

Hans Esselborn**"Das Bewusstsein als Blätter, die Worte als Gifte."¹**

Hubert Fichtes Darstellung der Trance in den afroamerikanischen Religionen in Brasilien

urn:nbn:de:0009-9-21348

Zusammenfassung

Schon immer wurden der Verlust und die Überschreitung des eigenen Bewusstseins durch Drogenkonsum als religiöse Verschmelzung mit dem Göttlichen sowie als künstlerisch enthusiastischer Inszenierungszustand aufgefasst. In Zeiten von LSD und Cannabis war es eine alternative Weltsicht und Lebensweise, die Hubert Fichte bewog, zu reisen und sich intensiv mit afroamerikanischen Kultformen in Brasilien und der Karibik zu beschäftigen. So wie in den Werken "Xango", "Petersilie" ("Parsley") und "Explosion" beschrieben, dient das hybride Gemisch auf afrikanischen Naturreligionen wurzelnder Kulturen als Beispiel der Flucht vor unterdrückender Zivilisation und moralischen Ansprüchen. Fichtes Studien in Lateinamerika wie auch sein Gedankenaustausch mit Gelehrten und Geistlichen nehmen die Vodun oder auch die Orixá und ihren von Musik, vor allem Trommelspiel, Tieropfern und gemeinschaftlichen Festen dominierten Kult in den Blick. Zugleich untersucht er bestimmte Pflanzenarten, die für jene Zeremonien benötigt werden. Nach zahlreichen mühevollen Nachforschungen, Beobachtungen und der Teilnahme an rituellen Feierlichkeiten erkennt Fichte, dass der Zweck der Drogeneinnahme hier im "Abschalten des Bewusstseins" besteht, um den Weg in die Trance zu ebnen, somit die Realität hinter sich zu lassen und schließlich ganz in den spirituellen Raum einzutauchen. Erstaunlicherweise mutmaßt er jedoch, dass der ausschlaggebende Effekt nicht von den pflanzlichen Wirkstoffen ausgeht, sondern vielmehr auf die arkane Verwendung ihrer jeweiligen Namen zurückzuführen sei. Demnach werde die chemische Manipulation von Körper und Bewusstsein ergänzt durch soziale und spirituelle Praktiken, die mit dem magischen Gebrauch von Sprache einhergingen. Fichte nähert sich dabei der europäischen Interpretation von Drogen als künstlerischen Stimulansmitteln. In den 1920er Jahren propagierte und schilderte etwa Gottfried Benn in seinen Essays und Gedichten die Idee kreativer Gestaltungskraft hervorgehend aus psychischer Regression durch Sex, Berausung und Drogen.

Der Gebrauch von halluzinatorischen Pflanzen für die rituelle Trance

<1>

Für die verwandten Begriffe Trance, Besessenheit und Ekstase gibt es ganz unterschiedliche Definitionen, was verständlich ist, da der Bereich mehrerer Wissenschaften berührt wird: die transzendente Erfahrung der Religion, der andere Bewusstseinszustand der Psychologie und die Rituale urtümlicher Kulturen der Ethnologie und Soziologie. Mit dem ekstatischen Zustand des Enthusiasmus ist auch die Kunsttheorie angesprochen, mit dem besonderen Wirklichkeitsverständnis die Philosophie. Es handelt sich bei der Trance um ein verbreitetes Phänomen, das vor allem der urtümlichen Religion des Schamanismus mit ihren Rauschgiften zugeordnet wird, "mit dämonischem und kulturell-rituellem Gebrauch, prophetischen oder parapsychologischen und medizinischen Zweckformen, dies

¹ Hubert Fichte: Explosion, Frankfurt a.M. 1993, 831.

eigentümlicherweise sowohl auf der archaischen Stufe des Heilzaubers im echten Schamanismus als auch auf der Stufe unseres rational aufgeklärten Zeitalters."²

<2>

Während mit Ekstase meist ein besonders intensives Erleben geistiger und religiöser Art gemeint ist,³ wird die Trance in Verbindung mit körperlichen Symptomen der veränderten Wahrnehmung und psychopathologischen Verhaltens gebracht. Becker definiert "'Trance' als Bezeichnung für einen außergewöhnlichen Zustand des Bewusstseins [...], der sich durch Änderungen in perzeptiver Wahrnehmung, Selbstwahrnehmung, Verhalten und eingeschränktem kommunikativen Zugang äußert."⁴ Besessenheit meint eine spezifische Art der Trance, bestimmt durch das Hervortreten eines fremden Geistes in der betroffenen Person. Dies ist aber ein wesentliches Moment der afroamerikanischen Kulte, durch das sie sich von den indianischen unterscheiden. Diese Kulte, die von den Sklaven als ihre Religion mitgebracht wurden, sind ein Stück Afrika in Amerika, also ein Phänomen kultureller Migration. Ich werde mich allerdings auf Brasilien beschränken und nicht auf die Karibik eingehen.

<3>

Die ethnologische Forschung über die Candomblés in Brasilien, die Kultstätten insbesondere in Bahia de Todos os Santos ist sich darin einig, dass für diese Trance neben Trommeln, Tanz und Gesängen die Einnahme von Pflanzendrogen und das Baden darin unerlässlich ist. Allgemein gibt es eine ausführliche Forschung über die "magischen Pflanzen" oder "Zauberpflanzen" und die von ihnen bewirkte "toxische Ekstase"⁵ bzw. über die "Pflanzen der blühenden Träume"⁶ oder die "Pflanzen der Götter" und die "magischen Kräfte der Rausch- und Giftgewächse".⁷ Hier werden die wichtigsten halluzinogenen Pflanzen angeführt, auch diejenigen, die im afroamerikanischen Kult verwendet werden, soweit sie identifiziert wurden. Doch sind die afrikanischen Pflanzen viel weniger erforscht als die Rauschpflanzen der Indianer besonders Mexikos.

