliegenden Arbeit beleuchtete Gruppe das Wort *Lakota* präferiert (vgl. Gibbon 2003: 3).

### **3.1.2. Subdivisionen**

Als sich die Lakota im späten 18. Jahrhundert in die Gebiete westlich des Missouri bewegten, bildeten sie drei Gruppen: Oglala, Brulé und Saone. Mitte des 19. Jahrhunderts hatten sich die Saone in fünf „tribes“ unterteilt, sodass die Lakota heute aus sieben Subdivisionen bestehen: Oglala, Brulé/Sichangu, Minneconjou/Miniconjou, Hunkpapa, Sans Arc/Itazipcho, Blackfeet/Sihasapa und Two Kettles/Oohenonpa<sup>9</sup> (vgl. DeMallie 2001: 794; Tecklenburg 2007: 51). Des Weiteren wurden die einzelnen Untergruppen wiederum in soziale und politische Ebenen mit dementsprechenden Autoritätspersonen unterteilt. Deren Beschreibung liegt jedoch nicht im Rahmen dieser Arbeit, denn es soll lediglich ein allgemeiner Überblick über die gruppeninterne Unterteilung der Lakota gegeben werden<sup>10</sup>. In der Folge werde ich den Überbegriff *Lakota* verwenden. In relevanter wissenschaftlicher Literatur wird nämlich auf die Differenzierung von rituellen Merkmalen, die für die einzelnen Subdivisionen charakteristisch sind, kaum eingegangen.

---

<sup>9</sup> Siehe Abbildung 2 im Anhang.

<sup>10</sup> In Bezug auf eine differenziertere Darstellung siehe DeMallie 2001: 801ff.; Tecklenburg 2007: 61ff.

## 3.2. Lakota-Spiritualität

In der Spiritualität der Lakota sind zwar Merkmale von Schamanismus<sup>11</sup> zu finden, jedoch ist fraglich, ob sie in diesen Terminus einzuordnen ist. Tecklenburg beispielsweise assoziiert sie mit Schamanismus (vgl. Tecklenburg 2007: 203ff), bei vielen anderen diese Thematik behandelnden Autoren ist der Begriff jedoch nicht zu finden. Diese Frage steht in der vorliegenden Arbeit nicht im Vordergrund, da das *inipi* als spirituelle Praktik keine schamanische Aktivität darstellt (siehe Kapitel 6.2.2.). Anzumerken ist, dass die Spiritualität der Lakota nicht losgelöst von anderen sozialen Bereichen betrachtet werden kann, wie beispielsweise medizinisch-heilende Tätigkeiten. Hinzu kommt, dass hier kein geschlossenes Religionssystem mit statisch festgelegten und dogmatisch zu befolgenden Komponenten vorliegt, sondern ein Bereich, der durch orale Tradition von dynamischer, interpretativer Beschaffenheit ist. In der Folge kann nicht die Gesamtheit der Lakota-Spiritualität<sup>12</sup> dargestellt werden, da dies den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde. Vielmehr werden Komponenten und Kernelemente, die für die westliche Rezeption der Schwitzhütte relevant sind, beleuchtet.

### 3.2.1. Spirituelle Grundbegriffe

Die Spiritualität der Lakota basiert auf dem Prinzip des *wakan*, welches als „sakral, heilig, geweiht, unbegreiflich, wunderbar, übernatürlich in Ursprung und Wirkung“ übersetzt wird (vgl. Feest 1998: 81; Buechel/ Manhart 2002: 333; Wickenhäuser 2006: 129; DeMallie 2001: 806). Hierbei ist zu berücksichtigen, dass jeder Versuch, einen entsprechenden Begriff festzulegen, letztlich erfolglos bleiben muss, da die westlich-wissenschaftliche Terminologie der kulturimmanenten Bedeutung nicht gerecht werden kann, wie auch von den Lakota kritisiert wird (vgl. Tecklenburg 2007: 156ff). Diese Problematik gilt für die Übersetzungen aller hier verwendeten Termini.

---

<sup>11</sup> Charakteristika sind beispielsweise Ekstase- und Trancetechniken, kosmische Seelenreisen, Kommunikation mit spirituellen Entitäten, Initiationserlebnis und magische, übernatürliche Kräfte des Schamanen (vgl. Eliade 1997: 285ff).

<sup>12</sup> Ich verwende die Bezeichnung *Lakota-Spiritualität*, da diese das spirituelle Weltbild, wie auch Praktiken diesbezüglich inkludiert.

*Wakan* wird als eine lebensspendende, unbegreifliche Kraft des Universums und gemeinsamer Nenner dessen Einheit beschrieben. Es wird als umfassendes, alles beinhaltendes Prinzip jenseits von „Gut und Böse“ verstanden; ein unaussprechliches Mysterium, das alles durchdringt und allgegenwärtig ist (vgl. DeMallie 2001: 806; Tecklenburg 2007: 157). Sword, ein spiritueller Führer der Oglala, erläutert: „*Every object in the world has a spirit and that spirit is wakan*“ (Powers 1982: 47, zit. nach Tecklenburg 2007: 156).

Der Begriff *tunkasila* ist für die Spiritualität der Lakota ebenfalls von großer Bedeutung. Die Übersetzung mit „Großvater“/„Großväter“ ist unzureichend und von englischer Phrasierung, sowie von christlichen Vorstellungen bestimmt. Daher muss sie um das semantische Feld im indigenen Verständnis erweitert werden. Albert White Hat, Professor für die Lakota-Sprache an der Universität Sinte Gleska, hat viel dazu beigetragen, die ursprüngliche Bedeutung von unkorrekten Übersetzungen zu rekonstruieren (vgl. Tecklenburg 2007: 94ff). Das semantische Feld des Terminus *tunkasila* umfasst die Repräsentation eines Ursprungs der Menschheit und den Zugang zum Spirituellen: „*Any Creation that represents the first of its species is called tunkasila. [...] male elders who practice wisdom and the spirituality of the Lakota philosophy will be addressed tunkasila because with those qualities they represent the beginning of Mankind. The spirits are called tunkasila because they represent the beginning*“ (White Hat 1999: 100).

*Tunkasila* ist als ein für das westliche Verständnis abstrakt bleibender spiritueller Begriff wiederum eng verbunden mit anderen Termini. In folgender Aussage des Lakota Red Cloud, einem der wichtigsten Informanten des Anthropologen James R. Walker, wird dies deutlich: „...*the sun (Wi) was a Great Mystery (Wakan Tanka), that he was the Supreme Mystery (Iyotan Wakantu), and that he was our [grand]father (Tunkasila), and my people addressed him as Father (Ate)*...“ (Walker 1980: 140, zit. nach Rice 1998: 147). In diesem Sinne kann *tunkasila* mit *wakan* bzw. *Wakan Tanka* gleichgesetzt werden (vgl. Tecklenburg 2007: 234). Auch die Steine der Schwitzhütte werden als „Großväter“ angesehen (siehe Kapitel 4.3.).

*Wakan Tanka*<sup>13</sup>, von spirituellen Spezialisten auch *tobtoob kin* („die viermal vier“) genannt (vgl. Feest 1998: 81; DeMallie 2001: 806; Rice 1998: 153), ist die Gesamtheit der *wakan*-Kraft. Der Begriff bezeichnet mehrere spirituelle Einheiten und gleichzeitig eine einzige<sup>14</sup> (vgl. Walker 1980: 69f, zit. nach DeMallie 2001: 806; Hassrick 1982: 235). In letzterer Form wird *Wakan Tanka* abstrahiert, als einzelne Mächte oder Geistwesen jedoch personalisiert bzw. individualisiert (vgl. Wickenhäuser 2006: 129). Diese stellen die Manifestation *Wakan Tankas* in sechzehn Aspekten dar.

Verschiedene von westlichen Autoren ethnographisch dargestellte Lakota sprechen von weiteren spirituellen Begriffen, die das bisher Beschriebene ergänzen bzw. damit gleichgesetzt werden<sup>15</sup>. Alle jene Termini hier anzuführen und zu erläutern, würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Darüber hinaus stehen sie nicht im Mittelpunkt des Forschungsinteresses.

### **3.2.2. Spirituelle Entitäten**

Unter „spirits“ verstehen die Lakota einerseits verstorbene Ahnen, d.h. die spirituelle Präsenz von Vorfahren, und andererseits die unerklärlichen Kräfte der Natur, die sich in den Manifestationen *Wakan Tankas* wiederfinden. Beispielsweise fallen unter die Kategorie „spirits“ *Inyan Wasicupi* (Steingeister), die durch die Steine in den Zeremonialrasseln gerufen werden und für die Schwitzhütte von Bedeutung sind, sowie *Pehin san* (die „Grauhaarigen“), welche Heilkräfte besitzen und über die korrekte Durchführung von Zeremonien wachen. Auch Tieren werden Geist- bzw. Heilkräfte zugesprochen (vgl. Wickenhäuser 2006: 131ff). Um die Komplexität und Differenzierung spiritueller Entitäten zu veranschaulichen, erläutere ich folgend die bereits erwähnten sechzehn Aspekte *Wakan Tankas*. Anzumerken ist hier, dass diese Systematisierung ebenfalls aus einem westlichen Verständnis heraus entstanden ist. Letztendlich muss sie interpretativ bleiben, was sich in der uneinheitlichen, wie auch

---

<sup>13</sup> Die Übersetzung mit „Großer Geist“ ist zu unspezifisch. Eine treffendere Bezeichnung wäre „Großes Geheimnis“ (vgl. Wickenhäuser 2006: 129).

<sup>14</sup> Aus verschiedenen Gründen wurde *Wakan Tanka* von einigen westlichen Autoren und den von diesen interviewten Indigenen in ein monotheistisches Religionskonzept eingeordnet. Eine quellenkritische Analyse hierzu bieten Rice 1998: 141ff und Tecklenburg 2007: 158ff.

<sup>15</sup> Hierzu siehe Rice 1998: 141ff.

unvollständigen Darstellungsweise in ethnographisch relevanter Literatur niederschlägt.

Die Aspekte werden nach Tecklenburg<sup>16</sup> in vier verschiedene Gruppierungen unterteilt. Die erste besteht aus den „Sub-Göttern“ oder „Oberen *Wakan*“:

***I(n)yan* – der Fels/ Stein:** Urvater aller „Götter“ mit richterlicher Autorität und Patron der Künste

***Maka* – die Erde:** Mutter aller Lebewesen

***Skán* – der Himmel:** Quelle aller Kräfte und Vorsitzender aller „Götter“ und Geister

***Wi* – die Sonne:** Verteidiger der vier wichtigen Werte<sup>17</sup>

Diese vier „Oberen *Wakan*“ werden als besonders machtvoll angesehen und haben einen großen Stellenwert bei der Schwitzhütten-Zeremonie, wie in Kapitel 4.3. ersichtlich wird. Im Speziellen *Wi*, die Sonne, wird in der Mythologie, sowie in der rituellen Praxis der Lakota hervorgehoben (vgl. Densmore 1992: 84, zit. nach Tecklenburg 2007: 177).

Die nächste Gruppe bilden die „Gegenüber-Gottheiten“ oder „Verbündete der *Wakan*“:

***Hanwi* – der Mond, *Tate* – der Wind, *Whope* – der Meteor oder die Schöne, *Wakinyan* – der Donner oder die Geflügelten Wesen.**

Als Nächstes folgen die „Götter-Verwandten“:

***Tatanka* – der Büffel, *Hunopa* – die Zweibeinigen (Mensch und Bär), *Tateton* – die Vier Winde, *Yumni* – der Wirbelwind.**

Die letzte Einheit bilden die „Gottähnlichen“ oder *Wanalapi*, „*that form the pattern of the human soul*“ (Rice 1998: 153):

**Die Seele, der Geist, das Seelengleiche, die Kraft<sup>18</sup>.**

---

<sup>16</sup> Tecklenburg bietet die präziseste Darstellung, die mir zugänglich war (vgl. Tecklenburg 2007: 115f). Ich ergänze diese mit zusätzlichen Informationen aus Hassrick 1982: 237f.

<sup>17</sup> Die vier wichtigen Werte sind Tapferkeit, Standhaftigkeit, Großzügigkeit und Treue (vgl. Hassrick 1982: 237).

<sup>18</sup> Adäquate Bezeichnungen aus der Lakota-Sprache waren mir hier leider nicht zugänglich.

Die Assoziation mit „Göttern“ ist im indigenen Verständnis zwar nicht adäquat, wird hier aber beibehalten und unter Führungszeichen gesetzt, da sich diese Formulierungen in der herangezogenen Literatur wiederfinden (vgl. Tecklenburg 2007: 115f; Hassrick 1982: 237f). Wickenhäuser bezeichnet sie treffender als „Geistwesen“ (vgl. Wickenhäuser 2006: 132).

Diesen wohlwollenden Mächten gegenüber stehen zahlreiche „evil spirits“. Einige davon sind:

*Iya* (Herr des Bösen), *Iktomi* (Trickster, Spinnen-Geist, Sohn von *I(n)yan*), *Waziya* (der Alte Mann), *Wakanaka* (die Hexe), *Anog-Ite* (die Doppelgesichtige Frau, Tochter von *Wakanaka*).

In der Mythologie der Lakota werden die Genealogie, Handlungssequenzen und Konflikte aller Geistwesen in Form von agierenden Individuen dargestellt (vgl. Tecklenburg 2007: 116; Hassrick 1982: 238ff).

### **3.2.3. Der wicasa wakan**

Die *wicasa wakan* („heilige Männer“)<sup>19</sup> sind spirituelle Spezialisten, die über ein differenziertes Wissen unter anderem bezüglich der „*wakan beings*“ und *Wakan Tanka*, der kosmologischen Zusammenhänge, der Interpendenzen aller Lebewesen, der Zeremonialabläufe und ihrer Bedeutung verfügen. Der Zugang zu dieser Kenntnis erfolgt über ein Novizentum und persönliche Erfahrungen, meist in Form von Visionen. Der *wicasa wakan* ist durch die Kommunikation mit *wakan* befähigt, Heilungen, Beschwörungen und Prophezeiungen zu tätigen, sowie spirituelle Hilfe und kosmische Analyse anzubieten. Er fungiert außerdem als Übersetzer, Mediator, Ratgeber und Zeremonienmeister (vgl. Tecklenburg 2007: 253ff; Hassrick 1982: 244ff). Dieser Typus von insgesamt vier Varianten spiritueller Spezialisten der Lakota genießt große soziale Wertschätzung aufgrund seiner Kenntnisse, wie Tecklenburg betont: „Seine Schlüsselposition gilt es besonders hervorzuheben, da es sich um eine Statuszuordnung handelt, welche allein auf immateriellen kulturellen „Gütern“

---

<sup>19</sup> Die Darstellung weiblicher spiritueller Lakota-Akteurinnen ist zu finden bei Powers 1986: 96ff. In der übrigen ethnographischen Literatur über die Lakota-Spiritualität finden diese jedoch kaum Beachtung.

basiert. *Allein sein Kenntnisvorsprung gegenüber den anderen entscheidet über seine Position*“ (Tecklenburg 2007: 253f).

In der Vergangenheit wurden die *wicasa wakan* - gemeinsam mit anderen spirituellen Spezialisten - von westlichen Autoren neben anderen Begriffen oftmals als „medicine men“ bezeichnet. Gegenwärtig ist der Begriff ebenfalls in belletristischer, wie auch in wissenschaftlicher und indigener Literatur zu finden, jedoch nehmen Wissenschaftler jüngerer Publikationen größtenteils Abstand von diesem unspezifischen Terminus (vgl. Tecklenburg 2007: 229ff). Damit folgen sie der Ansicht vieler Indigener, dass die Übersetzung mit „Medizinmann“ zu ungenau und einseitig ist. Nichtsdestotrotz fand und findet der Begriff bei vielen Lakota, oft zugunsten von nicht-Lakota-sprechenden Personen, Verwendung (vgl. Lame Deer/ Erdoes 1995: 175; Feraca 1998: 45). Allerdings haben sich seit den 1960er Jahren die englischen Worte „holy man“, „spiritual advisor“ und „mentor“ allgemein durchgesetzt (vgl. Feraca 1998: 90). Die Bezeichnung relativiert sich auch dahingehend, dass es neben den *wicasa wakan* weitere Arten spiritueller Spezialisten gibt. Die Beschreibung dieser würde jedoch über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgehen. Nur soviel sei erwähnt, dass der *wicasa wakan* im Vergleich zu den anderen Gruppierungen eine übergeordnete Rolle inne hat<sup>20</sup> (vgl. Tecklenburg 2007: 253).

#### **3.2.4. Die „Heilige Pfeife“**

Das wichtigste sakrale Instrument bei den Zeremonien der Lakota ist *chanunpa*, die „Heilige Pfeife“. Um die Bedeutung dieses Gegenstandes zu veranschaulichen, ist es sinnvoll, die Mythe der „White Buffalo Calf Woman“ an den Anfang der folgenden Erläuterungen zu stellen. Die hier verkürzt dargestellte Version wurde von John Fire Lame Deer im Jahre 1967 erzählt. Er war ein berühmter *wicasa wakan* der Lakota und Vater von Archie Fire Lame Deer. Letzterer vermittelte vor seinem Sohn, John, der InformantInnen-Gruppe das Wissen über die Schwitzhütte, worauf in Kapitel 5 näher eingegangen wird.

---

<sup>20</sup> Bezüglich weiteren Ausführungen zu diesem Thema siehe Tecklenburg 2007: 229ff; Wickenhäuser 2006: 136f; Lame Deer/ Erdoes 1995: 175ff; Feraca 1998: 45ff.

*In einem Sommer vor sehr langer Zeit kamen die Ocheti Shakowin (oder: Oceti Sakowin) zusammen und errichteten ein Lager. Da es kein Wild gab, mussten die Menschen hungern. Der Häuptling der Itazipcho schickte zwei junge Männer aus, um nach Büffel Ausschau zu halten. Diese stiegen auf einen Berg, um das ganze Land überblicken zu können. Da sahen sie von weitem eine schwebende Gestalt auf sie zukommen und erkannten daran, dass sie wakan war. Als sie näher kam, stellten die Männer fest, dass es eine schöne junge Frau in einem prachtvollen Kleid aus weißem Hirschleder war. Diese Frau war Ptesan-Wi, Weiße Büffelfrau. Sie trug ein großes Bündel und einen Fächer aus Salbeiblättern. Einer der beiden Männer beehrte ihren Körper, doch als er die Hand nach der schönen Frau ausstreckte, traf ihn ein Blitzstrahl und verbrannte ihn, sodass nur noch ein kleiner Haufen geschwärzter Knochen übrig blieb. Den anderen Mann jedoch wies sie an, den Menschen im Lager von ihrer bevorstehenden Ankunft zu berichten. Sie sollten ein Medizinzelt mit vierundzwanzig Stangen errichten, da sie ihnen etwas Gutes und Heiliges bringen wolle.*

*Nach vier Tagen sahen die Lakota die Weiße Büffelfrau mit dem Bündel in den Händen kommen. Sie ging in das Medizinzelt und umrundete das Innere, dem Lauf der Sonne folgend. Daraufhin gab sie die Anweisung, einen owanka wakan, einen heiligen Altar aus roter Erde, und ein Gerüst aus drei Stangen in der Mitte des tipis zu errichten. Auf den Altar sollten die Menschen einen Büffelschädel legen. Sie zeigte ihnen, wie all dies gemacht wird und umrundete abermals das Zelt nach dem Lauf der Sonne. Vor dem Häuptling blieb sie stehen, öffnete ihr Bündel und hielt den Menschen die chanunpa, die „Heilige Pfeife“ hin. Sie fasste das Rohr mit der rechten Hand und den Pfeifenkopf mit der linken. Die Lakota tauchten etwas wacanga, Süßgras, in Wasser und boten es ihr an.*

*Die Weiße Büffelfrau zeigte ihnen, wie man mit der Pfeife betet, wie sie geraucht und respektvoll behandelt wird. Sie sagte, dass der aus dem Pfeifenkopf aufsteigende Rauch tunkasilas Atem sei, der lebendige Atem des großen „Großvater-Geheimnisses“. Durch die Pfeife könnten die Lakota mit ihm sprechen. Sie lehrte die Menschen den Gesang des Pfeifenstopfens und wie man richtig betet. Dann sagte sie: „Euer Körper bildet eine lebendige Brücke zwischen dem Heiligen Unten und dem Heiligen Oben. Wakan Tanka ist uns zugetan, weil wir nun eins sind: Erde, Himmel, alle Lebewesen – die*

*zweibeinigen, die vierbeinigen, die geflügelten, die Bäume und die Gräser. Sie alle, mitsamt den Menschen, sind miteinander verwandt, sie sind eine Familie. Die Pfeife hält sie alle zusammen“ (Erdoes/ Ortiz 1997: 72). Die Menschen seien mit allen Wesen des Universums verbunden, denn sie alle rufen zu tunkasila. Die im Pfeifenkopf eingeritzten sieben Kreise symbolisieren die heiligen Ratsfeuer der Lakota und die sieben heiligen Zeremonien, die mit der Pfeife durchgeführt werden sollten, erklärte die heilige Frau.*

*Dann sagte sie den Frauen, diese kämen von „Mutter Erde“ und all ihre Tätigkeiten seien genauso wichtig wie diejenigen der Männer. Sie gab ihnen Mais, wasna (Pemmikan) und wilde Rüben und zeigte ihnen, wie man das Herdfeuer entfacht. Sie sprach auch zu den Kindern und gab ihnen zu verstehen, wie wertvoll sie als kommende Generation seien.*

*Dann wandte sie sich an alle Menschen: „Die Pfeife lebt. Sie ist ein rotes Wesen, das euch eine rote Lebensart und einen roten Weg weist“ (Erdoes/ Ortiz 1997: 73). Die Lakota seien der reinste von allen „Stämmen“<sup>21</sup>, weswegen tunkasila ihnen die heilige chanunpa gegeben habe. Sie sollten diese für alle „Indianer“<sup>22</sup> in Obhut nehmen. Die heilige Frau sagte, die vier Zeitalter der Schöpfung seien in ihr und sie werde in jeder Generationsfolge zu den Lakota zurückkehren.*

*Dann verließ sie das Lager und ging nach Westen, in dieselbe Richtung, aus der sie gekommen war. Die Menschen sahen, wie sie sich vier Mal am Boden wälzte. Beim ersten Mal verwandelte sie sich in einen schwarzen Büffel, dann in einen braunen und beim dritten Mal in einen roten Büffel. Zuletzt nahm sie die Gestalt eines weißen weiblichen Büffelkalbes an. Sobald sie verschwunden war, erschienen große Herden von Büffel, und die Hungersnot der Lakota hatte ein Ende (vgl. Erdoes/ Ortiz 1997: 69ff).*

Es gibt verschiedene Überlieferungen dieser Mythe mit mehr oder weniger geringfügigen Abweichungen in einigen Punkten (vgl. Wickenhäuser 2006: 137), wie es für orale Traditionen typisch ist. Von Interesse ist hierbei, dass die Weiße Büffelfrau gelegentlich mit *Whope*, einem Geistwesen aus der Gruppe der „Verbündeten der *Wakan*“, gleichgesetzt wird (vgl. Tecklenburg 2007: 165; Hassrick

---

<sup>21</sup> Die Bezeichnung ist mittlerweile überholt, da sie negativ konnotiert ist, wird hier aber beibehalten und unter Anführungszeichen gesetzt, da der Erzähler sie verwendet.

<sup>22</sup> Dies gilt auch für den Begriff „Indianer“, der eingangs bereits erläutert wurde.

1982: 251). Auch ihr Name wird verschiedenartig genannt: Einmal heißt sie „Buffalo Calf Pipe Woman“ (vgl. Wickenhäuser 2006: 137), ein anderes Mal „White Buffalo Cow Woman“ (vgl. DeMallie 2001: 807), und dann wieder „White Buffalo Maiden“ (vgl. Hassrick 1982: 253).

Die Weiße Büffelrau fungiert in dieser Mythe als weibliche Kulturbringerin in einer patriarchalen Gesellschaft. Sie bringt den Lakota die Kenntnis über sieben heilige Rituale - darunter das *inipi* - bei denen der Gebrauch der „Heiligen Pfeife“ ein integrales Moment darstellt (vgl. Tecklenburg 2007: 192f; Lame Deer/ Erdoes 1995: 277ff). Allerdings gibt es Anzeichen dafür, dass die Zeremonien der Schwitzhütte und der Visionsuche der mythischen Ankunft der „White Buffalo Calf Woman“ zeitlich vorangingen (vgl. Brown 2000: 63). Hierbei ist zu beachten, dass es sich um einen mythisch-historischen Schnittpunkt und ein Abstammungsmythologem handelt, das sich von den Ergebnissen ethnohistorischer Nachforschungen unterscheidet. Die Erzählung beschreibt in erster Linie den Ursprung der Lakota-Spiritualität auf mythologischer Ebene. (vgl. Tecklenburg 2007: 193f).

Die Passage, in der „White Buffalo Calf Woman“ den Menschen deren Verwandtschaft mit allen Wesen des Kosmos erläutert, wird von den Lakota als mythologische Begründung der rituellen Worte *mitakuye oyasin* interpretiert. Diese werden am Ende jeder wichtigen Zeremonie - auch bei der Schwitzhütte - gesprochen und bedeuten in der Übersetzung „Alle meine Verwandten“. Hiermit ist die in der Mythe erwähnte Verwandtschaft der Menschen mit Pflanzen, Tieren und anderen Lebewesen gemeint (vgl. Lame Deer/ Erdoes 1995: 280). Bucko, Professor für Anthropologie an der Creighton University, vermutet jedoch, dass sich dieser Begriff erst später etabliert hat. Er merkt in Bezug auf den westlichen Autor Joseph Epes Brown, der ein biographisches Werk über den Lakota Black Elk publiziert hat, welches auf einer früheren Veröffentlichung basiert, quellenkritisch an: „*Brown glossed the phrase 'we are all relatives'. This phrase, always repeated in the sweat today, was not mentioned in the initial description of the sweat lodge given by Black Elk, nor is it mentioned in the ethnohistorical literature concerning the sweat lodge up to the 1950s.*“ (Bucko 1998: 56).

Der „Rote Weg“, den die Pfeife den Lakota weist, wird bei Brown als „guter und gerader Weg“, von Norden nach Süden verlaufend, symbolisch beschrieben. Der Norden symbolisiere die Reinheit und der Süden die Quelle des Lebens (vgl. Brown 2000: 232). Dieser Begriff ist ein wichtiger Aspekt bei der westlichen Rezeption von Lakota-Spiritualität (siehe Kapitel 5 und 6). Meine InformantInnen betonten wiederholt, dass es wichtig sei, sich für einen spirituellen Weg zu entscheiden. Im Falle der westlichen Rezeption des *inipi* wird dies als „Roter Weg“ beschrieben. Das heißt, ein umfassendes Wissen über die Spiritualität der Lakota wird angestrebt und die spirituelle Praxis um zusätzliche Rituale, wie die Visionssuche und den Sonnentanz, erweitert. Jedoch wird dies keineswegs als Verpflichtung angesehen, denn nicht alle TeilnehmerInnen handeln derartig.

Die „Buffalo Calf Pipe“<sup>23</sup>, die originale von der Weißen Büffelfrau gebrachte Pfeife, wird heute in Green Grass auf der Cheyenne River Reservation von Arvol Looking Horse, dem sogenannten „Pipe Keeper“ aufbewahrt. Aufgrund ihrer spirituellen Kraft und „Heiligkeit“, die man ihr zuschreibt, wird sie in einem „Medizin-Bündel“ unter Verschluss gehalten. Nur wenigen Lakota war es bisher erlaubt, sie zu sehen (vgl. Feraca 1998: 91; Lame Deer/ Erdoes 1995: 288). Die Pfeife wurde in den 1930er Jahren fotografiert. Ornamente sind auf den Abbildungen jedoch nicht zu erkennen. Traditionalistische Lakota glauben, dass alle Pfeifen ihren mythologischen Ursprung in der „Buffalo Calf Pipe“ haben (vgl. Feraca 1998: 47ff). Allenfalls soll die Verwendung der „Heiligen Pfeife“ in Ritualen an die Weiße Büffelfrau erinnern und ein Mittel zur Reinigung und zum Gebet sein (vgl. Bucko 1998: 55). Insofern ermöglicht es dieser zeremonielle Gegenstand, Verbindung zur spirituellen Welt aufzubauen, mit anderen Worten, Kontakt mit *wakan* bzw. *Wakan Tanka* herzustellen. Des Weiteren wird die Pfeife selbst mit der *wakan*-Energie assoziiert, da die Lakota sie als Geschenk der „White Buffalo Calf Woman“, *tunkasilas* oder eben *wakans* wahrnehmen. Sie repräsentiert somit den gesamten Kosmos. Berücksichtigt man all das, ist es leichter zu verstehen, warum die „Heilige Pfeife“ als lebendiges Wesen betrachtet und dementsprechend respektvoll behandelt wird (vgl. Tecklenburg 2007: 192ff). Wickenhäuser berichtet, dass es früher mehrere Arten von Pfeifen gab, die sich in Funktion und Handhabung unterschieden. Die *wicasa wakan* z. B. besaßen

---

<sup>23</sup> Im Anhang ist in Abbildung 4 dessen Pfeifenkopf zu sehen. Zur genaueren Beschreibung siehe Tecklenburg 2007: 194f; Lame Deer/ Erdoes 1995: 284; Hassrick 1982: 251.

meist aufwendig verzierte, sehr lange Zeremonialpfeifen, die nur zu besonderen Anlässen verwendet wurden (vgl. Wickenhäuser 2006: 138f). Die Frage, inwiefern dies auf den gegenwärtigen Gebrauch von Lakota-Pfeifen zutrifft, bedarf weiterer Nachforschungen, die den Rahmen dieser Arbeit jedoch sprengen würden. Von Interesse ist hier vielmehr, welche kosmische und spirituelle Bedeutung in der „Heiligen Pfeife“ und deren Verwendung im Schwitzhütten-Ritual liegt, worauf in Kapitel 4 näher eingegangen wird. Zuvor werden jedoch die Zeremonien, die den Lakota, wie die Mythe sagt, von der „White Buffalo Calf Woman“ vermittelt wurden, benannt.

### **3.2.5. Rituale und Zeremonien**

„Ghost Keeping“ (*wanagi yuhapi*), „The Making of Relatives“ (*hunka*), „Girls Puberty Ritual“ (*isnati awicalowan*), „Throwing the Ball“ (*tapa wankayeyapi*), „Vision Quest“ (*hanbelachia/hanbleceya*). „Sun Dance“ (*wi wanyang wacipi*), „Sweat Lodge“ (*inikagapi/inipi*) sind die sieben „heiligen“ Zeremonien der Lakota (vgl. Tecklenburg 2007: 169ff).

Die Schwitzhütte steht in enger Beziehung zu den übrigen Ritualen. Die „Vision Quest“ und der „Sun Dance“ sind in der aktuellen Zeremonialpraxis der Lakota von besonderer Bedeutung. Zudem nehmen die österreichischen Schwitzhütten-LeiterInnen meiner InformantInnen-Gruppe an diesen Ritualen ebenfalls teil. Deshalb erläutere ich beide folgend genauer.<sup>24</sup> Zu erwähnen ist, dass es neben den sieben „heiligen“ Zeremonien noch andere spirituelle Ritualhandlungen gibt, wobei einige davon erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, als die Lakota in Reservationen angesiedelt wurden, entstanden sind (vgl. DeMallie 2001: 286ff; Feraca 1998: 59).

#### **3.2.5.1. „Vision Quest“**

Das Ritual der Visionssuche wird zum ersten Mal nach der Pubertät vollzogen, kann jedoch beliebig oft wiederholt werden. Man führt es durch, um unter anderem in Verbindung mit *wakan* zu kommen und anhand von Gebeten eine Vision zu erbitten, die auf spiritueller Ebene Klärung und Hilfe für die jeweilige persönliche

---

<sup>24</sup> Die übrigen Zeremonien sind nachzulesen bei Tecklenburg 2007: 175ff; DeMallie 2001: 807f; Hassrick 1982: 288ff; Brown 2000: 21ff.

Lebenssituation bringt. Am Ende der Pubertät fungiert das Ritual als Hilfe beim Übergang ins Erwachsenen-Alter (vgl. DeMallie 2001: 807; Lame Deer/ Erdoes 1995: 15). In dieser Funktion kann es innerhalb von Van Genneps Konzeption der *Übergangsriten* angesiedelt werden<sup>25</sup>.

Als ersten Schritt bittet der/die NovizIn einen *wicasa wakan*, die Patenschaft für die „Vision Quest“ zu übernehmen, indem diesem die Pfeife des/der KandidatIn präsentiert wird. Bevor der „heilige Mann“ den/die Visionssuchende/n auf eine Anhöhe oder einen Berg bringt, reinigt man sich in der Schwitzhütte. So erzählt es auch Thilo, einer meiner westlichen InformantInnen:

Wenn jemand am Berg geht für die *hanbleceya*, dann geht er vorher in die Schwitzhütte zwei Runden und nachher, wenn er herunter kommt, auch wieder zwei Runden (Interview Thilo: 702-704).

