

Dagmar Eigner (ed.)

Wahrnehmung, Kommunikation und Resonanz

Beiträge zur Medical Anthropology, Band 4

Perception, Communication, and Resonance

Contributions to Medical Anthropology, Volume 4

Editor's manuscript, published in:

Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie, Wien, Oktober
2021

ISBN 978-3-903359-36-39

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
<i>Wilhelm Firbas</i>	
Günther Bartl, Praktischer Arzt in Hausbrunn, Niederösterreich – Würdigung, ein Versuch	11
<i>Martin Lischka</i>	
Lebensfreude und Gesundheit durch Gemeinschaftsrituale	25
<i>Dagmar Eigner</i>	
Das Historische Gefühl – <i>Magie historischer Orte</i>	75
<i>Karl Sablik</i>	
Die Kunst des Geschichten Erzählens: Entwicklungspsychologische, kulturelle und gesellschaftspolitische Bedeutung	111
<i>Richard Poltnig & Dagmar Eigner</i>	
Heutige Vertreter der schamanischen Tradition der Nenzen	153
<i>Jelena Timofejewna Puschkarewa</i>	
Internet Use and Healthcare	173
<i>Laszlo Ropolyi</i>	
Konflikttheorien	193
<i>Daniela Hosner</i>	

Regulation der Nahrungsaufnahme:	211
Sensorisch-somatische Wahrnehmung versus	
Vegetative Information	
<i>Wolfgang Markt</i>	
 “Resonance Based Medicine” as Mental Health Support	239
in Neonatal Transport	
<i>Katalin Varga, Csilla Ördögh & Zoltan Somogyvári</i>	
 Spanische Grippe 1919 – Corona 2019:	257
Parallelen und Unterschiede	
<i>Karl Sablik</i>	
 AutorInnen / Authors	263

Lebensfreude und Gesundheit durch Gemeinschaftsrituale

Dagmar Eigner

Einleitung

In schwierigen Lebenslagen und Zeiten des Übergangs von einer Lebensphase in eine andere haben Menschen seit jeher Rituale durchgeführt, um den erhöhten Anforderungen zu trotzen oder mit den vermehrten Problemen zurecht zu kommen. Die Rituale sollen die Überwindung der Schwierigkeiten erleichtern und Mut, Kraft und Optimismus für die Bewältigung von Lebenskrisen geben oder auch die Einstellung auf die neue Phase oder den Abschluss der alten begleiten.

Der rituelle Prozess ergibt einen Schlüssel zum Verständnis der inneren Konstitution menschlicher Gesellschaften; er zeigt auf, was die Menschen über wirtschaftliche und politische Verhältnisse, über soziale Beziehungen, die natürlichen und spirituellen Welten, in denen sie funktionieren müssen, denken und was sie dabei empfinden (Turner 1989a). In den Ritualen können wesentliche Änderungen bei ganzen Gemeinschaften und bei einzelnen Personen bewirkt werden, z.B. Heilung, Konfliktlösung, etc., die sonst nur schwer zu bewerkstelligen sind.

Gemeinschaftsrituale sind gekennzeichnet durch die Teilnahme von sehr vielen Menschen (bis zu Hunderten oder sogar Tausenden), sie finden an speziellen Orten statt, wie z.B. Zentren der Gemeinschaft, Dorfplätzen oder sakralen Stätten, und sie dauern zumindest mehrere Stunden, manchmal auch einige Tage oder eine ganze Woche.

In der Grundstruktur orientieren sich Gemeinschaftsrituale an alten Überlieferungen, sie enthalten viele performative Elemente und das multisensorische Design ist sehr ausgeprägt. Aufgrund ihrer gesundheitsfördernden, präventiven und heilenden Effekte haben sie früher eine wichtige Rolle im Leben der Menschen gespielt und erfahren heute wieder eine Revitalisierung. Viele dieser Rituale sind eng mit dem Jahreskreis verbunden oder in besonderer Weise an den Ablauf des Jahres geknüpft.

Jahreszyklusrituale

Winteraustreibungsrituale zählen zu den bekanntesten und am weitesten verbreiteten Ritualen, die an eine bestimmte Jahreszeit gebunden sind. Sie finden am Höhepunkt des Winters statt, wenn die Bedrohung durch Kälte, Krankheit und Hunger immer größer wird. Mit der Durchführung von Ritualen soll Zuversicht aufgebaut werden, dass die mit dem Winter assoziierten Unannehmlichkeiten und Gefahren bald ein Ende haben werden und die Menschen unbeschadet in den Frühling – die neue Wachstumsphase – kommen, bevor alle Ressourcen verbraucht sind.

Außer den Ritualen, die in Resonanz mit dem Klimazyklus und dem Produktionsablauf des Jahres stehen, wie etwa die Winteraustreibungsrituale oder herbstliche Erntedankfeste, gibt es auch andere Rituale, die nur einmal im Jahr durchgeführt werden, aber nicht an bestimmte Jahreszeiten gebunden sind. Dazu gehören Totengedenkrituale, Tempelfeste oder Rituale an besonderen Plätzen zur Ehrung von Ahnen, Naturkräften oder spirituellen Wesen.

Der Resonanztheoretiker Friedrich Cramer betont, dass die harmonische Verbindung zu Gesellschaft, Umwelt und Kosmos für das Wohlergehen der Menschen sehr wichtig sei.

„Unsere Erde läuft auf einer Umlaufbahn um die Sonne und legt dabei im Jahr 939,12 Millionen km zurück, d.h. sie fliegt mit einer Geschwindigkeit von 29,8 km/sec. Die Bahn ist eine nahezu kreisförmige Ellipse, in deren einem Brennpunkt die Sonne steht. Diese Dauer des Umlaufs ist definiert als ein Jahr. Dieses Jahr würde für uns Erdbewohner allerdings völlig unbemerkt verstreichen, wenn die Erdbachse nicht gegen die Umlaufbahn geneigt wäre; die Erdbachse steht schief zur Jahresumlaufbahn, und zwar um 66,33 Grad. Dies nennt man die Ekliptik. Infolge der Ekliptik bekommt der jeweils der Sonne mehr zugeneigte Teil der Erdoberfläche ein halbes Jahr lang mehr Sonne ab und der andere entsprechend weniger; im Sommer ist die Nordhalbkugel stärker beschienen, im Winter die Südhalbkugel. Das bringt die Jahreszeiten. ... Die Jahreszeiten sind ein Rhythmus, dem sich die ganze Natur und der Mensch anpassen: die Natur ist in Resonanz mit der Erdumlaufbahn.“ (Cramer 1998, 95 f.)