<4>

Die pharmakologische Forschung hat inzwischen die Wirkstoffe der Drogen bestimmt und diese teilweise auch synthetisch hergestellt und in klinischen Versuchen getestet. Besonders erfolgreich war darin A. Hofmann, der Entdecker des LSD, das seit den 1960er Jahren in den USA unter der Führung T. Learys zur Massen- und Kultdroge wurde. Übrigens hat auch E. Jünger zusammen mit Hofmann LSD-Erfahrungen gesammelt und in seinem Drogenbuch "Annäherungen" beschrieben. Die psychogene, halluzinatorische Wirkung dieser Pflanzen beruht auf der Ähnlichkeit ihrer meist alkaloiden Wirkstoffe mit menschlichen

² Hanscarl Leuner: Die toxische Ekstase, in: Theophil Spoerri (Hg.): Beiträge zur Ekstase, Bern / Basel / New York 1968, 73-115, hier 111.

³ Vgl. Spoerri's Definition in: Zum Begriff der Ekstase, in: Beiträge zur Ekstase (wie Anm. 2), 1-10, hier 9.

⁴ Ralph M. Becker: Besessenheit und Wissenschaft. Der Fall des Candomblé von Bahia (Brasilien), in: Wulf Köpke / Bernd Schmelz (Hg.): Schamanismus, Voodoo, Besessenheit, Bonn 2001 (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, N.F., Bd. 28 [1998]) 129-156, hier 133.

⁵ Leuner: Die toxische Ekstase (wie Anm. 2), 74.

⁶ Christian Rätsch: Die Pflanzen der blühenden Träume. Trancedrogen mexikanischer Schamanen, in: Curare 17 (1994) 1, 277-314.

⁷ Vgl. Richard Evans Schultes / Albert Hofmann: Pflanzen der Götter. Die magischen Kräfte der Rausch- und Giftgewächse, Bern, / Stuttgart 1980 und Richard Evans Schultes: The Botanical and Chemical Distribution of Hallucinogens, in: Brian M. du Troit (Hg.): Drugs, Rituals and Altered States of Consciousness, Rotterdam 1977, 2-55.

Neurotransmittern, so dass es zu einer direkten Stimulierung des Gehirns mit einer Modifikation der Wahrnehmung und des Erlebens kommt.⁸

<5>

Die Drogen bieten vier verschiedenartige Wirkmechanismen: 1. eine säkulare Ekstase, genannt "experimentelle (toxische) Psychose", 2. eine "psycholytische Therapie" durch Aktivierung tiefenpsychologischen Materials, 3. parapsychologische Leistungen wie das Hellsehen und die Prophetie und 4. parallel "zur alten rituell-religiösen Anwendung [...] tiefgreifende kosmisch-mystische oder *transzendente Erlebnisse*", die den bekannten Gotteserfahrungen entsprechen.⁹ In den Berichten wird die Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt und das Aufgehen in einer Alleinheit beschrieben.¹⁰ Allerdings haben nicht die Drogen allein diese Wirkung, auch Persönlichkeit und Stimmung des Probanden sowie die Umgebung und soziale Einbettung des Rausches spielen eine wichtige Rolle.¹¹

<6>

Während die psychologische und ethnologische Forschung die Wichtigkeit der materiellen Mittel betont, erwähnt Berkenbrock in seinem Buch über "Die Erfahrung der Orixás" diese nicht, sondern beschreibt die Besessenheit der afroamerikanischen Kulte aus theologischer Sicht als Vereinigung der Orixás, der Geister, mit den initiierten Personen, den "Pferden der Götter".

Im Candomblé stehen sich Immanenz (Aiye) und Transzendenz (Orum) so nah, daß sie sich während der Trance sogar vereinen. In diesem Moment ist der Orixá selbst anwesend. Die Person, die ihn empfängt, legt ihren menschlichen Alltag ab und zieht die Kleidung und die Persönlichkeit des Orixá an. Die Orixás kommen zu den Menschen.¹²

Psychologisch kann man die Verkörperung eines göttlichen afrikanischen Geistes in einem Medium als zeitweilige Repräsentation seines anderen Selbst, als sozial stabilisierte Sekundärrolle ansehen. "Bisher wurden die inkorporierten Geister unter sozialpsychologischem Aspekt als Geistrollen betrachtet, das heißt als Rollen des Menschen, der zu anderen Zeiten die Rolle des Mediums innehat."¹³ Die sozialen Bedingungen der "gläubigen Identifikation mit einer Geistrolle in Trance" sind wesentlich: "Bei ausgebildeten Medien ist die Trance konditioniert, das heißt an situative oder auch

⁸ Vgl. Rätsch: Die Pflanzen der blühenden Träume (wie Anm. 6), 308 und Schultes / Hofmann: Pflanzen der Götter (wie Anm. 7), 14 u. 172f.

⁹ Leuner: Die toxische Ekstase (wie Anm. 2), 103.

¹⁰ Vgl. Leuner: Die toxische Ekstase (wie Anm. 2), 105f; Schultes / Hofmann: Pflanzen der Götter (wie Anm. 7), 177: "Im Halluzinogenrausch verschwinden die Grenzen zwischen dem erlebenden Ich und der Außenwelt mehr oder weniger, je nach der Tiefe des Rausches. Es findet eine Rückkopplung zwischen Empfänger und Sender statt. Ein Teil des Ich geht in die Außenwelt, in die Dinge über; sie beginnen zu leben, bekommen einen anderen, tieferen Sinn. Das kann als beglückende oder aber als dämonische, mit dem Verlust des vertrauten Ich einhergehende Wirkung empfunden werden."

¹¹ Leuner: Die toxische Ekstase (wie Anm. 2), 106.

¹² Volney J. Berkenbrock: Die Erfahrung der Orixás. Eine Studie über die religiöse Erfahrung im Candomblé, Bonn 1955, 191, vgl. 206.