In informellen Gesprächen wurde mir berichtet, dass man sich somit während der gesamten Dauer der Visionssuche auf spiritueller Ebene in der Schwitzhütte befinde, denn diese besteht im Normalfall aus insgesamt vier Runden. Brown allerdings beschreibt diesen Vorgang nicht; er berichtet, dass man alle vier Runden vor der „Vision Quest“ absolviert (vgl. Brown 2000: 75ff). Bei Archie Fire Lame Deers Erläuterungen bezüglich dieser Thematik lässt sich kein Hinweis auf die Anzahl der Runden vor und nach der Visionssuche finden (vgl. Lame Deer/ Erdoes 1992: 193).

Um die Lagerstätte am Berg werden in allen vier Himmelsrichtungen Tabakbündel als Opfergaben befestigt, wodurch sich der/die NovizIn in einem spirituellen Schutzfeld befindet (vgl. Hassrick 1982: 266; Brown 2000: 85). Nach einem gemeinsamen Pfeifenritual wird der/die Visionssuchende allein gelassen. Ohne Nahrung und Flüssigkeit bleibt diese/r vier Tage und Nächte auf der mit Salbei ausgelegten Lagerstätte, wobei die Dauer variabel ist (vgl. Feraca 1998: 24). Nach Angaben eines Interviewpartners der InformantInnen-Gruppe beträgt der Zeitraum des Rituals bei der Familie Lame Deer immer vier Nächte, weil dies als traditionell angesehen wird (vgl. Interview Markus: 45-48).

---

<sup>25</sup> **Van Gennep, Arnold**, 1986 (1981): *Übergangsriten*. Frankfurt/New York: Campus Verlag. (Orig. : *Les rites de passage*).

Danach führt der *wicasa wakan* sie/ihn wieder vom Berg herunter. Im abschließenden „Sweat Lodge“-Ritual wird die erlebte Vision gedeutet (vgl. Tecklenburg 2007: 172; Lame Deer/ Erdoes 1995: 15ff). Diese versteht sich als Erscheinung spiritueller Entitäten bzw. „*wakan beings*“ in menschlicher, tierischer oder auch unbestimmter Gestalt, die mit dem/der NovizIn meist kommuniziert (vgl. DeMallie 2001: 807; Feest 1998: 117; Lame Deer/ Erdoes 1992: 199). Durch die Vision erhält man Klarheit über den persönlichen energetischen Status und über künftige Ereignisse. Man kann spezifisches Wissen und besondere Fähigkeiten auf spiritueller Ebene erlangen (vgl. Tecklenburg 2007: 172; Wickenhäuser 2006: 145; DeMallie 2001: 807). Offenbarungen dieser Art können dem/r NovizIn eine Veränderung des sozialen Status ermöglichen bzw. dessen Ansehen in spiritueller Hinsicht erhöhen; z.B. kann man dadurch zu einem *wicasa wakan* werden (vgl. Feraca 1998: 23ff; Lame Deer/ Erdoes 1995: 21; Tecklenburg 2007: 253). Die gegenwärtige indigene Praxis der „Vision Quest“ bezieht sich stark auf Traditionalität bezüglich der Durchführung, obwohl es Anzeichen dafür gibt, dass sich der Ablauf des Rituals im Laufe der Zeit geringfügig geändert haben könnte (vgl. Wickenhäuser 2006: 143).

#### **3.2.5.2. „Sun Dance“**

Das Ritual des Sonnentanzes gilt als wichtigstes, höchstes und „heiligstes“ der sieben Zeremonien (vgl. DeMallie 2001: 807; Tecklenburg 2007: 184; Lame Deer/ Erdoes 1992: 226ff) . Es birgt größte Komplexität und Symbolhaftigkeit in sich. Nicht alle Aspekte können hier erläutert werden, da dies über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgehen würde. Bevor der Ablauf dieses Rituals beleuchtet wird, ist anzumerken, dass die Lakota den Sonnentanz vermutlich von anderen ethnischen Gruppen, vorrangig von den Cheyenne und Arapaho, Mitte des 18. bis zum frühen 19. Jahrhundert übernommen und mit eigenen kulturellen Elementen verbunden haben (vgl. DeMallie 2001: 727; Feraca 1998: 9f; Wickenhäuser 2006: 150). Archie Fire Lame Deer, wie auch andere TraditionalistInnen, widersprechen dem jedoch (vgl. Lame Deer/ Erdoes 1992: 232f; Brown 2000: 96ff).

Im Jahre 1883 wurde der Sonnentanz, sowie alle anderen Lakota-Zeremonien inklusive der Schwitzhütte, im Rahmen des „Indian Offenses Act“ verboten. Über den

Beginn der kulturellen Wiederbelebung des „Sun Dance“ gibt es unterschiedliche Angaben, die zwischen 1929 und 1940 variieren (vgl. DeMallie 2001: 292ff; Feraca 1998: 10f; Tecklenburg 2007: 180; Lame Deer/ Erdoes 1992: 230f). Bolz berichtet, dass er erst im Jahre 1975 offiziell wieder zugelassen wurde (vgl. Bolz 1994b: 211). In der Zwischenzeit wurde die Zeremonie im Geheimen abgehalten (vgl. DeMallie 2001: 286; Bolz 1994b: 198; Lame Deer/ Erdoes 1992: 230f). Zwischen 1960 und 1970 fand ein ernsthafteres und allgemeines Wiederbesinnen auf traditionelle Spiritualität unter den Lakota statt, im Zuge dessen auch der Sonnentanz mit wachsender Beliebtheit abgehalten und in gewisser Weise zu einem Symbol kultureller Erneuerung hochstilisiert wurde (vgl. Bolz 1994b: 201f; DeMallie 2001: 299, 831; Rice 1998: 126).

Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Aussagen von Archie Fire Lame Deer, der unter anderem das Wissen über die Schwitzhütte zur hier beforschten InformantInnen-Gruppe brachte, bevor sein Sohn, John, diese Aufgabe übernahm. Da die Durchführung der Zeremonie bei den Lakota individuelle Variationen in sich birgt, die sich auf persönliche Visionen oder Vorstellungen des „Sun Dance chiefs“ gründen (vgl. Bolz 1994b: 225f), ziehe ich diese Quelle heran, um möglichst nahe an die Variante jenes Sonnentanzes, dem die Mitglieder meiner InformantInnen-Gruppe beiwohnen, heranzukommen. Gemeinsam mit einem weiteren wichtigen „heiligen Mann“ der Lakota, Leonard Crow Dog, leitete Archie das Ritual im sogenannten „Crow Dog’s Paradise“ auf der Rosebud-Reservation<sup>26</sup> seit 1979. Lame Deer fungierte als „intercessor“ (*kuwa kiyapi*) und Crow Dog als „director“/„dance chief“ (*itanchan*), welche als die beiden Leiterfunktionen bei jedem Sonnentanz beschrieben werden (vgl. Lame Deer/ Erdoes 1992: 233). Gegenwärtig führt John Fire Lame Deer die Tätigkeiten seines Vaters an diesem Veranstaltungsort weiter. Hierher kommen die Mitglieder meiner InformantInnen-Gruppe, die sich der Teilnahme an diesem Ritual verschrieben haben.

Am Abend vor dem Beginn der viertägigen<sup>27</sup> Zeremonie wird ein „cottonwood“<sup>28</sup>-Baum in ritueller Art und Weise gefällt. Man entfernt alle Zweige außer an der Spitze,

---

<sup>26</sup> Siehe Abbildung 3 im Anhang.

<sup>27</sup> Andere (Lakota-)Gruppen haben unterschiedliche Einstellungen zur Dauer des Rituals (vgl. Feraca 1998: 13).

<sup>28</sup> Eine amerikanische Pappel-Art.

welche als Sitz des Geistes des Baumes angesehen werden. Die Pflanze, die den „Great Tree of Life“ repräsentiert, wird in der Mitte des Sonnentanz-Platzes aufgestellt. Tabakopfer, bunte Stoffstreifen und andere Gegenstände werden am Baum befestigt. Der Platz<sup>29</sup> ist in der Form eines Kreises angelegt, wobei die Ostseite offen bleibt. An dieser Stelle kommen später die TänzerInnen herein. An der Westseite befindet sich ein Altar mit einem Büffelschädel. Außerhalb des Kreises stehen ein *tipi*, in dem sich die Leiter und Ältesten zu Beratungen versammeln, sowie einige Schwitzhütten<sup>30</sup>. In letzteren reinigen sich die TeilnehmerInnen vor dem Tanz. Archie Fire Lane Deer sowie einer meiner InformantInnen berichten, dass - ebenso wie bei der Visionssuche - die vier Runden der *inipi*-Zeremonie aufgeteilt werden: Zwei Runden werden am Morgen und zwei weitere am Abend jedes Tages vollzogen (vgl. Lane Deer/ Erdoes 1992: 241; Interview Thilo: 704-705). Lane Deer macht aber eine Andeutung, dass dies in früheren Zeiten nicht der Fall war (vgl. Lane Deer/ Erdoes 1992: 241f).

Die hereinkommenden TänzerInnen<sup>31</sup> tragen lange, rote Röcke, Salbei-Kränze auf ihren Köpfen und „eagle bone“-Flöten (vgl. ebds. 1992: 242f). Die „Heilige Pfeife“ ist ebenfalls integraler Bestandteil des Sonnentanzes (vgl. Tecklenburg 2007: 180; Feraca 1998: 20). Mitunter werden die TänzerInnen rituell bemalt (vgl. Lane Deer/ Erdoes 1992: 242f; Tecklenburg 2007: 180). Der Höhepunkt der Zeremonie liegt im sogenannten „Piercing“<sup>32</sup>, d.h. die Haut der TeilnehmerInnen wird an zwei Punkten oberhalb der Brust durchbohrt und durch diese ein Holzpflöck getrieben. Die Enden dessen werden mit am „Great Tree of Life“ befestigten Seilen verbunden (vgl. Tecklenburg 2007: 180). Während des Tanzes reißt sich der/die TänzerIn davon los. Archie Fire Lane Deer erläutert bezüglich des Zeitpunktes der „Piercings“ in Bezug auf die gegenwärtige Praxis: „*Up to about 1975, the piercing was always done on the fourth and last day, but now there are so many dancers that we have to do some piercing every day*“ (Lane Deer/ Erdoes 1992: 243). Dies ist auch ein deutlicher Hinweis auf die große TeilnehmerInnenzahl in heutiger Zeit, was unter anderem

---

<sup>29</sup> Eine vergleichbare Skizze eines Sonnentanz-Platzes in Pine Ridge findet sich in Abbildung 5 im Anhang.

<sup>30</sup> Lane Deer berichtet von bis zu zwölf Schwitzhütten in „Crow Dog’s Paradise“ (vgl. Lane Deer/ Erdoes 1992: 237).

<sup>31</sup> Siehe Abbildung 6 im Anhang.

<sup>32</sup> Es gibt mehrere Arten des „Piercing“ an verschiedenen Körperstellen. Die im Text beschriebene ist die häufigste Vorgehensweise (vgl. Lane Deer/ Erdoes 1992: 244f; Feraca 1998: 10).

damit zu tun hat, dass mittlerweile der Zugang zu dieser Zeremonie Angehörigen anderer indigener Ethnien, wie auch verschiedenster Nationen ermöglicht wurde. Legitimiert wird dies durch die Symbolik der vier Farben schwarz, rot, gelb und weiß<sup>33</sup>, die die Richtungen des Universums repräsentieren, aber auch in Bezug auf die „races of mankind“ interpretiert werden. Somit ist Euro-AmerikanerInnen – seit kürzerer Zeit als Angehörigen anderer Nationen - die Teilnahme seit 1991 erlaubt (vgl. ebds. 1992: 238ff).

Rituelles Fasten ist ebenfalls Teil der Zeremonie, d.h. während des Tanzes darf nicht gegessen oder getrunken werden (vgl. Feraca 1998: 13; Lame Deer/ Erdoes 1992: 241). Der Schmerz des Losreißen vom „Piercing“, die Anstrengung des Tanzens in der glühenden Sonne – denn das Ritual findet immer im Hochsommer statt - und die Entbehrungen durch das Fastengebot sind ausschlaggebende Faktoren eines Selbstopferungsakts. Durch diese, aber auch mithilfe der andauernden Gebete, Gesänge und des konstanten Blasens der „eagle bone“-Flöten ist es den TänzerInnen möglich, „*jene Bereiche des Bewusstseins, welche die Spiritualität erfahrbar machen*“ (Tecklenburg 2007: 182) zu öffnen. Die Bewusstseinsveränderung, herbeigeführt durch das Überschreiten von körperlichen, seelischen und geistigen Grenzen äußert sich unter anderem im Erleben von Visionen. Diese „heilige“ Zeremonie - wie jede der insgesamt sieben Lakota-Rituale - steht in enger Beziehung zu den „spirits“, zu *wakan/Wakan Tanka*, zur „White Buffalo Calf Woman“ und in diesem Falle insbesondere zu *Wi*, der Sonne. Das Ritual kann als höchste Form des Erlebens *wakans* bezeichnet werden, erfahrbar durch Visionen und angestrebt anhand von Gebeten (vgl. ebds. 2007: 181f ; Rice 1998: 145).

Dem „Sun Dance“ wurde in der ethnographischen Forschung und Theorienbildung seit den 1920er Jahren große Aufmerksamkeit geschenkt. Hierin zeigten sich unterschiedlichste Denkansätze und Interpretationsversuche (vgl. Bolz 1994b: 200ff). Als besonders interessanter Bedeutungsinhalt erweist sich die Auslegung des Rituals in Form einer Anerkennung Frauen gegenüber. Die Aussage eines westlichen Informanten, Thilo, deren Inhalt sich auch bei Archie Fire Lame Deer wiederfindet (vgl. Lame Deer/ Erdoes 1992: 227), lautet hierzu:

---

<sup>33</sup> Diese Farben sind wichtiger Bestandteil der gesamten Spiritualität der Lakota, inklusive des Sonnentanzes und der Schwitzhütte. In Kapitel 4.3. wird auf die Symbolik dieser näher eingegangen.

Die Männer können auch keine Kinder auf die Welt bringen. Deswegen tanzen sie, und das „Piercing“, ein Hintergrund für das „Piercing“ ist, dass du, dass die Männer lernen, was der Schmerz, was es für ein Schmerz ist, ein Kind auf die Welt zu bringen. Oder dass sie überhaupt lernen, wie Frauen zu werden. Weil sie tragen Röcke beim Sonnentanz (Interview Thilo: 714-718).

Weiters erklärt er, dass der Sonnentanz, wie auch die Schwitzhütte, ursprünglich Männerzeremonien waren (vgl. Interview Thilo: 706-707). Auf diese Thematik wird in Kapitel 5.3. näher eingegangen. Hier sei lediglich erwähnt, dass Frauen bis zu den 1970er Jahren am „Piercing“ nicht teilgenommen haben (vgl. Wickenhäuser 2006: 152; Lame Deer/ Erdoes 1992: 246). Abschließend ist anzumerken, dass es Variationen in der Durchführung und in Bezug auf die einzelnen Elemente sowohl intertribal, als auch bei den Angehörigen derselben Ethnie gibt. Selbst innerhalb einer Sonnentanz-Gruppe gleicht keine Zeremonie der anderen. Zusätzlich gibt es signifikante Unterschiede zwischen der rituellen Praxis vor der Reservations-Zeit und der gegenwärtigen (vgl. Wickenhäuser 2006: 150f; Feraca 1998: 11ff; Hassrick 1982: 354; Bolz 1994b: 195ff).

#### **4. Inipi - Die Schwitzhütte**

In diesem Kapitel soll die Zeremonie der Schwitzhütte und dessen ritueller Kontext näher beleuchtet werden, um ein differenziertes Verständnis zu ermöglichen. Hierzu werde ich den mythologischen Ursprung, sowie die dem *inipi* inhärente Symbolik und dessen Funktionen darstellen.

## 4.1. Die Mythe des „Steinjungen“

Diese Erzählung, wie auch diejenige der „White Buffalo Calf Woman“ spielen in Form von mythologischen Erklärungen der Herkunft der Schwitzhütte eine signifikante Rolle. Sie beinhalten unterschiedliche Facetten und Wertigkeiten, sind aber hierfür gleichsam von Bedeutung. Beide sind Teil des Hintergrundwissens der spirituellen Praxis des *inipi* durch die InformantInnen-Gruppe und wurden während meiner Feldforschung mehrere Male rezitiert. Die folgende, verkürzt angeführte Version der Mythe des „Steinjungen“ wurde 1968 von Henry Crow Dog in Rosebud, South Dakota, wiedergegeben. Sie deckt sich weitgehend mit der Darstellungsweise durch meine InformantInnen. Der Erzähler ist der Enkel eines bekannten „chiefs“ und Vater des bereits erwähnten spirituellen Führers Leonard Crow Dog.

*Einst, als es noch keine heiligen Zeremonien oder Gebete gab, kamen ein Mädchen und seine fünf Brüder in einen Canyon, um dort ihr Lager aufzuschlagen und zu jagen. Es war ein seltsamer, stiller Ort, an dem merkwürdige Geräusche zu hören waren.*

*Eines Abends kamen nur vier der fünf Brüder von der Jagd zurück. Jeden Abend war es einer weniger, sodass die Schwester schließlich allein war und ohne jemanden, der für sie jagen konnte. In ihrer Not und Trauer stieg sie auf einen Hügel und wollte sich das Leben nehmen, indem sie einen Stein verschluckte. Als sie daraufhin etwas Wasser trank, spürte sie, wie sich etwas in ihr regte. Am vierten Tag nach diesem Ereignis gebar sie einen Sohn, dem sie den Namen Iyan Hokshi, „Steinjunge“, gab. Das Kind wuchs außergewöhnlich schnell heran und besaß große Kräfte. Als der Knabe bereit war, auf die Jagd zu gehen, fürchtete die Mutter um ihn und erzählte ihm unter Tränen vom Verschwinden ihrer Brüder. Der Sohn entgegnete, er werde seine Onkel finden und zurückbringen.*

*Am nächsten Morgen brach er auf und wanderte tagelang umher. Am Abend des vierten Tages kam er zu einem schäbigen tipi, das von einer häßlichen alten Frau bewohnt wurde. Diese bot ihm zu essen und ein Nachtlager an. Iyan Hokshi willigte ein, obwohl er eine drohende Gefahr vermutete. Im Inneren des Zeltes lehnten fünf große Bündel aufrecht an der Wand. Nach dem Essen bat die Alte den Knaben, auf ihrem schmerzenden Rücken auf und ab zu laufen, um ihn auf*

diese Weise zu massieren. „Steinjunge“ tat es und fühlte dabei einen spitzen Gegenstand unter ihrer Kleidung hervorstechen. Er vermutete, dass die Alte mit diesem seine Onkel getötet habe. Er sprang so lange hoch in die Luft, bis sie mit gebrochenem Rücken tot liegenblieb. Daraufhin wickelte er die Bündel aus und entdeckte fünf tote, ausgedörrte Männerkörper.

Vor dem Zelt lag ein Haufen runder, grauer Steine, die nun mit ihm zu sprechen begannen: „Iyan Hokshi, Steinjunge, du bist einer von uns, du stammst von uns ab, du bist aus Tunka und aus Iyan hervorgegangen. Hör zu und gib acht“ (Erdoes/ Ortiz 1997: 38). Sie wiesen ihn an, eine kleine, kuppelförmige Hütte aus gebogenen Weidenruten zu bauen. Er bedeckte diese mit Büffelfellen und setzte die fünf toten Körper hinein. Vor der Hütte entzündete er ein Feuer, legte die Steine hinein und warf die alte Frau in die Flammen. Mit einem Hirschgeweih trug er einen rotglühenden Stein nach dem anderen, sowie einen mit Wasser gefüllten Sack in die Hütte. Die getrockneten Körper stellte er im Kreis um sich herum auf und verschloss den Eingang von innen. Dann goss er Wasser auf die heißen Steine und dankte ihnen, dass sie ihn hierher geführt hatten. Vier Mal wiederholte er diesen Vorgang und öffnete nach jeder Runde die Eingangsklappe. Jedes Mal sprachen auch die Steine zu ihm. Beim zweiten Wasseraufguss spürte „Steinjunge“, wie sich etwas in der Hütte bewegte. Beim nächsten begann er zu singen und beim letzten stimmten die Menschenleiber in seinen Gesang mit ein. Als er am Ende des Rituals den Eingang öffnete, strömte der weiße Dampf hinaus und stieg als federleichte Wolke zum Himmel hinauf. Im Schein des Feuers und des Mondes erkannte der Knabe seine fünf Onkel. Diese waren froh, wieder lebendig zu sein. Iyan Hokshi sagte, dass die Steine ihn gerettet und nun auch seine Onkel erlöst hätten. Die Hütte, die Steine, das Wasser und das Feuer seien heilig. Von diesem Moment an würden sie das Ritual gebrauchen, wie sie es hier zum ersten Mal gelernt haben: zur rituellen Reinigung, für das Leben, für wichosani, die Gesundheit. All das sei ihnen von tunkasila gegeben worden, damit sie leben könnten (vgl. Erdoes/ Ortiz 1997: 35ff).

Unter den Geschichten, in denen das *inipi* eine signifikante Rolle spielt<sup>34</sup>, ist diese Mythe die am häufigsten dokumentierte. Sie liegt in verschiedenen Versionen vor

---

<sup>34</sup> Weitere Erzählungen, die dieses Ritual thematisieren, sind bei Bucko 1998: 145ff zu finden.

(vgl. Bucko 1998: 150ff). Die hier dargestellte Fassung ist für die vorliegende Arbeit von besonderem Interesse, da sie mir, wie bereits erwähnt, während meiner Feldforschung in sehr ähnlicher Art und Weise erzählt wurde. John Fire Lane Deer, ein berühmter Lakota „chief“, Vater des spirituellen Führers Archie Fire Lane Deer und Großvater des gegenwärtigen indigenen Wissensvermittlers meiner InformantInnen-Gruppe, gibt dieselbe Version mit geringfügigen Unterschieden wieder (vgl. Lane Deer/ Erdoes 1995: 198ff).

In dieser Erzählung, wie auch in anderen Geschichten, wird der übernatürliche und mythologische Ursprung der Schwitzhütte thematisiert. Crow Dog und Lane Deer wollen mit ihrer Version demonstrieren, dass das *inipi* die erste und älteste aller Zeremonien darstellt (vgl. Bucko 1998: 152). Dies wird deutlich am zeitlichen Rahmen der Handlung, der einer prä-spirituellen Epoche entspricht, in der es weder zeremonielle Praxis, noch Kommunikation mit *wakan* in Form von Gebeten gab. In der Schwitzhütte spricht der Proband mit den Steinen und dankt ihnen für ihre Hilfe. Diese Handlung kann als mythologischer Gebetsakt interpretiert werden. Danksagung, wie auch Bittstellung primär für andere Menschen sind signifikante Inhalte der Gebete bei den von mir mittels teilnehmender Beobachtung miterlebten Schwitzhütten-Ritualen. Symbolisch wird dies in Form der Zweckmäßigkeit des *inipi* in der Mythe von *Iyan Hokshi* deutlich: Er will seine Onkel wieder zum Leben erwecken bzw. bittet darum. In diesem Akt zeigt sich die vitalisierende Funktion der Zeremonie. Die Teilnahme daran wird als symbolisches Erleben von Tod und Wiedergeburt interpretiert (vgl. Jackisch 2000: 38f). In verschiedenen mythologischen Erzählungen ist eine Funktions-Ambivalenz erkennbar: Wird das Ritual nicht korrekt durchgeführt, kann es Leben nicht nur „erneuern“, sondern auch zerstören (vgl. Bucko 1998: 151). Auf diesen Aspekt weisen auch die von mir interviewten Lakota hin (siehe Kapitel 5.1.3.). Die Verantwortung von Schwitzhütten-LeiterInnen spielt in Bezug auf diese Thematik eine wichtige Rolle. Meine InformantInnen betonten wiederholt die notwendige Sensibilität gegenüber den TeilnehmerInnen, worauf ich in Kapitel 5.2.1. näher eingehe.

Auch die Gesänge des „Steinjungen“ haben eine vitalisierende Funktion: Während diese erklingen, werden die toten Körper lebendig und beginnen mitzusingen. Eine wesentliche Rolle beim *inipi*, wie anhand dieser Mythe erkennbar wird, spielen die

Steine. *Iyan Hokshi* stammt von ihnen ab; er ist einer von ihnen, „aus *Tunka* und aus *Iyan hervorgegangen*“ (Erdoes/ Ortiz 1997: 38). Beide Begriffe bedeuten „Stein“, wobei *iyán*<sup>35</sup> im alltäglichen Sprachgebrauch verwendet wird; *tunka*<sup>36</sup> hingegen hat in der Ritualsprache eine tiefere Bedeutung<sup>37</sup> und stellt eine Abkürzung des Wortes *tunkasila* dar (vgl. Tecklenburg 2007: 234). Der mythologische Held ist imstande, mit den Steinen sowohl außerhalb, als auch innerhalb der Schwitzhütte zu kommunizieren. Die Version von *Lame Deer* unterscheidet sich hier von *Crow Dogs* Erzählung: In ersterer geben nicht die Steine, sondern die Geister der Onkel die Anweisungen für den Schwitzhütten-Bau (vgl. *Lame Deer/ Erdoes* 1995: 200).

Während meiner Feldforschung wurde mehrmals, auch während des Rituals, erzählt, dass das Zischen der heißen Steine, wenn Wasser über sie gegossen wird, deren Worte seien. In der Schwitzhütte habe man die Möglichkeit, mit ihnen zu kommunizieren. In anderen Versionen der Mythe des „Steinjungen“ wird die Existenz der Steine als lebendige Wesen noch deutlicher (vgl. Bucko 1998: 151f). *Lame Deer* erklärt, dass die Erzählung die Heiligkeit der Steine betont; diese seien die ersten Dinge, die von den Lakota verehrt wurden (vgl. *Lame Deer/ Erdoes* 1995: 200).

Vergleicht man die beiden in der vorliegenden Arbeit thematisierten Mythen über den Ursprung des *inipi*, fällt ein grundlegender Unterschied bezüglich der Stellung der Frau auf. „*White Buffalo Calf Woman*“ wird als positive Kulturbringerin und Übermittlerin des Schwitzhütten-Rituals – neben den übrigen sechs „heiligen“ Zeremonien - dargestellt. Im Gegensatz dazu wird in der Mythe des „Steinjungen“ die Weiblichkeit durch eine hässliche, alte Hexe (*Kanka*) personifiziert. Auf sie geht der Ursprung des zeremoniellen Wissens über das *inipi* zurück, was symbolisch mit dem Verbrennen ihres Körpers im Feuer veranschaulicht wird. Es bedarf jedoch eines männlichen Kulturheroen, um den Menschen diese Kenntnisse zugänglich zu machen. Diese Thematik wird in Kapitel 5.3.1. fortgesetzt.

---

<sup>35</sup> Bei Tecklenburg wird das Wort *inyan* geschrieben, die Bedeutung bleibt jedoch gleich. Zur unterschiedlichen Schreibweise von Lakota-Begriffen siehe Kapitel 1.1.

<sup>36</sup> *Tunkan* bei Tecklenburg.

<sup>37</sup> Für weitere Bedeutungsinhalte siehe Tecklenburg 2007: 234 und *White Hat* 1999: 100.

## 4.2. Das Ritual – Struktur und Ablauf

Die folgende Ritualdarstellung basiert primär auf Erkenntnissen, die ich während der Feldforschung bei meiner InformantInnen-Gruppe in der Nähe von Wien, sowie in Oberösterreich durch teilnehmende Beobachtung gewonnen und mittels Feldforschungsprotokollen dokumentiert habe, um eine authentische Darstellung der westlichen Rezeption zu gewährleisten. Das hier beschriebene *inipi* ist in diesem Sinne als familienspezifische „Lame Deer-Hütte“ zu verstehen. Schwitzhütten anderer Lakota-Gruppen oder –Familien können sich mehr oder weniger davon unterscheiden. Zu beachten ist hierbei, dass die Handlungsabläufe rituell festgelegt sind, jedoch einem gewissen Maß an Variation, meist durch die Individualität des/r LeiterIn hervorgerufen, unterliegen. Keine Schwitzhütten-Zeremonie ist in jeder Einzelheit ihrer dichten Ritualstruktur ident. Ebenso ist zu beachten, dass aufgrund der großen Komplexität des *inipi* nicht jede/s einzelne Ritualhandlung und –element beleuchtet werden kann, da dies den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde. Der Bau der Schwitzhütte ist nicht Teil der Zeremonie, birgt jedoch einige rituell vorgeschriebene Maßnahmen in sich. Die Beschreibung dessen wird hier an den Anfang gestellt, um einen Eindruck vom Aussehen der Hütte, die *inipi* genannt wird, zu gewinnen<sup>38</sup>.

Zuerst werden in der Anordnung eines Kreises sechzehn<sup>39</sup> Löcher in den Boden gegraben, in die man etwas Tabak als Opfertgaben legt. Das Schneiden der Äste für das Gerüst der Hütte, sowie das Sammeln der Steine sollen in respektvoller Art und Weise vollzogen werden und sind ebenfalls mit Opfertgaben verbunden. Meist werden die Äste einer Weide verwendet, da sie sehr biegsam sind und nicht sehr leicht brechen. Sie werden in die Erdlöcher gesteckt, gebogen und miteinander verbunden, sodass sich eine kuppelförmige Struktur ergibt. Zusätzlich werden drei Querverbindungen angebracht. An jeder Stelle des Gerüsts, an der sich zwei oder mehrere Weidenruten kreuzen, werden bunte Stoffstreifen gebunden, ebenso an den Querverstrebungen. Die Stoffe der untersten Ebene sind schwarz, an der zweiten

---

<sup>38</sup> Siehe hierzu auch die Abbildungen 7 und 8 im Anhang.

<sup>39</sup> Die Anzahl der Löcher und Stangen kann variieren; so verwenden manche Lakota nur zwölf Stück. Es wird jedoch darauf geachtet, dass die Zahl durch vier teilbar ist, da diese Ziffer als „heilig“ angesehen wird, wie mir in informellen Gesprächen erklärt wurde.

Querverbindung rot, an der dritten gelb. Die oberste Ebene bildet den kleinsten Kreis, an dem weiße Stoffstreifen, sowie 104 „tobacco ties“ angebracht werden. „Tobacco ties“ bestehen aus kleinen, quadratischen Stoffstücken, in die man etwas Tabak legt und an einer Schnur zusammenbindet. Mir wurde in informellen Gesprächen erklärt, dass die Anzahl der „ties“ am obersten Kreis die 104 vom *wicasa wakan* verwendeten Heilpflanzen repräsentieren. Der Eingang, aus einer einzelnen Weidenrute gebogen, wird jeweils zur Hälfte mit grünem und blauem Stoff umwickelt. Die Symbolik der Farben schwarz, rot, gelb und weiß, wie auch grün und blau spielt eine wichtige Rolle, auf die ich in Kapitel 4.3. eingehe.

Das fertige Gerüst wird mit Planen und Decken luftdicht abgeschlossen. In einiger Entfernung zum Platz werden in jeder der vier Himmelsrichtungen farbige Stoffe entweder an Stöcken oder an Bäumen angebracht, die den Platz auf symbolischer Ebene begrenzen und schützen sollen. In der Mitte der Hütte wird eine Grube ausgehoben, in die man während der Zeremonie die heißen Steine legt. Die dabei entfernte Erde wird rechts vor dem Eingang platziert und bildet einen Altar, auch „mound“ genannt. Auf diesen werden die Ritualgegenstände des/r Schwitzhütten-LeiterIn, die „Heilige Pfeife“, sowie andere wichtige Objekte gelegt. Vor dem Altar wird ein Büffelschädel postiert. An der Seite des Weges zwischen Hütte und Feuer befinden sich mehrere an der Spitze gegabelte Stäbe in den Farben schwarz, rot, gelb und weiß mit einem quer darüber gelegten Stock. An diese „bricks“ hängt man die Trommeln und Pfeifenbündel der TeilnehmerInnen. Zudem befindet sich in der Nähe davon ein einzelner Stab, ebenfalls gegabelt, dessen untere Hälfte schwarz, die obere rot bemalt ist, mit einem schmalen weißen Streifen in der Mitte.