Eine der frühesten Formen der Zeitrechnung beruht auf der Beobachtung des Mondzyklus. Ein synodischer Mondmonat (z.B. die Zeit von Vollmond

zu Vollmond) hat die Länge von 29 Tagen, 12 Stunden und 44 Minuten. Zwölf Mondmonate ergeben zusammen 354 Tage, 8 Stunden und 48 Minuten. Zwischen dem Mondjahr und dem Sonnenjahr ergibt sich also ein Unterschied von 10 Tagen und 21 Stunden. Aufgrund dieser Differenz ist es nicht ohne weiteres möglich, die Länge des Mondjahres mit der Anzahl der Tage eines Sonnenjahres in Übereinstimmung zu bringen. Beim sogenannten *lunisolaren Jahr* soll durch die Einfügung von Schalttagen oder Schaltmonaten das sogenannte gebundene Mondjahr in Einklang mit dem Sonnenjahr gebracht werden (vgl. Stiehle 2011).

Die Zeit „zwischen den Jahren“ bezieht sich auf die Differenz zwischen Sonnen- und Mondkalender und im Besonderen auf die Rauhnächte, die den Unterschied zwischen dem alten Mondjahr und dem Sonnenjahr ausgleichen. Meist werden diese 12 Nächte (elf fehlende Tage) um den Jahreswechsel vom 25. Dezember bis 6. Jänner datiert. Es wird häufig gesagt, dass diese Zeit von anderer Qualität als im übrigen Jahr sei und in vielen Kulturen werden Rituale an diesen Tagen (und Nächten) durchgeführt.

Anhand einiger Beispiele von Jahreszyklusritualen sollen deren Struktur und Dynamik sowie die Bedeutung und die gesundheitsfördernden Wirkfaktoren dieser Gemeinschaftsrituale aufgezeigt werden.



Abb. 1: Glöcklerlauf in Salzburg



Abb. 2: Schellerlauf in Nassereith, Tirol



Abb. 3: Perchtenlauf in Golling, Salzburg



Abb. 4: Tigerritual in Qinghai, China

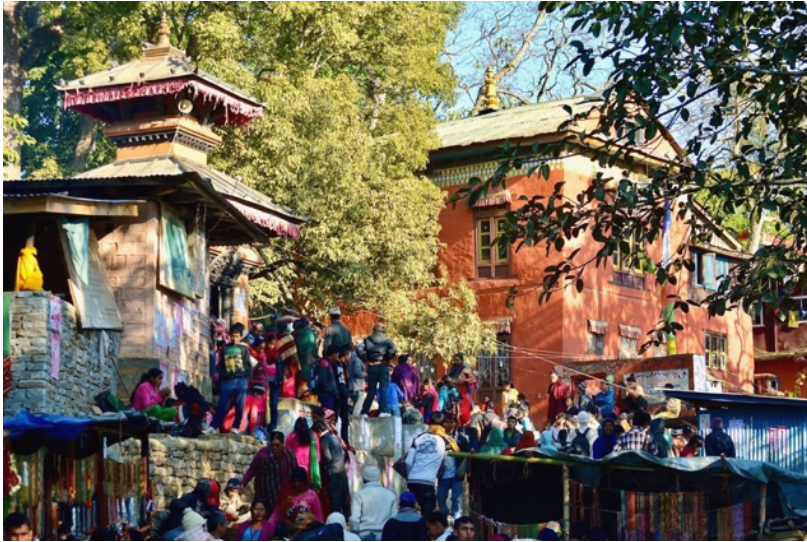


Abb. 5: Der Ort Halesi in Ostnepal ist von großer Bedeutung für den Buddhismus, Hinduismus und lokale schamanische und animistische Kulturen. In einer Höhle hinter dem Dorftempel finden einmal im Jahr Totengedenkrituale statt.

Schellerlauf in Nassereith, Tirol

Alle drei Jahre wird der Schellerlauf im Rahmen der Fasnacht in Nassereith in Tirol durchgeführt. Die älteste schriftliche Erwähnung stammt aus dem Jahr 1740 und befindet sich heute im Tiroler Landesarchiv. In den Akten des Pfundser Schemenprozesses aus dem Jahr 1775 wird von unerlaubtem Maskengehen bzw. Schemenlaufen in den Orten Pfunds, Landeck, Imst und Nassereith berichtet (Dörrer 1948). Es ist jedoch anzunehmen, dass es schon wesentlich länger ein „Maskentreiben“ oder irgendeine Art Winter-austreibungsritual in der Region gibt, das sich auf vorchristliches Brauch-tum zurückführen lässt.

Am Abend des Dreikönigstages findet die Vollversammlung im Gemein-de-saal statt. Der Obmann fragt die Anwesenden: „*Gemmer buire i d' Fasnacht?*“, worauf alle ein lautes JA rufen. Dann werden die einzelnen Rollen verlost. Die Figuren – auch die weiblichen, wie z.B. die Hexen oder die Frauen der Parle – dürfen nur von Männern dargestellt werden. Den Frauen ist die

enorm zeitaufwendige Anfertigung der Kostüme und die Versorgung ihrer Männer am häuslichen Herd überlassen.

Am Sonntag nach dem Dreikönigstag erfolgt abends das Fasnachtsuchen, bei dem sich mehr als 250 Masken beteiligen. Nach mehreren Stunden anstrengender Suche wird die Fasnacht in Gestalt eines kleinen Ruaßlers gefunden.

Der Tag des Schellerlaufs beginnt mit dem *Umschlagen*, einem lauten unstrukturierten Umzug, zu dem jeder seine ‚Instrumente‘ selbst mitbringt: Töpfe, Kübel, Pfannen, Topfdeckel oder Hörner – alles, was geeignet ist, möglichst viel Lärm zu erzeugen. Danach findet der Aufzug der Figuren statt (vgl. Pfaundler 1997, S. 210ff.). Das Schellerlaufen findet an einem Sonntag zwei bis drei Wochen vor dem Aschermittwoch statt: im Jahr 2016 am 24. Jänner; Faschingsdienstag war der 2. Februar.



Abb. 6: Schon von weitem werden die Gruppen durch das laute Peitschen-Schnalzen der voraus gehenden Schnölller angekündigt. Die Bekleidung der Schnölller besteht aus einem weißen Hemd mit einer roten Krawatte, kurzen Lederhosen, langen weißen Unterhosen und roten Stutzen. Auf dem Kopf tragen sie eine Zipfelkappe.



Abb. 7: Der Scheller hat seinen Namen von den vier großen Schellen, von denen er eine vorne und drei hinten, an breiten Riemen befestigt, um die Körpermitte geschnallt hat. Die vier Schellen haben ein Gewicht von ungefähr 25 kg. Der dicke Wulst unter dem Gürtelriemen soll die Schwingungen der Schellen beim Gehen abfedern. Die Maske ist eine schnauzbärtige Holzlarve, der Kopfschmuck ist mit vielen bunten Bändern versehen, die dem Scheller über die Schultern und den Rücken fallen. Um die Schlegel der schweren Schellen oben und unten zum Anschlag zu bringen, müssen die Scheller eine besondere rhythmische Gangart entwickeln.