¹³ Horst H. Figge: Geisterkult, Besessenheit, Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens, Freiburg / München 1973, 228. Figge ist sehr skeptisch gegenüber der Bedeutung der Drogen für die Trance (122). Diese wird nur als Schwächung der Primärpersönlichkeit aufgefasst, die eventuell auch durch eine Vergiftung zustande kommen kann (244). Ralph M. Becker behandelt in seiner Monographie "Trance und Geistbesessenheit im Candomblé von Bahia (Brasilien)" (Münster 1995) die Geistbesessenheit vor allem als psychisches Phänomen und spricht nur am Rande von möglichem Drogeneinfluss.

internalisierte Auslöser angeknüpft, so daß sie unter bestimmten Umständen direkt abrufbar ist."¹⁴

<7>

Wird bei Berkenbrock die religiöse und bei Figge die psychologische Dimension der Rituale hervorgehoben, so beschreibt Hohenstein aufgrund eigener einlässlicher Erfahrungen die Praxis des Kultes. Dabei zeigt sich die entscheidende Rolle der Pflanzenbäder und -getränke im Ritual, bei der Heilung und besonders bei der Initiation, die ausführlich als "Wiedergeburt im Rausch" beschrieben wird.¹⁵

Die Novizen legen ihre Kleider ab [...], nehmen ein Bad und atmen den Rauch brennender Pflanzen ein. Manche Eingeweihte fallen beim bloßen Riechen der Kräuter in Trance. Die sinnesverändernden Wirkungen der Pflanzen sind noch nicht präzise erforscht worden. [...] Jeder orixá besitzt eine bestimmte Pflanze, aus der der sinneswandelnde Sud bereitet wird, den die Novizen jeden Tag auf nüchternen Magen trinken müssen.¹⁶

Kopfschmerzen, Konzentrationsschwächen, starke Gedächtnis- und Wahrnehmungsstörungen, Kälteempfinden und Weichwerden der Knochen sind die Folgen des Abó- [= Einweihungs] Getränks. Söhne und Töchter eines bestimmten Gottes werden auf eine ganz bestimmte Art beeinflusst.¹⁷

Mit Hilfe der Kräuter, oft "Blätter" genannt, werden die isolierten Adepten wochenlang in einer permanenten Trance, einer wirklichkeitsangewandten Versunkenheit gehalten, bis sie nach dem Ritual des Blutbades¹⁸ als Initiierte und neu Geborene wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden. Die Drogen scheinen nicht nur eine allgemeine Bereitschaft zur Trance zu erzeugen wie etwa das Fasten, sondern durch die Auswahl und Kombination der Pflanzen eine spezifische psychologische Wirkung zu erzielen, die dem Charakter des jeweiligen Orixá entspricht. Dies ist aber weder pharmakologisch, noch medizinisch und psychologisch erforscht. Sicher spielen auch die Magie der Wörter und Beschwörungen, Musik, Tanz und zeremonielle Handlungen eine Rolle bei der Zähmung der spontanen Besessenheit wie bei der Einordnung des Tranceverhaltens in die religiösen Vorstellungen der Gemeinschaft. "Die Wirkung der jeweiligen Droge wird sowohl durch das Ritual als auch durch weitere kulturelle Komponenten (Mythologie) in die gewünschte Richtung geleitet."¹⁹

Fichtes Ethnopoese als Antwort auf die Krise der Ethnologie wie der exotistischen Literatur

<8>

Nun mache ich einen kulturellen Sprung von den afrikanischen Drogen in Brasilien nach Europa zu dem deutschen Autor Fichte. Nach dem Zweiten Weltkrieg erlebte die Ethnologie

¹⁴ Horst H. Figge: Heilkundige in Trance. Psychologische Überlegungen an Beispielen aus der brasilianischen Umbanda, in: Curare 17 (1994), 229-240, hier 232.

¹⁵ Erica Jane de Hohenstein: Das Reich der magischen Mütter. Eine Untersuchung über die Frauen in den afro-brasilianischen Besessenheitskulten Candomblé, Frankfurt a.M. 1991, 446-540.

¹⁶ Hohenstein: Das Reich der magischen Mütter (wie Anm. 15), 497.

¹⁷ Hohenstein: Das Reich der magischen Mütter (wie Anm. 15), 499.

¹⁸ Hohenstein: Das Reich der magischen Mütter (wie Anm. 15), 508ff.

¹⁹ Rätsch: Die Pflanzen der blühenden Träume (wie Anm. 6), 277, vgl. 309. Vgl. Alexandra Rosenbohm: Halluzinogene Drogen im Schamanismus. Mythos und Ritual im kulturellen Vergleich, Berlin 1991, 157: "Es sind die Persönlichkeit des Konsumenten, seine Motivation und Stimmung, außerdem das kulturspezifische Glaubenssystem, wie Mythen und Religion, welches auf Werte und Symbole des visionären Inhaltes der halluzinogen-induzierten Ekstase wirkt."

eine Krise, da sie in Selbstzweifel geriet. Diese rührten von der Frage her, ob die fremden Kulturen mit dem eurozentrischen Blick des westlichen Forschers überhaupt adäquat zu erkennen und zu beschreiben sind und ob nicht die implizite kolonialistische Perspektive den Anderen von vornherein entmündigt und sein Bild verfälscht.

<9>

Als Antwort darauf hat die Ethnologie in letzter Zeit drei Wendungen erlebt, den linguistic turn,²⁰ den interpretative turn²¹ und den literary turn²². In diesem Kontext versteht die neuere Ethnologie jede Beschreibung und Erklärung realer Kulturen als Konstruktion aus der Sicht des in der Regel westlichen Betrachters. "Das Verfassen ethnographischer Texte erscheint jetzt [...] als ein konstruktiver Prozess, in dessen Verlauf so etwas wie Objektivität und Gültigkeit erst hergestellt wird."²³ Nach Geertz ist die fremde Kultur, deren Darstellung durch literarische Mittel veranschaulicht und plausibilisiert worden ist, wie ein Text zu lesen, obwohl Kultur als soziale Handlung mit symbolischen Bedeutungen verstanden wird.