Bevor die Feuerleute mit den Vorbereitungen beginnen, räuchern sie sich mit Salbei<sup>40</sup> ab. Das Feuerholz und die Steine werden von ihnen in vorgeschriebener Art und Weise aufeinander geschlichtet. Man gibt auch hier ein Tabakopfer, begleitet von einem Gebet, bevor man das Feuer entzündet. Bei jedem *inipi* kümmert sich ein Feuermann bzw. eine Feuerfrau – meist sind es jedoch zwei - um das Vorbereiten und Entzünden des Feuers. Sie bringen beispielsweise auch die heißen Steine und die Wassereimer in die Hütte, öffnen und schließen bei jeder Runde die Eingangsklappe

---

<sup>40</sup> Verwendet wird ausschließlich die nordamerikanische Salbeiart „White Sage“.

und reichen dem/r LeiterIn die benötigten Ritualgegenstände. Sobald das Feuer, das als *wakan* gilt, brennt, darf niemand, außer den Feuerleuten und dem/r LeiterIn, den Weg zwischen Feuer und Hütte betreten. Die Anzahl der Steine kann variieren, sollte jedoch immer durch die „heilige“ Zahl vier teilbar sein (siehe Fußnote 39). Bei den von mir miterlebten Zeremonien wurden zwischen 32 und 36 Steine pro Schwitzhütte verwendet. Männer und Frauen vollziehen das Ritual getrennt voneinander, d.h. es gibt immer zwei Durchläufe: eine Frauen- und eine Männer-Schwitzhütte. Dies bedeutet auch, dass man von Anfang an so viele Steine im Feuer erhitzt, dass sie für beide aufeinander folgenden Gruppen ausreichen.

Sind die Steine rotglühend und damit heiß genug, ziehen sich die TeilnehmerInnen für die Zeremonie um und stellen sich links vom Weg zwischen Hütte und Feuer in einer Reihe auf. Sie haben sich persönliche „tobacco ties“ um den Hals oder um die Handgelenke gebunden, die sie vor dem Ritual angefertigt und währenddessen gebetet haben. Wenn der/die LeiterIn das Innere der Hütte geräuchert und seinen Platz neben dem Eingang eingenommen hat, gehen die TeilnehmerInnen im Uhrzeigersinn, im Lauf der Sonne, um den Bau herum. Sie bleiben mitunter an jeder der vier Himmelsrichtungen stehen, um in Gedanken ein kurzes Gebet zu sprechen. Danach geht man gebückt hinein, wobei man „*Mitakuye oyasin*“ sagt. Man umkreist im Uhrzeigersinn die Grube, in der bereits die Steine für die erste Runde liegen, und setzt sich. Vom Blickwinkel der in der Hütte sitzenden TeilnehmerInnen aus sitzt der/die LeiterIn auf der linken Seite der Öffnung; neben ihm sitzt der/die erste der TeilnehmerInnen und rechts vom Eingang der/die letzte, welche/r zugleich als HelferIn fungiert. Letztere/r nimmt gemeinsam mit dem/der LeiterIn den Wassereimer entgegen, mit dem kurz die heißen Steine berührt werden. Salbei wird – ebenfalls im Uhrzeigersinn – herumgereicht, um sich abzuräuchern. Der/die LeiterIn streut Kräuter auf jeden Stein, der in die Hütte kommt, und gibt anschließend das Zeichen zum Schließen der Eingangsklappe: Entweder klopft er/sie an den Rahmen oder gibt eine wörtliche Anweisung auf Lakota.

Wie bereits erwähnt, besteht die Zeremonie für gewöhnlich aus vier Runden. Es gibt jedoch gelegentlich Schwitzhütten mit mehr als vier Sequenzen; so habe ich während meiner Feldforschung in einem Fall sechs Runden miterlebt. Wird die Anzahl

erweitert, hängt dies meist mit einer besonderen Absicht zusammen, z.B. um für einen kranken Menschen intensiv zu beten.

Ist die Eingangsklappe geschlossen, werden von allen TeilnehmerInnen spezielle Lieder auf Lakota gesungen. Der/die LeiterIn betet für andere Menschen; die TeilnehmerInnen haben ebenso Gelegenheit dazu, meist während der zweiten und/oder dritten Runde. Im Laufe jeder Sequenz gießt der/die LeiterIn Wasser auf die heißen Steine, häufig kurz bevor die Klappe wieder geöffnet wird. Das Zeichen dafür wird gegeben, indem alle TeilnehmerInnen gemeinsam „*Mitakuye oyasin*“ sagen. Die Zeitdauer der Runden, sowie die Periode dazwischen sind variabel und situationsbedingt. Ist die Eingangsklappe geöffnet, erkundigt sich der/die LeiterIn meist nach dem Befinden der TeilnehmerInnen. Wenn die Hitze nach der zweiten oder dritten Runde bereits sehr stark ist, öffnet man gelegentlich die Abdeckung an der Rückseite der Hütte. Der/die LeiterIn weist auch darauf hin, dass es Erleichterung bringt, sich hinzulegen, da die Intensität der Hitze am Boden geringer ist. Das vorzeitige Verlassen der Hütte ist zwischen den Runden, jedoch auch während die Eingangsklappe geschlossen ist möglich; allerdings wird ersteres bevorzugt. Dabei ist es abermals erforderlich, „*Mitakuye oyasin*“ zu sagen. Es wird jedoch nicht akzeptiert, wenn ein/e TeilnehmerIn inmitten eines Liedes hinausgehen will.

Der/die LeiterIn bittet um weitere Steine, um Zeremonialgegenstände, wie Rasseln, Trommeln oder um die „Heilige Pfeife“, die in der Schwitzhütte geraucht, aber auch spirituell „aufgeladen“ wird. Der/die zweite Feuermann/frau wischt jeden Stein mit einem Zedernbündel ab, um ihn von Ruß zu befreien. Der/die andere bringt ihn daraufhin in die Hütte und sagt dabei: „*Mitakuye oyasin*“. Der/die LeiterIn nimmt die Steine entgegen und schichtet sie in der Grube mit speziellen Hirschgeweihen. Dann wird die Öffnung wieder verschlossen und die nächste Runde beginnt.

Nach der letzten Sequenz verlässt der/die LeiterIn das *initi* zuerst, gefolgt von allen TeilnehmerInnen, die im Uhrzeigersinn nacheinander gebückt hinausgehen. Dabei gießt jeder Einzelne etwas Wasser auf die Steine. Wichtig ist es, den Feuerleuten nach dem Ritual die Hand zu reichen und zu danken. Oft vollziehen die TeilnehmerInnen diese Geste auch untereinander. Im Anschluss daran wirft man die persönlichen

„tobacco ties“ ins Feuer und kann sich in einem Bach nahe des Ritualplatzes abkühlen.

Am Ende jeder Wochenend-Veranstaltung meiner InformantInnen-Gruppe wurden sogenannte „Pfeifen-Zeremonien“ abgehalten, in denen man einander dankt und sich verabschiedet. Hierbei werden meist mehrere Pfeifen im Uhrzeigersinn kreisum weitergereicht und von jedem/r TeilnehmerIn geraucht. Dies erfordert eine spezielle Handhabung des Ritualgegenstands: Man hält den Pfeifenkopf in der linken und den – stiel in der rechten Hand. Frauen halten das Objekt etwas anders als Männer. Man zieht vier Mal an der Pfeife, berührt damit die rechte Schulter, die Stirn und die linke Schulter und gibt sie anschließend weiter.

### **4.3. Symbolik**

Anzumerken ist, dass prinzipiell alle Elemente und Handlungsabläufe des Schwitzhütten-Rituals symbolträchtig sind und als *wakan* angesehen werden: Steine, Feuer, Altar, Gebete, Lieder, Wasser, die Hütte selbst usw. In der Folge erläutere ich die Bedeutung der für die westliche Rezeption wichtigsten Komponenten anhand von empirischen Daten, die während der Feldforschung gewonnen wurden, und ergänze sie mit Informationen aus der hierfür relevanten wissenschaftlichen Literatur. Zusätzlich werden, um die emische Sichtweise zu verdeutlichen, Archie Fire Lame Deers Darstellungen angeführt.

Die Schwitzhütte, im Speziellen die Grube in der Mitte, wird als Bauch bzw. Uterus von „Mutter Erde“ oder des ganzen Universums betrachtet (vgl. Lame Deer/ Erdoes 1992: 177; Wickenhäuser 2006: 141; Aaland 1978: 163). Vor diesem Hintergrund wird das Ritual, wie bereits erwähnt, als symbolisches Erleben von Tod und Wiedergeburt interpretiert (vgl. Jackisch 2000: 38f), worauf verschiedene Faktoren hindeuten: Das gebückte Hinein- und Hinausgehen bzw. –krabbeln, die Dunkelheit im Inneren, wie auch die starke Hitze, die eine Grenzerfahrung auf mehreren Ebenen induziert.

Alle Elemente des Rituals sind als abstraktes Abbild des Kosmos zu verstehen (vgl. Tecklenburg 2007: 169; Brown 2000: 47f): Die Hütte steht für die Erde, die Feuerstelle für die Sonne (*Wi*) und der Altar repräsentiert unter anderem den Mond. Der „Heilige Pfad“, d.h. der Weg zwischen Hütte und Feuer, wird als energetische Verbindung angesehen: Auf ihm bewegen sich die Strahlen der Sonne zur Erde hin. Dieser kosmische Fluss wird gestört, wenn jemand den Weg kreuzt oder ihn betritt, was jedoch nicht für die Feuerleute gilt. Wenn sie mit dem Feuer und den heißen Steinen hantieren, sind sie in diese spirituellen Energieabläufe eingebunden. Der „Heilige Pfad“ wird auch als Lebensweg oder im Sinne des „Roten Weges“ (siehe 3.2.4.) interpretiert (vgl. Wickenhäuser 2006: 142; Lame Deer/ Erdoes 1992: 177). Seine weitere Bezeichnung als *unci*, „Großmutter“, zeugt von respektbeladener ritueller Bedeutung. In einigen Publikationen wird auch der Altar als *unci* bezeichnet (vgl. Tecklenburg 2007: 169f; Lame Deer/ Erdoes 1992: 177); jedoch ebenso als „Visionshügel“ (vgl. Hassrick 1982: 259). Die Anordnung der sechzehn Weidenruten des Schwitzhütten-Gerüsts impliziert ebenfalls kosmische Signifikanz. Nach Archie Fire Lame Deer symbolisieren sie unter anderem die sechzehn Aspekte *Wakan Tankas*, die „Great Supernaturals“ (vgl. Lame Deer/ Erdoes 1992: 176). Am Dach der kuppelförmigen Hütte bildet sich durch das Verbinden der Ruten ein achteckiger Stern, der die acht Planeten symbolisiert. Die Struktur des *initi* wird auch mit spezifischen Sternkonstellationen in Verbindung gebracht (vgl. Goodman 1992: 23).

Den Steinen, die als lebendige und älteste Wesen angesehen werden, bringt man besonderen Respekt entgegen. Sie werden gelegentlich wiederum als Großmütter, *unci*, bezeichnet, häufiger jedoch mit *tunkasila* („Großväter“) gleichgesetzt: Der Dampf, der durch die Wasseraufgüsse entsteht, wird als Atem *tunkasilas* bzw. *Wakan Tankas* verstanden, sowie mit den Ahnen assoziiert (vgl. Lame Deer/ Erdoes 1992: 173ff). Die Gebete, die in der Schwitzhütte gesprochen werden, sind an *tunkasila* bzw. an die Steine gerichtet. In erster Linie betet man für andere Menschen, seltener für sich selbst. Die Litanei ist wichtiger Bestandteil des Rituals und bereits in den Vorbereitungen inkludiert: Beispielsweise beim Anfertigen der „tobacco ties“ wird gebetet. Während meiner Feldforschung wurde mir in einem informellen Gespräch erklärt, dass die Tabakbündel manifestierte Gebete darstellen.

Die Worte *mitakuye oyasin* symbolisieren nicht nur, wie bereits erwähnt, die Interdependenz aller Erscheinungsformen, sondern fungieren hierbei als eine eigenständige Anrufung.

Das Verbrennen der „tobacco ties“ nach dem Schwitzen wird als Gabe an die „spirits“ verstanden. Mir wurde von einer Schwitzhütten-Leiterin erzählt, dass letztere Tabak als Opfergabe bevorzugen. Mithilfe dieser Pflanze kann man die Geistwesen zu sich rufen und mit ihnen in Verbindung treten (vgl. Jackisch 2000: 34). Neben Tabak finden Salbei, Zeder und Süßgras beim Schwitzhütten-Ritual Verwendung. Mit Salbei werden die TeilnehmerInnen abgeräuchert, bevor sie mit dem Ritual oder dessen Elementen in Kontakt kommen, wie etwa vor dem Anfertigen des *initi*, vor dem Errichten der Feuerstelle und vor dem Beginn der Zeremonie selbst. Die Funktion dieses Akts liegt im Vertreiben negativer „spirits“ (vgl. Lame Deer/ Erdoes 1992: 180). Salbei kann Schmerzen bei verbrannten Hautstellen lindern und besitzt daher auch Heilkräfte (vgl. Hassrick 1982: 260; Jackisch 2000: 33). Archie Fire Lame Deer berichtet, dass vor dem Ritual der Boden der Hütte mit Salbei ausgelegt wird (vgl. Lame Deer/ Erdoes 1992: 177). Bei den von mir dokumentierten Schwitzhütten-Ritualen konnte ich dies jedoch nicht beobachten. Zeder wird benützt, um die Steine zu ehren und Süßgras dient dazu, Negatives und Positives ins Gleichgewicht zu bringen (vgl. ebds. 1992: 177ff). Der aromatische Rauch der Zeder schützt und geleitet die TeilnehmerInnen sicher durch die Zeremonie. Süßgras hingegen vertreibt negative Gedanken (vgl. Jackisch 2000: 34).

Die Farben der Stoffe, die man an den Querverbindungen des *initi* anbringt, symbolisieren die Richtungen des Universums: schwarz steht für den Westen, rot für den Norden, gelb für den Osten und weiß für den Süden. Den Himmelsrichtungen werden außerdem Tiere und Charaktereigenschaften zugeordnet. Diese Einteilungen finden in der Lakota-Spiritualität ihre Darstellung in Kreisform anhand des „Medicine-wheels“<sup>41</sup> (vgl. Tecklenburg 2007: 268ff). Der Eingang der Hütte wird mit

---

<sup>41</sup> Im Anhang findet sich eine graphische Darstellung des „Medicine-wheels“ in Abbildung 9. Bei weiterem Interesse zur Bedeutung der Kreisform im rituellen Kontext und im Speziellen des „Medicine-wheels“ siehe Tecklenburg 268ff und **Gaupp-Berghausen, Kamila N. T.**, 2002: *Indianische Medizinräder und ganzheitliche Ansätze in der Psychologie. Tiefenökologische und systemtheoretische Perspektiven*. Wien: Dip.-Arb.

grünem und blauem Stoff umwickelt. Die Farbe grün repräsentiert die Erde, *maka*, und die Farbe blau den Himmel, *skan* (vgl. Lame Deer/ Erdoes 1992: 179).

Die Dunkelheit im Inneren des verschlossenen *inipi* symbolisiert die Nacht, „spirit time“ und das Eintreten in eine spirituelle Welt, wie Archie Fire Lame Deer erläutert: „*In darkness you have to see with the eye in your heart instead of the eyes in your head. This new kind of seeing reveals to us a reality that is very different from the so-called „realities“ of the material, technological world*“ (Lame Deer/ Erdoes 1992: 179).

#### **4.4. Funktionen**

Die Bandbreite der Funktionen des *inipi* ist ähnlich vielschichtig wie dessen Durchführung und Symbolik. Während meiner Feldforschung wurde mir erklärt, dass die Qualität und Art der Auswirkungen des Rituals nicht notgedrungen mit der Intensität der Hitze zusammenhängen. Diese wird individuell verschieden wahrgenommen, was auf unterschiedliche Faktoren zurückzuführen ist, z.B. die allgemeine Stimmung der Gruppe, die eigene emotionale Verfassung als TeilnehmerIn oder die situativen Intentionen der Steine als lebendige Wesen. Vorab ist auch anzumerken, dass bei allen Funktionen die Gebete, wie auch die spezifischen Schwitzhütten-Lieder, die während der Zeremonie gesungen werden, eine wichtige Rolle spielen.

Die signifikanteste und für das westliche Verständnis am offensichtlichsten und eindeutigsten ist die Funktion der rituellen Reinigung. Sie erfolgt auf physischer, emotionaler, mentaler und spiritueller Ebene. Diese hängen eng miteinander zusammen und lassen sich aufgrund ihrer Überlappungen nicht klar voneinander abgrenzen. Durch das gesundheitsfördernde Schwitzen werden Lebenskräfte gestärkt bzw. erneuert (vgl. DeMallie 2001: 807; Tecklenburg 2007: 169) und Krankheiten vorgebeugt. Darüber hinaus ist es möglich, bereits bestehende körperliche Beschwerden zu lindern bzw. völlig zu heilen (vgl. Jackisch 2000: 23). Während meiner Feldforschung wurde zu diesem Zweck eine „Heilungs-Schwitzhütte“ abgehalten: Sie bestand aus vier Mal vier, d.h. insgesamt sechzehn Runden, wobei

sich die Gebete auf die Heilung der erkrankten Teilnehmerin konzentrierten. Besonders durch persönliche Gebete können emotionale Barrieren während des Rituals aufbrechen und heftiges Weinen, das ebenfalls eine reinigende Wirkung innehat, ausgelöst werden.

Archie Fire Lane Deer beschreibt die Schwitzhütte weiters als „earth song“ und als ein Zelebrieren von *tunka(n)*, dem Stein (vgl. Lane Deer/ Erdoes 1992: 173ff). Er fasst die Wirkungsebenen, die die TeilnehmerInnen erfahren, wie folgt zusammen:

*„Heat fills their lungs, opens their pores, makes them light-headed and receptive to what the spirits want to teach them. After the initial shock, they discover that the heat feels good; that it works its magic on them, making them giddy with exaltation“* (ebds. 1992: 180). Er spielt hier auf die spirituelle Funktion in Form der Kontaktaufnahme zu transzendenten Entitäten, sprich *wakan/Wakan Tanka* oder die personifizierten Geistwesen an (vgl. Wickenhäuser 2006: 142; Tecklenburg 2007: 170), die, wie bereits erläutert wurde, in *tunkasila* ihre Entsprechung finden. Hierin liegt das Potenzial der Zeremonie, veränderte Bewusstseinszustände und Wahrnehmungen zu initiieren (vgl. Jackisch 2000: 27; Hibbard 2007: 76ff). Die verschiedenen Arten dieser werden in Kapitel 6.2.1. beschrieben.

Das Prinzip der Reinigung spielt bei beiden Arten der Durchführung des Rituals eine signifikante Rolle: Einerseits kann die Schwitzhütte als eigenständige Zeremonie, andererseits vor bzw. nach wichtigen Ritualen, wie z.B. der „Vision Quest“ oder des „Sun Dance“ abgehalten werden (vgl. DeMallie 2001: 807; Wickenhäuser 2006: 141). Hier bereitet man sich mithilfe der Reinigung beim *inipi* auf das kommende Ereignis vor bzw. verinnerlicht das Erlebte durch eine abschließende „purification“, wie die Schwitzhütte oft genannt wird (vgl. Lane Deer 1992: 173ff). Eine weitere Funktion ist das Reinigen und spirituelle „Aufladen“ der „Heiligen Pfeife“ (vgl. Tecklenburg 2007: 169). Hierin wird an die „White Buffalo Calf Woman“ und den mythologischen Akt der Überbringung dieses rituellen Gegenstandes, sowie der sieben „heiligen“ Lakota-Zeremonien erinnert. In der Schwitzhütte werden die vier Elemente Feuer, Wasser, Erde und Luft geehrt, wobei eine besondere Verbindung zur Erde aufgebaut wird. Dies umfasst eine für die westliche Rezeption signifikante ökologische Funktion des Schwitzhütten-Rituals, wie meine InterviewpartnerInnen in der Folge erläutern.

Das *inipi* wird als ursprünglich für Männer vorgesehenes Reinigungs-Ritual verstanden. Dies wird damit begründet, dass sich die Frauen durch ihre monatliche Menstruation reinigen können und aufgrund dessen dieser Zeremonie nicht bedürfen (vgl. Lane Deer/ Erdoes 1992: 189). In der gegenwärtigen Ritualpraxis gehen Frauen getrennt von den Männern in die Schwitzhütte. Während der Menstruation wird ihnen die Teilnahme verweigert, da man ihnen in dieser Zeit besondere spirituelle Kräfte, die das Ritual stören würden, zuschreibt. Diese Thematik wird in Kapitel 5.3. näher beleuchtet.

## **5. Die westliche Rezeption in der Praxis**

Die während meiner Feldforschung und anhand von teilstandardisierten Interviews erhobenen empirischen Daten werden in diesem Kapitel in den Mittelpunkt gestellt. Im ersten Teil beleuchte ich die Perspektive zweier spiritueller Führer der Lakota, die das Wissen über die Schwitzhütte nach Europa und Österreich bringen und die ich in diesem Sinne als „indigene Wissensvermittler“ bezeichne. Sie machen positive Bemerkungen zum Wissenstransfer und zur Sinnhaftigkeit der westlichen Rezeption des *inipi*, kritisieren jedoch modifizierte bzw. untraditionelle Aktivitäten anderer indigener, sowie westlicher AkteurInnen. Dieser Tendenz schließen sich die Schwitzhütten-LeiterInnen meiner InformantInnen-Gruppe in Österreich an, deren Sichtweise im zweiten Teil dokumentiert wird. Den Abschluss bildet ein Exkurs zur Gender-Thematik in Bezug auf die Teilnahme von Frauen am Ritual. Dieser veranschaulicht die Problematik von Veränderungen im Umfeld der traditionellen Lakota-Schwitzhütte durch indigene Wissensvermittler.

## 5.1. Indigene Wissensvermittler

Der Wissenstransfer erfolgt auf mehreren Ebenen: Die Lehre vom *inipi* wird einerseits anderen nordamerikanischen indigenen Ethnien vermittelt, andererseits auch Nicht-Indigenen verschiedener Kulturen. In letzterem Falle stellt die Weitergabe an EuropäerInnen und US-AmerikanerInnen, die ich in der Folge als westliche AkteurInnen bezeichne, eine komplexe Thematik dar. In diesem Kapitel gilt es, den indigenen Wissenstransfer nach Europa, sowie die westliche Rezeption der Schwitzhütte aus der Perspektive von zwei Lakota-Wissensvermittlern zu beleuchten. Die folgende Darstellung stützt sich auf Feldforschungsdaten aus zwei Interviews mit spirituellen Führern der Lakota, die regelmäßig Reisen nach Europa und Österreich unternehmen, um mit westlichen TeilnehmerInnen Schwitzhütten zu praktizieren. Hierbei steht John Fire Lane Deer, der gegenwärtig die Kenntnis über das Ritual mit meiner InformantInnen-Gruppe teilt, im Zentrum der nachstehenden Ausführungen. Seine Äußerungen beziehen sich mitunter auch auf seinen 2001 verstorbenen Vater, Archie Fire Lane Deer, der seit den 1970er Jahren nach Europa gereist war und bereits mit vielen TeilnehmerInnen jener Gruppe gearbeitet hatte. Ergänzend hierzu werde ich Aussagen des Lakota Michael Two-Feathers anführen, um die Erläuterungen zu vervollständigen. Er veranstaltet Schwitzhütten-Rituale mit einer anderen TeilnehmerInnen-Gruppe in Österreich.

Zu beachten ist, dass die Lakota keine homogene, sondern eine grundlegend heterogene ethnische Gruppe sind. Das bedeutet, dass es unter ihnen verschiedene Positionen und Meinungen zu dieser Thematik gibt. Der indigene Wissenstransfer nach Europa und die Rezeption des Rituals durch westliche AkteurInnen wird auf der einen Seite kritisiert und verurteilt, auf der anderen Seite aber auch – unter divergierenden Voraussetzungen – akzeptiert. Daher weise ich darauf hin, dass die folgenden subjektiven Aussagen nicht verallgemeinert werden können.

### **5.1.1. Indigener Wissenstransfer – Gründe und Motivationen**

John Fire Lane Deer verwendet, wie sein Vater, Archie, das Gleichheitsprinzip aller Menschen als Argument für die Weitergabe der spirituellen Kenntnisse über das *inipi*

an westliche AkteurInnen (vgl. Interview John: 228-229). Dabei steht das Bedürfnis, Hilfestellung zu bieten, im Vordergrund:

I believe like my dad and my grandfather and other medicine people that the creator gave us a lot of our teachings to help people. They didn't say, only help Indian people. We weren't taught, only Indians could do this, but white people too (Interview John: 223-225).

Wenn er mit dem Ritual Rückhalt geben könne, sei die Sinnhaftigkeit seines Wissenstransfers gegeben:

And maybe they get off a drug or alcohol or they quit hitting their wife or maybe that woman had a baby and she couldn't have before. When something good came from it when it was over then it was all worth (Interview John: 292-294).

Die Hilfe, die das Ritual ermöglicht, umfasst somit körperliche, geistige und seelische Heilung; und allgemeiner formuliert, die positive Veränderung des Lebens der TeilnehmerInnen (vgl. Interview John: 369-370). Zu diesem Thema wurde mir in informellen Gesprächen mehrmals erzählt, dass Archie früher auch Schwitzhütten mit Gefängnis-Insassen abgehalten hatte. Der Anspruch besteht aber auch darin, den westlichen TeilnehmerInnen den Zugang zu Spiritualität und Harmonie in ihrem Leben zu ermöglichen und zu sich selbst zu finden (vgl. Interview Michael: 245-247). Michael Two-Feathers erläutert:

It's about spirituality. [...] And I think that people are realizing that. You know, like, oh, maybe I can learn about spirituality in a way and then find my own (Interview Michael: 401-403).

John vermutet darüber hinaus:

One time, I believe that people in Europe prayed in this way, that they had sweat lodge. And it might have looked different. [...] But it was still there. And it's not only like that in Europe but it's like that all over the world (Interview John: 59-65).

Auch Two-Feathers ist dieser Meinung und will EuropäerInnen mithilfe der Spiritualität der Lakota-Schwitzhütte dazu verhelfen, zu ihren kultureigenen spirituellen Zeremonien zurückzufinden (vgl. Interview Michael: 193-200). Dieses Anliegen stehe bei seinem Wissenstransfer im Vordergrund und nicht, aus den westlichen TeilnehmerInnen „wannabes“<sup>42</sup> zu machen (vgl. Interview Michael: 146-150). Zudem soll mit dem indigenen Wissenstransfer über das *inipi* ein stärkeres ökologisches Bewusstsein, d.h. ein respektvoller Umgang mit der Erde vermittelt werden (vgl. Interview Michael: 240-248).

Archie Fire Lane Deer war aufgrund einer Vision nach Europa gereist. John hingegen nennt andere Gründe für seine Besuche. Er hatte seinen Vater mehrmals begleitet und kennt einige der TeilnehmerInnen seit seiner Kindheit. Somit fühlt er sich auf emotionaler Ebene sehr mit den Gruppen in Europa verbunden (vgl. Interview John: 186-190). In erster Linie sieht er aber eine Notwendigkeit darin, das traditionelle Wissen, das sein Vater diesen Menschen übermittelt hatte, zu erhalten:

But I do those things because what my dad started I wanna keep going. Because when you do this, when you do these things in the right way and you do it with all your heart, and you try, you try to make it as traditional as you can, you change your life (Interview John: 192-195).

Er sieht seine Aufgabe also darin, die traditionelle Handhabung des *inipi* zu gewährleisten und zu verhindern, dass sie verändert oder missbraucht wird. Einerseits anerkennt er die Bemühungen der TeilnehmerInnen, das Ritual traditionell und authentisch im Sinne von Archies Anweisungen durchzuführen (vgl. Interview John: 366-369), fühlt sich andererseits aber auch dazu verpflichtet, diese Ambitionen durch seine Anwesenheit zu verstärken:

I don't know what goes on in Europe all the time. And I know for sure when I'm here people have a little bit more respect around the sweat lodge. And people, they act a little bit better. And I know when I'm gone, when I'm not here, things get out of hands sometimes (Interview John: 264-267).

---

<sup>42</sup> Derart werden westliche AkteurInnen benannt, die Indigene lediglich imitieren bzw. auf missbräuchliche Art und Weise mit der Lakota-Spiritualität umgehen. Siehe dazu Kapitel 5.1.3. und 5.2.3.

Diese Aussage ist primär kein Zeichen von Misstrauen, sondern hat ihren Ursprung in Johns Wahrnehmung, dass sich die Menschen stark an indigenen Persönlichkeiten als Wissensvermittler orientieren. Als er sich zwei Jahre nach dem Tod seines Vaters entschlossen hatte, dessen Tätigkeiten in Europa weiterzuführen, waren die TeilnehmerInnen-Gruppen mittlerweile kleiner geworden. Viele hatten andere Indigene als Vorbilder und Wissensvermittler gefunden. Daher erklärt John, dass es nicht wichtig sei, einem Lehrer zu folgen, sondern dem „teaching“ oder einem spezifischen spirituellen Lebensweg (vgl. Interview John: 280-289), womit er den sogenannten „Roten Weg“<sup>43</sup> meint. Die oben zitierte Aussage deutet auf die Relevanz von Tradition bzw. Authentizität beim indigenen Wissenstransfer hin. Damit ist eine respektvolle Haltung gegenüber dem *inipi* als spirituelle Zeremonie, sowie die genaue Durchführung und die Vermeidung von Veränderung der Ritualelemente und – handlungen gemeint.

### **5.1.2. Westliche Rezeption**

Bei den von mir mittels teilnehmender Beobachtung erlebten Schwitzhütten stellte ich fest, dass vor allem sogenannte SonnentänzerInnen das Ritual leiten, sprich solche Personen, die am Sonnentanz teilnehmen bzw. teilgenommen haben. John erklärt jedoch, dass dies keine Voraussetzung für westliche AkteurInnen sei, ein *inipi* zu leiten:

For european people, they don't need to ever go to a sundance or even go to America. When you do I would say it gives you a better understanding of what you are doing by performing a ceremony as sweat lodge is (Interview John: 57-59).

Relevant für einen verantwortungsvollen Umgang mit dem Ritual sei es, so viel wie möglich darüber zu lernen, bevor man es selbst durchführe (vgl. Interview John: 65-67). Dies betrifft spirituelle Hintergründe, sowie alle Elemente und Handlungsabläufe, da das *inipi* höchste Komplexität und Symbolkraft in sich birgt. John erläutert:

---

<sup>43</sup> Zur weiteren Erklärung siehe Kapitel 3.2.5.2.

Every willow has a meaning and it has a purpose and even the way you build it. Which ones you bend first, the second, third, fourth, the whole, the whole way. You learn about those things, you learn how to build it. Then you learn what the altar means outside; how to make an altar and what the altar means. And then you have to learn about the fire.

The fire is important. It's not just a bunch of wood on the rocks put together. But the first pieces of wood are set in a certain way, to certain directions. And then on top of those more wood in certain directions. And then even the first rocks, they're put in a certain order, in a certain way. And then everything is build up around it. So, you have to know a lot before you can go and make it if you wanna do it right. And if you wanna do it right you should learn the songs. So, you can sing the songs in there. The songs we sing, they're really old songs. And they were passed down from generation to generation. So, there's a lot you have to learn. And it takes a long time (Interview John: 89-100).

Eingebunden in diese Voraussetzung der differenzierten Wissensaneignung ist die spirituelle Effektivität des Rituals. Diese hänge davon ab, was man – an spirituellen Kenntnissen – in die Zeremonie miteinbringe (vgl. Interview John: 106-109). Bezüglich der Tatsache, dass gegenwärtig meist SonnentänzerInnen das Ritual innerhalb der InformantInnen-Gruppe durchführen, weist John darauf hin, dass man beim „Sun Dance“ auf der Rosebud-Reservation<sup>44</sup> einen umfassenderen Eindruck über die Bedeutung des *inipi* gewinnen könne. Das tiefgründige Verstehen der Zeremonie werde durch das Erleben der indigenen Ritualpraxis, die sich von den Schwitzhütten in Europa erheblich unterscheiden kann, ermöglicht. John erzählt hierzu in humoristischer Art und Weise:

When european persons come to America and they see our sundances and they sweat with us and they see how we do it over there, it gives them a better understanding of what it is they're doing. Because sweat lodge ceremony, it's really important but it's not always like it is here. Everything here is, you know, it's nice, the sweat lodge place here looks really nice. Everywhere we go it's made like that, it looks good and everything like that. So, when some european people come back home to our reservation the sweat lodge doesn't always look (lacht) so nice, you know. It's built and it's built good but we don't have money or time and things like that to build a really nice looking cover. So, we use old blankets or even go to the sweat lodge in our cars and pull up, like that. Feeling isn't

---

<sup>44</sup> Siehe Abbildung 3 im Anhang.

any different, but people see things like that and they start to have an understanding of what it is they're doing (Interview John: 68-79).

### **5.1.3. Indigene Kritik**

Indigene Ablehnung der Weitergabe von spirituellem Wissen, wie auch der westlichen Rezeption der Schwitzhütte steht im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen. Wichtige Kritikpunkte sind dabei die Veränderung von Ritualelementen und –handlungen, Traditions- bzw. Authentizitätsverlust, sowie finanzielle Bereicherung.