Abb. 8: Vor dem Scheller tänzelt und hüpfet der Roller. Er ist ähnlich gekleidet, nur trägt er an Stelle der Pumphose einen bunten, mit Borten und Flitterwerk verzierten Rock. Die Maske stellt einen jungen Mann mit Oberlippenbart dar. Um die Mitte hat er einen breiten Gurt, der mit Rollen (kleine kugelförmige Glöckchen) besetzt ist, die durch das Tänzeln und Hüpfen zum Erklingen gebracht werden.



Abb. 9: Der Kehrer mit seinem reich verzierten Besen aus Reisstroh bildet den Beginn des sogenannten „Schönen Zuges“. Der Kehrer ist größer als der Roller, gleich gekleidet, lediglich seine Larve hat im Unterschied zum Roller zusätzlich einen Kinnbart. Am Anfang der Gruppe tänzelnd gibt er Tempo und Rhythmus an. Immer wieder bleibt er stehen und hüpf mit dem Besen in beiden Händen in die Höhe. Der Roller hinter ihm hüpf im gleichen Rhythmus wie der Kehrer – oft sind sie dabei zueinander gedreht.



Abb. 10: Scheller, Roller und Kehrler werden von Spritzern (Engel- und Mohrenspritzer) begleitet. Die Kleidung besteht aus einem pelzverbrämten weiten Mantel und einem kurzen Röckchen; beim Engelspritzer aus hellen bunten Stoffen, beim Mohrenspritzer aus dunklen Stoffen. In der Hand wird eine lange Spritze aus Messing gehalten, die mit Wasser gefüllt werden kann, um damit die BesucherInnen zu bespritzen.



Abb. 11: Der Ruaßler symbolisiert in gewissem Sinne die Fasnacht, da in seiner Gestalt die Fasnacht am Sonntag nach dem Dreikönigstag „gefunden“ und am Aschermittwoch dann wieder „begraben“ wird. Rock und Kapuze sind mit vielen bunten Flicken versehen; seine Holzlarve ist ein dunkles Gesicht mit hellem Schnauzbart und ebenso hellen buschigen Augenbrauen. In einer Hand hält er einen Besen, in der anderen einen weißen Stofflappen. Früher war dieser Lappen angeblich in Ruß getaucht. ‚Ruaßeln‘ bedeutet einen schwarzen Strich in das Gesicht von jemandem zu machen. Wie auf dem Bild zu sehen ist, fehlte 2016 der Ruß auf dem Flecken (um die BesucherInnen nicht zu belästigen?).



Abb.12: Der Sackner ist eine „Ordnungsfigur“ und wird von großen, stattlichen Männern gespielt, dessen Larven jedoch erschreckende Altweiberfratzen darstellen. Der weite Rock, Wilfling genannt, wird aus vielen Metern Stoff gefertigt, sodass er bei Drehbewegungen ins Schwingen gerät, sich hebt und die darunter getragenen, mit Rüschen besetzten weißen Unterhosen preisgibt. In der Hand hält er einen mit Sägemehl und/oder Wolle gefüllten harten Sack, mit dem er den Weg für die anderen Figuren freimacht. Manchmal erhalten Zuschauer, die nicht aus dem Weg wollen, damit einen leichten Klaps, der zwar nicht schmerzt, aber symbolisch die Aufforderung zurückzuweichen bekräftigt.



Abb. 13: Hauptfiguren des Winteraustreibungsrituals: der Bärenreiber mit dem Bären, den er an einer Kette nach sich zieht. Die Bekleidung des Bären sowie der Bärenkopf sind aus schwarzen Schaffellen angefertigt. Rechts hinten sieht man den Bärenpfeifer mit Trommel und Pfeife.



Abb. 14: Der Bärensammler ist ähnlich wie der Bärenreiber gekleidet und hält in seinen Händen einen Stecken mit einer Art Klingelbeutel daran.



Abb. 15: Karner, ein fahrendes Volk, mit ihrem Wagen, dem sogenannten Huomatle, auf dem Postplatz.



Abb. 16: Verschiedene Berufsgruppen, wie Ziegenhirten, Vogelhändler, Scherenschleifer, Pfannenflicker oder Korbflechter, beteiligen sich am Aufzug der Figuren.



Abb. 17: Die „Paarle“ sind ebenfalls ein wesentlicher Bestandteil des Umzugs. Als Bauern, Fischer oder Kaufleute sind die Paarle in ihrer jeweiligen Festtagstracht gekleidet. Eine Besonderheit in Nassereith sind die Riesenpaarle.

Der Sieg des Frühlings über den Winter

Der zentrale Teil des Winteraustreibungsrituals in Nassereith ist der Kampf des Bären mit dem Bärenreiber, der auf der großen Schneebühne vor dem Hotel Post stattfindet. Die übrigen Masken bilden einen Kreis um den kleinen Hügel herum; hinter ihnen stehen die anderen Anwesenden.



Abb. 18: Zu Beginn richtet sich der Bär – noch an der Kette – mit einer drohenden Gebärde gegen den Treiber.



Abb. 19: Der Treiber lässt den Bären Purzelbäume vorwärts und rückwärts machen: ein Zeichen der Dominanz des Treibers. Der Winter gibt sich noch nicht geschlagen.



Abb. 20: Schließlich verweigert sich der Bär, fällt den Treiber an und jagt ihn davon. Der Frühling hat gesiegt!



Abb. 21: Bevor der Bär und der Bärenreiber die Bühne verlassen, wirft der Treiber den Bären nochmals zu Boden und beugt sich über ihn.

Der Kampf dauert nur wenige Minuten und die wesentlichen Figuren – Bär und Bärenreiber – lassen bei ihrem Auftritt ihre symbolische Bedeutung nicht deutlich erkennen. Besonders nach der letzten Szene, in der der Bär wieder der Unterlegene ist, tauchen die Fragen auf: Wer ist wer? Oder hat vielleicht der Frühling doch nicht gesiegt?

Bei einer kleinen Umfrage unter den Zuschauerinnen und Zuschauern im Jänner 2016 waren die meisten Befragten unsicher, wer den Frühling und wer den Winter darstellt, oder sie waren der Ansicht, dass der Bär der Winter sei. Der schnelle Ablauf und das unklare Ende der Schlüsselszene tragen vermutlich zu dieser Verwirrung bei. Auf der Webseite *Schellerlaufen in Nassereith* ist zu lesen, dass der Kampf „dann schließlich zugunsten des Bärentreibers entschieden wird“. Auch wenn das Verstehen auf der kognitiven Ebene für den Aufbau der Gewissheit, dass die Entbehungen des Winters bald ein Ende nehmen werden, nicht notwendig ist, sollte doch der grundlegende Handlungsablauf der *Performance*, die die Anwesenden mit ihren Sinnesorganen wahrnehmen, eindeutig sein.



Abb. 22: Nach dem Bärenkampf tanzen die Hexen – ihre Besen in die Luft schwingend – auf dem Schneehaufen und legen vor der Hexenmutter ihren Treueschwur ab.