Kultur ist vielmehr eine Konstellation von Texten, die – über das geschriebene und gesprochene Wort hinaus – auch in Ritualen, Theater, Gebärden, Festen usw. verkörpert sind. [...] Erst indem man auch Handlungen, Ereignisse und soziale Situationen als 'Texte' betrachtet, werden sie – über ihre Situationskontingenz hinaus für den kulturellen Prozeß der Objektivierung von Bedeutungen erschlossen.²⁴

Aus dieser Tendenz des "writing cultures" folgen "Konvergenzen zwischen Literatur und Ethnographie",²⁵ "so daß auch literarische Texte als Medien begriffen werden können, die bereits selbst verdichtete Formen ethnographischer Beschreibungen und Kulturauslegungen enthalten, oftmals allerdings verkleidet im Gewand von Fremderfahrungen."²⁶

<10>

Ähnlich geriet die interkulturelle Literatur, sowohl Reiseliteratur als auch Romane, die fremde Kulturen thematisieren, nach dem Zweiten Weltkrieg in eine Krise und musste seit den siebziger Jahren auf den Exotismus verzichten, der als kolonialistische Vereinnahmung und

²⁰ Vgl. Volker Gottowik: Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation, Berlin 1997. 16: "An die Stelle einer neutralen Abbildung gegebener Tatsachen tritt die aktive und schöpferische Rolle der sprachfähigen Erkenntnissubjekte." Von der "Konstruktion des Anderen" spricht auch W. Nell in seinem Buch *Reflexionen und Konstruktionen des Fremden in der europäischen Literatur*, St. Augustin 2001, in dem er Reiseberichte behandelt, aber nicht im strengen Sinne.

²¹ Vgl. Gottowik: Konstruktionen des Anderen (wie Anm. 20), 319: "Cl. Geertz hat als einer der ersten auf die produktive Kraft ethnographischer Deutungen aufmerksam gemacht und damit zugleich deren fiktionalen Charakter hervorgehoben." Zu Geertz vgl. auch Lutz Ellrich: *Verschriebene Fremdheit. Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt*, Frankfurt a.M. 1999.

²² Vgl. Gottowik: Konstruktionen des Anderen (wie Anm. 20), 16: "Mit dieser literarischen Wende gelangt 'der ganze Text' als Erkenntnisobjekt der Anthropologie zu Bewusstsein [...] so tritt jetzt neben die inhaltliche auch die formale Seite der Aussage [...]."

²³ Gottowik: Konstruktionen des Anderen (wie Anm. 20), 20. Noch radikaler ist die von Gottowik zitierte Position Hansons, "derzufolge Kultur eine Konstruktion ist und die Anthropologie eine Institution, die Konstruktionen verbreitet."

²⁴ Doris Bachmann-Medick (Hrsg.): *Kultur als Text. Die Anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt a.M. 1996, 10, vgl. 16.

²⁵ Bachmann-Medick: *Kultur als Text* (wie Anm. 24), 20. Vgl. David Simo: *Interkulturalität und ästhetische Erfahrung. Untersuchungen zum Werk Hubert Fichtes*, Stuttgart 1993, 76: Dichterische Darstellung erlaubt Totalität.

²⁶ Bachmann-Medick: *Kultur als Text* (wie Anm. 24), 25.

eurozentrische Vereinheitlichung des vielfältigen Anderen obsolet wurde. Zu dieser Veränderung trugen verschiedene soziale und geistige Voraussetzungen bei.

In den letzten zwanzig Jahren haben viele deutschsprachige Autoren und Autorinnen die Länder der Dritten Welt besucht. Dabei wirkte bis zu einem gewissen Grad der Impetus der Studentenbewegung nach. [...] Zudem kann man auch in den deutschsprachigen Ländern stärker als zuvor mit Migranten, Flüchtlingen und Asylanten aus der Dritten Welt in Berührung.²⁷

Das Interesse beispielsweise für Vietnam, Kuba oder Angola öffnete einem neuen Verständnis fremder Völker und Kulturen den Weg.

Nicht mit dem überlegenen, besserwisserischen, ausbeuterischen und missionarisch-kolonialen, sondern mit dem offenen, wißbegierigen, solidarischen und gleichwohl kritisch-postkolonialen Blick wollen sie das kulturell Andere verstehen.²⁸

<11>

Diese neue Perspektive verband sich mit einem erwachenden Interesse an Subkulturen im eigenen Land und in der Dritten Welt, das vom Streben nach Emanzipation – der eigenen und der der Anderen – getragen wurde und sich auch in der Literatur niederschlug. Die interkulturelle Literatur, die in dem beschriebenen sozialen und geistigen Kontext der siebziger Jahre entsteht, muss desillusioniert vom Exotismus Abschied nehmen, da dieser nur noch Klischees des Erlebens und Beschreibens bietet. Statt der sicheren Distanz des zivilisierten Europas zur überseeischen 'Wilden Welt' als Ausgangspunkt von Faszination und Beherrschung ist nun ein stärkeres Sich-Einlassen auf das Fremde und dessen gleichberechtigtes Geltenlassen gefragt, um zu neuen Erkenntnissen und Darstellungsmöglichkeiten zu gelangen.²⁹

<12>

Fichtes Ethnopoese, wie seine interkulturellen Texte nach Heißenbüttel und Heinrichs genannt werden, kann als Kompromiss von Ethnologie und Literatur oder besser als Anleihe bei beiden Formen mit wechselnder Annäherung verstanden werden.

Es gibt keinen poetischen Raum in seinen Texten, der nicht auch ein ethnographischer wäre. [...] Grundsätzlich verhält sich Fichte [...] wie jeder Ethnologe: fragend; wie jeder Dichter: die sprachliche Correspondance suchend.³⁰

Fichte korrigiert die Vernachlässigung der Darstellung, die er der Ethnologie vorwirft,³¹ durch eine avantgardistische und interkulturelle Sprache und umgeht das kolonialistische

²⁷ Paul Michael Lützeler: Europäische Identität und Multikultur: Fallstudien zur deutschsprachigen Literatur seit der Romantik, Tübingen 1997, 143.

²⁸ Lützeler: Europäische Identität und Multikultur (wie Anm. 27), 144.

²⁹ Vgl. Ulla Biernat: "Ich bin nicht der erste Fremde hier". Zur deutschsprachigen Reiseliteratur nach 1945, Würzburg 2004, 107. "Pointiert könnte man zusammenfassen, daß der Egozentrismus der Reisenden – in der Fremdbegegnung das wahre Selbst zu finden – im Verlauf der siebziger Jahre zur Überprüfung des Eurozentrismus führt und die kulturelle Dimension individueller Fremderfahrung entdeckt."

³⁰ Hans-Jürgen Heinrichs: Die Djemma el-Fna geht durch mich hindurch Oder wie sich Poesie, Ethnologie und Politik durchdringen. Hubert Fichte und sein Werk, Bielefeld 1991, 47.