Vorweg sei als Hintergrundinformation erwähnt, dass im Jahre 1993 im Zuge des „Lakota Summit V“, einer internationalen Versammlung von Lakota, Dakota und Nakota aus den USA und Kanada, die sogenannte *declaration of war against exploiters of Lakota spirituality* von rund 500 Vertretern aus 40 verschiedenen „tribes“ und „bands“ beschlossen wurde. Hinter diesem Manifest steht die Intention, den Missbrauch und die Ausbeutung spiritueller Praktiken der Lakota zu unterbinden. Die anerkannten traditionellen Führer und „Elders“<sup>45</sup> prangerten die systematische Kolonialisierung und Kommerzialisierung der Lakota-Spiritualität, sowie das Verfälschen von sakralen Ritualen an. Ein Beispiel seien Schwitzhütten-Zeremonien mit Steinen, die man auf profane Weise mithilfe von herkömmlichen Grillern erhitzt hatte. Nicht-indigene „wannabes“, Betrüger, „Profitjäger“ und selbsternannte „New Age-Schamanen“ wurden kritisiert, anhand von literarischen Veröffentlichungen, wie auch Schwitzhütten- und „Vision Quest“-Programmen innerhalb von pseudo-religiösen Vereinigungen finanziellen Gewinn anzustreben. Das Imitieren von Lakota-Zeremonien und das Vermischen dieser mit nicht-indigenen okkulten Praktiken in Form von religiösem Eklektizismus durch die New Age-Bewegung sei ebenfalls verwerflich. Zudem würden sich westliche AkteurInnen in erfundene „tribes“ organisieren und indigene Namen annehmen. Nicht nur derartige westliche Scharlatane, sondern auch Lakota-„plastic medicine men“ wurden im Sinne von *„exploiting, abusing and misrepresenting the sacred traditions and spiritual*

---

<sup>45</sup> Als „Elders“ werden traditionalistische, hoch angesehene Repräsentanten von indigenen Gruppen bezeichnet, wie es mir in informellen Gesprächen vermittelt wurde.

*practices*“ (Bucko 2005) angeklagt. Die „Kriegserklärung“ bestand darin, solchen missbräuchlichen Handlungen mittels Demonstrationen, Boykott, Pressekonferenzen und „*acts of direct intervention*“ (Bucko 2005) entgegen zu treten (vgl. Bucko 2005; Taliman 1993).

Lame Deer thematisiert im Interview die Problematik, dass „plastic medicine men“ oftmals falsche Angaben über ihre Identität machen:

And then it's so easy in Europe because how do you know the difference? Just because you have brown skin and long black hair doesn't make you right. Just because your last name is Indian doesn't make you right. So, it's easy to fool people. Most of the time you fool people for a reason. When you're insecure with yourself and who you are or you need the money. There is no other way. [...] And I've seen that all over Europe now. [...] Or Indian people even coming over here [Europa; d. Verf.] pretending they are someone they are not and then going home and not doing a thing for the own people (Interview John: 353-364).

Dies kann die Identität als Mitglied der Ethnie der Lakota oder die sozio-religiöse Stellung betreffen. Im einen Falle gibt sich der „plastic medicine man“ fälschlicherweise als Lakota aus, im anderen Falle als „Medizinmann“ bzw. *wicasa wakan*, obwohl er es nicht ist. Einer der wichtigsten Streitpunkte ist die Problematik der materiellen Ausbeutung. John prangert, wie auch andere Lakota dies tun, den verstärkten indigenen Wissenstransfer nach Europa seit den 1970er und 1980er Jahren an. Die Motivation hinter dieser Entwicklung sei oftmals nicht das Bedürfnis nach Hilfestellung, sondern nach materieller Bereicherung mittels indigener Zeremonien (vgl. Interview John: 161-164).

Im Falle seines Vaters, Archie, erklärt John, dass dieser aufgrund einer Vision begonnen hatte, nach Europa zu reisen. In diesem Sinne hatte er gemäß der spirituellen Tradition der Lakota gehandelt, denn den Informationen bzw. Anweisungen, die in einer Vision enthalten sind, müsse man Folge leisten. Daher war die traditionelle Grundlage gegeben, sodass indigene Missbilligungen nur beschränkt möglich waren, aber dennoch stattfanden (vgl. Interview John: 153-159). Trotzdem war die Akzeptanz von westlichen TeilnehmerInnen am Schwitzhütten-Ritual umstritten und ist es auch heute noch. Auf die Frage nach dieser Thematik geht Lame

Deer beim Interview kaum ein. Er erwähnt lediglich, dass bei den Meinungen darüber unter den Lakota eine gewisse Heterogenität herrsche (vgl. Interview John: 217-223). Er erzählt, dass die Lage in den ersten Jahren von Archies Wissenstransfer nach Europa besonders schwierig gewesen sei, denn viele indigene TraditionalistInnen sprachen sich dagegen aus, EuropäerInnen und US-AmerikanerInnen weißer Hautfarbe den Zugang zu spirituellen Zeremonien zu gewähren (vgl. Interview John: 159-161).

Bezüglich der Thematik des Profits erläutert John, dass sein Vater – obwohl viele Indigene ihm diesen Vorwurf gemacht hatten - sich nie an der Weitergabe von spirituellen Kenntnissen bereichert habe, und auch er selbst dies nie im Sinn gehabt habe. Er wolle Menschen helfen und ihnen etwas geben, anstatt etwas von ihnen zu nehmen (vgl. Interview John: 164-171). Durch die teilnehmende Beobachtung an Schwitzhütten-Ritualen mit John Fire Lane Deer kann ich berichten, dass es zwar eine Gebühr gibt, diese aber auf freiwilliger Basis in Form einer Spende zu entrichten ist. Allerdings wird intensiv auf moralischer Ebene hinblicklich einer finanziellen Unterstützung für die Lakota argumentiert, sodass die TeilnehmerInnen sich dazu verpflichtet fühlen, den Beitrag zu bezahlen.

Auch Michael Two-Feathers versicherte mir im Interview, selbst niemals um Geld für die Zeremonie zu bitten oder gar einen fixen Betrag zu verlangen (vgl. Interview Michael: 213-218). Er erklärt, dass sich viele der Lakota-„Elders“ prinzipiell gegen die Weitergabe der Kenntnisse über heilige Zeremonien aussprechen, da gewisse Indigene, die man als „plastic Indians“ oder „plastic medicine men“ bezeichnen kann, sowie westliche AkteurInnen finanziellen Gewinn mit der Schwitzhütte oder der Visionssuche machen und sich auf diesem Wege bereichern:

That angers a lot of our Elders, you know, that they´re selling our ways and corrupting our ways. [...] You know, many of our Elders are voicing their concern about our ceremonies being copied and then used for monetary gain or self glorification  
(Interview Michael: 172-183).

Die Kritik bezieht sich außerdem auf die Veränderung des Schwitzhütten-Rituals und somit auf den Verlust von traditioneller Durchführung und Authentizität. Two-

Feathers erläutert, dass „the spirit“<sup>46</sup> den Lakota das *inipi* übermittelt habe. Es dürfe nicht verändert werden, weil es dann – auf spiritueller Ebene - keine Kraft mehr enthalte (vgl. Interview Michael: 66-73):

So, they can't experience the same power. And the power that I speak of is the presence of the spirit, not the intensity of the heat. [...] The heat is not what the ceremony is about. If it's hot doesn't mean that it was a powerful ceremony. There is a big difference between a sweat and a ceremony. Sweat to me has a bodily function. [...] I don't refer to our ceremony as a sweat. Because I know there is power, I know the spirit comes into that ceremony and many, many people had been helped, their mind, their body, their spirit (Interview Michael: 107-116).

Außerdem müsse die Verantwortung für nachfolgende Generationen der Lakota durch das Beibehalten der traditionellen Durchführung übernommen werden. Durch intendiertes und manipulatives Ausklammern und/oder Hinzufügen von Ritualelementen würde das *inipi* seinen zeremoniellen Charakter einbüßen (vgl. Interview Michael: 160-164). Bei gleichzeitiger Benennung als traditionelles Lakota-Ritual würde den kommenden Generationen dieser ethnischen Gruppe ein unauthentisches Bild eines signifikanten Teils ihrer Kultur vermittelt werden (vgl. Interview Michael: 362-369). Erwähnenswert ist Two-Feathers Behauptung, dass jemand, der heilige Zeremonien zum Zwecke der Selbstverherrlichung oder des finanziellen Profits missbrauche, von den „spirits“ bestraft werde, indem diese seiner Familie Leid zufügen würden (vgl. Interview Michael: 219-225). Auch John Fire Lane Deer deutet im Interview auf negative Konsequenzen bei falschem Umgang mit dem Ritual hin:

My people always, everybody I ever talked to always said the same thing. That when you start to play with something you don't know about, especially in our culture, when you start playing with things people are gonna get hurt. And I've seen it myself a lot (Interview John: 136-138).

---

<sup>46</sup> Two-Feathers spricht im Interview synonym von einem „spirit“ und von mehreren „spirits“. Beides ist dem bereits dargestellten Bedeutungsfeld von *Wakan Tanka* zuzuordnen und bezeichnet ebenfalls die unsichtbaren verstorbenen Ahnen; siehe hierzu Kapitel 3.2. (vgl. Interview Michael: 75-77).

Er lässt dabei jedoch offen, ob sich diese schädlichen Folgen auf spiritueller Ebene ereignen. John spricht im Interview interessanterweise eine gewisse Flexibilität beim indigenen Wissenstransfer bzw. bei der Durchführung des Rituals an:

So, I do things different than my dad. I sing the songs a little bit different. I don't change the words but the time is different. And I teach in a different way. When you learn about our teachings; medicine people talk in the ways of storys. So, an individual takes from a story a different meaning because they are different people. It's not to say one way is more right than the other, only that there is a difference. But the root is always the same (Interview John: 314-319).

Diese Aussage führt wiederum zur Thematik der Tradition und traditionellen Durchführung der Schwitzhütte. Es ist zwar scheinbar legitim, der Zeremonie eine individuelle Note zu verleihen und einzelne Ritualelemente geringfügig abzuändern; die grundlegende Struktur muss jedoch gleich bleiben, um der Tradition zu entsprechen. Das *inipi* auf individuelle Art und Weise durchzuführen, ist dann erlaubt, wenn der/die Betreffende dies auf einer erlebten Vision begründen kann. Dazu bemerkt Two-Feathers:

And it's not that one is right and one is wrong, just different. And most times those ceremonies are given in a dream to a person, to a woman, to a man. And then they give it to the people, they share with the people because when the spirit gives you something, it's undeniable (Interview Michael: 253-257).

Er erklärt, dass beispielsweise unterschiedliche Farben oder Gesänge verwendet werden. Hier ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass auch das in Kapitel 4.2. beschriebene Schwitzhütten-Ritual eine sogenannte „Lame Deer-Hütte“ ist, d.h. in dieser Art und Weise nur von der Lame Deer-Familie ausgeführt wird. Wichtig ist aber immer die gemeinsame Basis, wie auch Two-Feathers betont (vgl. Michael: 266-269). Zudem ist eine derartige Veränderung der Zeremonie nur Indigenen erlaubt, nicht jedoch europäischen Schwitzhütten-LeiterInnen. Ein wichtiger Grund hierfür liegt im andersartigen sozio-kulturellen Kontext der westlichen AkteurInnen. John spricht diesen Aspekt im Interview mehrmals an:

So, it has to be in your blood, you have to be raised in that way. Your whole life. There is no on and off switch. If you're raised to be a medicine person, go ahead and do that. But there's certain things that you need to have, you need to do. It's not an Indian or a white or a black thing. For us, in our tradition, in our culture it's a way that we were brought up (Interview John: 346-350).

Bei anderen Zeremonien der Lakota, wie beispielsweise beim „Sun Dance“, spielt dieser Aspekt eine noch wichtigere Rolle, sodass die Durchführung solcher Rituale durch westliche AkteurInnen generell nicht akzeptiert werden kann:

There are certain things you have to be, you have to learn about this way your whole life. And so, there's certain things you have to learn from the time you are a child. And when you don't learn of them, you have nothing to do with them, you won't do anything good for people or for yourself (Interview John: 182-186).

Und:

So, there are some things european people should never do. So, for us we never teach them about those things (Interview John: 350-351).

Beim *inipi* mit europäischen TeilnehmerInnen sei der unterschiedliche sozio-kulturelle Kontext für John in folgender Weise bemerkbar:

If you are an Indian person you are taught about respect for the ways. So, when Indian people come into a sweat lodge they come in nice and quiet and respectful. And when white people come into a sweat lodge; they didn't grow up that way being taught respect. So, sometimes they do come in in a different way. And they do react different. So, the difference between Indian and white people in ceremonies, sometimes there could be a big difference. [...] So, the only difference is in our culture and how we were raised (Interview John: 411-421).

Jedoch relativiert er dies mit der Aussage, dass innerhalb der Schwitzhütte, sobald die Eingangsklappe geschlossen sei, die Herkunft der TeilnehmerInnen keine Rolle mehr spiele (vgl. Interview John: 416-420). Dies ist vor dem Hintergrund des symbolischen Eintauchens in die Welt der „spirits“ durch die Dunkelheit während der Ritual-

Sequenzen zu verstehen. Auf dieser spirituellen Ebene verliere der Unterschied zwischen den TeilnehmerInnen an Bedeutung.

Eine Veränderung spiritueller Praktiken wie der *inipi*-Zeremonie im Sinne von Ausklammern verschiedener Ritualelemente bzw. –handlungen impliziere den Verlust der spirituellen Komponente, wie John erklärt. Zudem werde ein unauthentisches Bild von Kultur, Religion und Tradition der indigenen Ethnie nachgezeichnet. Daher dürfe ein solches Ritual keinesfalls als traditionelle Lakota-Zeremonie benannt werden (vgl. Interview John: 118-131).

Ebenso verhält es sich mit religiösem Eklektizismus bei der westlichen Rezeption der Schwitzhütte:

I believe you have to keep things healthy. And that's what I teach people, I try to tell them. And never say anything bad about christian catholicism. If that's your religion, be good at it, be a good christian, that's nice. If it helps you, good. That's even better. When you start to mix things what did you think what happens? Somebody's gonna get mad. When you start to mix Lakota ceremony, did you think Lakota people would be happy about it? I know because then they see their culture being abused (Interview John: 250-256).

John kritisiert gewisse europäische TeilnehmerInnen, die lange Zeit das *inipi* traditionell und authentisch durchgeführt hatten, später aber finanziellen Gewinn aus der westlichen Rezeption des Rituals zogen, indem sie für die Partizipation an der Zeremonie hohe Gebühren forderten (vgl. Interview John: 139-143). Auch Michael Two-Feathers bemängelt den Verlust von Spiritualität durch religiösen Eklektizismus, sowie durch materielle Bereicherung (vgl. Interview Michael: 258-263). Ein signifikanter Aspekt der indigenen Kritik an der westlichen Rezeption ist der spirituelle Kolonialismus durch sogenannte „Weiße“ in Europa und den USA. John stimmt diesem Argument einerseits zu, distanziert sich aber auch davon, westliche AkteurInnen zu vereinheitlichen:

Some people feel that now white people are taking our tradition, are taking our religion. I feel the same way sometimes. But just half of the people feel like that, even less than the half now. In the past almost everybody felt like that. Now it becomes less and less and

less. But this is one side. There are two sides to it. I agree that some white people are taking too much. And this way is being abused in Europe too much (Interview John: 386-390).

Er erklärt, dass manche Lakota aufgrund der erlebten historischen Repression und kolonialen Gewalt dieser Ansicht seien (vgl. Interview John: 394-404). John Fire Lane Deer, wie auch Michael Two-Feathers nehmen davon Abstand, auch andere Lakota-Rituale, wie den Sonnentanz, nach Europa zu bringen. Lediglich die spirituellen Kenntnisse über die Schwitzhütte und die Visionsuche dürfen weitergegeben werden (vgl. Interview Michael: 188-193; Interview John: 340-342). John bemängelt:

But just because you don't teach somebody about something doesn't mean they don't learn it from someone else. Or they don't learn it from a book somewhere. And then they start to mess everything up (Interview John: 351-353).

Damit kritisiert er die kulturelle Aneignung von sakralem spirituellem Wissen vor allem mittels belletristischer Literatur. Die westlichen AkteurInnen können auf diesem Wege alles über die Lakota-Zeremonien – bis hin zu den heiligen Gesängen - erfahren. Jedoch könne die profunde spirituelle und emotionale Komponente eines Rituals nicht integriert werden (vgl. Interview John: 343-346).

Die oben dargestellten kritischen Aussagen von John Fire Lane Deer und Michael Two-Feathers stimmen offensichtlich weitgehend mit der *declaration of war against exploiters of Lakota spirituality* überein. Sie schließen sich den Einwänden der „Elders“ und spirituellen Führer gegen materielle Ausbeutung und religiösen Eklektizismus durch „plastic medicine men“ und „wannabes“ an. Allerdings nehmen sie ihren eigenen Wissenstransfer von dieser Kritik aus, da sie sich auf eine traditionelle Handhabung des *inipi* berufen.

## **5.2. Westliche AkteurInnen**

In diesem Kapitel wird die Perspektive der von mir interviewten AkteurInnen in Österreich in Bezug auf den indigenen Wissenstransfer, sowie auf die westliche Rezeption der Schwitzhütte thematisiert. Die folgende Darstellung stützt sich auf die Aussagen von zwei Schwitzhütten-Leitern, Thilo und Markus, und einer Leiterin, Claudia, aus meiner InformantInnen-Gruppe, die aufgrund ihrer langjährigen Erfahrung für die vorliegende Arbeit als SchlüsselinformantInnen gelten. Sie beziehen sich vor allem auf die erlebte Wissensvermittlung durch Archie und gegenwärtig durch John Fire Lane Deer, sowie auf die daraus entstandene westliche Rezeption.

In den Interviews werden hauptsächlich positive Äußerungen zum Wissenstransfer dieser beiden Lakota gemacht. Die Erläuterungen ergänzen die oben dargestellten Aspekte und vertiefen sie. Durch die Ähnlichkeiten zu den Ausführungen der Wissensvermittler ist anzunehmen, dass teilweise die Inhalte der indigenen „teachings“ wiedergegeben werden. Nichtsdestotrotz soll den westlichen AkteurInnen eine eigenständige Meinungsbildung und kritische Auseinandersetzung mit der Thematik nicht abgesprochen werden. Negativ beurteilt wird jedoch missbräuchlicher Umgang mit spirituellen Kenntnissen sowohl durch andere indigene Wissensvermittler, wie auch durch westliche AkteurInnen. Hier werden ebenfalls die bereits beleuchteten kritischen Äußerungen der Lakota untermauert und ergänzt. Vorweg ist anzumerken, dass die InterviewpartnerInnen Begriffe, wie z.B. „Medizinmann“ oder „Indianer“ verwenden, deren inhärente Problematik bereits beleuchtet wurde (siehe Kapitel 1.1. und 3.2.3.). Ich behalte diese in den zitierten Aussagen, unter Anführungszeichen gesetzt, jedoch bei, um die Erläuterungen auf authentische Weise wiedergeben zu können.

### **5.2.1. Der/die Schwitzhütten-LeiterIn als ExpertIn**

Aufgrund der fundierten Aussagen der westlichen InformantInnen und deren Betonung der signifikanten Rolle des/der LeiterIn werde ich an dieser Stelle näher auf die Thematik der Schwitzhütten-Leitung eingehen. In der Folge werden Legitimation und Aufgaben eines/einer Schwitzhütten-LeiterIn beleuchtet.

Wie bereits in Kap. 5.1.2. erläutert, führen meist SonnentänzerInnen durch die Zeremonie. Die InformantInnen erklären anfänglich, dass man erst nach vier Jahren der Teilnahme am „Sun Dance“ auf der Rosebud-Reservation, zu denen man sich verpflichten muss, ein *inipi* leiten sollte. Allerdings habe Archie mitunter bereits vor dem Erfüllen dieses „commitments“ einzelne Runden bzw. ganze „sweats“ an westliche AkteurInnen abgegeben. Die Legitimation erfolgt somit grundsätzlich durch den indigenen Wissensvermittler, wobei die Teilnahme am Sonnentanz als ein die spirituellen Kenntnisse vertiefendes Regulativ angesehen werden kann. Letzteres dient als intensive Vorbereitung auf die Leitung eines *inipi*, die auch eine emotionale Ebene beinhaltet, wie Thilo verdeutlicht:

Beim Sonnentanz lernst du einfach Demut, du lernst Bescheidenheit. Du lernst einfach auch Leiden bis zu einem gewissen Grad. Und das sind Dinge, die du brauchst bei der Schwitzhütte. Du musst einfach mitfühlen mit den Menschen, die drinnen [in der Hütte; d. Verf.] sind. Weil wenn du das nicht tust, dann wirst du die Leute verbrennen (Interview Thilo: 396-400).

Die Teilnahme am „Sun Dance“ ist keine zwingende Voraussetzung, sondern bringt vielmehr Erfahrungswerte mit sich, die Teil des spirituellen Kontexes sind und infolgedessen einen besonderen Stellenwert haben. Grundsätzlich sei es westlichen AkteurInnen, die keine SonnentänzerInnen sind, ebenfalls erlaubt, durch das Schwitzhütten-Ritual zu führen. Thilo erläutert die Handhabung der Zeremonien-Leitung folgendermaßen:

Wenn jetzt eine große Gruppe da ist und da gibt es Sonnentänzer, sind das diejenigen, die die Schwitzhütten leiten. Aber wenn es eine große Gruppe gibt und da gibt es einen „Medizinmann“, dann wird der die Schwitzhütte leiten. So ist das zu verstehen (Interview Thilo: 356-358).

Das bedeutet, dass der bereits erlangte spirituelle Wissensstand ein determinativer Faktor bei der situativen Bestimmung des/der LeiterIn ist. Dessen/Deren Tätigkeitsbereich umfasst verschiedene Aufgaben. Vorrangig ist hierbei die umfassende Kenntnis der Ritualelemente und –handlungsabläufe durch langjährige

Teilnahme an der Zeremonie, sowie durch die Beschäftigung mit dem Feuer, wie Markus erläutert:

Natürlich solltest du auch lang genug Feuermann gewesen sein. Ich war bestimmt fünf, sechs Jahre am Feuer immer wieder, weil nur so lernst du den Umgang ganz einfach mit all diesen Dingen. Und das solltest du halt alles vorher gemacht haben, bevor du eine Schwitzhütte leiten willst (Interview Markus: 94-97).

Das detailgenaue Wissen über Struktur und Ablauf der Zeremonie müsse mit intuitiv-spirituelle Wahrnehmung kombiniert werden. Dazu sagt Thilo:

Im Grunde genommen ist der Schwitzhütten-Leiter ein Kanal. Der ist eigentlich, der sitzt dort und ist eigentlich Kanal für den Großvater, *tunkasila*. Und er muss natürlich insofern über die Dinge Bescheid wissen, er muss über die Lieder Bescheid wissen, er muss über die Zeremonie Bescheid wissen, wie sie abläuft. Er sollte wissen, wann welches Lied zu singen ist und all diese Sachen. [...] Das ist ein Spüren. Das ist eine rein intuitive Sache. Die „Indianer“ sagen, das sagen dir die „spirits“ (Interview Thilo: 414-420).

Diese Kommunikation mit spirituellen Entitäten ist Teil der spezialisierten Fähigkeiten eines/r LeiterIn, wie auch emotionale und soziale Faktoren. So schildert Claudia:

Und das sind auch Aufgaben eines Schwitzhütten-Leiters: die Verbindung zur spirituellen Welt aufrechtzuerhalten, sich um die Leute kümmern, für Harmonie zu sorgen und Gleichgewicht in der Stimmung, damit es nichts gibt drinnen, z.B. das, was ich erlebt habe mit einer Frau, die hatte psychische Probleme und die ist extrem ins Jammern hineingeraten und wirklich ins Weinen und wenn sich dann das Weinen nur mehr verdichtet, [...] wenn das in diese Richtung geht, das kann einfach auch Stimmungen zum Kippen bringen (Interview Claudia: 44-51).

Hierbei geht es darum, die Gesamtheit der Energien aller TeilnehmerInnen im Gleichgewicht halten zu können. Somit fungieren der/die LeiterIn und sein/e HelferIn, der/die rechts neben dem Eingang der Hütte sitzt, als „*Wächter von diesem Kreis*“ (Interview Thilo: 433). Man trage Verantwortung für alle TeilnehmerInnen

und müsse sich während und nach dem Ritual nach deren Befinden erkundigen, wie Claudia verdeutlicht:

[...] und mich auch sozusagen aufgefordert sehe, dann rundherum, also, eher auf die Leute zu schauen, oder wie hat jemand die Schwitzhütte verkraftet, ist da jemand, der hat vielleicht Probleme gehabt, dann werde ich hingehen und das ansprechen und werde auch nachfragen. Also, es ist für mich auch immer sehr wichtig, Aufmerksamkeit zu haben, wie geht es den Leuten. Aber das kenne ich z.B. auch vom Thilo, der auch immer wieder mal so in die Runde fragt: „Ja, geht es euch gut?“ (Interview Claudia: 35-40).

Claudia und besonders Markus sprechen bei diesem Punkt auch die beschwerliche Komponente der Ritual-Leitung an:

In Wirklichkeit ist das alles immer auch eine Verpflichtung. Und du bist sehr oft auch ganz einfach mit vielen Leuten plötzlich konfrontiert, weil mitunter schwer kranke Menschen zu dir kommen. Es ist nicht alles nur lustig und schön (Interview Markus: 79-82).

Zudem warnt Claudia vor dem Missbrauch der Macht, die der Stellung des/der LeiterIn inhärent ist:

Am Leiter-Platz, meiner Erfahrung nach, ist tatsächlich eine spezielle Energie, also, da verfallen manche Leute hinein, sozusagen diese Energie zu genießen. Damit leiten sie nicht mehr, sondern werden zum Energiezuzler (Lachen) (Interview Claudia: 343-346).

### **5.2.2. Positive Aspekte**

Eine bedeutende Rolle, wie oben bereits erwähnt, spielt der ökologische Aspekt bei der Begründung und Sinnhaftigkeit des indigenen Wissenstransfers, wie auch der westlichen Rezeption. Thilo bezeichnet Indigene in diesem Sinne als „*Vorreiter eines ökologischen Denkens*“ (Interview Thilo: 510), da sie bereits in den 1970er Jahren, am Beginn des Wissenstransfers nach Europa, die Zerstörung der Umwelt durch kapitalistische Ausbeutung thematisiert hatten. Auch Archie Fire Lane Deers Anliegen war es, ein Bewusstsein für und Respekt gegenüber der „Mutter Erde“ als lebendiges Wesen zu schaffen. Dieser Aspekt stand ursprünglich im Mittelpunkt der

indigenen Wissensvermittlung. Die Verlagerung des Schwerpunktes auf die Weitergabe von traditionellen spirituellen Kenntnissen fand erst später statt (vgl. Interview Thilo: 509-527). Jedoch spielt das Herstellen eines respektvollen Verhältnisses zur Erde und zum Kosmos, eingebettet in einen spirituellen Handlungsrahmen, bei der gegenwärtigen Wissensvermittlung und der westlichen Rezeption eine ebenso wesentliche Rolle. Markus bestätigt, dass dieser ökologische Aspekt bei den europäischen TeilnehmerInnen seine Wirkung zeigt (vgl. Markus: 446-452).

Ein interessantes Argument ist jenes des kultureigenen Bezugs zum Ritual der Schwitzhütte. Die westlichen AkteurInnen stützen sich hierbei auf archäologische Funde in Europa und nehmen die Existenz einer regional-spezifischen Form der Zeremonie in der Vergangenheit an:

Und ja, unsere Überlieferung ist da durch die katholische Kirche ganz einfach ausgerottet und vernichtet worden. Und das, was da über die „Indianer“ kommt, ist eigentlich nur ein Wiederbeleben und eine neue Suche nach diesen alten Dingen (Interview Markus: 145-148).

Die Sinnhaftigkeit der westlichen Rezeption des *inipi* wird von meinen InformantInnen vor allem in den positiven Wirkungsweisen des Rituals, welche auf verschiedenen Ebenen erfolgen, gesehen. Der spirituelle Effekt zeigt sich im Erleben von Visionen, wie auch im Gebrauch von Gebeten. Letztere fungieren als Kommunikation mit den „spirits“, mit *tunkasila* und mit den Steinen als lebendige Wesen. Die Signifikanz letzterer erklärt Claudia folgendermaßen:

Es heißt ja das Haus der heißen Steine. Also, eigentlich, wenn man es so sieht, sind wir ja die Gäste drinnen. Es ist das Haus der heißen Steine, nicht das Haus der Menschen, in das die Steine eingeladen werden, sondern sozusagen die Steine sind die Gastgeber. Also, würde ich mal sagen, es ist geradezu umgekehrt. Und wir kommen eben zu den Steinen und diese Steine, die haben alle Gesichter. [...] Und wenn man da hinschaut, also drinnen sind sie ja noch viel rot glühender als außen, also da passiert ja auch was. Und diese Steine; also das sehe ich schon als etwas; dass man einfach mit der Zeit da

hineinkommt, hineinwächst, dass diese Steine wirklich unglaubliche Wesen sind, die da ihre, sozusagen ihre Weisheit mit uns Menschen teilen (Interview Claudia: 310-322).

Man gehe daher eine innige Beziehung mit den Steinen, mit *tunkasila* und mit den spirituellen Entitäten ein. Nicht nur die ausgesprochenen Worte, die man in erster Linie auf andere bezieht, wirken als Gebete, sondern auch das körperliche Schwitzen ist ein sakraler Akt in diesem Sinne. Hier findet sich eine persönliche spirituelle Verbindung mit der Erde, die in enger Beziehung mit den „spirits“ steht. An folgender Aussage von Markus lässt sich die Kommunikation mit der Erde erkennen:

Das ist das, wo ich immer sage, jeder Atemzug, jeder Schweißtropfen ist ein Gebet und sagt dieser Welt und dem Herrgott, was du brauchst und was du benötigst. Und ob du das laut sagst oder nicht, vollkommen wurscht. Der Schweißtropfen, der fällt wortlos da hinunter, aber er sagt der Erde, was dir fehlt (Interview Markus: 511-515).

Auffallend ist hier das einheitliche Verständnis von spirituellen Entitäten der Lakota und dem christlichen Gottes-Verständnis. Dies ist ein Anzeichen dafür, dass das Ritual in das erlernte katholizistische Weltbild integriert wird und die Akzeptanz beider Konzeptionen erfolgt.

Eine weitere Facette der spirituellen Wirksamkeit des *inipi* liegt in der mit dem Schwitzen einhergehenden bewusstseinsverändernden Komponente. Markus erklärt, dass diese durch das Erleben von Extremzuständen, ausgelöst durch die Hitze in der Schwitzhütte, zustande komme (vgl. Interview Markus: 408-409). Hier werden visuelle Erscheinungen, Stimmen, Geräusche oder Gefühle spiritueller Verbundenheit wahrgenommen. Während meiner Feldforschung wurde ich einmal nach einem *inipi* von einer Teilnehmerin gefragt, ob ich während des Rituals gerasselt hätte. Als ich verneinte, erklärte sie mir, dass sie und der Schwitzhütten-Leiter ein solches Geräusch aus meiner Richtung kommend gehört hätten. Keiner der anderen TeilnehmerInnen konnte dies bestätigen. Interessant ist hier, dass zwei Personen dieselbe Wahrnehmungsveränderung erfuhren.

Die InterviewpartnerInnen sprechen auch andere Ebenen der positiven Wirkungsweisen der Schwitzhütte an, die voneinander nicht klar zu trennen sind. Das

Ritual beinhalte demnach emotionale, reinigende, heilende, wie auch sozial-integrative Effekte. Auf der emotionalen Ebene, wie bereits in Kapitel. 4.4. thematisiert, können während des Betens Barrieren überwunden und ein freierer Zugang zu den eigenen Gefühlen geschaffen werden. Claudia merkt an:

Gerade das Weinen ist in der Schwitzhütte auch etwas sehr Selbstverständliches und auch etwas sehr, ja, etwas sehr Befreiendes. Und auch das Lachen, keine Frage (Interview Claudia: 51-53).