Am späten Nachmittag findet das sogenannte Einführen statt: der Kehrer verneigt sich vor dem Geehrten, der sich dann beim Scheller einhängt und zur Kassa geleitet wird. Nachdem er dort seinen Obulus entrichtet hat, erhält er eine Brezen und die „offizielle Fasnachtsmaske“ im Kleinformat.



Abb. 23: Kehrer, Roller und Scheller beim Einführen.
Neben dem Kehrer ein Sackner.



Abb. 24: Auch Bär und Bärentreiber beteiligen sich am *Einführen*,
wobei der Bär den Ehrengast zur Kassa trägt.

Perchtenlauf in Golling, Salzburg

Die Perchta ist eine sagenumwobene Figur, die das Zentrum von Winter-austreibungsritualen im österreichisch-baierischen Alpenland bildet. Ihr Gefolge besteht aus zwei Gruppen, den *Schönperchten* und den (hässlichen) *Schirchperchten*.

Von lärmenden Umzügen mit Masken dämonischer Weiber, Göttinnen und verschiedenen Fabelgestalten wird seit dem 5. Jahrhundert berichtet (Carniel & Weiler 2009, Hutter 1986). Traditionelle Perchtenmasken, meist aus der Zeit des frühen 20. Jahrhunderts, finden sich in kleinen Museen von Orten, in denen das Brauchtum gepflegt wird, sowie in überregionalen Museen, wie dem Volkskundemuseum in Salzburg, dem Steirischen Landschaftsmuseum auf Schloss Trautenfels und dem Volkskundemuseum in Wien.

Ein wichtiger Ritualgegenstand ist die Schelle – vor allem von Schirchperchten auf der Rückseite ihres Fellkleides getragen – die beim Gehen oder Hüpfen zum Erklängen gebracht wird und damit bei der Vertreibung des Winters mitwirken soll. Die furchteinflößenden Masken mancher Perchten sind nicht zur Bedrohung der Menschen so gestaltet, sondern dienen wie die Ruten, Besen und Scheren dem Austreiben der „Wintergeister“, d.h. Hunger, Krankheit und Not.

Traditionellerweise finden Perchtenläufe in den Rauhnächten „zwischen den Jahren“ von 25. Dezember bis 6. Jänner statt, insbesondere in der 12. Rauhnacht vom 5. Jänner auf den Dreikönigstag. Da heute vielerorts Perchtenläufe als Touristenattraktionen aufgeführt werden, versucht man, einen gewissen zeitlichen Abstand zu den großen Feiertagen, an denen die Menschen mit anderem beschäftigt sind, einzuhalten. Das geht so weit, dass Perchtenläufe schon Anfang Dezember oder gar im November stattfinden. Dadurch kommt auch eine Vermischung und Verwechslung der Perchtenläufe mit den Krampusumzügen zustande, was nicht nur sinnentfremdet ist, sondern den Perchten auch den Ruf eingebracht hat, dass sie Kinder erschrecken oder schlagen würden. Als Winteraustreibungsrituale sollen Perchtenläufe jedoch dem Wohlergehen der Menschen dienen. Spielerische, lustvolle und gesundheitsfördernde Kommunikation mit den Anwesenden steht dabei im Vordergrund.



Abb. 25: Perchta, die doppelgesichtige Figur: die Schöne vorne und die ‚Schirche‘ auf der Hinterseite der Holzmaske. In der linken Hand hält sie einen Spiegel, in dem die anwesenden Personen ihre ‚verborgenen‘ Seiten (die sie nicht zeigen bzw. erkennen wollen) sehen sollen.
Die Perchta präsentiert sich jedoch nicht als strafend, sondern als fördernd und respektvoll.



Abb. 26: Den Unterschied zwischen Perchten und Krampussen erkennt man an den Schellen und Roßschweiften der Perchten, auf deren Holzmaske meist sechs Hörner angebracht sind. Der Krampus hat eine Rute, deren Schläge schmerzhaft sein können, er hat nur zwei Hörner und oft hängt eine lange Zunge aus seinem Mund. Heutzutage kommt es aber immer öfter zu Vermischungen. Auch treten Perchtengruppen beim Krampusumzug auf und umgekehrt, um Gelegenheit zu haben, ihre Masken bei einem weiteren Anlass zu präsentieren.



Abb. 27: Eine Gruppe von „Schirchperchten“ zieht in ihren mit Schellen bestückten Fellkleidern und ihren behörnten Masken durch die Abenddämmerung vom Ort Golling zum außerhalb gelegenen Ritualplatz. Da am Abend des 5. Jänners viele Menschen einen Glöcklerlauf in Salzburg besuchen, findet in Golling ein zweiter Perchtenlauf am 6. Jänner in einem anderen Ortsteil statt.



Abb: 28: Eine der markantesten Figuren ist die Habergeiß (oder Habergoaß). Das Wort ist ein Kompositum aus *Haber* (veraltet für Ziegenbock) und *Geiß* (Ziege). Das zusammengesetzte Wort bezieht sich auf ein mythologisches Wesen, das bei Winteraustreibungsritualen meist als Ziegenbock oder als Vogel dargestellt wird.



Abb. 29: Habergeiß in Vogelgestalt.
Man spricht auch von Himmelsziegen aufgrund der lauten meckernden
Geräusche, die Vögel beim Balzflug von sich geben.



Abb. 30: Die Habergoaß mit einem großen Maul, das auf den „Heischebrauch“, das Erbetteln von Gaben, hinweist. Ein dazu passender Spruch von Hans Reupold jun. (zit. nach Bernstein 2009, S. 17):

*I bin d'Habergoaß!
I sog vos i woafß.
Gib ma a Markl oda zwoa,
sonst mach i a Gschroa,
gibst ma aber drei –
na hoit i's Mai.*



Abb. 31: Der *Mann ohne Gesicht* und der *Tod* erinnern an den ursprünglichen Zweck des Winteraustreibungsrituals.



Abb. 32: Auch „furchteinflößende“ Hexen verbreiten eine positive Stimmung beim großen Lagerfeuer.



Abb. 33: Die spielerischen Komponenten sind in diesem Teil des Rituals stark ausgeprägt.



Abb. 34: Gegen Ende des Perchtenlaufs wird zu Akkordeonmusik gemeinsam in der Winternacht getanzt.

Glöckler in Salzburg

Der Glöcklerlauf wird in der letzten Rauhnacht am Abend vor dem Dreikönigstag in mehreren Orten des Salzkammerguts, im salzburgischen Flachgau, im steirischen Ennstal und in der Stadt Salzburg durchgeführt. Es wird angenommen, dass dieser Brauch auf sehr alte Rituale, mit denen der Winter und die damit verbundene Not vertrieben und die vegetativen Kräfte im Boden erweckt werden sollten, zurückgeht.