³¹ Vgl. Hubert Fichte: Ketzerische Bemerkungen für eine neue Wissenschaft vom Menschen, in: ders.: Petersilie, Frankfurt a.M. 1980, 359-365, besonders 361: "Die Sprache des wissenschaftlichen

Ausgrenzen und Übersehen sexueller und rassistischer Minderheiten im eigenen Land wie in der Fremde durch eine postmoderne Dezentrierung des Autorsubjekts wie der europäischen Normen.

Er produziert nicht das Exotische, sondern das Exotische zeigt sich in der sprachlichen Anordnung, im Vorstellungsrepertoire aus Sexualität, Tod, sozialer Lebenswelt und Religion – vermittelt über Wort- und Satzreihung, Metapher und Metonymie, Zitation, Namen-Fetischisierung, szenisches Arrangement und Aussonderung einzelner Sprachteile.³²

<13>

Eine indirekte Kritik am Vorgehen und den unreflektierten Voraussetzungen der Ethnologie stellt Fichtes *Forschungsbericht – Roman* dar, in dem das Scheitern seiner Forschungen in Belize thematisiert wird.³³ Ein positives Vorbild für eine ethnographische Beschreibung, die ihre Entstehungsbedingungen offenlegt und die Informanten direkt zu Wort kommen lässt, ist sein Buch *Das Haus der Mina*.³⁴ Fichtes "Zwitter und Zwischenformen"³⁵ sind eine unterschiedliche hybride Mischung aus ethnologischer Beschreibung und literarischer Suggestion. Es ist der Versuch "eines an Herodot geschulten und orientierten literarischen Schreibens, in dem die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Literatur aufgehoben ist."³⁶ Dabei stützt er sich auf die neuen medialen Formen des Interviews, der Kollage und des Features, die wissenschaftlich und literarisch genutzt werden können.³⁷

<14>

Dies führt zur Auflösung der Romanform in die avantgardistische Beschreibung ethnologischer Beobachtungen über die afro-amerikanische Religion des Voodoo in den Büchern *Xango* (1976) und *Petersilie* (1980). Hier zeigt sich der Autor "als engagiert, betroffen, erschüttert und fasziniert von den fremden Kulturen."³⁸ 1993 erfolgt die Gestaltung der gleichen Erlebnisse seiner Brasilienreisen in *Explosion – Roman der Ethnologie* mit den Hauptfiguren Jäcki und Irma – Stellvertreterfiguren des Autors und seiner Frau –, angelehnt an den Stil seines frühen Textes *Die Palette*. Das Neue und Faszinierende der ethnographischen Texte Fichtes beruht darauf, "daß sich das Subjekt dem Unbekannten radikal aussetzt und den eigenen Körper in die Erforschung der fremden Kultur miteinbezieht."³⁹

<15>

Weltbilds hat sich die Welt ähnlich gemacht, und die Verkrüppelungen in dieser Sprache sind mitverantwortlich für die Verkrüppelungen in unserer Welt."

³² Heinrichs: Die Djemma el-Fna (wie Anm. 30), 40.

³³ Hubert Fichte: *Forschungsbericht. Roman*, Frankfurt a.M. 1989.

³⁴ Hubert Fichte: *Das Haus der Mina* in Sao Luiz de Maranhao, Frankfurt a.M. 1989.

³⁵ Heinrichs: Die Djemma el-Fna (wie Anm. 30), 13.

³⁶ Peter Braun: *Eine Reise durch das Werk von Hubert Fichte*, Frankfurt a.M. 2005, 255.

³⁷ Vgl. Hartmut Böhme: *Hubert Fichte. Riten des Autors und Leben der Literatur*, Stuttgart 1992, 29f.

³⁸ Vgl. Biernat: "Ich bin nicht der erste Fremde hier" (wie Anm. 29), 123.

³⁹ Siegrid Weigel: *Literatur der Fremde – Literatur in der Fremde*, in: dies.(Hg.): *Gegenwartsliteratur seit 1968* (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, 12), München / Wien 1992, 182-229, hier 207. Thomas Hauschild (Kat-holos: Hubert Fichtes *Ethnologie und die allumfassende Religion*, in: Peter Braun / Manfred Weinberg (Hg.): *Ethno/Graphie: Reiseformen des Wissens*, Tübingen 2002, 275-310) spricht einerseits von Fichtes Auflösungsbegehren, das sich schon in den Romanen aus dem Hamburger Kiez zeigte (295), andererseits aber auch von der letztlichen Verweigerung der Initiation sowohl in den Katholizismus wie in den Voodoo (304). Diese letztere Position betont Gerd Roscher (Konstruktion der Fremde. Antonin Artaud und Hubert Fichte, in: *Ethno/Graphie*, 311-320, hier 317).

Fichtes Eintauchen in ferne und fremde Welten und das Einsaugen anderer Kulturen ist repräsentativ für die 68er-Generation seit den siebziger Jahren, die "ein wildes, halluzinogenes Denken, mit weltweiten kulturellen Versatzstücken, eine globale imaginäre GegenWeltkultur [phantasiert], an der die eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Wertvorstellungen entwickelt worden sind."⁴⁰

<16>

Typisch für Fichte ist entsprechend dem "literary turn" der Ethnologie hin zum "writing culture" die Schreibweise und vor allem der bewusste und avantgardistische Einsatz, der bis zu Merkmalen der avantgardistischen Lyrik mit einer Art Verseinteilung reicht.⁴¹ Entscheidend für unser Thema ist aber das Schwanken Fichtes zwischen wörtlicher Rede, die seinem Interviewverfahren entspricht, und der indirekten Rede, welche den Erzähler stärker in den Vordergrund rückt.