Anhand von informellen Gesprächen während meiner Feldforschung, aber auch durch die teilnehmende Beobachtung an Schwitzhütten-Ritualen habe ich festgestellt, dass dieser Effekt besonders für Männer eine signifikante Rolle spielt. Diese berichteten, wie wohltuend und erlösend es sei, mithilfe des *inipi* aus erlernten sozio-kulturellen Mustern des Unterdrückens von Emotionen ausbrechen zu können. Auf körperlicher, geistiger, sowie seelischer Ebene wirkt die Zeremonie heilend. Alle InterviewpartnerInnen geben an, dass dem Ritual eine prophylaktische, den Kreislauf stärkende und reinigende Komponente inhärent sei. Ebenso können TeilnehmerInnen von bereits bestehenden Krankheiten geheilt werden, beispielsweise von Herz-Rhythmus-Störungen, Tinnitus oder Tumoren. Allerdings hänge dies von der Bereitschaft, sich auf diesen Weg einzulassen, sowie vom Lebensstil des/r Erkrankten ab. Markus erklärt hierzu:

Aber wenn du natürlich, nachdem du nach 30, 40, 50 Jahren falschen Lebens und von der Schulmedizin aufgegeben da herkommst, naja, dann wird's da auch sehr schwer, dass man da noch was bewirkt. Und dann sind die Menschen oft trotzdem noch immer nicht bereit dazu (Interview Markus: 316-319).

Und Thilo:

[...] dass Heilung ein Weg ist. Jetzt, kein Hokuspokus, kein spontanes Wunder, obwohl es solche Sachen sicher auch gibt, aber dass das halt ein Weg ist, dass das eine Lebensart ist, gesund zu sein, gesund zu werden, und all das (Interview Thilo: 28-31).

Markus fügt dem hinzu, dass es unumgänglich sei, zwei Tage lang vor jeder Zeremonie keinen Alkohol oder andere Rauschgifte zu sich zu nehmen. Zur Behandlung von Krankheiten werden mitunter spezielle „Heilungs-Schwitzhütten“, wie bereits in Kap. 4.4. erwähnt, abgehalten. Diese erfordern ein hohes Maß an Kompetenz und Erfahrung des/r LeiterIn. Bei der westlichen Rezeption durch die InformantInnen-Gruppe werden sie selten, und wenn, dann ausschließlich von SonnentänzerInnen durchgeführt. Ansonsten überlässt man diese professionelle Art der Ritualarbeit dem indigenen Wissensvermittler, John Fire Lane Deer. Durch die Teilnahme am *inipi* ist es ebenso möglich, der Alkohol- oder Drogenabhängigkeit zu entfliehen. Mir wurde in informellen Gesprächen erzählt, dass sich wiederholt Menschen mit Problemen dieser Art an Archie wandten, sowie gegenwärtig zu den Schwitzhütten-Ritualen der westlichen AkteurInnen in Österreich kommen. Einige TeilnehmerInnen waren bereits erfolgreich darin, ihre Sucht auf diesem Wege zu überwinden. Hierin liege auch der integrative Charakter des Schwitzhütten-Rituals, erklärt Claudia. Personen mit problematischem sozialem Hintergrund,

die so ein speziell hartes Leben gehabt haben, die auf der Straße aufgewachsen sind, mit Drogen und mit allem möglichen (Interview Claudia: 505-506)

finden soziale Akzeptanz beim *inipi*. Meine InformantInnen thematisieren in den Interviews, ebenso wie die indigenen Wissensvermittler, die Erhaltung von traditionellem spirituellem Wissen als Zweckmäßigkeit des Wissenstransfers, wie auch der westlichen Rezeption des *inipi*. Thilo erzählt, dass sich dieser Motivationsfaktor bereits bei einer älteren Generation von spirituellen Führern der Lakota findet:

Diese Männer haben gesagt, wir müssen das ganz einfach öffnen, wenn wir wollen, dass dieses Wissen nicht ausstirbt (Interview Thilo: 254-255).

Ein Element hierbei seien beispielsweise die beim Ritual gesungenen Lieder. Vor einigen Jahren habe eine Teilnehmerin aus Österreich eines der Lieder, die Archie der InformantInnen-Gruppe gelehrt hatte, in der Schwitzhütte am Sonnentanz-Platz auf der Rosebud-Reservation in den USA gesungen. Daraufhin habe plötzlich ein Lakota die Eingangsklappe von außen geöffnet und sich bei ihr bedankt, da er dieses Lied seit

seiner Kindheit nicht mehr gehört habe (vgl. Interview Claudia: 798-803). Die westlichen AkteurInnen bemühen sich, das Ritual so authentisch und traditionell wie möglich durchzuführen. Dabei fungiert der mythologische Ursprung des *inipi* als Argument für die korrekte Umsetzung:

So wie wir die Schwitzhütte machen, wie wir sie gelernt haben, ist sie seit Jahrtausenden gemacht worden. Und das ist eine Form, die einfach weitergegeben wurde von Generation zu Generation. Und darin liegt auch das Besondere und die Kraft. [...] Das liegt eben da drinnen in dieser Authentizität, weil das einfach ein uraltes Wissen ist, das so gebracht wurde, die „Indianer“ sagen, von *Ptesan-Wi*, der Weißen Büffelkalb-Frau wurde dieses „teaching“<sup>47</sup> gebracht für die Menschen. Und deswegen existiert es auch noch. Weil es einfach so geblieben ist, wie es ist (Interview Thilo: 139-146).

Vor diesem Hintergrund entsteht einerseits gegenüber den Lakota ein intensives Verantwortungsbewusstsein. Thilo erklärt, dass die westliche Rezeption derart vollzogen werden müsse, dass jederzeit ein Lakota kommen, zusehen und sie positiv beurteilen würde. Andererseits bestehe eine Verpflichtung zum Beibehalten des traditionellen Ablaufs gegenüber den westlichen TeilnehmerInnen. Die authentische Handhabung des Rituals gewährleiste für diese besonders in spiritueller Hinsicht eine gewisse Sicherheit. Zudem war aufgrund der Intensität der indigenen Wissensvermittlung durch Archie Fire Lane Deer ein großes Verantwortungsgefühl ihm gegenüber entstanden. Durch dessen lange und oftmalige Aufenthalte in Europa und Österreich konnte sich zwischen ihm und den westlichen AkteurInnen eine spirituelle Lehrer-Schüler-Beziehung entwickeln. Claudia beschreibt die Entstehung der westlichen Rezeption folgendermaßen:

Er [Archie; d. Verf.] hat überhaupt am Anfang, also ganz viel selber gemacht natürlich, auch Schwitzhütten gebaut und war dann auch stolz, wie wir so nach und nach alles selber machen konnten. Und hat aber dann Runden abgegeben zum Beispiel und dann mit der Zeit auch ganze Schwitzhütten (Interview Claudia: 124-127).

Archie habe von Anfang an großen Wert auf die traditionelle Durchführung des *inipi* gelegt und darauf geachtet, dass die westlichen AkteurInnen diese Handhabung

---

<sup>47</sup> Hier ist das Wissen über das *inipi* gemeint.

beibehalten. Dieses Verantwortungsgefühl dem indigenen Wissensvermittler gegenüber setzt sich gegenwärtig mit John Fire Lane Deer fort. Für die von mir befragten westlichen AkteurInnen besteht die traditionelle Handhabung der Zeremonie vor allem im Beibehalten und in der Unveränderlichkeit der Ritualelemente, Handlungsabläufe und Verhaltensvorschriften. Eine der wichtigsten letzterer ist das Verbot des Betretens des sogenannten „Heiligen Pfades“ zwischen Feuerstelle und Hütte, wie in Kapitel 4.3. bereits erläutert. Claudia begründet die Sinnhaftigkeit dessen wie folgt:

Da gehen eben nur die Steine. [...] Eigentlich gehen die Steine dort. Der Feuermann ist so integriert in die ganze Geschichte, dass dort die Steine gehen. Die Großmütter, so gesehen, wenn wir ganz weit zurückgehen, das gefällt mir natürlich am besten<sup>48</sup>. Man ist in einer ganz anderen Rolle, ganz anderen Position, wenn man sich da drinnen [in der Schwitzhütte; d. Verf.] reinigt. Und da hat man einfach nix drauf zu suchen (Interview Claudia: 669-674).

Markus spielt auf den kosmischen Energiefluss zwischen Hütte und Feuer an:

Der heißt eben auch Großmutter, der Weg. Die Lakota [...] haben auch ein anderes Wort für die Bezeichnung ihres Volkes und das ist eben „Wir kommen von den Sternen“<sup>49</sup>. Und da drängt sich halt der Verdacht auf, dass dieser Großmutter Weg was mit Gravitation zu tun hat, mit der Anziehung von diesen beiden Dingen (Interview Markus: 187-191).

Und erklärt weiter:

Die [Regeln; d. Verf.] gibt es teilweise natürlich für die Schwitzhütte. Es gibt Dinge, die man eben nicht machen soll, da gehört das Nicht-über-den-Feuerweg-gehen dazu. Nur die Dinge sind, die so geregelt sind, sind eigentlich ein Schutz. Sowohl ein Schutz für den Weg, wie aber auch ein Schutz für die Person, die das z.B. kreuzen würde. Weil da ganz einfach Energien rennen. Die Hütte ist die Erde. Das Feuer ist die Sonne. Und da

---

<sup>48</sup> Claudia deutet damit auf die Vermutung an, dass die Steine vor langer Zeit ausschließlich *unci* genannt wurden. Heute werden sie vor allem als Großväter, *tunkasila* bezeichnet. Siehe dazu auch Kapitel 4.3.

<sup>49</sup> Diese Bezeichnung basiert auf mythologischen Erzählungen über die Entstehung der Ethnie der Lakota.

dazwischen ist was. Und als Feuermann hast du dich eingestellt darauf, kannst auch umgehen damit. Während wenn du in die Hütte gehst, hast du mit diesen Energien eigentlich nix zu tun, die sich da abspielen (Interview Markus: 180-187).

In informellen Gesprächen mit TeilnehmerInnen stellte sich heraus, dass nicht alle westlichen AkteurInnen diese Verhaltensvorschrift derartig ernst nehmen. Sie argumentierten, dass man beim Verlassen der Hütte unter anderem durch die erlebte Intensität der Hitze benommen und orientierungslos sein könne. Somit wäre es oft nicht möglich, darauf zu achten, den Weg nicht zu betreten. Während meiner Feldforschung konnte ich derartiges ebenfalls beobachten.

Thilo untermauert die oben dargestellte Aussage von Markus, dass diese und andere Regeln eine Schutzfunktion beinhalten. Er merkt an, dass alle Richtlinien beim *inipi* gewährleisten, dass das Ritual harmonisch und positiv verlaufe. Dieses Regelbewusstsein der westlichen AkteurInnen wird einerseits als Garantie für die traditionelle und authentische Handhabung des *inipi* gesehen. Andererseits stellt jedoch gerade dieses Verhalten einen signifikanten Unterschied zur indigenen Ritualpraxis dar. Thilo erläutert:

Was in Europa oft, was der wesentliche Unterschied ist, die Europäer sind viel, machen das halt viel ernsthafter und sind viel genauer, auch viel im Kopf, ja, und da müssen dann oft die Details stimmen und so, und der Aufbau und alles muss schön sein, ja. Also, sie hängen sich dann halt an den Regeln an ein bisschen auch. Sie sind sicher regelbewusster. Wohingegen die „Indianer“ die Regeln eher, ich meine, die wachsen auf damit und für die ist es klar einfach, dass man gewisse Dinge nicht tut. Das sind viele Dinge, die mit Respekt zu tun haben. [...] Und solche Dinge, die haben die Europäer zum Teil halt nicht. Und die müssen sie lernen. Und deswegen ist es oft lustig, wenn sie sich bemühen, alles richtig zu machen. Dann wird das manchmal ein bisschen verkrampft. Und das ist recht witzig, oft für die „Indianer“ auch sehr lustig. Weil sie sich so bemühen, alles richtig zu machen und dabei halt irgendwie ein Fettnäpfchen nach dem anderen finden (Interview Thilo: 209-241).

Dies deutet auf den andersartigen sozio-kulturellen Kontext der westlichen AkteurInnen hin, der bereits in Kapitel 5.1.3. anhand einer Aussage von John Fire Lane Deer thematisiert wurde. Zudem gibt es weitere Faktoren, die hier einzuordnen sind. Beispielsweise seien die Schwitzhütten in Europa nicht so heiß wie solche, die

von den Lakota zelebriert werden, erklärt Thilo. Weiters werde die Zeremonie von Indigenen aufgrund der materiellen Armut oft mit einfachsten Mitteln durchgeführt, wie in Kapitel 5.1.2. erläutert wurde.

Es finden darüber hinaus trotz des strikten Regelbewusstseins - wenn auch geringfügige - Veränderungen des Rituals durch die westliche Rezeption statt. TeilnehmerInnen bringen etwa persönliche Gegenstände in die Schwitzhütte mit, um diese während des Rituals zu weihen. Claudia erklärt, dass Archie in der Hütte mit Federn gebetet habe und diese währenddessen spirituell „aufgeladen“ wurden. Wie in Kapitel 4.4. beschrieben, wird dieser Vorgang oft mit der „Heiligen Pfeife“ vollzogen. Wenn TeilnehmerInnen der InformantInnen-Gruppe jenen Akt mit persönlichen Gegenständen durchführen, stellt dies eine westliche Abwandlung jener traditionellen Handlung dar. Ebenso bei folgendem Verhalten:

Da hat es aber auch immer wieder Leute gegeben, also die haben die Gewohnheit, bestimmten Schmuck oder auch die Brille [...] da auf den Berg<sup>50</sup> draufzulegen. Also der Archie, das hat er nie eindämmen können. Oder Kristalle draufgelegt oder was auch immer. Also das hat immer sehr große Anziehungskraft gehabt für die Leute, da bestimmte Gegenstände teilhaben zu lassen an der Zeremonie. Das ist vielleicht interessant, also eine europäische Abwandlung (Interview Claudia: 96-102).

Die InformantInnen geben an, dass aufgrund des andersartigen sozio-kulturellen Kontextes der westlichen TeilnehmerInnen das *inipi* beim indigenen Wissenstransfer durch Archie Fire Lane Deer adaptiert wurde. Dem fügt Claudia jedoch hinzu:

Also, die Lakota waren immer in dieser Tradition der Visionen und der Archie hatte sicherlich eine Menge an Visionen und er hat sicherlich Veränderungen nicht willkürlich vorgenommen. Und ich denke, man muss das in diesem Kontext auch sehen (Interview Claudia: 561-563).

Indigene Schwitzhütten können generell different sein, was – neben anderen Faktoren - von den intuitiven Eingebungen des/r Ritual-LeiterIn abhängt. Allerdings unterscheiden sich hierin westliche AkteurInnen abermals von den Lakota: Im sozio-

---

<sup>50</sup> Gemeint ist hier der Altar, auch „mound“ genannt.

kulturellen Kontext der Indigenen hat die Wahrnehmung von Visionen bis heute einen signifikanten Stellenwert, in demjenigen der westlichen Akteure nicht. Daher kann bei einer Veränderung des Rituals hier nicht mit gleichen Maßstäben gemessen werden. Vor diesem Hintergrund argumentiert Thilo:

[...] dass, wenn Nicht-„Indianer“ sich mit diesen Dingen beschäftigen, haben die also die Verpflichtung, es besonders traditionell zu machen, oder es besonders gut zu machen, sich besonders zu bemühen, dass es in Ordnung ist (Interview Thilo: 492-494).

### **5.2.3. Westliche Kritik**

Die Schwitzhütten-LeiterInnen meiner InformantInnen-Gruppe äußern sich ebenso kritisch zum Missbrauch von spirituellen Kenntnissen bezüglich des *inipi* wie die indigenen Wissensvermittler in Kapitel 5.1.3. Die Aussagen komplementieren einander in Bezug auf die Beanstandung von religiösem Eklektizismus und materieller Ausbeutung durch „plastic medicine men“, „wannabes“, kulturelle Aneignung, sowie spirituellen Kolonialismus. Der Fokus liegt hierbei auf dem Verlust von Spiritualität, Tradition und Authentizität beim Ritual der Schwitzhütte.

Um die Thematik der Veränderung durch die westlichen AkteurInnen der InformantInnen-Gruppe fortzuführen, seien hier weitere Handlungen solcher Art in kritischem Bezugsrahmen dargelegt. Claudia bemängelt neben dem oben erläuterten Verhalten das Ausklammern von Gebeten während der Zeremonie; ebenso wenn sich TeilnehmerInnen nicht ausschließlich im Uhrzeigersinn in der Hütte bewegen. Derartiges würde die spirituelle Energie des Rituals verringern. Weiters sei es unumgänglich, dass bei den Schwitzhütten „teachings“<sup>51</sup> gegeben werden, um den TeilnehmerInnen signifikante Informationen weiterzugeben. Werde dies verabsäumt, gehen bedeutende Inhalte verloren und wichtige rituelle Handlungsabläufe würden nicht eingehalten werden. Andererseits können diese mitunter auch überbetont werden, beispielsweise wenn die Feuermänner oder-frauen außerordentlich viel Tabak

---

<sup>51</sup> Hier im Sinne von Erläuterungen über das *inipi* bzw. über die Kultur der Lakota innerhalb einer Gesprächsrunde.

opfern. Markus kritisiert zudem die lineare Denkweise der westlichen AkteurInnen im Sinne von „Ausbildungsgraden“:

Und das ist nicht so, dass das so ist, ja, du gehst Schwitzhütte, dann gehst Berg, dann hast du eine Pfeife, dann gehst du tanzen. Das hängt mit dem europäischen Denken zusammen, das da irgendwie ununterbrochen eine Stufenleiter oder eine Pyramide nach oben erfindet, die es ganz einfach nicht gibt in diesem [indigenen; d. Verf.] Denken. In diesem Denken bewegt sich das alles in Kreisen, die in einer Ebene stattfinden und keinen Anfang und kein Ende haben. Und manchmal bist du halt auf diesem Platz im Kreis und manchmal bist du auf einem anderen (Interview Markus: 171-178).

Die westliche Rezeption stelle einen „*Spagat zwischen diesen beiden Welten*“ (Interview Markus: 124-125) dar, womit er das Verbinden von alltäglichem Leben in einer westlich-säkularisierten Gesellschaft mit der rituellen Praxis des *inipi* als einer Zeremonie aus der Lakota-Kultur meint. Diese Aussage verdeutlicht, dass sich die westlichen AkteurInnen des sozio-kulturellen Unterschiedes und der Grenzen des sogenannten „Roten Weges“ bewusst sind. Sie unterlassen es, sich gegenüber den Lakota anzubiedern und gleich „wannabes“ Indigene zu imitieren.

In Bezug auf die *declaration of war against exploiters of Lakota spirituality* lässt sich abermals feststellen, dass die Anschauungen der InformantInnen aus Österreich den obigen Aussagen der indigenen Wissensvermittler ähneln.

Thilo zeigt zwar großes Verständnis für eine derartige Kritik der Lakota, spricht jedoch die Problematik der realen Umsetzung dieses Begehrens an:

Man hat viel Staub aufgewirbelt, aber so gut wie nichts bewirkt. Und natürlich, wenn man, ich kann die „Indianer“ gut verstehen, die das sagen. Ich kann sie sehr gut verstehen, weil eben zum Teil wirklich viel Missbrauch getrieben wird mit diesen Dingen. Die *declaration* war insofern, wie soll man sagen, eine schwierige Sache oder ein heikler Punkt, weil es sich irgendwo gegen das „teaching“ wendet. Weil die „White Buffalo Calf Woman“ hat dieses „teaching“ für alle Menschen gebracht. Sie hat die Pfeife für alle Menschen gebracht. Und plötzlich zu sagen, ja, da dürfen jetzt nur mehr „Indianer“ mitmachen oder alle „Weißen“ sollen ihre Pfeifen jetzt zurückgeben und all das. Das geht so einfach nicht. Weil da hängen Menschenleben dran, da hängen

Schicksale dran. Das ist ein schwieriger Punkt und wurde auch nie so durchgezogen (Interview Thilo: 442-452).

Dies veranschaulicht die Ernsthaftigkeit, mit der die westliche Rezeption der InformantInnen-Gruppe betrieben wird. Durch die partielle Übernahme des spirituellen Kontextes im Sinne des sogenannten „Roten Weges“ werden Verpflichtungen eingegangen, die eine gewisse Verantwortung implizieren. Ein Aspekt davon ist das Besitzen einer „Heiligen Pfeife“, die als lebendiges Wesen angesehen wird. Allerdings wird durch diese Aussage verdeutlicht, dass die westlichen AkteurInnen der InformantInnen-Gruppe die indigene Kritik nicht zu ernst nehmen, da sie ihre westliche Rezeption unverändert beibehalten.

Bei Thilos Kritik am Missbrauch von spirituellen Kenntnissen der Lakota kommen die Begriffe Schamanismus, New Age und Esoterik zur Sprache. Er distanziert sich von diesen und erklärt, dass die westliche Rezeption der InformantInnen-Gruppe und der indigene Wissenstransfer durch Archie und John Fire Lane Deer in keinen der genannten Termini einzuordnen sei. Die Spiritualität der Lakota könne nicht – entgegen der Darstellung in einigen ethnographischen Werken zu dieser Thematik<sup>52</sup> – als Schamanismus klassifiziert werden. Den Terminus würden lediglich „plastic medicine men“, die „gleichzeitig in der New Age-Welle mitschwingen“ (Interview Thilo: 889), verwenden. Gegen letztere Art von spiritueller Bewegung grenzt sich Thilo folgendermaßen ab:

Bei traditionellen „teachings“ oder sagen wir jetzt bei indigenen Wegen steht immer die Gruppe im Zentrum. [...] *Mitakuye Oyasin* - wir sind verwandt, wir sind alle miteinander verwandt. Alle meine Verwandten. Es geht immer um den Kreis. Die Schwitzhütte ist ein Kreis. Die Menschen, die reinkommen, diese Gemeinsamkeit ist ganz wichtig, punkt. In der New Age-Bewegung geht es immer ums Individuum. Da geht es immer um persönliche Selbstverwirklichung, um persönliche Erleuchtung (Interview Thilo: 868-875).

Weiters kritisiert er „plastic medicine men“ und westliche AkteurInnen, die Teil der New Age-Bewegung sind, aufgrund von materieller Ausbeutung, problematischen „Heilungs“-Angeboten, religiösem Eklektizismus und Identitätsbetrug. Zudem werde

---

<sup>52</sup> Siehe z.B. Tecklenburg 2007: 203ff.

ein unauthentisches Bild von traditionellem Wissen vermittelt. In Bezug auf die Profitorientierung bei der spirituellen Praxis von Lakota-Zeremonien erklärt er zum Wissenstransfer durch Archie und John Fire Lane Deer:

Eine Zeremonie hat keinen Preis. Das gibt es nicht. Eine Schwitzhütte hat keinen Preis. Sonnentanz, „Vision Quest“, das hat keinen Preis. Onkel<sup>53</sup> hat immer gesagt, so viel Geld hat kein Mensch. Was kostet die Gesundheit? Was kostet Lebensfreude? [...] Aber die Zeremonie selber kostet nichts, kann nichts kosten. Das wirst du auch beim John erleben oder irgendwo, der wird nie sagen, ich mache eine Heilung für soundso viel Geld, oder du darfst tanzen kommen<sup>54</sup> für soundso viel Geld. Das gibt es nicht. Wohl aber wird erwartet von jemandem, wenn du jetzt eine Heilung bekommst, dass du gibst, was dir das wert ist oder was du kannst (Interview Thilo: 905-916).

Markus leugnet ebenso eine materielle Bereicherung bei der westlichen Rezeption der InformantInnen-Gruppe. Ebenso wenig werde in der Öffentlichkeit intensiv für die spirituelle Praxis des *inipi* in Österreich geworben:

Also, wenn wer kommt und fragt, ja, dann komm und schau dir das an, aber aktiv werben, das ist nicht der Weg ganz einfach (Interview Markus: 163-165).

Indessen wird der Missbrauch von spirituellem Wissen aus kapitalistischen Gründen durch andere westliche und/oder indigene AkteurInnen beanstandet:

Viele wissen natürlich, dass man mit diesen Dingen viel, viel Geld verdienen kann. Menschen, die Hilfe suchen, sind bereit, viel Geld dafür herzugeben (Interview Thilo: 902-903).

In Hinsicht auf die Veränderung von traditionellen Ritualen durch religiösen Eklektizismus kritisiert Thilo:

Die Welt ist ein riesengroßer spiritueller Supermarkt geworden. Und ich glaube, in dem, was man unter New Age versteht, ist halt auch so dieses Überall-hineinschnuppern

---

<sup>53</sup> Er nennt Archie Fire Lane Deer „Onkel“, was auf das enge Verhältnis zum indigenen Wissensvermittler hindeutet.

<sup>54</sup> Gemeint ist der Sonnentanz in „Crow Dog’s Paradise“ auf der Rosebud-Reservation.

enthalten; hier ein bisschen was raussuchen und dieses und jenes. Und das funktioniert, glaube ich, nicht (Interview Thilo: 952-955).

Vielmehr solle man, welchen religiösen oder spirituellen Weg man auch immer für sich gefunden habe, diesen konsequent beibehalten. Hierzu zitiert Thilo einen Satz aus einem Lakota-Lied: „*Ich gehe den roten Weg mit allem, was dazugehört.*“ (Interview Thilo: 960). Somit bezieht sich diese Ablehnung gegenüber religiösem Eklektizismus vor allem in Hinsicht auf den sogenannten „Roten Weg“. Ferner verliere das *inipi*, wenn es bei der westlichen Rezeption verändert werde, seine spirituelle Kraft:

Sobald du die Symbole hast, sobald du die Gesänge verwendest, sobald du die Zeremonie durchführst, wie sie von einem „Medizinmann“ oder von einem Lehrer weitergegeben wurde, dann bin ich der Meinung, muss sie so bleiben, wie sie gelehrt wurde, weil einfach sehr viel Kraft drin liegt, weil einfach sehr viel „power“ drin liegt (Interview Thilo: 153-157).

Claudia merkt an, dass es darüber hinaus äußerst problematisch sei, wenn westliche „wannabes“ sogenannte „Heilungs-Schwitzhütten“ für diverse Krankheiten wie z.B. Krebs oder Aids anbieten. Hierbei wären professionelle spirituelle Kenntnisse und Fertigkeiten erforderlich, die dem Erfahrungswert eines *wicasa wakan* entsprechen. Thilo weist bei dieser Facette des spirituellen Kolonialismus darauf hin, dass derartige für TeilnehmerInnen gefährlich sei. Wenn man eine „Heilungs-Schwitzhütte“ nicht korrekt durchführe, könne man Menschen auf spiritueller Ebene verletzen. Er zeigt Verständnis dafür, wenn Indigene einen solchen Missbrauch von traditionellem Wissen massiv kritisieren. Ein wichtiger Punkt ist, wie in Kapitel 5.1.3. bereits dargestellt, dass ein verändertes Schwitzhütten-Ritual nicht als klassische Lakota-Zeremonie bezeichnet werden dürfe. Die interviewten InformantInnen stimmen mit den indigenen Wissensvermittlern darin überein, dass damit ein Verlust von Authentizität, Tradition und Spiritualität einhergehen würde.

### 5.3. EXKURS: „moon time“ und „moon lodge“

Während meiner Feldforschung mittels teilnehmender Beobachtung wurde ich mit einer Thematik konfrontiert, die eine weitere Facette der westlichen Rezeption der Lakota-Schwitzhütte darstellt. Diese betrifft den Umgang mit Frauen in der Zeit ihrer Menstruation, die von den Lakota „moon time“ genannt wird. Damit zusammenhängend führe ich in der Folge aus, welche Rolle der Gender-Aspekt beim *inipi* und bei der westlichen Rezeption, sowie beim indigenen Wissenstransfer spielt.

#### 5.3.1. „moon time“

Die Schwitzhütte - und auch andere Zeremonien der Lakota, wie etwa der „Sun Dance“ - wird als ursprünglich für Männer vorgesehenes Ritual interpretiert. In informellen Gesprächen erklärten westliche AkteurInnen und indigene Wissensvermittler, dass Frauen in vorkolonialer Zeit nur in seltenen Fällen und in eingeschränkter Weise an der Schwitzhütte teilgenommen hatten. Meine interviewten InformantInnen führen als Erklärungen hierfür drei Aspekte an. Argumentiert wird anhand der Mythologie über den Ursprung des *inipi*:

Das ist ja das Spannende an diesem Weg, es kommt alles von den Frauen. Und auch die Schwitzhütte, die sieben Rituale kommen von *Ptesan-Wi*, der weißen Büffelkalb-Frau. Die Schwitzhütte war schon vorher da und kommt von *Kanka*. Das ist eine Hexe. Sie hat die Schwitzhütte ursprünglich gebracht. Da gibt es eine Geschichte vom „Steinjungen“, „stone boy“. Das ist die erste Schwitzhütte. Und von der Mythologie her ist es eben so, dass es von den Frauen für die Männer gebracht wurde (Interview Thilo: 826-831).

Diese Aussage von Thilo veranschaulicht die Gültigkeit zweier verschiedener mythologischer Ansätze bezüglich der Herkunft der Zeremonie. Beide beinhalten eine weibliche Kulturbringerin: „White Buffalo Calf Woman“ und *Kanka* aus der Mythe des „Steinjungen“. Archie Fire Lane Deer erklärt, dass die beiden Erzählungen einander folgendermaßen ergänzen: „*Inyan Hokshi performed the first crude Inipi,*

while Ptesan Win<sup>55</sup> showed us how to conduct this ritual, step by step, in a sacred manner“ (Lame Deer/ Erdoes 1992: 175). Der Unterschied zwischen ihnen liegt unter anderem in der Wertung der Weiblichkeit. Während die eine als schöne, junge Frau ein *wakan*-Wesen symbolisiert, wird die andere als häßliche, alte Hexe dämonisiert (siehe auch Kapitel 4.1.). Letzteres dient Claudia als Grundlage für ihre Kritik an der Wahrnehmung der Schwitzhütte als Männer-Zeremonie. Für sie ist *Kanka* ein Anzeichen dafür, dass ursprünglich Frauen das *inipi* gebrauchten. Sie kritisiert somit die obige Aussage:

Also ich persönlich bin überzeugt davon, dass die Schwitzhütte früher für Frauen zugänglich war. Weil wenn man da in ältere Kulturen ein bisschen zurückschaut, also, wenn da was von Frauen kommt, dann werden die das nie für die Männer allein machen. Es ist sogar eher anzudenken, dass die das möglicherweise hauptsächlich für die Frauen gemacht haben (Interview Claudia: 183-187).

Die Argumentation bezüglich des *inipi* als anfängliches Männer-Ritual umfasst weiters eine spirituelle Komponente. Frauen seien *tunkasila* durch ihre Fähigkeit zu gebären näher als Männer, da sie somit „einen Schöpferakt sozusagen vollziehen“ (Interview Thilo: 710-711), erläutert Thilo. Dieses Ungleichgewicht wird daher mit der spirituellen Praxis der Schwitzhütte kompensiert. In enger Verbindung hierzu steht die dritte Begründung, welche sich auf die weibliche Menstruation bezieht. Dieses Phänomen ermögliche es den Frauen, sich körperlich, geistig und spirituell zu reinigen, erklärt Thilo. Das *inipi* beinhalte für Männer auch in dieser Hinsicht ein ausgleichendes Moment. Gegenwärtig nehmen Frauen an Lakota-Schwitzhütten teil:

Weil in früheren Zeiten sind die Frauen in der „moon time“<sup>56</sup>, die sind, die haben sich zurückgezogen, die waren völlig für sich in dieser Zeit. Manche sind in die Natur gegangen, manche hatten einen eigenen Platz oder ein eigenes *tipi*, wo sie gebetet haben. Und die waren vier Tage weg, oder so lange es halt gedauert hat. In der modernen Welt ist das unmöglich, wenn du deinen Job hinschmeißt für vier Tage [...]. Also es ist verschwunden. Und Frauen können heutzutage auch in die Schwitzhütten gehen. Das haben die Ältesten sozusagen entschieden in den 60er, 70er Jahren, damit sie wieder zu

---

<sup>55</sup> Zur unterschiedlichen Schreibweise von Lakota-Begriffen siehe 1.1.

<sup>56</sup> Mit diesem Ausdruck ist der Zeitabschnitt, in der eine Frau ihre Menstruation hat, gemeint.

diesen „teachings“<sup>57</sup> zurückfinden. Damit sie das wieder lernen können. So wurde das verändert. Weil in der traditionellen Gesellschaft früher sind die Frauen nicht gegangen in die Schwitzhütte, es sei denn nur kurz, um zu beten. Aber dann halt ohne Schwitzen, nur mit Outfit, mit dem vollen Gewand und vielleicht mit ein paar Kräutern und ein paar Tropfen Wasser für ein bestimmtes Gebet (Interview Thilo: 723-745).

Allerdings bleibt die gegenwärtige Teilnahme eingeschränkt, denn in der Zeit ihrer Menstruation ist es einer Frau erboten, das Ritual zu zelebrieren. Darüber hinaus darf sie nicht in die Nähe des Feuers kommen, wie sie auch unmittelbar vor der Zeremonie den Kontakt zum/r Schwitzhütten-LeiterIn meiden muss. Ihr ist es verboten, zu kochen oder Ritualgegenstände sowie Nahrungsmittel, die sie nicht selbst zu sich nimmt, zu berühren.