Franz Grieshofer (1978) vertritt die Auffassung, dass der Glöcklerlauf eine Erfindung des 19. Jahrhunderts ist und aus der damaligen ökonomischen Bedrängnis heraus entstanden ist. In der Saline Ebensee wurde ab der Mitte des 19. Jahrhunderts anstelle von Holz Braunkohle zum Heizen der Sudpfannen verwendet, wodurch etwa 900 Männer, die in der Holzwirtschaft der Region beschäftigt waren, ihre Arbeit verloren. Um nicht auf gelegentliche Almosen angewiesen zu sein, unternahmen sie, neben anderen Tätig-

keiten, Umzüge als Lichtgestalten. Das „Glöckeln“ war zu jener Zeit eine besondere Art des *Heischens*, des rituellen Bettelns. Durch die wirtschaftlich bedingte Abwanderung vieler Ebenseer breitete sich der Brauch dann in andere Regionen aus (Grieshofer 1978).

In einer Chronik aus dem Jahr 1873 werden Ebenseer Burschen erwähnt, die mit Kuhglocken und von innen beleuchteten Papierlaternen auf den Köpfen im Gänsemarsch Tanzfiguren aufführten. Die Glöcklerkappen waren früher kleiner als heute und beim Laufen trug jeder einen Stock, der im Sommer in der Almwirtschaft eingesetzt wurde. Für die weiße Kleidung der Glöckler gibt es verschiedene Erklärungsansätze. Laut einem war sie geeignet, sich bei Verfolgungen von Polizei oder Kirche, die früher sehr gegen diesen mutmaßlich „heidnischen“ Brauch waren, schnell im Schnee verstecken zu können. Der andere Erklärungsansatz weist auf die traditionelle weiße Kleidung der Sud-Arbeiter hin (Grieshofer 1977).



Abb. 35: Am Abend des 5. Jänner ziehen die Glöckler mit ihren großen Kopfaufbauten in Mäandern, Kreisen und Achtern durch das dichte Schneetreiben in Salzburg.

Da der Winter früher in dieser Region eine existentielle Bedrohung darstellte, ist es sehr wahrscheinlich, dass der heutige Glöcklerlauf schon seit vielen Jahrhunderten Vorläufer hatte, die nicht primär dem *Heischen* (wie bei den Arbeitslosen im 19. Jahrhundert) sondern dem *Winteraustreiben* dienten.



Abb. 36: Glöckler in Salzburg mit einer großen Kappe und den am Gürtel befestigten Glocken. Die Kappe besteht aus einem Holzgerüst, das aus dünnen Holzstäben gebaut wird und der Kappe ihre Form gibt. Über das Gerüst kommt ein durchscheinendes Papier mit den Motiven. Früher wurde die Kappe von innen mit Kerzen beleuchtet; heute werden wegen der Brandgefahr meist kleine Glühbirnen oder LED-Lampen verwendet. Am unteren Rand der Kappe sind weiße Papierfransen, die den Kopf des Glöcklers bedecken, angebracht.

Viele Motive der Papierlaternen auf den Köpfen sind der christlichen Religion entnommen oder stellen Himmelskörper dar. Der Spruch auf dem großen Kreuz lautet jedoch ganz schlicht: „Glück und Segen für's neue Jahr“.

Während der Zeit des Dritten Reiches musste eine Gruppe von Glöcklern aus Ebensee auch in Berlin auftreten. Dabei sollten die Motive der Kappen dem Anlass angepasst werden, wie z.B. Adolf Hitler oder Hakenkreuze in den Farben rot und braun.¹



Abb. 37: An den Rastplätzen werden die Glöckler mit heißen Getränken und kleinen Speisen versorgt. Für das Publikum gibt es jedoch garnichts, da die meisten Wirtshäuser und Cafés an diesem Tag geschlossen sind. Die „Communitas des Rituals“ – Gemeinsamkeit und Verbindendes erleben – tritt bei der *Glöckler Performance* ganz in den Hintergrund.

¹) Vgl. Glöckler: <https://de.wikipedia.org>

Wutu: Ein Winteraustreibungsritual in Tongren, Provinz Qinghai, China

Das Wort Wutu bedeutet Tiger, der in China ein Symbol für Kraft, Mut und Furchtlosigkeit ist. Mit Hilfe von Tigern (und in neuerster Zeit auch Leoparden) sollen der Winter und die mit ihm verbundenen Übel gebannt sowie Gesundheit und Wohlergehen für die Menschen gewährleistet werden (vgl. Eigner 2017).

Das Hauptereignis des Tigerrituals – die Prozession der Akteure gemeinsam mit den anderen Anwesenden von dem kleinen auf einer Anhöhe gelegenen Tempel hinunter in das Dorf – findet jedes Jahr am 20. Tag des 11. Monats des chinesischen Lunarkalenders statt (Norbu, Yongzhong & Stuart 1999). Im Jahr 2013 war das der 1. Jänner: die Zeit, die in der bergigen Provinz Qinghai als die kälteste des Jahres gilt und somit den Höhepunkt des Winters darstellt. Es handelt sich um etwa die gleiche Zeit wie der Perchten- und der Glöcklerläufe, lediglich der Schellerlauf wird etwas später durchgeführt.

Der Ablauf

In dem Hof des kleinen Tempels entkleiden sich die sieben jungen Männer, die ausgewählt worden sind, Tiger und Leoparden darzustellen. Nur die Schuhe und Hosen, deren Beine soweit wie möglich hinauf gerollt werden, dürfen sie anlassen. Danach binden sie sich ein langes rotes Tuch um die Taille.

Mit Hilfe des Ritualleiters reiben die Männer ihren ganzen Körper mit Asche ein, was als Grundierung für die Tiger- und Leopardenmuster dient.

Der Ritualleiter und seine Gehilfen bemalen die Körper der sieben Männer. Tongren County, insbesondere die buddhistischen Klöster in der Region, gilt als Hochburg der Thangka-Malerei. Die Bemalung durch die Spezialisten erfolgt sehr professionell und geht rasch vor sich.

Aus weißem Papier werden Streifen geschnitten und im Haar der Männer festgemacht. Sie symbolisieren Blumen, die dem Tigergott geopfert werden – und gleichzeitig sollen sie die Haare der Tänzer aufstellen, sodass sie wilder und furchterregender aussehen.

Andere mit Mustern versehene lange Papierstreifen werden in Schlitze der „Bambusschwerter“ gesteckt. Die Papierstreifen sind ein Symbol für Geldscheine und werden ebenfalls als Opfergaben dargebracht.

Die Tiger und Leoparden versuchen möglichst grimmig und erschreckend zu wirken, brechen jedoch immer wieder in lautes Gelächter aus. In ihren Rollen spielen sie miteinander und auch mit dem Publikum. Die humorvollen Aktionen tragen wesentlich zur besonderen Atmosphäre und den positiven Wirkungen des Rituals bei.