Fichtes ethnologische Forschungen folgen nicht zuletzt dem Grundsatz, aufzuschreiben was er sagen gehört hat. [...] Dem steht aber entgegen, daß er die Äußerungen anderer nicht wörtlich in seine Texte übernimmt, sondern in erheblichem Maße überarbeitet.⁴²

<17>

Dies trägt dem Zweifel Rechnung, ob die Rede des anderen überhaupt wörtlich verstanden und ihre Wahrheit direkt, ohne subjektive Brechung durch den Beobachter wiedergegeben werden kann. Die grundsätzliche Zweistimmigkeit des Textes entspricht der Reflexion der modernen Xenologie über das unhintergehbare Verwobensein des Eigenen mit dem Fremden. Da kein Sprechen ohne das berichtende Subjekt und ebenso wenig ein objektives Sprechen für den anderen möglich ist, kann es nur einen Kompromiss geben. Fichtes "Schreibweise erfindet die Äußerungsform des Anderen. Ein Sprechen in Anwesenheit des Anderen, ein Mit-dem-anderen-zusammen-Sprechen."⁴³

<18>

Die Unentschiedenheit bei der Sprecherposition zeigt sich auch in der postmodernen Struktur der Texte, die Erfahrungsberichte über den Besuch von Voodoo-Zeremonien mit dokumentarischen Äußerungen über das soziale Elend in Brasilien und der Karibik mischen. Da die subjektive Perspektive des Reisenden ebenso zurückgenommen ist wie die auktoriale Erzählerrolle, fehlen sowohl eine durchgängige Handlung wie ein konsequenter Bericht. Subjektive, genaue und konkrete Beobachtungen ohne Schlüsse und Kommentare und detailliert zitierte Informationen, meist aus offiziellen Quellen, wechseln sich in Form von

⁴⁰ Peter Braun: Kraut und Rüben oder Der Bann des Vegetabilen. Leonore Bau und Hubert Fichte im Feld der deutschen Ethnologie zwischen 1975 und 1985, in: Ethno/Graphie (wie Anm. 39), 213-242, hier 219. Vgl. Paul Michael Lützeler: Der postkoloniale Blick. Deutschsprachige Autoren berichten aus der Dritten Welt, in: ders. (Hg.): Schreiben zwischen den Kulturen. Beiträge zur deutschen Gegenwartsliteratur, Frankfurt a.M. 1996, 222-239, hier 65-74.

⁴¹ Vgl. Leo Kreutzer: Lesen Reisen Schreiben. Wie Hubert Fichtes wichtigste Fortbewegungsarten einander steigern, in: Ethno/Graphie (wie Anm. 29), 193-200. Ein gutes Beispiel für Fichtes Sprache findet sich in Hubert Fichte: Xango. Die afroamerikanischen Religionen. Bahia, Haiti, Trinidad, Frankfurt a.M. 1976, 140f. Zum avantgardistischen Verfahren vgl. Simo: Interkulturalität (wie Anm. 25), 123.

⁴² Kreutzer: Lesen Reisen Schreiben (wie Anm. 41), 208.

⁴³ Kreutzer: Lesen Reisen Schreiben (wie Anm. 41), 210. Vgl. Ulrich Carp: Rio Bahia Amazonas. Untersuchungen zu Hubert Fichtes Roman der Ethnologie mit einer lexikalischen Zusammenstellung zur Ergforschung der Religionen Brasiliens, Würzburg 2002, 99.

Collagen ab.⁴⁴ Insgesamt beschreibt Fichte das Fremde nicht, sondern konstruiert es sprachlich in und mit seinem Text; genauer gesagt handelt es sich auch nicht um die unerreichbare und unmitteilbare Fremde, sondern nur um die prozesshafte Erfahrung der Begegnung mit der fremden Kultur, die er dem Leser suggeriert.

Die Fremderfahrungen, die der Reisende macht, bleiben unverständlich und inkonsequent. Diese Möglichkeit nutzt der Erzähler, indem er diese Qualitäten durch die Textkonstruktion darstellt, anstatt sie zu einem geschlossenen Erfahrungshorizont zu synthetisieren.⁴⁵

<19>

Die notwendig fehlende Geschlossenheit, also der postmoderne Charakter der Darstellung, beruht auf der Unerkennbarkeit und Unbeschreibbarkeit des Fremden, die Fichte gleich zu Anfang des Haiti-Kapitels reflektiert.

Ich gehe aus Haiti nicht als Sieger hervor.
Meine Aufzeichnungen sind die Aufzeichnungen von Irrtümern, Fehlschlüssen,
Kurzschlussbehandlungen.
Gäbe es zwischen dem Wittgenstein'schen Schweigen und der Sprache unserer
Siegeranalysen und Siegersynthesen eine Sprache, in der die Bewegung sich abwechselnder
und widersprechender Ansichten deutlich werden könnte, das Dilemma von Empfindlichkeit
und Anpassung, Verzweifeln und Praxis – ich würde sie benützen.
Es wäre eine andere Sprache.
Vielleicht verfügten die Indianer und die Afrikaner über weniger kolonisierende
Ausdrucksweisen.⁴⁶

<20>

Während *Xango* und *Petersilie* ethnologische Berichte – aber in poetischer Sprache – sind, konstruiert aus wörtlichen Zitaten, indirekter Rede und subjektiver Beobachtung, tritt im Roman *Explosion* die Figur des Reisenden und Zeugen wieder hervor.⁴⁷ Auch wenn der Autor sich in der Er-Perspektive verfremdet, gibt die romanhafte Darstellung wieder erzähltem Geschehen, Reflexionen und Kommentaren Raum, die auch das erlebende Subjekt gegenüber den wiedergegebenen fremden Dingen und Ereignissen konturieren. Damit wird ähnlich wie im früheren *Versuch über die Pubertät* die unhintergehbare europäische Perspektive thematisiert und das unverständliche Fremde tritt zurück.⁴⁸ Das Gespräch des interessierten Jäcki mit einem einheimischen Skeptiker verläuft so:

⁴⁴ Vgl. Hubert Fichte: *Petersilie*, Frankfurt a.M. 1980. 364: "Die Collage: / Die moderne Litanei! / Von Litaneien berichtet der Ethnologe, und er benützt das Prinzip der Collage. Spätestens seit *Lars Görllings* '419' und seit den Newsreels von *Dos Passos* werden zwei Gattungen aus Technik und News Media poetisch verarbeitet: / Das Interview und das Feature. / Mit Interviews umgibt sich auch der Ethnologe, und das formal ganz ungeklärte Gebilde der ethnologischen Abhandlung – Statistik, Essay, Erlebnisbericht, Aphorismus, Studentenwitz – läßt sich wohl am ehesten als Feature bezeichnen."