Diese Einschränkungen werden damit begründet, dass die „Mondfrau“ – wie sie in dieser Zeit genannt wird – aufgrund der Menstruation „heilig“ (*wakan*) sei und großes spirituelles Potential besäße. Sie ziehe spirituelle Entitäten und Kräfte auf sich, die jedoch bei der Zeremonie benötigt werden. Einem *wicasa wakan* oder einem/r Ritual-LeiterIn könne sie ebenfalls spirituelle Fähigkeiten abstrahieren. Eine Teilnehmerin erklärte während meiner Feldforschung, dass die Energie der Frau in der „moon time“ auf Nahrungsmittel, die sie berühre, überginge.

Diese Verbote stoßen bei Angehörigen westlich-säkularisierter Gesellschaften zweifellos auf Unverständnis. Die Vermutung der Dämonisierung weiblicher Menstruation durch die Ethnie der Lakota liegt nahe. Um dies zu veranschaulichen, zitiere ich an dieser Stelle eine Teilnehmerin, die kein Mitglied der in der vorliegenden Arbeit beleuchteten InformantInnen-Gruppe ist. Adelheid hat jedoch bereits an mehreren Lakota-Schwitzhütten bei verschiedenen westlichen AkteurInnen teilgenommen. Ihre Aussage hat insofern Relevanz, als sie die Problematik des Transfers dieses Aspektes der Lakota-Kultur und –Spiritualität in eine westlich-säkularisierte Gesellschaft demonstriert.

---

<sup>57</sup> Thilo meint hier das Wissen, das mit der Menstruation als spirituelle, körperliche und geistige Reinigung zusammenhängt.

Verschwiegen wird, dass es nichts anderes als eine Machtgeschichte ist. Weil die Frau in ihrer „Mondzeit“ ist am Höhepunkt ihrer spirituellen Kraft und damit wird sie zu einer Gefahr für einen Schwitzhütten-Leiter, so du es als Gefahr siehst, ja. Und in dem Moment, na, es ist haarsträubend, es ist völlig wahnsinnig, es ist komplett abartig. Weil es heißt dann: „Es ist ja auch vollkommen klar, die blutende Frau zieht dann alle Geister auf sich und die kommen dann alle zu ihr. Und zu den anderen nicht. Und zieht von allen anderen Energie ab.“ Es ist so plump. [...] Na, und ich sage immer, dann erzählt doch wenigstens die Wahrheit und sagt es gerade heraus: "Wir wollen das nicht. Solche Frauen können wir nicht gebrauchen in unserer Ritualarbeit. Weil die nimmt uns unsere „power“ weg, unsere Macht." Sagt es wenigstens ehrlich, ja. Ansonsten sind wir wieder da, wo die Katholiken in der Kirche sind, genau dort und nirgendwo sonst, genau dort. Es ist nur nicht ausgesprochen. „Wir sind ja alle so heilig, ja.“ [...] Also ich sehe das wirklich ganz klar so. Und, also, ein Licht ist mir aufgegangen, als das ein Schwitzhütten-Leiter mir einmal genau so erzählt hat. Wo er gesagt hat: "Ja, und einmal habe ich eine Schwitzhütte gemacht und dann haben drinnen in der Hütte alle plötzlich keine Luft mehr gekriegt und haben geröchelt und sind umgefallen und schlecht ist es ihnen gegangen und ich weiß nicht was alles. Und dann nachher bin ich draufgekommen warum. Weil draußen am Feuer ist eine gesessen, die hat geblutet und dann war mir alles klar.“ So plump hat er das erzählt, das musst du dir einmal vorstellen! "Dann war mir alles klar." Und ich sage: "Was war dir bitte klar?" Ja genau, eben: Energie abziehen, alle Geister gehen nur zu ihr. Das ist eine total unspirituelle Eifersuchtsgeschichte, sonst gar nichts: "Ja, und dann war eben alles klar. Die war schuld.“ (Interview Adelheid: 143-175).

Diese energische und emotionale Äußerung kritisiert männliche Dominanz über Frauen, wenn „Mondfrauen“ von der Teilnahme am Ritual ausgeschlossen werden. Hier wird der Unterschied der sozio-kulturellen Kontexte von westlichen AkteurInnen und Lakota deutlich. Für die Teilnehmerinnen der InformantInnen-Gruppe ist diese Thematik ebenfalls nicht ganz unproblematisch. Markus merkt zur Exklusion von Frauen in der Zeit ihrer Monatsblutung an:

Weil das ist ganz schwer immer hier, dieses „moon time“-Thema, das zu vermitteln. Wenn die Frauen zu den Seminaren kommen, zu den Schwitzhütten und nicht mitmachen können, waren viele immer sehr traurig. Und es gab ja auch bei uns nicht irgendwie einen Platz, wo man sich zurückziehen kann oder irgendwas für „Mondfrauen“. Gab es ja nicht oder gibt es ja auch nicht (Interview Markus: 761-765).

Auch Thilo ist sich dessen bewusst:

Ja, es ist halt auch in Europa sehr schwierig, so geartete traditionelle Geschlechterrollen anzunehmen. Weil bei uns einfach eine andere geschichtliche Entwicklung war und Geschlechterrollen einfach auch in den letzten Jahrzehnten, sage ich mal, ganz intensiv, und Jahrhunderten aber auch, anders behandelt, eine andere Entwicklung genommen haben. Und deswegen könnte ich mir auch ganz gut, oder ich kann es gut verstehen, dass das auch manchmal für Frauen schwierig ist, weil sie eben in diesem, sagen wir, sozio-kulturellen Kontext mit dieser und jener geschichtlichen Entwicklung, auch von ihren Vorfahren her, aufgewachsen sind (Interview Thilo: 807-819).

Entgegen den oben dargestellten kritischen Haltungen zu dieser Thematik sprachen Indigene, westliche Schwitzhütten-LeiterInnen und TeilnehmerInnen der InformantInnen-Gruppe während meiner Feldforschung durchwegs positiv über die „moon time“ und die „Mondfrauen“.

Während einer der Wochenend-Veranstaltungen, an denen ich teilnahm, war ich selbst in meiner „moon time“. Mir war bereits mehrmals gesagt worden, dass Frauen in dieser Zeit als „heilig“ oder *wakan* angesehen werden. Bei dieser Gelegenheit konnte ich jedoch meine Kenntnisse über diesen Aspekt vertiefen, da ich selbst davon betroffen war. Die Mitglieder der InformantInnen-Gruppe begegneten mir in durchwegs positiver Art und Weise. Mir wurde in informellen Gesprächen erklärt, in der „moon time“ solle sich eine Frau ausruhen und auf ihr Inneres, z.B. auf ihre Träume achten. Sie müsse sich auf ihren Körper, ihre Seele und ihren Geist konzentrieren und all diesen Bereichen Respekt entgegenbringen. Sie solle sich entspannen und ihre „moon time“ genießen. Da es mir nicht erlaubt war, Nahrungsmittel, die für andere bestimmt waren, zu berühren, wurde mir das Essen serviert. Ich wurde wiederholt auf die positive Wahrnehmung der Zeit der Menstruation aufmerksam gemacht. Diese Verhaltensweise bestätigt in keiner Art und Weise die oben dargestellte Annahme der Dämonisierung von „Mondfrauen“. Auch John Fire Lane Deer macht keinerlei Andeutungen in eine derartige Richtung. Während eines „talking circle“<sup>58</sup> merkte er an, dass man nicht die Frauen zum

---

<sup>58</sup> „Talking Circle“ ist neben „teaching“ die Bezeichnung für einen informativen Vortrag, bei dem hauptsächlich der indigene Wissensvermittler oder die Schwitzhütten-LeiterInnen sprechen. Die ZuhörerInnen und der/die Vortragende/n sitzen einander in Form eines Kreises gegenüber.

Einhalten der Verhaltensvorschriften anhalten solle. Vielmehr müsse man selbst dafür sorgen, sich oder rituelle Gegenstände vor einer Beeinflussung durch deren Energie zu schützen, z. B. indem man die „Heilige Pfeife“ mit Salbei<sup>59</sup> umwickle und sie von der „Mondfrau“ fernhalte. Letztere sei *wakan* und solle auch dementsprechend respektvoll behandelt werden.

Diese Erläuterungen dienen dazu, den Umgang der InformantInnen-Gruppe mit Frauen in der Zeit ihrer Menstruation plakativ darzustellen. Adelheids Kritik soll hiermit jedoch keinerlei Berechtigung abgesprochen werden. Zweifelsfrei besteht trotz einer noch so positiven Haltung gegenüber Frauen in der „moon time“ die Problematik der Exklusion derer aus dem Schwitzhütten-Ritual. Die Schwierigkeit, diesen Aspekt der Lakota-Kultur bei der westlichen Rezeption der Zeremonie zu akzeptieren, bleibt bei der InformantInnen-Gruppe bestehen. Ausschlaggebend ist hierfür der sozio-kulturelle Kontext der westlichen TeilnehmerInnen. Eine unkritische Haltung zu dieser Thematik hingegen könnte man vermutlich „wannabes“ zuschreiben.

### **5.3.2. „moon lodge“**

Bei der oben erwähnten Veranstaltung wurde ich von einer Teilnehmerin darauf hingewiesen, dass es für „Mondfrauen“ durchaus ein Mittel gäbe, sich auf spiritueller Ebene mit der Energie des Schwitzhütten-Rituals zu verbinden. In der Zeit des Wissenstransfers durch Archie Fire Lane Deer habe diese Möglichkeit darin bestanden, sich in die „moon lodge“ zu begeben, während das *inipi* zelebriert wurde. Nach Archies Tod haben nur wenige Frauen die Praxis dieses Rituals weitergeführt. Sei keine „Mondhütte“ vorhanden, können sich menstruierende Frauen an einem ungestörten Platz in der Nähe der Schwitzhütte isolieren, um zu beten, während die anderen Gruppenmitglieder die Zeremonie durchführen. Die „moon lodge“ wird ähnlich gebaut wie das *initi*, jedoch mit einer Öffnung an der Decke der Hütte. Unterschiede liegen auch in der Anzahl der Stäbe und der Errichtung des Feuers. Heiße Steine werden zwar in die Hütte gebracht, jedoch nicht zum Schwitzen verwendet. Es wird kein Wasser aufgegossen; in manchen Fällen lediglich etwas

---

<sup>59</sup> Salbei bietet hier Schutz vor dem Verlust der spirituellen Kraft, die der „Heiligen Pfeife“ als lebendigem Wesen inhärent ist.

Salbeitee. Zum Schutz und zur Reinigung wird Salbei auf die glühenden Steine gestreut, sowie sich die „Mondfrauen“ mit dem brennenden Kraut abräuchern.

Das Ritual der „moon lodge“ ist für die vorliegende Arbeit von besonderem Interesse, da es ein Hinweis auf die Veränderung eines Aspektes innerhalb des spirituellen Umfeldes des *inipi* durch einen indigenen Wissensvermittler sein könnte, denn in der Ethnie der Lakota ist es gegenwärtig unbekannt, wie mir von westlichen AkteurInnen und indigenen Wissensvermittlern erzählt wurde. Aufgrund dieser Tatsache können lediglich Spekulationen über dessen Ursprung gemacht werden, wie Thilo verdeutlicht:

Die „moon lodge“ ist ein ganz spezielles Thema, weil niemand was weiß darüber. Die „moon lodge“ ist, also, es gibt zwei Möglichkeiten: Entweder der Archie hat sich das ausgedacht für die Europäer, oder es ist etwas so Ururalt, dass es drüben<sup>60</sup> niemand mehr kennt. Die zwei Möglichkeiten gibt es. Wenn du drüben die „Indianer“ fragst, das kennt niemand oder zumindest die, die ich getroffen habe, die kennen es nicht. [...]

Zumindest bei den Lakota kenne ich keine. Aber wie gesagt, vielleicht gab es das ganz, ganz früher. Und es kennt heute niemand mehr. Das kann sein. Aber es wird nicht mehr praktiziert drüben. Aber der Archie hat es gelehrt hier (Interview Thilo: 749-759).

Und weiter:

Oder vielleicht hat er eine Vision gehabt, vielleicht haben es ihm die „spirits“ erzählt, vielleicht hat er einen Traum gehabt. Es kann alles sein (Interview Thilo: 766-767).

Claudia ist von letzterem überzeugt. Sie erzählt, dass sie einmal kurz vor ihrer „Vision Quest“ zu menstruierten begonnen habe und Archie daraufhin zum ersten Mal eine „moon lodge“ errichtet habe. Sie ist der Meinung, dass er die Anweisung dazu von den „spirits“ erhalten habe, um ihr eine Vision in der „Mondhütte“ anstelle „am Berg“<sup>61</sup> zu ermöglichen.

Der Archie dürfte eine Vision von mir mitbekommen haben auf diesem Platz. Er hat mir das dann auch gesagt davor, wie ich stotternderweise und schluckenderweise da vor der

---

<sup>60</sup> Gemeint sind die USA.

<sup>61</sup> Wie in Kapitel 3.2.5.1. beschrieben, begibt man sich für eine Visionssuche auf einen Berg.

„Vision Quest“ gestanden bin und gewusst habe, ich kriege die „moon time“ und völlig irritiert war, dass er schon darauf wartet. Er hat gesagt: „Du wirst jetzt einen Teil dieser Vision erleben.“ Und dann hat er sie [die moon lodge; d. Verf.] gebaut (Interview Claudia: 212-216).

Da die „moon lodge“ und ihre Herkunft bei den Lakota unbekannt ist, ist deren Verwendung umstritten. Der gegenwärtige indigene Wissensvermittler, John, toleriere die Praxis des Rituals zwar, inkludiere es jedoch nicht in seinen Wissenstransfer, erläutert Thilo:

Der John, der kennt das nicht. Und das ist jetzt natürlich eine schwierige Sache, weil der sagt: „Ja, wenn es ein Ding von meinem Vater war, dann war es sein Ding. Ich kann euch nichts sagen darüber, und deswegen rate ich euch auch nicht, es zu tun. Ich weiß auch nichts darüber, deswegen auch, auf jeden Fall, ich meine, wenn sich jemand hinein setzen will, ist es okay (Interview Thilo: 769-774).

Die indigene Kritik hierzu wurde mitunter von den westlichen AkteurInnen übernommen, jedoch vermehrt von Männern, als von Frauen. Claudia erzählt:

Ich habe darüber dann zu sprechen angefangen, wie plötzlich diese „moon lodge“ in so einen Misskredit gekommen ist. Und da also vor allem bestimmte Männer aus der Runde. [...] Und das wurde dann also wirklich freudig aufgegriffen (Interview Claudia: 231-236).

Diese Problematik steht im Spannungsfeld von Tradition und Veränderung, auf das ich in Kapitel 6.4. näher eingehe.

## **6. Perspektiven westlicher Rezeption**

In diesem Kapitel möchte ich die Perspektiven meiner InformantInnen in einen breiteren Kontext stellen und anhand einiger Schwerpunkte erläutern und

interpretieren. Zuerst sollen signifikante Stereotypisierungen von „Native Americans“ dargestellt werden. Zu beleuchten ist, inwiefern diese als Fremdzuschreibungen westlicher AkteurInnen in Bezug auf indigene Wissensvermittler fungieren. Hinsichtlich der westlichen Rezeption des *inipi* spielen ebenso Klassifizierungsschemata, die den spirituellen Handlungsrahmen definieren, eine wichtige Rolle. Weiters wird ausgeführt, welche Arten von transzendentalen Erlebnissen sich bei der Schwitzhütten-Zeremonie ereignen und inwiefern diese ausschlaggebende Faktoren zur westlichen Rezeption darstellen können. Kritische Betrachtungsweisen stellen schließlich die westliche Rezeption und den indigenen Wissenstransfer aus verschiedenen Perspektiven dar.

## **6.1. Stereotypisierungen**

In Verbindung mit der westlichen Rezeption der Lakota-Schwitzhütte stellen Stereotypisierungen von nordamerikanischen Indigenen einen Aspekt dar, der näher zu beleuchten ist. Anzumerken ist, dass grundsätzlich eine Vielzahl derer existieren (vgl. Pimperl 2002: 56ff), jedoch in der Folge lediglich die markantesten, die mit der westlichen Rezeption in Verbindung stehen, angeführt werden können. Diese hängen eng miteinander zusammen und sind nicht klar voneinander abgrenzbar. Es soll beleuchtet werden, welche Rolle sie in Bezug auf die Aussagen der InterviewpartnerInnen meiner InformantInnen-Gruppe spielen.

### **6.1.1. Der „Edle Wilde“**

Primär ist hierfür das Konzept des „Edlen Wilden“ von Bedeutung, dessen Etablierung vor allem durch französische Intellektuelle in der Zeit der Aufklärung stattfand, beispielsweise durch Voltaire, Montaigne und besonders Jean-Jacques Rousseau. Diese Vorstellung fungierte als Gegenkonzept zur eigenen westlichen Gesellschaft und somit als Zivilisationskritik (vgl. Kreller 2002: 31ff). Sie ist – neben der Idee vom „Unedlen Wilden“ – seit der Entdeckung Amerikas bis zur heutigen Zeit präsent und wird ohne wesentliche Modifikation oder Variation weiterhin von Euro-AmerikanerInnen verwendet (vgl. Berkhofer 1978: 71ff).

Seit den 1980er und 1990er Jahren wird der Fokus vor allem auf einen „spirituellen Edlen Wilden“ (vgl. Wernitznig 2003: xxxii) gelegt, der äußere und innere Harmonie demonstriert. Wernitznig beschreibt die Stereotypisierung des „*neo-noble savage*“ (ebds. 2003: xxxiii) als Bewahrer von spirituellen Geheimnissen und mit innerer Kraft, wie auch emotionalem Wissen ausgestattet. Dieses Konzept ist grundlegend für verschiedene Methoden des „Playing Indian“<sup>62</sup> durch „wannabes“ (vgl. ebds. 2003: xxxiif). Letztere zeigen keinerlei Interesse an den realen indigenen Lebenssituationen: *„The imperialist factor is a central one, for this utilization of Indianness cannot help but remain a strictly ethnocentric one. The focus is not so much on a realistic interest in Native American culture, but rather on an abstract appropriation of stereotypical Indian images and life styles“* (ebds. 2003: xxxiii). Die Idealisierung anhand des „(spirituellen) Edlen Wilden“ wird einerseits im Zuge der kulturellen Aneignung von „Indianness“ (Bordewich 1996: 73) durch westliche AkteurInnen instrumentalisiert. Andererseits bedienen sich ihrer auch Autochthone, wie Krech erläutert: *„At first a projection of Europeans and European-Americans, it eventually became a self-image“* (Krech 1999: 27).

Dieses Stereotyp des „neo-noble savage“ ist in Ansätzen bei der westlichen Rezeption meiner InformantInnen-Gruppe vorhanden, kommt bei den dargestellten Aussagen jedoch nicht erheblich zum Ausdruck. Die westlichen AkteurInnen anerkennen die Lakota als Bewahrer der spirituellen Kenntnisse über die Schwitzhütte, was sich in das Konzept des „spirituellen Edlen Wilden“ einordnen lässt. Signifikanter tritt dieses Klischee jedoch bei „wannabes“ und „plastic medicine men“, die von meinen InterviewpartnerInnen kritisiert werden, in Erscheinung.

„Native Americans“ werden durch diese romantisierende Stereotypisierung in einen mythologischen Bereich und außerhalb von historisch bedingter Entwicklung eingeordnet. Ihnen wird mit einer nostalgischen Konnotation als Relikte einer idealisierten Vergangenheit begegnet (vgl. Vickers 1998: 41f). Unter diesem Aspekt besteht ein enger Zusammenhang mit der westlichen Vorstellung, dass indigene Kulturen und deren traditionelles Wissen infolge der kolonialen Repression „untergehen“ bzw. in Vergessenheit geraten, wie folgend beleuchtet wird.

---

<sup>62</sup> Das Phänomen des „Playing Indian“ erläutere ich in Kapitel 6.3.2.

### **6.1.2. Der „aussterbende Indianer“**

Diese Stereotypisierung gründet in der Betrachtungsweise von Indigenen als „vanishing/vanished race“. Die Idee vom „aussterbenden Indianer“ gewann vor allem Ende des 19. Jahrhunderts an Bedeutung, als die nordamerikanischen autochthonen Ethnien keine militärische Bedrohung für die Kolonialherren mehr darstellten, sondern vielmehr stark abnehmende Bevölkerungszahlen aufwiesen. Dies rief Bedauern und Nostalgie unter den dominanten Kolonisatoren hervor (vgl. Berkhofer 1978: 28f; Pimperl 2002: 61ff).

Vickers argumentiert, dass durch eine derartige Idealisierung und Romantisierung „Native Americans“ mythologisiert und deren reale Lebenssituation nicht wahrgenommen wird. Ebenso wird die Diversität verschiedener ethnischer Gruppen ignoriert. In Bezug auf die westliche Rezeption bzw. den Wissenstransfer von indigener Spiritualität bemerkt er: *„New Age culture in particular has occasioned a resurgence of „plastic medicine men“ who reinforce the mystic warrior image for their own capitalistic use, selling Indian religious experiences (such as „vision quest“ and „sweat lodge“ ceremonies) on the open, often New Age, market, mostly to whites, with little regard for either the sanctity of traditional shamanism<sup>63</sup> or its ceremonial purposes“* (Vickers 1998: 42). Andererseits ist bei einigen Gruppen von westlichen AkteurInnen die Tendenz bemerkbar, das Konzept des „aussterbenden Indianers“ zurückzuweisen. Mitte des 20. Jahrhunderts begann man, vermehrt den Kontakt mit Indigenen auf Reservationen zu suchen, die man als zeitgenössische InformantInnen traditionellen Wissens wertschätzte (vgl. Deloria 1998: 139f). Allerdings kann dies wiederum in Form von spirituellem Kolonialismus erfolgen, wenn Nicht-Indigene von den erlangten spirituellen Kenntnissen finanziell profitieren wollen, was die Lakota vehement kritisieren (vgl. Churchill 1992: 217f). Zudem wurden die Reservationen in den 1960er und 1970er Jahren derart massiv besucht, sodass viele traditionalistische Indigene das Wissen über ihre Zeremonien den „Suchenden“ verwehrten (vgl. Gugenberger/ Schweidlenka 1987: 204).

Die Aussagen der Mitglieder meiner InformantInnen-Gruppe beinhalten keine absolute Stereotypisierung im Sinne des „aussterbenden Indianers“. Die westlichen

---

<sup>63</sup> Auch Vickers ordnet indigene Spiritualität, wie die der Lakota in den Schamanismus ein. Siehe zu dieser Thematik auch Kapitel 3.2.

AkteurInnen wissen über die schwierige reale Lebenssituation der Lakota, die z.B. Problematiken wie Alkoholabhängigkeit, Armut und hohe Arbeitslosigkeit beinhaltet, durch den intensiven Kontakt mit John Fire Lane Deer Bescheid. Sie agieren auch nicht in profitorientierter Art und Weise. Andererseits sagen sie – ebenso wie die indigenen Wissensvermittler – aus, dass die Zweckmäßigkeit der westlichen Rezeption in der Erhaltung des traditionellen spirituellen Wissens über das *inipi* liege, sodass es nicht in Vergessenheit gerate. Dies würde jedoch implizieren, dass die Lakota selbst kein bzw. wenig Interesse an der Ritualpraxis haben, was nicht der Fall ist. Daher kann diese Argumentation als ein Anzeichen auf das hier thematisierte Klischee interpretiert werden.

### **6.1.3. Der „Ecological Indian“**

Eine weitere Stereotypisierung vollzieht sich mit der Wahrnehmung von nordamerikanischen Autochthonen als „ecological Indians“ (Krech 1999: 16). Indigene werden hier als „ursprüngliche Umweltschützer“ (Pimperl 2002: 69) betrachtet, die in traditioneller Weise die Erde respektieren und menschlichen Einfluss auf die Umwelt in Grenzen halten wollen. Sie besitzen das Geheimnis, in Harmonie mit der personifizierten „Mutter Erde“<sup>64</sup> zu leben und von ihr lediglich das Notwendigste zu nehmen, ohne sie zu verletzen (vgl. Krech 1999: 21f). Im Vordergrund steht das allen „Native Americans“ einheitlich zugeschriebene Konzept, dass alle Lebewesen, natürlichen Phänomene, wie auch alle Gedanken sakral seien (vgl. Kilpatrick 1999: 66, zit. nach Pimperl 2002: 70).

Die Idee des „ecological Indian“ entstand vor allem in der Zeit von 1963 bis 1973 und wurde von einer ökologisch orientierten „back-to-nature“-Bewegung dazu benutzt, industrielle Gesellschaften, wie auch den Katholizismus zu kritisieren. Hervorgegangen aus einer Fremdzuschreibung, etablierte sich das Klischee als Selbstbild vieler „Native Americans“. Beispielsweise begannen „plastic medicine men“ vermehrt Texte zu veröffentlichen, in denen dieses idealisierende Stereotyp thematisiert wurde, womit sie zur Konstruktion und Verbreitung dessen beitrugen

---

<sup>64</sup> Die Konzeption der „Mutter Erde“ als feminine Entität wird im Spannungsfeld von traditionellem indigenem Ursprung und kolonialer Fremdzuschreibung heftig diskutiert. Siehe hierzu Churchill 1992: 198ff.

(vgl. Krech 1999: 20ff). Allerdings wird mit dieser Vorstellung keine wahrheitsgetreue Darstellung der Beziehung zwischen Indigenen und deren Umwelt, sondern lediglich eine Verherrlichung glorreicher vergangener Zeiten erreicht. Krech kritisiert: „[...] *it seems unwise to assume uncritically that the image of the Ecological Indian faithfully reflects North American Indian behaviour at any time in the past*“ (ebds. 1999: 26). Neben einer Pauschalierung aller indigener Ethnien unter diesem Klischee, birgt es die Gefahr in sich, die reale, aktuelle Lebenssituation von Autochthonen als Teil einer hochindustrialisierten Gesellschaft zu verkennen (vgl. Gugenberger/ Schweidlenka 1987: 203). Zudem werden „Native Americans“ anhand dieser Art der Romantisierung als ahistorisch, statisch und unmündig charakterisiert, sowie die Möglichkeit einer entwicklungsbedingten kulturellen Veränderung negiert (vgl. Bolz 1994a: 49; Bordewich 1996: 210f).

Wenn westliche AkteurInnen sich des „ecological Indian“-Stereotyps bedienen, geschieht dies meist aus einem Bedürfnis und einer Suche nach Spiritualität heraus. Denn die innere Leere – verursacht durch die moderne, technologisierte Gesellschaft – soll durch spirituell überlegene Indigene und mit deren ökologischen Weisheit gefüllt werden (vgl. Bordewich 1996: 211). Ebenso spielt ein kollektiv vorhandenes Schuldbewusstsein gegenüber Indigenen eine signifikante Rolle, womit diese Idealisierung zu einem symbolischen Akt der Wiedergutmachung wird. „Native Americans“ wiederum können mit diesem positiven Image den Verlust von persönlichen oder kollektiven Identitäten kompensieren (vgl. Bolz 1994a: 53f). Bordewich kritisiert: „[...] *that Indians and their beliefs (real or imagined) are icons free for the taking, to be appropriated for any white man's cause. Not surprisingly, moreover, such preconceptions are easily abetted by Indian spokesmen who specialize in manipulating the guilt of sentimental whites*“ (Bordewich 1996: 212).

Elemente dieser idealisierenden Fremdwahrnehmung sind auch bei den interviewten westlichen AkteurInnen zu finden. In Kapitel 5.2.2. bezeichnet Thilo Indigene als „*Vorreiter eines ökologischen Denkens*“ (vgl. Interview Thilo: 510). Ein respektvolles Verhältnis zur Erde und zum Kosmos soll mithilfe der spirituellen Praxis der Schwitzhütte erreicht werden. Diese Intention spielt ebenso bei den Lakota-Wissensvermittlern eine signifikante Rolle. Der Gedanke, dass alle

Lebewesen sakral seien, steht hier im Vordergrund und wird anhand der beim Ritual verwendeten Worte *mitakuye oyasin*<sup>65</sup> deutlich.

## **6.2. Spiritualität als Erfahrung**

Hier soll beleuchtet werden, inwiefern Spiritualität als angestrebte Erfahrung eine Motivation zur westlichen Rezeption der Lakota-Schwitzhütte darstellen kann. Dazu ist es erforderlich, zu beleuchten, inwiefern Begrifflichkeiten und Klassifizierungen als Einordnungs-Schemata dieser spirituellen Praktik fungieren können. Im New Age spielen persönliche Erleuchtung und transzendente Erfahrungen eine wichtige Rolle. Im Verständnis von westlichen AkteurInnen meiner InformantInnen-Gruppe, sowie von indigenen Wissensvermittlern ist dies jedoch nicht der Fall.

### **6.2.1. Spirituelle Erlebnisse**

Wie bereits mehrfach erwähnt, können TeilnehmerInnen des *inipi* verschiedene Arten von spirituellen Erlebnissen erfahren. Meine InformantInnen bestätigen dies und nennen die kommunikative Verbindung mit den Steinen als lebendige Wesen, mit den „spirits“ und mit *tunkasila*. Die Kontaktaufnahme initiiierende Faktoren sind die Gebete, Lieder und die Intensität der Hitze. Zusammenhängend damit können sich bewusstseinsveränderte Zustände einstellen und außergewöhnliche Wahrnehmungen zustande kommen. In Kapitel 5.2.2. erklärt Markus, dass diese aus visuellen Erscheinungen, Stimmen, Geräuschen oder Gefühlen spiritueller Verbundenheit bestehen können.

In einer Studie über transpersonelle Erlebnisse von nicht-indigenen TeilnehmerInnen in der Schwitzhütte<sup>66</sup> beleuchtet Hibbard verschiedene Ausformungen dieser.

---

<sup>65</sup> Diese bedeuten: „Alle meine Verwandten“; zur weiteren Erklärung siehe Kapitel 3.2.4.

<sup>66</sup> Hier wird nicht die Teilnahme an Lakota-Schwitzhütten beleuchtet, sondern an solchen aus anderen indigenen Ethnien. Ich halte die Studie trotzdem für repräsentativ in Bezug auf spirituelle Erlebnisse, weil sich einerseits rituelle Kernelemente gleichen und andererseits Hibbards Forschungsergebnisse mit den Aussagen meiner InformantInnen in signifikanter Weise übereinstimmen. Weiters waren mir Werke speziell zu spirituellen Erlebnissen in Lakota-Schwitzhütten nicht zugänglich.

Darunter sind einige, die mir in informellen Gesprächen mit den westlichen AkteurInnen der InformantInnen-Gruppe berichtet wurden und die auch mit den oben erwähnten Erfahrungen übereinstimmen. Dazu gehören:

- Fühlen der Präsenz von „Spirit Beings“
- Hören von Stimmen oder Gesängen der „Spirit Beings“
- Direkte Kommunikation mit den „Spirit Beings“ und Antworten dieser auf Gebete
- Sehen von „Spirit Beings“
- „Physical Spiritistic Phenomena“: z.B. wurde an der Hütte gerüttelt
- Sehen von Lichtern
- Sehen von Formen in den heißen Steinen: z.B. Gesichter von Menschen und Tieren
- Erleben von Visionen
- Gefühle starker Verbundenheit mit den übrigen TeilnehmerInnen, mit der Erde und dem Kosmos
- Gefühle von extremer Freude und Frieden
- Wahrnehmung von negativer Energie

Hibbard fügt jedoch erklärend hinzu, dass die Wahrscheinlichkeit derartiger Erlebnisse nicht mit langjähriger Schwitzhütten-Praxis steige. Sie könne nicht mithilfe von verschiedenen Faktoren erhöht werden und bleibe daher unbeeinflussbar. Weiters halten sich solche Erlebnisse in Grenzen, denn der primäre Zweck der Schwitzhütte sei nicht – und dies stimmt mit der Sichtweise meiner InterviewpartnerInnen überein - die notwendige Induktion derer. Vielmehr sei sie ein Ort, um zu beten. Trotz dessen wertschätzen nicht-indigene TeilnehmerInnen die Zeremonie als spirituelle Praktik, die ihnen die Möglichkeit gebe, sich in gewissem Sinne zu erneuern und zu reinigen (vgl. Hibbard 2007: 76ff). Auch dies stimmt mit den Aussagen meiner InformantInnen überein.