Nach der Bemalung der Wutu-Tänzer werden am Vorplatz des kleinen Tempels spezielle Riten durchgeführt und Texte rezitiert. Geduldig warten die fast nackten Männer bei minus 20 Grad Celsius.

Bevor es hinunter zum Dorf geht, wird das Räucherpodest am Vorplatz des Tempels dreimal umrundet. Danach machen sich Tiger und Leoparden mit hüpfenden Schritten im Gänsemarsch auf den Weg.

Durch unwegsames Gelände und über enge Feldwege geht es den steilen Hang hinunter.

Der Ritualleiter trägt eine fünfseitige buddhistische „Krone“ auf dem Kopf und spielt eine flache einseitig bespannte und mit einem Griff versehene Trommel, die mit dem Symbol des Wunscherfüllenden Juwels geschmückt ist. Als eines der Sieben Besitztümer des Chakravartin oder Weltenherrschers soll es alle selbstlosen Wünsche seines Trägers erfüllen (Beer 2010, S. 269).

Die langen Bambusstecken sind die Schwerter der Tänzer und finden nicht nur im Kampf gegen Kälte, Hunger und Krankheit Verwendung, sondern dienen während des Rituals auch dem Auffangen der großen runden Brote. Gelegentlich werden die Brote von den Bambusstecken genommen, bevor diese zu voll und schwer werden.

Große Fleischstücke, die als Opfergaben dienen, werden den Tigern und Leoparden in den Mund gesteckt, was den animalischen und furchteinflößenden Charakter der Akteure unterstreichen soll.

Manche Tänzer folgen den Einladungen der Dorfbewohner in ihre Häuser. Sie dürfen jedoch nicht durch die Eingangstüre – um nichts Unheilvolles

auf diesem Weg mit hineinzubringen – sondern müssen über die Dächer klettern.

In den Häusern werden die Tänzer reichlich bewirtet. Es gibt Brot, Fleisch, Obst und Schnaps. Die Gastgeber versuchen durch die Opfergaben Gesundheit und Harmonie für das kommende Jahr zu bewirken.

Nach mehreren Stunden zeigen die Akteure Ermüdungserscheinungen und die Körperbemalung ist von den schwer beladenen Bambusschwertern teilweise verwischt. Bis zum Ende des Weges im Dorf, wo unter viel Getöse das Unheilvolle und Krankmachende verabschiedet wird, müssen jedoch alle durchhalten.

Durch ein Wäldchen gelangt man zu einem vereisten Fluss, wo am Ende des Rituals die Bemalung, sowie Staub und Schweiß, die sich während des langen Weges angesammelt haben, abgewaschen werden. Damit ist das potentiell Schädliche den eisigen Fluten übergeben. Bis zum nächsten Jahr ist alles Menschenmögliche für Gesundheit und Wohlstand getan.

Zum Abschluss werden Brote, Fleisch und Obst verteilt, es wird miteinander geplaudert und gelacht. Auch Besucherinnen und Besucher werden in die Häuser eingeladen und bewirtet.



Abb. 38: Bemalung mit Leopardenflecken.



Abb. 39: Vom Vorplatz des Tempels geht es hinunter zum Dorf.



Abb. 40: Ritualleiter auf dem Weg mit Tiger und Leopard.



Abb. 41: Wutu-Tänzer mit Bambusschwertern, Fleisch im Mund, Brot und einer Girlande aus Mandarinen.

Therapeutische Wirkelemente

Die bei den verschiedenen Jahreszyklusritualen möglicherweise wirkenden therapeutischen oder gesundheitsfördernden Vorgänge werden im Folgenden kurz skizziert.

Rituelle Performance

Durch die kunstvollen Darstellungen der Akteure bei den Ritualen wird eine besondere Stimmung geschaffen, die das Publikum in den Bann zieht und bewusst oder unbewusst innere Vorgänge auslöst, die heilsam sein können oder neue Resonanzen zu Mitmenschen und zur Umgebung in Gang setzen.



Abb. 42: Hexe am Lagerfeuer beim Perchtenlauf in Golling.

Im Verlauf von jährlichen Ritualen zu Ehren von Gottheiten entsteht mitunter eine starke Atmosphäre der Ergriffenheit, die bei manchen TeilnehmerInnen zum spontanen Ausdruck der Verbindung zu spirituellen Kräften führt.



Abb. 43: Spontane Besessenheits-/Ergriffenheitsszene
im kleinen Tempel von *Nil Varahi*, Zentral-Nepal.

Rhythmus und „auditory driving“

In den einzelnen Abschnitten der Rituale kommen oft sehr unterschiedliche Rhythmen zum Einsatz. Neher (1962) führte elektroenzephalographische Untersuchungen bei einer Stimulation mit Trommelschlägen von 4 bis 7 Hertz durch und fand theta Wellen im EEG, die sonst bei gesunden Erwachsenen im Wachzustand nicht zu sehen sind. Dieser Rhythmus wird in vielen Kulturen bei Ritualen verwendet und ist besonders geeignet, veränderte Bewusstseinszustände zu induzieren.

Bei den Winteraustreibungsritualen kommen in manchen Abschnitten wesentlich langsamere Rhythmen zum Einsatz, bedingt durch die Bewegungsmöglichkeiten der Akteure. In Nassereith erklärte ein Scheller, wie er lernen musste, die schweren Glocken zum Klingen zu bringen und dass er dabei in einen ganz eigenartigen Zustand gerate. Auch die Wutu-Tänzer sind beim Hüpfen in dem schwierigen Gelände hinsichtlich der Geschwindigkeit eingeschränkt.

Von gesundheitsfördernder und therapeutischer Relevanz ist die aktive Einbindung aller Beteiligten in den rhythmischen Ablauf der Rituale und das Erleben der Synchronisierung mit der Gemeinschaft (Bartl 1992).



Abb. 44: Zu großen Ritualen werden auch Musikgruppen eingeladen. Wer möchte, singt und tanzt mit. (*Chandeshwari Tempel, Banepa, Nepal*)

Resonanz und „social bonding“

Das Wort *resonare* bedeutet zurück-tönen, widerhallen, antworten durch mit-tönen. Resonanz ist das verstärkte Mitschwingen eines schwingungsfähigen Systems, wenn es einer zeitlich veränderlichen Einwirkung unterliegt. Dabei kann das System um ein Vielfaches ausschlagen als beim konstanten Einwirken der Anregung mit ihrer maximalen Stärke. Laut Friedrich Cramer (1998, S. 14) ist die Resonanz eine „*Form der Wechselwirkung, über die alle raumzeitlichen Strukturen miteinander in Beziehung treten können. Damit ist ein integrierender Mechanismus gefunden, der eine ganzheitliche Weltsicht ermöglicht.*“

Resonanzserlebnisse werden während der Gemeinschaftsrituale bei fast allen TeilnehmerInnen ausgelöst und führen zu einem Gefühl von Geborgenheit, dem aufgehobensein in der Gruppe und in der als ganzheitlich

empfundenen Welt. Nach Ansicht von van Quekelberghe (1996) zielen viele Aspekte der Gemeinschaftsrituale darauf ab, die Bindungskräfte auf allen Ebenen zu reaktivieren.