⁴⁵ Vgl. Biernat: "Ich bin nicht der erste Fremde hier" (wie Anm. 29), 126. Carp (Rio Bahia Amazonas, wie Anm. 43) weist 132 darauf hin, dass Fichte die Ethografie insofern korrigiert, als er seine Forschungsbemühungen samt ihrem Scheitern darstellt, demonstrativ im Text "Forschungsbericht".

⁴⁶ Hubert Fichte: *Xango*. Frankfurt a.M. 1976, 119.

⁴⁷ Herbert Uerlings (Poetiken der Interkulturalität. Haiti bei Kleist, Seghers, Müller, Buch und Fichte, Tübingen 1997) stellt die Intertextualität als Reaktion auf einen bereits vorliegenden Diskurs, nämlich die Ethnographie, die "Intertextualität als Formenvielfalt" und die Intertextualität als "kulturelle Redevielfalt als organisierendes Prinzip von Fichtes Ethnopoese" fest (248, 250, 251).

⁴⁸ Uerlings: Poetiken der Interkulturalität (wie Anm. 47), 247: "Das leitende Interesse liegt in *Xango* auf der Darstellung von Alterität, im Roman auf dem Versuch der Selbstklärung. [...] gerade im Vergleich

Was wissen Sie von den Religionen der Schwarzen.

Das können Sie nicht beurteilen.

Beurteilen kann ich es nicht, sagt Jäcki.

Aber ich kann es sehen, hören, riechen.

Ich kann sie anfassen.

Und ich kann die Kraft sehen, die Schönheit, die Fröhlichkeit, die Pop Art der Armen [...].⁴⁹

<21>

Dabei kommt Jäcki wie der Autor doch wieder in die Nähe des Exotismus, der im Fremden die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse sucht; im Falle Fichtes der Reiz der schwarzen Körper. Die wirkliche Kommunikation mit dem Anderen erscheint nur als Utopie in der Frageform.

In Rio fing es an. Bahia. Haiti. Trinidad. Santo Domingo. Kolumbien. Venezuela. Miami. New York. Grenada.

Alles habe ich an die schwarzen Wundergestalten gehängt, der Liebe halber, und wie oft wagte ich nicht mehr zu lieben, aus Angst, daß unter den Berührungen die Lieder verstummen.

Kommt etwas zurück?

Gibt es den Austausch zwischen einer schwarzen Priesterin und einem weißen Dichter?

Haben die Genres, die ich verachte, wirklich keine Bedeutung?

Kann man die Farben überwinden?

Chemismus oder rituelle Beschwörung

<22>

Fichtes Erforschung der afroamerikanischen Religionen in Brasilien gelten dem Synkretismus als Befreiung von europäischen Normzwängen.⁵⁰ Aber die Kulte stehen bei ihm unter dem Verdacht, den er sich von der Ethnologin und Candomblé-Leiterin Gisele Crossard bestätigen ließ,⁵¹ dass das *Zerbrechen des Bewusstseins* der Beginn der Initiation und die Voraussetzung der Trance ist. "Zur Einweihung wird das Bewusstsein durch Psychopharmaka zerbrochen / Ich kenne die Namen der Pflanzen / Ich kenne die Pflanzen."⁵²

<23>

Der anscheinend aus der portugiesischen Vorlage übernommene Begriff "Zerbrechen" zieht sich wie ein Leitmotiv durch die ethnologischen Werke Fichtes.⁵³ Eine Ethnologin berichtet: "Das Bewusstsein wird gebrochen, sagen die Gläubigen: 'A consciência se quebra.' Die Novizen können sich später an ihre Initiation nicht mehr erinnern."⁵⁴ Die Angst vor dem Bewusstseinsverlust kann auch der Grund sein, weshalb sich Fichte nicht initiieren lässt und

zum *Versuch über die Pubertät* ist unübersehbar, daß Fichte in *Xango* als Erlebender ganz in den Hintergrund tritt."

⁴⁹ Fichte: Explosion (wie Anm. 1), 133.

⁵⁰ Vgl. Simo: Interkulturalität und ästhetische Erfahrung, 124. Zu Fichtes Erforschungen der afroamerikanischen Religionen vgl. Braun: Eine Reise (wie Anm. 36), 149f.

⁵¹ Fichte: Explosion (wie Anm. 1), 562; dagegen skeptisch Carp: Rio Bahia Amazonas (wie Anm. 43), 19.

⁵² Fichte: Explosion (wie Anm. 1), 707.

⁵³ Vgl. Hubert Fichte: Lazarus und die Waschmaschine. Eine kleine Einführung in die Afroamerikanische Kultur, Frankfurt a.M. 1985, 168, 232, 240 und ders.: Versuch über die Pubertät, Frankfurt a.M. 1982, 27, 57, 82, 198.

⁵⁴ Hohenstein: Das Reich der magischen Mütter (wie Anm. 15), 496, fast wörtlich 483.

den initiierten Wissenschaftlern Verrat vorwirft: "Wenn ich teilnehme verliere ich mein Gedächtnis, sagen Sie, und ich darf nicht mehr schreiben."⁵⁵

<24>

Im Roman *Explosion* ist die Suche nach dem Zerbrechen des Bewusstseins als dem größten Geheimnis des Candomblés geradezu Programm: "Streng zu arbeiten, wissenschaftlich wie Descartes und Husserl, herauszubekommen mit welchen Pflanzen, mit welchen Rezepten die Mütter und Väter die Gehirnwäsche und die Trance ermöglichten."⁵⁶ Deshalb wird dieser Roman im Zentrum meiner Untersuchung stehen. Weitere Forschungsziele sind der Nachweis der Gründung des ältesten Candomblés durch eine versklavte afrikanische Königin und die Verwendung der indianischen Droge Ayahuasca im afroamerikanischen Kult, also Phänomene der Kulturmigration. Die Bewusstseinsveränderung für die Trance hängt offensichtlich mit den geheimen Pflanzenbädern und Getränken zusammen, die eine zentrale Rolle im afrikanischen Kult spielen.