### **6.2.2. Klassifizierungen**

Die begriffliche Einordnung der spirituellen Praxis des *inipi* in vorgefertigte Termini erweist sich als schwieriges Unterfangen. In den Aussagen meiner westlichen

InformantInnen werden Schamanismus und Esoterik kaum thematisiert; man grenzt sich hinsichtlich der eigenen spirituellen Praxis von beidem ab. Daher werde ich diese Begriffe nicht näher beschreiben. Es sei hier lediglich erwähnt, dass in der herangezogenen Literatur mitunter eine synonyme Verwendung bzw. keine klare Abgrenzungen dieser beiden Bezeichnungen erfolgt (vgl. Wernitznig 2003: viii). Andernorts wird wiederum Esoterik mit New Age gleichgesetzt (vgl. Gugenberger/Schweidlenka 1992: 10ff). Anzumerken ist auch, dass Thilo es ablehnt, die Spiritualität der Lakota in den Schamanismus einzuordnen. Wie bereits in Kapitel 3.2. erläutert, wird dies in der ethnographischen Literatur unterschiedlich gehandhabt.

Die untraditionelle, eklektizistische Rezeption anderer westlicher AkteurInnen, wie auch der indigene Wissenstransfer von „plastic medicine men“ wird meist unter den Begriff der New Age-Bewegung subsumiert. Hierzu verweise ich auf die Aussagen von Thilo, wie in Kapitel 5.2.3. dargestellt, sowie auf die Einwände der interviewten Indigenen und jener der Lakota-„Elders“ anhand der *declaration of war against exploiters of Lakota spirituality* (siehe Kapitel 5.1.3.). Auffällig ist bei dieser Deklaration, dass der Terminus mit Schamanismus gleichgesetzt wird (vgl. Bucko 2005). Dies veranschaulicht die Problematik der begrifflichen Zuordnung.

Eine Definition der New Age-Bewegung im Sinne einer homogenen Einheit ist nicht möglich, da sie in eine dezentrale Matrix eingebettet ist. Das heißt, sie besteht aus einer breiten Palette von unterschiedlichen Gruppen, Identitäten und Netzwerken (vgl. Clarke 2006: 26). Anzumerken ist daher, dass die Bezeichnung als *Bewegung* im eigentlichen Sinne eine unkorrekte Kategorie und daher irreführend ist (vgl. Sutcliffe 2003: 9f), mangels an Alternativen folgend jedoch verwendet wird. Das Konzept der New Age-Bewegung und dessen Aspekte sind ebenfalls schwer zu definieren, denn letztendlich werden viele spirituelle Praktiken unter dem Begriff subsumiert (vgl. ebds. 2003: 10ff). Sie kann lediglich in einem generellen und breit gefächerten Streben nach persönlicher Selbstverwirklichung und Transformation des Bewusstseins durch spirituelle Praktiken gesehen werden. Das bedeutet, dass die New Age-Spiritualität kein geschlossenes System mit gemeinsamen, standardisierten Merkmalen darstellt, sondern vielmehr durchwegs heterogen ist (vgl. Clarke 2006: 25f). Clarke nimmt aber an, dass die meisten New Age-Anhänger einen ähnlichen Stil

haben, „*which is characterized by empathic knowledge rather than faith in relation to religious and spiritual reality and truth.*“ (ebds. 2006: 26).

Dieses Verhalten wird unter anderem von meinen InformantInnen bei der Rezeption des *inipi* durch andere westliche AkteurInnen kritisiert und allgemein als religiöser Eklektizismus verstanden: verschiedene Elemente aus vielen unterschiedlichen spirituellen Konzeptionen oder Religionen auszuwählen, vom jeweiligen Kontext abzusondern und miteinander zu etwas Neuem zu formieren. Ein solches Vorgehen, wie auch Profitorientierung und persönliche Erleuchtung als Motivationsgründe wird „wannabes“ zugeschrieben, auf die ich in Kapitel 6.3.2. eingehe.

Andere Klassifikationen, in welche man die spirituelle Praxis des *inipi* einordnen könnte, wie beispielsweise Elahis Unterteilung in traditionelle, irreführende und natürliche Spiritualität (vgl. Elahi 2001: 24ff), sind zwar interessant, wurden von den interviewten InformantInnen jedoch nicht thematisiert. Vielmehr sollen in der Folge ablehnende Aussagen zu „plastic medicine men“ und „wannabes“ näher beleuchtet und kontextualisiert werden.

### **6.3. Kritische Betrachtungsweisen**

Hier sollen kritische Positionen der „Native Americans“ im allgemeinen und im speziellen der Lakota zur westlichen Rezeption des *inipi* mit den Anschauungen meiner InformantInnen in Beziehung gesetzt werden. Wie bereits erwähnt zielen die signifikantesten Kritikpunkte auf materielle Bereicherung und Veränderung des Ritualablaufs bzw. der –elemente ab. Das Hauptaugenmerk liegt dabei einerseits auf indigenen „plastic medicine men“, andererseits auf nicht-indigenen „wannabes“. Diese weisen Elemente der New Age-Bewegung auf, wie ich bereits in Kapitel 6.2.2. erläutert habe. Abschließend soll der Zusammenhang von Tradition und Veränderung beleuchtet werden.

### **6.3.1. „Plastic medicine men“**

Die *declaration of war against exploiters of Lakota spirituality* aus dem Jahre 1993 ist nicht die erste offizielle Verkündigung von indigener Kritik an „plastic medicine men“ und „wannabes“. Ihr gingen die 1980 veröffentlichte *resolution of the fifth annual meeting of the traditional Elders circle*, sowie eine Resolution des „American Indian Movement“<sup>67</sup> von 1984 voraus (vgl. Niezen 2000: 194f; Churchill 1992: 223ff). Zur Rechenschaft gezogen werden nach wie vor – neben nicht-indigenen „wannabes“ – Indigene, die sich als „Medizinmänner“ ausgeben, um sich an traditionellem Wissen zu bereichern.

Niezen klassifiziert zwei unterschiedliche indigene Fraktionen bezüglich der Perspektiven zur Weitergabe von spirituellen Kenntnissen. Einerseits wollen „popularizers“ (Niezen 2000: 195) Rituale und Zeremonien in die Öffentlichkeit tragen und einem breiten Publikum zugänglich machen. Andererseits sehen „preservationists“ (ebds. 2000: 195) darin die Gefahr einer Abschwächung und Verzerrung von spirituellem Wissen. Erstere, zu denen die „plastic medicine men“ zählen, argumentieren, dass rituelle Kenntnisse kein exklusives Recht einer einzigen indigenen Ethnie seien. Ihr Anliegen ist es, Menschen bei der Suche nach persönlicher Erfüllung und Erleuchtung zu helfen, wobei sie die Vereinfachung von „teachings“ und das Verbinden derer mit anderen religiösen Traditionen für angebracht halten.

Die Indigenen der zweiten Fraktion, welcher die oben dargestellten Deklarationen entsprechen, kritisieren eine derartige Vorgehensweise vehement und bezeichnen diese als kulturellen Missbrauch. Sie beabsichtigen, traditionelle Modelle von Spiritualität und Verhaltensweisen zu erhalten, indem sie Zeremonien und rituelle Kenntnisse geheim halten. Ebenso wird die Tatsache kritisiert, dass „plastic medicine men“ oft keine Verbindung mit historischen oder gegenwärtigen indigenen Gruppen nachweisen können. „Preservationists“ sind der Meinung, dass der missbräuchliche Umgang mit traditionellem Wissen von spirituellen Kräften bestraft werden könne (vgl. ebds. 2000: 195ff). Ein „Elder“ der Oglala-Lakota, Matthew King, erklärt: *„Each part of our religion has its power and its purpose. Each people has their own*

---

<sup>67</sup> Das „American Indian Movement“ (AIM) ist eine unter vielen indigenen Widerstands-Bewegungen, die für die Rechte von „Native Americans“ eintreten (vgl. Deloria 1993: 4ff).

*ways. You cannot mix these ways together, because each people's ways are balanced. Destroying balance is a disrespect and very dangerous. This is why it's forbidden*“ (Churchill 1992: 220).

Vine Deloria Jr., ein Lakota-Akademiker, kritisiert den vermehrten indigenen Wissenstransfer seit dem Ende des 20. Jahrhunderts, dessen Ausmaß einer missionarischen Bewegung ähnelt. Die Anzahl der „plastic medicine men“, die spirituelles Wissen in westlich-säkularisierte Gesellschaften tragen, habe sich dadurch signifikant erhöht. Deloria gesteht den oben dargestellten indigenen Äußerungen des Missfallens ihre Berechtigung zu (vgl. Deloria 1988: xiff). Er relativiert diese jedoch, indem er dem Wissenstransfer einen positiven Effekt zuschreibt : *„Nevertheless, it seems beyond dispute that within the tribal religions is a powerful spiritual energy that cannot be confined to a small group in the modern world. It would be hazardous to predict where this movement is headed, but if it influences people to deal more kindly with the earth and the various life forms on it, then there should be few complaints about its impact on people's live and practices“* (ebds. 1988: xi).

Diese Position nehmen auch John Fire Lane Deer und Michael Two-Feathers ein (siehe Kapitel 5.1.). Sie kritisieren einerseits die massive Tradierung der Lakota-Spiritualität nach Europa, sowie indigene Wissensvermittler, die das Schwitzhütten-Ritual verändern bzw. finanziellen Nutzen daraus ziehen. Andererseits erklären sie verschiedene Aspekte der Zweckmäßigkeit ihres eigenen Transfers. Darunter auch das Herstellen des Bezugs zu „Mutter Erde“ und zum Kosmos durch ein stärkeres ökologisches Bewusstsein. Sie betonen aber vor allem, den westlichen TeilnehmerInnen helfen zu wollen, indem sie ihnen anhand des *inipi* einen Zugang zu Spiritualität und Harmonie ermöglichen. John und Michael geben an, die Zeremonie nicht zu verändern. Vielmehr wollen sie das rituelle Wissen erhalten und mit ihren Reisen nach Europa sicher stellen, dass westliche AkteurInnen die traditionelle Handhabung beibehalten. Sie erklären ebenfalls, dass die „spirits“ den Missbrauch von spirituellen Zeremonien bestrafen.

Anhand dieser Aussagen kann festgestellt werden, dass die von mir interviewten Lakota einerseits „popularizer“ sind, da sie das spirituelle Wissen über die Schwitzhütte Nicht-Indigenen vermitteln. Andererseits nehmen sie die Position der

„preservationists“ ein, indem sie die Veränderung und Kommerzialisierung der Zeremonie kritisieren. Sie leugnen, am Wissenstransfer finanziell zu profitieren, was die von mir interviewten westlichen AkteurInnen bestätigen. Somit können sie nicht als „plastic medicine men“ bezeichnet werden, sondern grenzen sich vielmehr dezidiert von diesen ab. Anzumerken ist hier, dass es zwar charakteristische Merkmale von „plastic medicine men“ gibt, wobei die Vermarktung, Kommerzialisierung und eklektische Veränderung von Ritualen die markantesten darstellen (vgl. Gugenberger/ Schweidlenka 1987: 203f). Allerdings erweist sich die eindeutige Einstufung von einzelnen indigenen Wissensvermittlern in diese Kategorie als problematisch.

### **6.3.2. „Wannabes“**

Im Mittelpunkt der zweiten Gruppe, die innerhalb der indigenen Deklarationen und Diskussionen kritisiert wird, stehen westliche AkteurInnen, die als „wannabes“, „Indian wannabes“ oder New Age-AnhängerInnen bezeichnet werden. Hier spielen - ebenso wie bei der negativen Beurteilung von „plastic medicine men“ – unter anderem materielle Bereicherung und Veränderung von spiritueller Tradition eine signifikante Rolle (vgl. Pte Cante Winyan 2000). Auch die InterviewpartnerInnen meiner InformantInnen-Gruppe kritisieren diese Aspekte. Wie bereits in Kapitel 6.2.2. dargestellt, ist die exakte Definition der New Age-Bewegung jedoch problematisch. In erster Linie wird unter dem Begriff religiöser Eklektizismus und Profitorientierung, sowie das Streben nach persönlicher Erleuchtung bei der westlichen Rezeption von Lakota-Spiritualität verstanden. Im Zusammenhang mit westlichen „wannabes“ ergeben sich weitere Kritikpunkte.

EuropäerInnen und US-AmerikanerInnen wird der Vorwurf gemacht, spirituellen Kolonialismus zu betreiben, der aus der kulturellen Aneignung von indigenen Zeremonien besteht. *„For many indigenous peoples, Western appropriation of traditional culture continues to be understood as a continuation of colonialism. This is due to the lack of Western appreciation of the political understandings that accompany and reinforce indigenous belief systems“* (Welch 2002: 31). Westliche AkteurInnen zeigen in diesem Sinne kein Interesse am sozio-kulturellen Kontext oder der indigenen Verwendung von spirituellen Zeremonien. Ebenso wenig schenken sie

der realen Lebenssituation von „Native Americans“ und deren sozialen Problemen, wie z.B. Alkoholabhängigkeit, Arbeitslosigkeit und Armut, Beachtung. Vielmehr werden diese als Angehörige einer statischen Kultur angesehen und anhand von idealisierenden Stereotypisierungen, wie in Kapitel 6.1. erläutert, stigmatisiert. „Wannabes“ sehen daher eine Notwendigkeit darin, sakrales Wissen für die Nachwelt zu bewahren. Daraus resultiert die Berechtigung von kultureller Aneignung durch westliche AkteurInnen (vgl. ebds. 2002: 26ff).

Indigene Kritik wird entkräftigt, indem argumentiert wird, dass spirituelles Wissen kein Eigentum einer spezifischen Ethnie sei. Damit wird der Vorwurf eines spirituellen Diebstahls zurückgewiesen (vgl. Churchill 1992: 191ff). „Wannabes“ stimmen hier mit der Geisteshaltung von „plastic medicine men“, die ich in Kapitel 6.3.1. erläutert habe, überein. Dies wird als Zeichen von Ignoranz im Sinne einer kulturellen Aneignung interpretiert. *„Members of one culture take the cultural practices of another as if their own, or as if the right of possession should not be questioned or contested“* (Hart 1997: 138, zit. nach Welch 2002: 21).

Thilo erklärt in Kapitel 5.2.3. in Bezug auf die *declaration of war against exploiters of Lakota spirituality*, dass es nicht möglich sei, die westliche Rezeption der Schwitzhütte zu beenden. Damit weist er die indigene Kritik zurück. Hier scheint zwar das oben beschriebene Merkmal von „wannabes“ erkennbar zu sein; allerdings kann man die westliche Rezeption der InformantInnen-Gruppe aufgrund der respektvollen Umgangsweise mit dem *inipi* nicht in diese Kategorie einordnen.

„Native Americans“ befürchten zudem, dass sich westliche AkteurInnen indigener Spiritualität immer mehr bemächtigen und spirituelle „Elders“ ersetzen könnten, indem sie junge Indigene in der (veränderten) traditionellen Praxis unterrichten (vgl. Churchill 1992: 190f; Welch 2002: 28). Deloria kritisiert, dass viele „Weiße“ angeben, indigene Vorfahren zu haben, um sich selbst als Angehörige einer autochthonen Ethnie bezeichnen zu können. *„Whites claiming Indian blood generally tend to reinforce mythical beliefs about Indians“* (Deloria: 1988: 3). Mithilfe der damit zusammenhängenden Stereotypisierung von Indigenen wollen westliche AkteurInnen der eigenen Gesellschaft entfliehen. Das Bedürfnis, Teil einer indigenen Ethnie zu sein und indigene Lebensweise anzunehmen, reicht bis ins 17. Jahrhundert

zurück (vgl. Dyar 2003: 819ff). Diesem Verhalten ähnelt in gewisser Weise die Nachahmung in Form von „Playing Indian“ (siehe Kapitel 6.3.2.), das in den USA eine lange Tradition hat. Einzelne Gruppen bzw. Organisationen ahmten indigene Lebensweise und Bräuche nach, um unter anderem ein stärkeres ökologisches Bewusstsein zu erlangen (vgl. Deloria 1998: 8ff).

Die Ritual-LeiterInnen meiner InformantInnen-Gruppe begründen ihre Tätigkeit mit dem Argument, dass es in vorchristlicher Zeit in Europa ebenfalls eine Schwitzhütte gegeben habe. Erwiesen ist zwar, dass Schwitz-Rituale global und somit auch im europäischen Raum verbreitet waren<sup>68</sup>; ob jedoch Formen existierten, die dem *inipi* in der Durchführung und im Aussehen ähnelten oder glichen, ist fraglich. Die Argumentation könnte als Anzeichen eines latenten Bedürfnisses, sich mit der Kultur der Lakota zu identifizieren, interpretiert werden. Allerdings entsprechen die InterviewpartnerInnen nicht dem allgemeinen Verhalten von „wannabes“, da sie sich des unterschiedlichen sozio-kulturellen Kontextes bewusst sind.

Es bestehen zwei indigene Lösungsvorschläge zu hier dargestellten Aspekten der Verhaltensweise von „wannabes“: Einerseits sollen westliche AkteurInnen indigene Ethnien in deren realen Lebenssituation unterstützen, um somit Stereotypisierungen zu entgehen. Dies impliziert, auch den sozio-kulturellen Kontext von indigener Spiritualität mit einzubeziehen. Damit soll eine einseitige Bereicherung vermieden und ein reziprokes Geben-und-Nehmen erlangt werden. Andererseits besteht die indigene Forderung, dass sich westliche AkteurInnen vermehrt ihrer eigenen Kultur, ökologischen Verbundenheit und Spiritualität zuwenden sollen. Das Bedürfnis von westlichen AkteurInnen nach spiritueller Erfüllung könne mit dem Finden bzw. Schaffen kultureigener Zeremonien gestillt werden (vgl. Johnson 1995). Abschließend ist anzumerken, dass die Sichtweise von „wannabes“ im Kontext von westlichen Kolonialisierungspraktiken jedoch wiederum „Native Americans“ zu Opfern und westliche AkteurInnen zu dominanten Kolonialherren stigmatisiert (vgl. Welch 2002: 31).

---

<sup>68</sup> Siehe hierzu **Aaland, Mikkel**, 1978: *Sweat: the illustrated history and description of the Finnish sauna, Russian banya, Islamic hammam, Japanese mushi-buro, Mexican temascal, and the American Indian & Eskimo sweat lodge*. Santa Barbara: Capra Press.

### **6.3.3. Tradition und Veränderung**

Die oben beschriebene indigene Kritik an der Veränderung von spirituellen Praktiken wird als Gegensatz zu traditioneller Handhabung angesehen. Dieser Position schließen sich auch meine InformantInnen an. Dies impliziert jedoch, dass Tradition als statisches Konstrukt angesehen wird. Valliere definiert Tradition als Teil von Kultur, der unverändert weitergegeben wird: „ [...] *and received with the express command and conscious intention of further transmission without substantial change*“ (Valliere 1987: 1). Dennoch ist dem Konzept ein gewisses Potential zur Veränderung inhärent. Durch Reform oder Wiederbelebung von Tradition kann Neues in Altes integriert werden (vgl. ebds. 1987: 13).

In Bezug auf die spirituelle Praxis des *inipi* wird einerseits das konstante Beibehalten des Ritualablaufs und der –elemente, andererseits das Miteinbeziehen des rituellen Kontextes, der Lakota-Spiritualität, als traditionelle Handhabung interpretiert. In diesem Sinne wird eine Veränderung der Zeremonie hinsichtlich eines religiösen Eklektizismus durch „wannabes“ und „plastic medicine men“ kritisiert. Die interviewten Schwitzhütten-LeiterInnen beanstanden zudem, dass westliche TeilnehmerInnen signifikante Regelungen nicht immer einhalten. Hier geht es vor allem um das Verbot, den „Heiligen Pfad“ zwischen Hütte und Feuerstelle zu betreten. Dieses Vergehen wird stärker kritisiert als andere Verhaltensweisen, wie beispielsweise das spirituelle „Aufladen“ von persönlichen Gegenständen in der Schwitzhütte. Im Zuge meiner Feldforschung konnte ich mehrmals beobachten, dass TeilnehmerInnen zum selben Zwecke persönliche Gegenstände auf den Altar legen. Dies wurde toleriert, obwohl die InterviewpartnerInnen hierzu negative Beurteilungen äußern.

Der in Kapitel 5.3. dargestellte Exkurs zur Thematik der „moon time“ und der „moon lodge“ verdeutlicht die Problematik der Tradierung des Rituals in den sozio-kulturellen Kontext einer westlich-säkularisierten Gesellschaft. Sollte Archie Fire Lane Deer die „moon lodge“ nicht aufgrund einer Vision initiiert, sondern erfunden haben, würde dies eine Veränderung der traditionellen Umgangsweise mit weiblicher Menstruation darstellen. In diesem Zusammenhang kritisieren Indigene, wie auch

einige westliche TeilnehmerInnen die Praxis dieses Rituals. Da sich keinerlei literarische Quellen zu dieser Thematik finden ließen, muss diese Frage offen bleiben.

Einerseits wird die Wandelbarkeit von Tradition an der individuellen Durchführung des Rituals durch die Schwitzhütten-LeiterInnen sichtbar, wie John Fire Lane Deer in Kapitel 5.1.3. erläutert. Andererseits scheint die Zeremonie infolge einer erlebten persönlichen Vision veränderbar zu sein. Im Gegensatz zu ersterer betrifft diese Möglichkeit jedoch nur Indigene. Westliche AkteurInnen haben aufgrund ihres andersartigen sozio-kulturellen Kontextes die Verpflichtung zur authentischen und traditionellen Durchführung (siehe Kapitel 5.2.2.). Nicht außer Acht zu lassen ist auch, dass familienspezifische Variationen des Rituals bestehen. Die Art der zeremoniellen Durchführung bei meiner InformantInnen-Gruppe ist vor diesem Hintergrund als sogenannte „Lane Deer-Hütte“ zu verstehen und kann daher nicht als repräsentative Realisierung der Zeremonie, sondern lediglich als Variante des Lakota-*inipi* angesehen werden.

Veränderung stellt nicht notwendigerweise einen Gegensatz zu Tradition dar. Vielmehr ist sie ein Bestandteil davon, denn Tradition kann nicht als statisches, sondern muss als dynamisches Konstrukt betrachtet werden. Handler und Linnekin definieren sie als ein „*symbolic construct, an ongoing interpretation of the past in light of the present*“ (Handler/ Linnekin 1984: 274, zit. nach Bucko 1998: 98f). Dieser interpretative Charakter gilt auch für das Verständnis des Begriffs durch die Lakota. Unter ihnen herrscht Uneinigkeit darüber, was unter dem Terminus zu subsumieren ist. Das semantische Feld des Lakota-Äquivalentes beinhaltet im indigenen Verständnis mehrere Bedeutungen. Die Tradition hat sich verstärkt seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, als die Lakota in Reservationen umgesiedelt wurden, verändert. Dass sich somit auch die Praxis der Schwitzhütte verändert hat, wird von ihnen nicht geleugnet. Die Tradition in Bezug auf diese ist, wie Kultur im allgemeinen, einem heterogenen Kontext zuzuordnen. Trotzdem gibt es einen historischen Kern des *inipi*. Gegenwärtiges Verhalten ist daher als ultimatives Kriterium für Tradition zu verstehen, jedoch verbunden mit Wahrnehmungen bezüglich Vergangenheitem (vgl. Bucko 1998: 97ff). Die interviewten indigenen Wissensvermittler weisen darauf hin, wenn sie betonen, dass bei Veränderungen die Wurzeln der Tradition gleich bleiben müssen.

Neue Formen der Anwendung des *inipi* zeugen vom Einfluss gegenwärtiger sozialer Verhältnisse und Verhaltensweisen. Archie Fire Lane Deer hat, wie auch andere indigene spirituelle Führer, die Schwitzhütte mit Gefängnis-Insassen praktiziert. Der positive Effekt dessen hat sich in vielerlei Hinsicht gezeigt (vgl. Brault 2005: 37ff). Weiters erfahren alkohol- und drogenabhängige Menschen durch die Zeremonie Heilung (vgl. Bordewich 1996: 240ff). Diese therapeutische Funktion zeigt sich auch bei der westlichen Rezeption meiner InformantInnen-Gruppe, wie ich bereits in Kapitel 5.2.2. erläutert habe. Daneben gibt es noch viele andere Anwendungen, die gegenwärtige Bedürfnisse reflektieren (vgl. Bucko 1998: 59f).

## **7. Conclusio**

Auf dem Erkenntnisweg, die in der vorliegenden Arbeit gestellten Forschungsfragen zu beantworten werden die jeweiligen Sichtweisen von westlichen AkteurInnen der InformantInnen-Gruppe auf der einen Seite, auf der anderen die der interviewten indigenen Wissensvermittler ins Zentrum der ethnographischen Ausführungen gestellt. Die beiden Perspektiven fokussieren verschiedene Bereiche, die eng miteinander zusammenhängen und sich als höchst komplexe Aspekte des Forschungsfeldes erweisen.

Durch die sowohl von Schwitzhütten-LeiterInnen, als auch von indigenen Wissensvermittlern vorgebrachte kritische Perspektive auf „plastic medicine men“, „wannabes“ und in weiterer Folge auf die New Age-Bewegung, spirituellen Kolonialismus und kulturelle Aneignung wird die Sichtweise auf die westliche Rezeption generalisiert. In Bezug darauf habe ich versucht, die Aktivitäten der InterviewpartnerInnen zu beleuchten. Hier ergeben sich Kontrastierungen, die die kritischen Anschauungen begründen und verdeutlichen. Allerdings zeigt die Einteilung von indigenen Perspektiven in „popularizers“ und „preservationists“, dass eine Abgrenzung der interviewten Wissensvermittler nicht ganz so leicht zu tätigen

ist. Dies wird verdeutlicht durch Überschneidungen der beiden Begriffe in dieser Hinsicht. In weiteren Bereichen zeigt sich ebenfalls die westliche Rezeption der InformantInnen-Gruppe bei näherer Betrachtungsweise in einem anderen Licht. Stereotypisierungen hinsichtlich des „spirituellen Edlen Wilden“, des „ecological Indian“ und des „aussterbenden Indianers“ sind hier latent vorzufinden. Allerdings zeigen verschiedene Facetten der Klischees, dass diese Einordnung nicht in umfassender Weise, sondern nur anhand einzelner Elemente erfolgen kann.

Profitorientierung und Veränderung bei der westlichen Rezeption und beim indigenen Wissenstransfer sind zentrale Merkmale der kritischen Betrachtungsweisen. Finanzielle Bereicherung durch die beforschte InformantInnen-Gruppe findet aus meiner Perspektive und Wahrnehmung anhand der teilnehmenden Beobachtung nicht statt. Dies kann jedoch nicht als Argumentation gelten, da meine Forschungserkenntnisse nicht frei von Subjektivität sind. Damit will ich keineswegs andeuten, dass dieser Aspekt verschleiert wird. Es soll lediglich angemerkt werden, dass diese Thematik objektiv besonders schwer zu beleuchten ist und erkenntnistheoretische Zugänge oft nicht möglich sind. Zudem steht dieses Anliegen nicht im Vordergrund meiner Untersuchung und ist im engeren Sinne nicht Teil meiner Forschungsfrage. Von Interesse ist vielmehr die Veränderung von Ritualelementen und –handlungen durch die westliche Rezeption der InformantInnen-Gruppe. Hier zeigt sich abermals die Problematik der Zuordnung. Einerseits kritisieren die Interviewten ein derartiges Verhalten und schreiben es „plastic medicine men“ und „wannabes“ zu. Andererseits weisen sie ebenso Verhaltensweisen auf, die Abwandlungen der Zeremonie darstellen. Die westlichen AkteurInnen legen persönliche Gegenstände auf den Altar oder nehmen sie in die Schwitzhütte mit, um sie spirituell „aufzuladen“. Das absolute Verbot des Betretens des „Heiligen Pfades“ zwischen Hütte und Feuer wird mitunter missachtet. Diese Eigenheiten werden im Sinne von Veränderungen kritisiert. In Bezug auf die interviewten indigenen Wissensvermittler stellt die „moon lodge“ von Archie Fire Lane Deer möglicherweise eine für westliche Teilnehmerinnen abgewandelte Umgangsweise mit weiblicher Menstruation dar. Lakota, wie auch Mitglieder der InformantInnen-Gruppe führen hierzu kritische Bemerkungen an.

Plakativ und deutlich wird die Problematik an der Gegenüberstellung von Tradition und Veränderung. Sie veranschaulicht, dass diese beiden Begriffe nicht notgedrungen einen Gegensatz darstellen. Die dynamische Beschaffenheit von Tradition ist nicht zu leugnen, denn der Definition von Handler und Linnekin nach ist Veränderung in ihr enthalten. In Bezug auf das Lakota-Schwitzhütten-Ritual zeigt sich Veränderung in mehrfacher Form. Die indigene Akzeptanz dessen impliziert die Bedingung, dass grundlegende Strukturen beibehalten werden müssen.

Die Forschungsfrage in Bezug auf den sozio-kulturellen Kontext der Lakota und den spirituellen Bezugsrahmen, in den das *inipi* eingebettet ist, hängt mit diesen Ausführungen zusammen. Die Lakota-Spiritualität wird als traditionelles Konstrukt interpretiert. Die Aussagen der interviewten westlichen AkteurInnen, sowie die mittels teilnehmender Beobachtung gewonnenen Forschungserkenntnisse zeigen, dass die TeilnehmerInnen über spirituelle Grundbegriffe, Entitäten und die mythologische Herkunft der Schwitzhütte Bescheid wissen. Die Intensität der indigenen Wissensvermittlung ist hierfür von Bedeutung, denn durch lange und oftmalige Besuche bei der InformantInnen-Gruppe können diese Kenntnisse manifestiert werden. Aber auch Schwitzhütten-LeiterInnen spielen hier eine wichtige Rolle, denn beim Ritual selbst, wie auch in informativen Gesprächsrunden werden sowohl der sozio-kulturelle, wie auch der spirituelle Kontext der Lakota-Zeremonie wiederholt thematisiert. Während meiner Feldforschung konnte ich feststellen, dass die gegenwärtige reale Lebenssituation der Lakota offen dargelegt und keineswegs verschleiert wird. Zudem können sich jene TeilnehmerInnen, die jährlich zum Sonnentanz-Platz zur Rosebud-Reservation reisen, selbst ein Bild von sozialen Problemen der Autochthonen machen. Trotzdem werden einzelne Aspekte von idealisierenden Stereotypisierungen indigener Ethnien auf die Lakota-Spiritualität angewendet. Dies ist andererseits nicht der Fall bei spirituellen Erfahrungen innerhalb des *inipi*. Diese stehen bei der InformantInnen-Gruppe nicht im Vordergrund und stellen daher keine primäre Motivation für die spirituelle Praxis dar, wobei die Wertschätzung von transpersonellen Erfahrungen jedoch nicht ausgeschlossen wird. An der westlichen Rezeption durch New Age-Anhänger und „wannabes“, sowie am Wissenstransfer durch „plastic medicine men“ wird der Fokus hinsichtlich der Ausrichtung auf persönliche Erfahrungswerte jedoch kritisiert. Einer der ausschlaggebenden Faktoren zur spirituellen Praxis des Schwitzhütten-Rituals ist bei

der InformantInnen-Gruppe der Akt des gemeinsamen Betens. Eine weitere vordergründige Motivation stellt ebenso das Bedürfnis nach spiritueller Verbindung mit der „Mutter Erde“, mit *tunkasila*, mit den spirituellen Entitäten und mit den Steinen als lebendige Wesen dar.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass allgemeine Abgrenzungen in Bezug auf die im Zusammenhang mit dem Forschungsthema beleuchteten Aspekte problematisch und Überschneidungen diesbezüglich präsent sind. Indigene und westliche Perspektiven zeigen sich vielschichtig und komplex. Die Fragestellungen werfen daher zusätzliche interessante Teilaspekte auf, die als Impuls für weitere, vertiefende Untersuchungen fungieren können. Intensivere Forschungen wären hierzu notwendig, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit jedoch nicht durchführbar sind. Mit den hier dargestellten Ausführungen kann lediglich ein Einblick in das Feld der westlichen Rezeption gewährt werden und auf die Komplexität dessen aufmerksam machen.

## **8. Persönliches Resümee**

Es ist mir ein wesentliches Anliegen, an dieser Stelle meine eigenen, subjektiven Empfindungen beim Forschungsprozess darzustellen. Die Begründung hierfür liegt in der mittlerweile anerkannten wissenschaftlichen Betrachtung, dass der/die ForscherIn als Teil des Untersuchungsgegenstandes gilt. Diese reflexive Position soll ein komplettierendes Bild des Erkenntnisprozesses bieten, denn der/die Untersuchende nimmt durch die Präsenz im Feld eine aktive Rolle ein (vgl. Kremser 1998: 139f).

Durch die Komplexität der gewählten Thematik, die mir im Vorfeld meiner Forschungstätigkeit nicht bewusst war, ergaben sich immer neue interessante Aspekte der westlichen Rezeption des *inipi*. Ich war zudem stark von der Emotionalität und dem Enthusiasmus, den die TeilnehmerInnen zeigten, beeinflusst. Daher fiel es mir mitunter schwer, den Fokus auf die gestellten Forschungsfragen beizubehalten.