Frecska & Kulcsar (1989) postulieren, dass durch soziale Bindungen Endorphine und Enkephaline im Körper ausgeschüttet werden, die gesundheitsfördernde Prozesse bei den Mitwirkenden der Rituale in Gang bringen.



Abb. 45: Beim gemeinsamen Mahl am Ende des Rituals sitzen die Anwesenden vor ihren aus Blättern angefertigten Tellern, plaudern und scherzen und lachen, während sie auf die Austeilung der Speisen warten. Im Sinne der *Communitas* sind auch Fremde oder Außenstehende, die nicht in die alltägliche Ordnung und Hierarchie der Gemeinschaft eingegliedert sind, dazu eingeladen.

Das Erleben von Resonanz gibt Struktur (Bartl 1989), was bei den Ritualen in einfacher und spielerischer Weise spontan erfolgt, in Psychotherapien jedoch mitunter erst mit Mühe erreicht werden kann. Im Verlauf des

Resonanzerlebens können alte unangepasste Verhaltensmuster aufgebrochen werden und neue gesündere und hilfreichere Muster entstehen und verstärkt werden.

Multisensorische Stimulation

Während der großen Rituale werden meist alle Sinnesmodalitäten angesprochen: Hautsinne, Geruch, Geschmack, Hören, Sehen. Neben den spezifischen rituellen Handlungen und Rezitationen wird Musik gespielt, gesungen und getanzt, Räucherwerk wird verbrannt, Essen zubereitet und gemeinsam verzehrt.



Abb. 46: Gemeinsames Kochen vor Ort, bei dem sich Spezialisten und Laien die Arbeit teilen. Die Luft ist erfüllt mit dem Duft von frisch zubereitetem Essen. (*Nil Varahi*, Zentral-Nepal)

Die multisensorische Stimulation während der Rituale aktiviert die Sinne und trägt dazu bei, die TeilnehmerInnen „aufzuwecken“, Veränderungen einzuleiten, dem Körper über die Sinneswahrnehmung neue Kraft zu geben und die Befindlichkeit der Personen zu verbessern (Desjarlais 1992).

Der Leib wird zum Resonanzkörper; das Erleben findet einen Niederschlag im viszeralen Bereich. Durch das Ansprechen aller Sinnesorgane wird die Sensibilität des Körpers verbessert. Das Geschehen im Lauf der Rituale bringt bleibende Effekte in der Stimmungslage sowie der körperlichen Gesundheit.



Abb. 47: Alle TeilnehmerInnen werden von den Ritualleitern gesegnet; Sie erhalten geweihtes Wasser, Blumen und ein Mal aus Asche auf die Stirn. Eine lange Warteschlange bildet sich, da viele Menschen diese besondere Gelegenheit nützen wollen. (*Chandeshwari Bhagwati, Nepal*)

Läuft der Reizinput über verschiedene Sinneskanäle, wird die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass alle Anwesenden in Resonanz geraten und entsprechende heilende Erlebnisse haben (Bartl 1989).



Abb. 48: Multisensorische Stimulation im Hof des großen Tempels.
(Chandeshwari Bhagwati, Nepal)

Liminalität und Communitas

Ausgehend von Arnold van Genneps (1909) Gliederung der Übergangsrituale in die Ablösungs-, Übergangs-/Schwellen- und Angliederungsphase untersucht Victor Turner (1989b) die besonderen Charakteristika der Schwellenphase von Ritualen. In der liminalen Phase entsteht ein Zustand, in dem besondere Bedingungen herrschen, die anders als im Alltagsleben sind. Durch die Trennungsphase werden ein spezieller (sakraler) Raum und eine spezielle (sakrale) Zeit vom profanen Raum und der profanen Zeit abgegrenzt und ein kultureller Bereich konstruiert, der als „außerhalb der Zeit“ liegend, d.h. jenseits oder außerhalb der Zeit, die säkuläre Abläufe oder Routinen misst, definiert ist. Das erinnert an die Rauh Nächte, die ebenfalls als Nächte/Tage „zwischen den (Jahres)Zeiten“ gesehen werden.

In der Schwellenphase eines Rituals werden die im Alltag ordnenden Strukturen aufgehoben, wodurch eine Gleichheit und Einheit – *Communitas* – in der Gemeinschaft geschaffen wird. Aufgrund des Erlebens der Liminalität werden die Menschen besonders empfänglich für Veränderungen in ihrem Leben.



Abb. 49: Die TeilnehmerInnen sind durch einen Faden, den sie in der Hand halten, verbunden, während vom Ritualleiter spezielle Texte rezitiert werden. Der Faden dient als symbolische und sichtbare Verbindung der Personen – im Zustand der *Communitas* sind alle Teil des Ganzen.
(*Bagh Bhairab*, Zentral-Nepal)

Lachen und Humor

Gemeinsames Lachen und eine heitere Atmosphäre bei den Ritualen fördern die positiven Gefühle in der *Communitas* und das Erleben von Resonanz.

Durch die Untersuchung von Ritualen in verschiedenen Kulturen kommt Alexia Astfäller (2005) zu dem Schluss, dass Humor immer eine wesentliche Komponente ist, und dass es häufig bestimmte Figuren gibt, deren besondere Aufgabe darin besteht, eine fröhliche Stimmung aufzubauen bzw. zu verstärken und mit den Anwesenden zu scherzen. Auch Sabine Reithmaier (2009) streicht Lebenslust durch lautes Lachen im österreichischen Brauchtum hervor.



Abb. 50: Fotosession mit Besucherinnen und Besuchern beim Winteraustreibungsritual in Qinghai.

Gesundheitsförderung und Prävention

Zusammenfassend sind einige mögliche Effekte von Gemeinschaftsritualen aufgelistet:

- ❖ Stressreduktion
- ❖ Stärkung der Beziehungen (innerhalb einer Gruppe und zwischen Gruppen)
- ❖ Verbesserung des Identitätsbewusstseins
- ❖ Reduktion posttraumatischer Belastungsstörung
- ❖ Aufhebung somatischer Symptome
- ❖ Stärkung des Immunsystems
- ❖ Schmerzlinderung
- ❖ Stimmungsaufhellung
- ❖ Vermehrte Lebensfreude und aktive Teilnahme am Gemeinschaftsleben

Gemeinsames Tun – miteinander scherzen, lachen, gehen, tanzen, wohlighmüde werden – hat eine starke positive Wirkung auf die Teilnehmerinnen und Teilnehmer eines Rituals. Das Alte loszuwerden, Ängste aufzulösen oder mit den Bedrohungen des Winters zurecht zu kommen, erscheint in der ausgelassenen Stimmung der Gemeinschaftsrituale viel besser bewältigbar als im Alltag. Gleichzeitig wird die Gewissheit aufgebaut, dass neues Leben sprießen wird und der neue Jahreszyklus Gutes verheißt.

Der Dorfvorsteher von Nianduhu, wo das Tigerritual jedes Jahr stattfindet, sagte zu mir: „*Wenn man das Ritual mitmacht, ist man das kommende Jahr frei von Hunger, Krankheit und Sorgen.*“

Literatur

- Astfäller, Alexia (2005). *Humor und Lachen in therapeutischer und präventiver Hinsicht: eine kulturvergleichende Studie*. Diplomarbeit Universität Wien.
- Bartl, Günther (1989). Strukturbildung im therapeutischen Prozess. In: G. Bartl & F. Pesendorfer (Hrsg.): *Strukturbildung im therapeutischen Prozess*. Wien: Literas, 15-20.
- Beer, Robert (2003/2010). *Die Symbole des tibetischen Buddhismus*. München: Diederichs.
- Bernstein, Martin (2009). Die Frau mit den zwei Gesichtern: Perchta, Luzia und das Brauchtum zur Wintersonnenwende. In: S. Reithmaier (Hrsg.): *Schöfflertanz und Perchtenlauf*. München: Süddeutsche Zeitung Edition, 10-19.
- Carniel, Marco & Weiler, Michael (2009). *Perchtenzauber*. Graz: Leycam.
- Cramer, Friedrich (1998). *Symphonie des Lebendigen. Versuch einer allgemeinen Resonanztheorie*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.
- Desjarlais, Robert (1992). *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Desjarlais, Robert (1996). Presence. In: C. Laderman & M. Roseman (eds.): *The Performance of Healing*. New York: Routledge, 143-164.
- Dörrer, Anton (1948): *Tiroler Fastnacht*. Innsbruck.
- Eigner, Dagmar (2001). *Ritual, Drama, Imagination. Schamanische Therapie in Zentralnepal*. Wien: Wiener Universitätsverlag.

- Eigner, Dagmar (2013): Ein modernes Kulturkonzept als Basis für Wahrnehmung, Verstehen und Kommunikation. In: G. Ebner (Hrsg.): *Interkulturelle Kompetenz und deren Notwendigkeit für Einsatz und Führung*. Wien: Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie, 97-120.
- Eigner, Dagmar (2017): WUTU – Tigerritual in Qinghai für Gesundheit und Kulturbewusstsein. In: D. Eigner & J. Kremer (Hrsg.): *Kultur, Bewusstsein, Therapie. Beiträge zur Medical Anthropology, Band 1. Culture, Consciousness, and Healing. Contributions to Medical Anthropology, Volume 1*. Wien: Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie, 117-152.
- Frecska, Ede & Kulcsar, Zsuzsanna (1989). Social Bonding in the Modulation of the Physiology of Ritual Trance. *Ethos* 17, 70-87.
- Grieshofer, Franz (1977): Glocklerlauf in Ebensee. In: G. Kapfhammer (Hrsg.): *Brauchtum in den Alpenländern*. München: Verlag Callwey, 111-120.
- Grieshofer, Franz (1978): Bemerkungen zum Alter des Glöcklerlaufens. In: *Volkskultur, Mensch und Sachwelt. Festschrift für Franz C. Lipp zum 65. Geburtstag*. Hrsg. vom Verein für Volkskunde. Wien, 113-122.
- Hutter, Ernestine (1986). *Salzburger Museum Carolino Augusteum. Volkskundliche Sammlungen*. Ried im Innkreis: Hofstetter-Dia.
- Mantl, Norbert (1974): *Die alte Nassereither Fastnacht*. Innsbruck: Egger.
- Neher, Andrew (1962). A physiological explanation of unusual behaviour in ceremonies involving drums. *Human Biology* 34, 151-160.
- Norbu, Kalsang; Yongzhong, Zhu & Stuart, Kevin (1999). A Ritual Winter Exorcism in Gnyan Thog Village, Qinghai. *Asian Folklore Studies* 58, 189-233.
- Pfaundler, Wolfgang (1997). *Nassereither Schellerlaufen. Fasnacht in Tirol*. Innsbruck: Tyrolia.
- Reithmaier, Sabine (2009). Lebenslust durch lautes Lachen. In: S. Reithmaier (Hrsg.): *Schäfflertanz und Perchtenlauf*. München: Süddeutsche Zeitung Edition, 42-51.
- Scheff, Thomas (1979). *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*. Berkeley: University of California Press.
- Stiehle, Reinhardt (2011). *Das Rätsel der Raubnächte. Die kosmischen Geheimnisse der Zeit zwischen den Jahren*. Tübingen: Chiron Verlag.
- Turner, Victor (1989a). *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main: Campus.
- Turner, Victor (1989b). *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt am Main: Campus.

- Van Gennep, Arnold (1909/1986). *Übergangsriten*. Frankfurt am Main: Campus.
- Van Quackelberghe, Renaud (1994/96). Grunddimensionen symbolischen Heilens. Psychologische Reflexionen über Besessenheits- und schamanische Heilrituale. In: R. van Quackelberghe & D. Eigner (Hrsg.): *Trance, Besessenheit, Heilrituale und Psychotherapie*. Berlin: VWB, 17-40.

Fotos: © Dagmar Eigner

Bagh Bhairab, Zentral-Nepal: 11. April 2012
Wutu (Tigerritual), Qinghai, China: 1. Jänner 2013
Halesi, Ostnepal: 1. Mai 2013
Chandeshwari Bhagwati, Banepa, Nepal: 29. November 2014
Nil Varahi, Zentral-Nepal: 12. Dezember 2014
Nassereither Schellerlaufen, Tirol: 24. Jänner 2016
Glöckler, Salzburg (Stadt): 5. Jänner 2017
Perchtenlauf Golling, Salzburg: 6. Jänner 2017

Dagmar Eigner, Dr. phil., Univ.-Prof.

Studies of psychology, physiology, cultural anthropology, and philosophy at the University of Vienna, Austria, and music (piano, composition) at the Conservatory of the City of Vienna. *Promotio sub auspiciis praesidentis rei publicae*. Professor for Medical Anthropology at the Medical University of Vienna; lecturer at the Sigmund Freud University, Vienna, the FH-Campus, Vienna, the Donau University, Krems, and at the Karl Landsteiner University in Krems, Austria. Psychotherapist, clinical and health psychologist in private practice. Extensive fieldwork in South and Southeast Asia, China, Siberia, Cuba, and Austria on medical pluralism, shamanism, and the therapeutic dynamics of healing rituals. Investigations in the socio-cultural context of different medical systems. Numerous ethno-psychological and anthropological photo and video projects. President of the *Austrian Society for Medical Anthropology*. Editor of the book series *Contributions to Medical Anthropology* and *Consciousness and Human Systems*.