Interessant wäre es beispielsweise gewesen, die Perspektive bzw. die persönliche Wahrnehmung von TeilnehmerInnen zu thematisieren. Auch spirituelle Erfahrungen und Erlebnisse in der Schwitzhütte würden ein interessantes, weiteres Forschungsfeld eröffnen. Um die primären Forschungsfragen zu beantworten, war es mir ein Anliegen, ein breites Spektrum verschiedenster Aspekte zur westlichen Rezeption des *inipi* darzustellen.

Die Feldforschung erwies sich in Bezug auf die Datenerhebung als grundsätzlich positives, manchmal jedoch auch negatives Erlebnis. Die Kontaktaufnahme mit westlichen AkteurInnen der InformantInnen-Gruppe stellte keine Schwierigkeit dar und die teilnehmende Beobachtung verlief ohne Hindernisse. Die TeilnehmerInnen, indigenen Wissensvermittler und Schwitzhütten-LeiterInnen begegneten mir in einer freundlichen, offenen und interessierten Art und Weise. Dennoch wurde mir meine außenstehende Position als Forscherin, sowie als „neue“ Teilnehmerin einer Gruppe, welche einen recht stabilen Kern hat, bewusst. Die meisten Mitglieder praktizieren das Ritual bereits über einen langen Zeitraum hinweg gemeinschaftlich. Obwohl ich an Aktivitäten rund um die Zeremonie, sowie an dieser selbst aktiv teilnahm und viele informelle Gespräche führen konnte, hatte ich mitunter Schwierigkeiten, in die Gruppe aufgenommen zu werden. Obwohl diese Erlebnisse teilweise emotional belastend waren, sehe ich darin auch die Zweckmäßigkeit einer für die Forschungstätigkeit notwendigen Distanz. Girtler meint hierzu zwar, dass es erforderlich ist, ebendiese, wie auch eigene Wertmaßstäbe bei einer Untersuchung in Form eines „going native“ bestmöglich abzulegen. Jedoch sollte die Identifikation mit dem Forschungsinteresse und –wissen beibehalten werden, sodass man sich nur begrenzt als Mitglied einer zu untersuchen Gruppe empfinden kann (vgl. Girtler 2001: 120f).

Abschließend möchte ich eines meiner Erlebnisse während der Schwitzhütten-Rituale erwähnen. Wie aus der in Kapitel 1 dargestellten einführenden Dokumentation aus dem Feldforschungsprotokoll ersichtlich, entwickelte sich in meiner subjektiven Empfindung eine besondere Beziehung zu den im Ritual verwendeten Steinen. Die Vorstellung der Lakota, dass diese als Manifestationen spiritueller Entitäten fungieren, wirkte auf mich im Sinne einer Übernahme von Wertmaßstäben nach Girtler (vgl. ebds. 2001: 120). Bei mehreren Gelegenheiten konnte ich Gesichter in

den Steinen erkennen und fühlte mich ebenso emotional mit ihnen verbunden. Diese durch verschiedene Faktoren initiierte Wahrnehmung stellt Hibbard als transpersonelles Erlebnis dar (siehe Kapitel 6.2.2.). Anhand der Darstellung dieser Erfahrung soll erläutert werden, dass die Übernahme von spirituellen Konzeptionen der Lakota durch Angehörige westlich-säkularisierter Gesellschaften für mich als teilnehmend beobachtende Forscherin subjektiv erfahrbar wurde.

## **BIBLIOGRAPHIE**

**Aaland, Mikkel**, 1978: *Sweat: the illustrated history and description of the Finnish sauna, Russian bania, Islamic hammam, Japanese mushi-buro, Mexican temascal, and the American Indian & Eskimo sweat lodge*. Santa Barbara: Capra Press.

**Beer, Bettina** (Hg.), 2003: *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

**Berkhofer, Robert F.**, 1978: *The white man's Indian: images of the American Indian from Columbus to the present*. New York: Knopf.

**Brown, Joseph E.**, 2000 (1956): *Die heilige Pfeife: das indianische Weisheitsbuch der sieben geheimen Riten*. 10. Auflage, Göttingen: Lamuv-Verlag. (Orig.: *The sacred pipe*.)

**Bolz, Peter**, 1994a: *Indianer als Öko-Heilige? Gedanken zur Entlarvung eines neuen Klischees*. In: Lindig, Wolfgang (Hg.): *Indianische Realität. Nordamerikanische Indianer in der Gegenwart*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 47-55.

**Bolz, Peter**, 1994b: *Der Sonnentanz der Lakota. Historische Entwicklung und kulturelle Erneuerung*. In: Lindig, Wolfgang (Hg.): *Indianische Realität. Nordamerikanische Indianer in der Gegenwart*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 195-227.

**Bordewich, Fergus M.**, 1996: *Killing the white man's Indian: reinventing native Americans at the end of the twentieth century*. New York: Doubleday.

**Brault, Emily R.**, 2005: *Sweating in the Joint: Personal and Cultural Renewal and Healing Through Sweatlodge Practice by Native Americans in Prison*. Nashville: Diss.

**Bucko, Raymond**, 1998: *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge: History and Contemporary Practice*. Lincoln: University of Nebraska Press.

**Buechel, Eugene; Manhart, Paul** (Hg.), 2002: *Lakota dictionary: Lakota-English/English-Lakota*. Lincoln: University of Nebraska Press.

**Churchill, Ward**, 1992: *Fantasies of the master race: literature, cinema and the colonization of American Indians*. Monroe: Common Courage Press.

**Clarke, Peter B.**, 2006: *New religions in global perspective: a study of religious change in the modern world*. London: Routledge.

**Deloria, Philip J.**, 1998: *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press.

**Deloria, Vine Jr.**, 1988 (1969): *Custer died for your sins: an Indian manifesto*. Norman: University of Oklahoma Press.

**Deloria, Vine Jr.**, 1993 (1992): *God is red: a native view of religion*. Golden: Fulcrum.

**DeMallie, Raymond J.**, 2001: *Plains*. In: Sturtevant, William S. (Hg.): *Handbook of North American Indians*. Band 13, Washington, DC: Smithsonian Institute.

**Densmore, Frances**, 1992 (1918): *Teton Sioux, Music & Culture*. Lincoln: University of Nebraska Press.

**Dyar, Jennifer**, 2003: *Fatal Attraction: The White Obsession with Indianness*. In: *The Historian: a journal of history*. Vol. 65, iss. 4, 817-836.

**Elahi, Bahram**, 2001: *Spiritualität ist eine Wissenschaft. Grundlagen natürlicher Spiritualität*. Wien: Ibero-Verlag.

**Eliade, Mircea**, 1997 (1951): *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. 9. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Orig.: *Le chamanisme et les*

*techniques archaïques de l'extase.)*

**Erdoes, Richard; Ortiz, Alfonso** (Hg.), 1997 (1984): *Der Tanz der Büffel: das Buch der indianischen Mythen und Legenden*. 1. Auflage, Bern: Scherz-Verlag.

**Feest, Christian**, 1998: *Beseelte Welten: die Religionen der Indianer Nordamerikas*. In: Khoury, Adel T. (Hg.): *Kleine Bibliothek der Religionen*. Band 9, Freiburg im Breisgau: Herder.

**Feest, Christian**, 2000: *Kulturen der nordamerikanischen Indianer*. Köln: Könenmann.

**Feraca, Stephen E.**, 1998: *Wakinyan: Lakota religion in the twentieth century*. Lincoln: University of Nebraska Press.

**Flick, Uwe; von Kardorff, Ernst; Steinke, Ines** (Hg.), 2005 (2000): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. 4. Auflage, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

**Gaupp-Berghausen, Kamila N. T.**, 2002: *Indianische Medizinräder und ganzheitliche Ansätze in der Psychologie. Tiefenökologische und systemtheoretische Perspektiven*. Wien: Dip.-Arb.

**Gibbon, Guy E.**, 2003: *The Sioux: the Dakota and Lakota nations*. In: Kolata, Alan; Snow, Dean (Hg.): *The Peoples of America*. Oxford: Blackwell.

**Girtler, Roland**, 2001: *Methoden der Feldforschung*. 4. Auflage, Wien: Böhlau.

**Goodman, Ronald**, 1992: *Lakota star knowledge. Studies in Lakota stellar theology*. Rosebud: Sinte Gleska University.

**Gugenberger, Eduard; Schweidlenka, Roman**, 1987: *Mutter Erde, Magie und Politik - zwischen Faschismus und neuer Gesellschaft*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.

**Gugenberger, Eduard; Schweidlenka, Roman, 1992:** *Pfadfinder im Eso-Dschungel. Ein Vorwort.* In: Gugenberger, Eduard; Schweidlenka, Roman (Hg.): *Missbrauchte Sehnsüchte? Esoterische Wege zum Heil – Kritik und Alternativen.* Wien: Verlag für Gesellschaftskritik, 9-17.

**Handler, Richard; Linnekin, Jocelyn, 1984:** *Traditions, Genuine or Spurious.* In: *Journal of American Folklore.* Vol. 97, no. 385, 273-290.

**Hart, Jonathan, 1997:** *Translating and Resisting Empire: Cultural Appropriation and Postcolonial Studies.* In: Ziff, B.; Rao, P.V. (Hg.): *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation.* New Jersey: Rutgers U. P., 137-168.

**Hassrick, Royal B., 1982 (1964):** *Das Buch der Sioux.* 1. Auflage, Köln: Diederichs.

**Hauser-Schäublin, Brigitta, 2003:** *Teilnehmende Beobachtung.* In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung.* Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 33-54.

**Hibbard, Whit, 2007:** *The Native American Sweat Lodge Ceremony: Reports of Transpersonal Experiences by Non-Native Practitioners.* In: *The Journal of transpersonal psychology.* Vol. 39, no. 1, 68-91.

**Hirschberg, Walter, 1999:** *Wörterbuch der Völkerkunde.* Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

**Honer, Anne, 2005 (2000):** *Lebensweltanalyse in der Ethnographie.* In: Flick, Uwe; von Kardorff, Ernst; Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch.* 4. Auflage, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 194-204.

**Hopf, Christel, 2005 (2000):** *Qualitative Interviews – ein Überblick.* In: Flick, Uwe; von Kardorff, Ernst; Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch.* 4. Auflage, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 349-360.

**Jackisch, Andreas**, 2000: *Die verborgenen Kräfte der Schwitzhütte. Deutung und Ablauf des indianischen Rituals*. Nottewitz: Armesa-Verlag.

**Kilpatrick, Jacquelyn**, 1999: *Native Americans and Film*. Lincoln: University of Nebraska Press.

**Krech, Shepard**, 1999: *The ecological Indian: myth and history*. New York: Norton.

**Kreller, Sandra**, 2002: *Deutsche Sichtweisen und Darstellungen der Indianer Nordamerikas: von Karl Mays „Winnetou-Mythos“ bis hin zu den DEFA-Indianerfilmen: eine quellenkritische Analyse*. Wien: Dipl.-Arb.

**Kremser, Manfred**, 1998: *Von der Feldforschung zur Felder-Forschung*. In: Wernhart, Karl R.; Zips, Werner (Hg.): *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Wien: Promedia, 135-144.

**Lame Deer, Archie Fire; Erdoes, Richard**, 1992: *Gift of Power: the life and teachings of a Lakota medicine man*. Santa Fe: Bear & Company Publishing.

**Lame Deer, John Fire; Erdoes, Richard**, 1995 (1972): *Tahca Ushte. Medizinmann der Sioux*. München: List. (Orig.: *Lame Deer - Seeker of Visions*.)

**Lüders, Christian**, 2005 (2000): *Beobachten im Feld und Ethnographie*. In: Flick, Uwe; von Kardorff, Ernst; Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. 4. Auflage, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 384-401.

**Mayring, Philipp**, 2005 (2000): *Qualitative Inhaltsanalyse*. In: Flick, Uwe; von Kardorff, Ernst; Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. 4. Auflage, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 468-475.

**Niezen, Ronald**, 2000: *Spirit Wars. Native North American Religions in the Age of Nation Building*. Berkeley: University of California Press.

**Pimperl, Sonja**, 2002: *Die Erfindung des Indianers: Stereotypen, Fremdwahrnehmung und autochthone Identität am Beispiel der Indigenen Nordamerikas*. Wien: Dipl.-Arb.

**Powers, Marla N.**, 1986: *Oglala women: myth, ritual, and reality*. Chicago: University of Chicago Press.

**Powers, William K.**, 1982: *Oglala Religion*. Lincoln: University of Nebraska Press.

**Ramsauer, Thomas**, 2005: *Geistiges Eigentum und kulturelle Identität. Eine Untersuchung zum immaterialgüterrechtlichen Schutz autochthoner Schöpfungen*. In: Drexl, Josef; Hilty, Reto M.; Schrickler, Gerhard; Straus, Josef (Hg.): *Urheberrechtliche Abhandlungen des Max-Planck-Instituts für ausländisches und internationales Patent-, Urheber- und Wettbewerbsrecht*. Heft 49, München: Beck.

**Rice, Julian**, 1998: *Before the Great Spirit. The Many Faces of Sioux Spirituality*. 1. Auflage, Albuquerque: University of New Mexico Press.

**Schlehe, Judith**, 2003: *Formen qualitativer ethnografischer Interviews*. In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 71-93.

**Sutcliffe, J. Steven**, 2003: *Children of the New Age. A history of spiritual practices*. 1. Auflage, London: Routledge.

**Tecklenburg, René**, 2007: *Die Verdichter - eine religionsethnologische Studie zum Schamanismus der Lakota*. In: *Ethnologie*. Band 30, Zürich: LIT-Verlag.

**Valliere, P.**, 1987: *Tradition*. In: Eliade, Mircea (Hg.): *The encyclopedia of religion*. Band 15, New York: Macmillan.

**Van Gennep, Arnold**, 1986 (1981): *Übergangsriten*. Frankfurt/New York: Campus Verlag. (Orig.: *Les rites de passage*.)

**Vickers, Scott B.**, 1998: *Native American identities: from stereotype to archetype in art and literature*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

**Vizenor, Gerald**, 1994: *Manifest Manners. Postindian Warriors of Survivance*. Hannover: Wesleyan University Press.

**Walker, James R.**, 1980: *Lakota Belief and Ritual*. Lincoln: University of Nebraska Press.

**Welch, Christina**, 2002: *Appropriating the Didjeridu and the Sweat Lodge: New Age Baddies and Indigenous Victims?* In: *Journal of Contemporary Religion*. Vol. 17, iss. 1, 21-38.

**Wernitznig, Dagmar**, 2003: *Going native or going naive? White shamanism and the neo-noble savage*. Lanham: University Press of America.

**White Hat, Albert Sr.**, 1999: *Reading and Writing the Lakota Language*. Salt Lake City: University of Utah Press.

**Wickenhäuser, Ruben**, 2006: *Die Kultur der Lakota und die Akkulturation auf den Plains: Gegenwart und Vergangenheit einer ethnischen Gesellschaft*. In: Renner, Egon (Hg.): *Berliner Studien zur Ethnologie und Kulturanthropologie*. Band 2, Ludwigsfelde: Ludwigsfelder Verl.-Haus.

**Zwahr, Annette**, 2006: *Brockhaus-Enzyklopädie: in 30 Bänden*. Band 29, 21. Auflage, Leipzig: Brockhaus.

## **Internet**

**Bucko, Raymond**, 2005: *Declaration of War Against Exploiters of Lakota Spirituality*. Creighton University.

<<http://www.puffin.creighton.edu/lakota/war.html>> [10.09.2007]

**Johnson, Myke**, 1995: *Wanting to Be Indian: When Spiritual Teaching Turns into Cultural Theft*.

<<http://www.geocities.com/dOn0harm/Wanting2BNDN1.html>> [03.05.2008]

**Pte Cante Winyan**, 2000: *Selling American Indian Spirituality. „Cheating Us, Cheating Them“*.

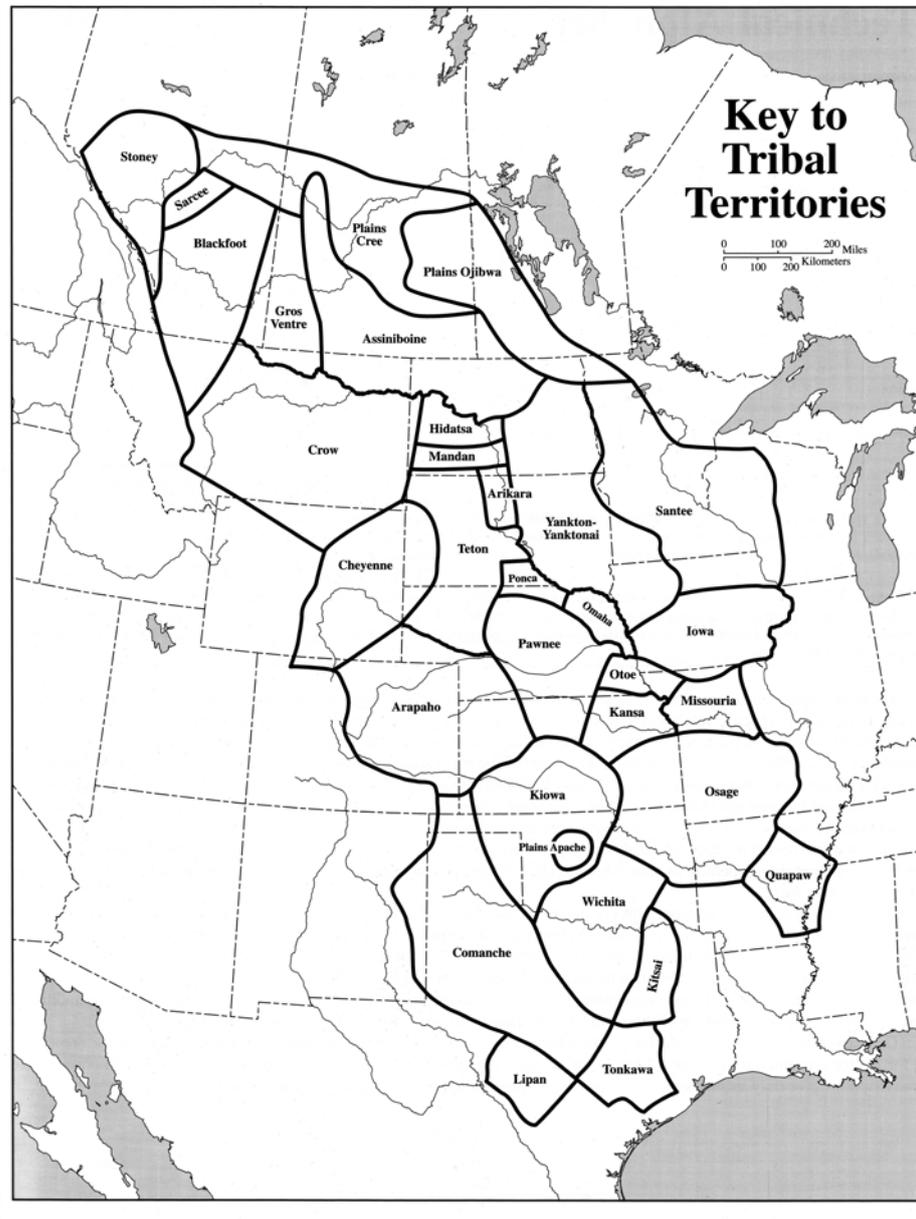
<<http://www.thepeoplespaths.net/News2000/0800/WC000801Commentary.htm>>

[11.09.2008]

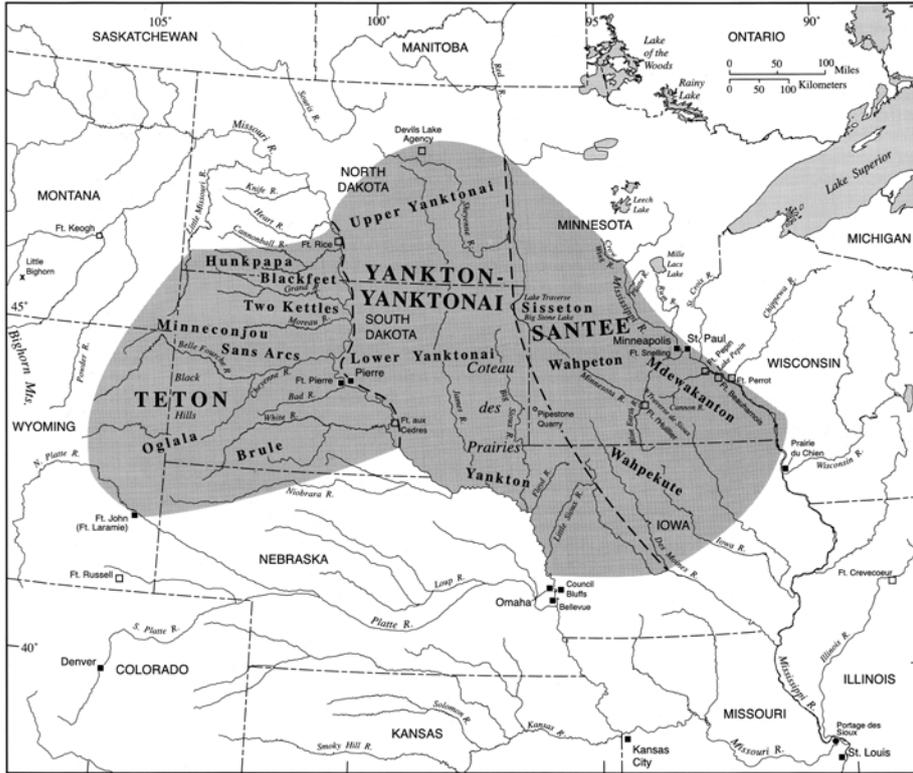
**Taliman, Valerie**, 1993: *Article On The “Lakota Declaration of War”*.

<<http://www.thepeoplespaths.net/articles/warlakot.htm>> [11.9.2008]

## ANHANG

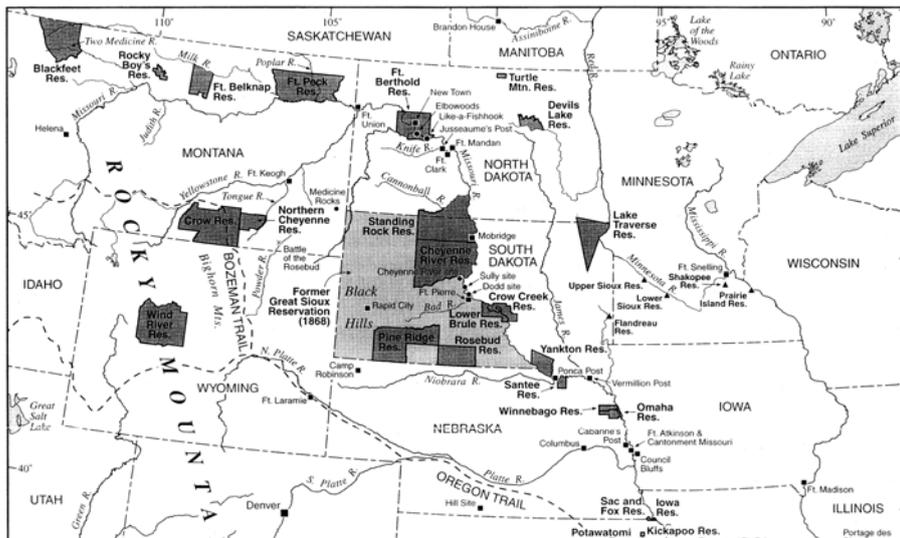


**Abb. 1:** Karte: Plains-Gebiet mit ethnischen Gruppen im frühen 19. Jahrhundert  
(DeMallie 2001: ix)

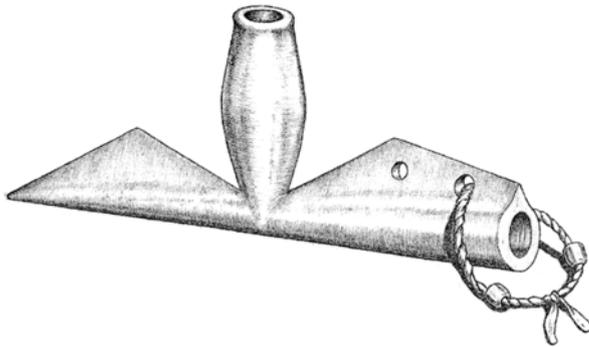


Sioux territory, early to mid-19th century. Boundaries between the divisions suggest areas of greatest use.

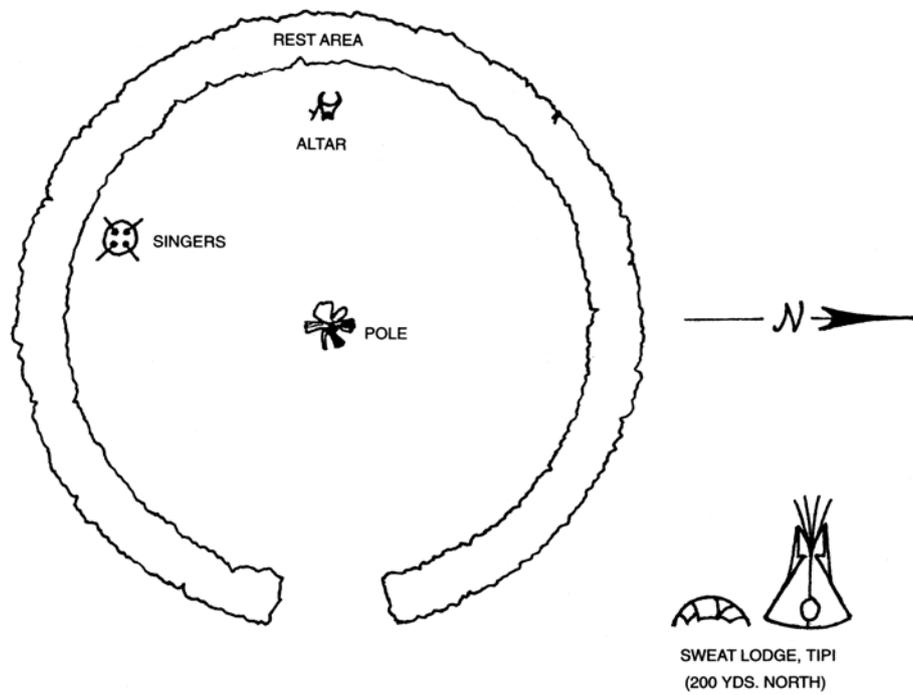
**Abb. 2:** Sioux-Territorium, frühes bis Mitte des 19. Jahrhunderts  
(DeMallie 2001: 719)



**Abb. 3:** Heutige Plains-Reservationen (dunkelgrau), ehemalige „Great Sioux-Reservation“, 1868 (hellgrau)  
(DeMallie 2001: 259)



**Abb. 4:** „Calf Pipe Bowl“  
 (Feraca 1998: 49)



**Abb. 5:** „Sun Dance Lodge“  
 (Feraca 1998: 12)



Portion of Sun Dance Group, Pine Ridge, 1961, with bottom of pole at right

**Abb. 6:** Sonnentänzer, Pine Ridge-Reservation, 1961

(Feraca 1998: 19)

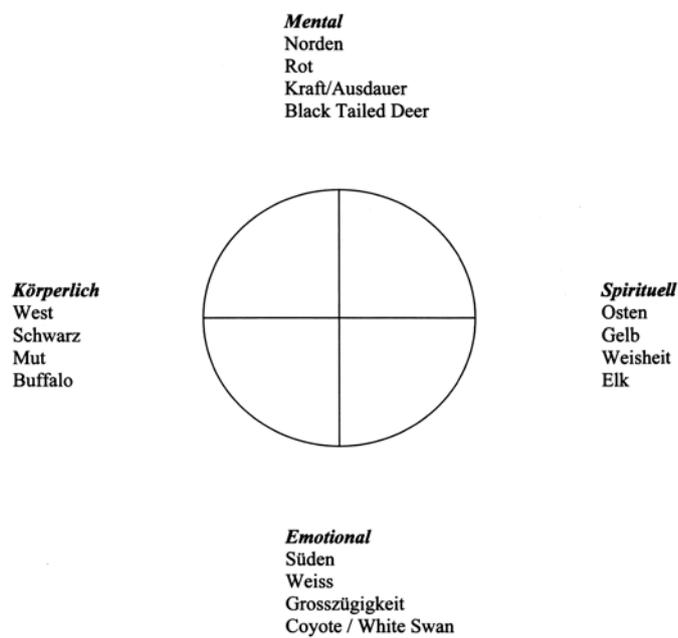


**Abb. 7:** Schwitzhütten-Gerüst, *inipi*

(Foto: Sabine Schelch, 10.05.2008)



**Abb. 8:** Unbenutztes Schwitzhütten-Gerüst und Feuer  
 (Foto: Sabine Schelch, 10.05.2008)



**Abb. 9:** „Medicine-wheel“  
 (Tecklenburg 2007: 270)

## Lebenslauf

### Angaben zur Person:

Vorname: Sabine

Name: Schelch

Geboren am: 09.08.1982

Geburtsort: Graz

Staatsbürgerschaft: Österreich

Email: [S.Schelch@gmx.net](mailto:S.Schelch@gmx.net)

### Schulischer und universitärer Bildungsweg:

1988-92: Volksschule Fürstenfeld

1992-2000: Gymnasium Fürstenfeld

2000: Inskription an der Universität Wien, Hauptfach: Kultur- und Sozialanthropologie

2004-2005: Beurlaubung im Sommersemester 2004 und Wintersemester 2004/05 aufgrund der Geburt und Betreuung des eigenen Kindes

2005: Weiterführung des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie mit thematischem Schwerpunkt auf Medical Anthropology

### Praxiserfahrung:

2005: Mitarbeit beim Projekt „Amen dschijas – Wir leben! Roma-Wochen Oberwart“, Recherche- und Vortragstätigkeit

2007: Mitarbeit beim „Treffen deutschsprachiger Südamerika- und KaribikforscherInnen“

### Sprachkenntnisse:

- Englisch und Französisch in Wort und Schrift
- Spanische Grundkenntnisse in Wort und Schrift
- Latein in Wort und Schrift

## Zusammenfassung

Die westliche Rezeption der Lakota-Schwitzhütte (*inipi*) wird in dieser Arbeit anhand einer InformantInnen-Gruppe, die das Ritual in der Nähe von Wien und in Oberösterreich praktiziert, ethnographisch dargestellt.

Die methodische Herangehensweise an die Thematik besteht aus teilnehmender Beobachtung, informellen Gesprächen, teilstandardisierten Interviews, sowie deren Transkription und Analyse. Hierbei wird der Fokus auf den spirituellen Kontext der Zeremonie, Veränderungen durch die westliche Rezeption, wie auch indigene Positionen und Perspektiven zu dieser gelegt.

Die Lakota-Spiritualität umfasst verschiedene Grundbegriffe und Entitäten, die einführend erläutert werden, um Komponenten und Kernelemente, die für das Forschungsinteresse relevant sind, zu beleuchten. Inkludiert darin sind spirituelle Begriffe und Konzepte, die sich auf die bei der Schwitzhütte verwendeten Steine beziehen. Die daran anschließenden Ausführungen fokussieren den mythologischen Ursprung, Struktur, Ablauf, Symbolik und Funktionen des Rituals.

Das Kernstück der Arbeit betrifft die ethnographische Darstellung der empirischen Daten mittels teilstandardisierten Interviews und informellen Gesprächen. Im Zentrum stehen einerseits die Perspektiven zweier indigener Wissensvermittler, andererseits dreier Schwitzhütten-LeiterInnen der InformantInnen-Gruppe, wobei sich jeweils positive und negative Aussagen zur Thematik finden. Signifikante Aspekte, wie materielle Bereicherung, intendierte Abwandlungen und untraditionelle Verwendung der Zeremonie, sowie spirituelle Erlebnisse während des Rituals kristallisieren sich hierbei heraus. Diese werden anhand wissenschaftlich relevanter Literatur beleuchtet. Stereotypisierungen nordamerikanischer Indigener hinsichtlich des „Edlen Wilden“, des „aussterbenden Indianers“ und des „Ecological Indian“ werden diskutiert. Nähere Erläuterungen beziehen sich ebenso auf Klassifizierungen und kritische Perspektiven zur westlichen Rezeption der Schwitzhütte.

Transpersonelle Erlebnisse während des *inipi* inkludieren die Wahrnehmung der im Ritual verwendeten Steine als lebende Wesen. In diesen können, ausgelöst durch das Zusammenspiel mehrerer Komponenten, Gesichter erkannt werden.

Es stellt sich heraus, dass der in dieser Arbeit zu behandelnden Thematik eine große Komplexität inhärent ist, denn indigene und westliche Perspektiven zeigen sich in

vielschichtiger und mit unterschiedlichen Faktoren zusammenhängender Art und Weise. Allgemeine Abgrenzungen in Bezug auf die im Zusammenhang mit dem Forschungsthema beleuchteten Aspekte erweisen sich als problematisch aufgrund vieler diesbezüglicher Überschneidungen.