Die Pflanzen bergen in sich unermeßlich Kräfte und werden in jedem Reinigungsritual und anderen spezifischen Ritualen angewandt. 'Ohne die Pflanzen läuft nichts, Nada se faz sem as folhas.' Die Zusammensetzung eines Pflanzensuds ist das bestgehütete Geheimnis im Candomblé.⁵⁷

<25>

Deshalb beginnen Fichtes Forschungen in Bahia, angeregt von Pierre Verger, mit den heiligen Pflanzen und ihrer Drogenwirkung. Er schreibt sogar einen wissenschaftlichen Aufsatz *Abó. Anmerkungen zu den rituellen Pflanzen der afrobrasilianischen Religionsgruppe*, der 1973 erstmals in der Zeitschrift für Ethnomedizin erscheint. Mit diesem Aufsatz will er pharmakologische Firmen für die Pflanzenverwendung im Candomblé interessieren, wenn auch vergeblich. Er listet viele Pflanzen und ihren spezifischen Gebrauch für bestimmte Orixás auf und berichtet von der eigenen Herstellung von Absuden und vom Selbstversuch.⁵⁸ In "Explosion" berichtet er von der intensiven Wirkung des Einweihungsgetränks Abó trotz nur einmaliger Einnahme.

- Irma, nach 2 Finger hoch Wasserglas Abó.
- Und Bad.
- Die ersten zwei Stunden keine Reaktion.
- Starke einseitige Kopfschmerzen dann.
- Als würde der Kopf durchgeschnitten.
- Dann Druck auf die Tränendrüsen.
- Technische Lust zu weinen.
- Etwa sechs Stunden danach Verwechseln von Bewegungen.
- Irma will sich die Nase kratzen
- Sie berührt ihre Stirn.
- Acht Stunden danach starke Kälteempfindung.
- Mir auch kalt.
- Fast Schüttelfrost.

⁵⁵ Fichte: *Explosion* (wie Anm. 1), 133, vgl. Carp: *Rio Bahia Amazonas* (wie Anm. 43), 113 f.

⁵⁶ Fichte: *Explosion* (wie Anm. 1), 189. Zu diesem Roman und seinem Verhältnis zu anderen Texten vgl. Carp: *Rio Bahia Amazonas* (wie Anm. 43), 33f.

⁵⁷ Hohenstein: *Das Reich der magischen Mütter* (wie Anm. 15), 464, vgl. 497 und 579f.

⁵⁸ Fichte: *Xango* (wie Anm. 46), 327 und 333.

Noch den nächsten Tag Kopfschmerzen und Benommenheit.
Am nächsten Morgen krampfartiges Gefühl im Innern des Schädels hinten.⁵⁹

<26>

Fichte hatte in Westafrika Kontakt mit einem Mediziner, der Geistesranke mit Pflanzenextrakten heilte. Ähnlich versucht heute die Arzneimittelforschung mit halluzinogenen Drogen wie LSD Psychosen zu heilen. Der potentiell zerstörerischen wie heilenden Wirkung der Pflanzen ist sich Fichte bewusst. "Ein kleines Labyrinth aus Stengeln, Blättern und Knospen. Jäcki sah Irrsinn darin, Ohnmacht, Starre, vielleicht auch Heilung, beruhigte Schmerzen, Fröhlichkeit."⁶⁰ Bei der Betonung der Wirkung der Drogen kann man von einer materialistischen Reduktion der kulturellen Vorgänge im Sinne des rationalen europäischen Denkens sprechen.

Die wissenschaftliche Evaluierung der Riten mündet also in eine Übersetzung des exegetisch religiösen theoretischen Modells in ein wissenschaftliches Modell, wo nicht mehr die Götter oder die Zaubersprüche das Wirkungsprinzip darstellen, sondern die pharmakologischen Eigenschaften von Pflanzen, die psychosomatische Wirkung der Trommeln und der Litaneien.⁶¹

<27>

Im Gegensatz dazu ist das Universum der afroamerikanischen Rituale undenkbar ohne geistige Dimension, die sich vor allem in der Sprache, genauer in den Namen der Pflanzen und den Beschwörungen beim Gebrauch zeigt.

Die Wörter konnten die Wirklichkeit der Pflanzen verändern.
Nicht die Pflanzen waren das Einweihungsgetränk.
Es waren die Wörter. [...] Die Wörter waren das Zerschneiden des Bewusstseins.⁶²

<28>

Der Ethnologe und Pflanzenforscher Pierre Verger betont die notwendige lautliche Ähnlichkeit zwischen dem Namen der Pflanze, der Beschwörungsformel und der Absicht, die erreicht werden soll. "As we have already seen, the names given to the plants, the formulae, the *odù* of *Ifá* under which they are classified, and the effect expected of them, show verbal links."⁶³ In seinem Aufsatz nennt Fichte auch die anderen tranceauslösenden Momente des Rituals, besonders die Trommelmusik, den Tanz und die Zeremonien.⁶⁴ "Deshalb ist es für ihn offen geblieben, ob nun die pflanzliche Substanz oder die heiligen Worte die Veränderungen hervorbringen – ob die Pflanzen nun chemisch oder magisch wirken."⁶⁵ Es scheint, dass auch einzelne Momente des Kultes die Trance im Sinne eines bedingten Reflexes auslösen können, zum Beispiel der Duft der Kräuter und besonders das "Blutbad" am Ende der Initiation, die rituelle Opferung von Tieren.⁶⁶ Bei der Betonung der Wörter und der anderen künstlerischen Ausdrucksformen tritt offensichtlich Fichte als Literat in den

⁵⁹ Fichte: Explosion (wie Anm. 1), 392f.

⁶⁰ Fichte: Explosion (wie Anm. 1), 547.

⁶¹ Simo: Interkulturalität (wie Anm. 25), 63.

⁶² Fichte: Explosion (wie Anm. 1), 390, vgl. 431. Vgl. Hohenstein: Das Reich der magischen Mütter (wie Anm. 15), 500: "Die Worte geben der Pflanze Kraft, *axé*, sie besitzen eine magische Wirkung, und ohne sie sind die Pflanzen kraftlos. Das Wort bewirkt die Passage vom Profanen zum Sakralen und die Verbindung zwischen den Menschen und den jenseitigen Mächten."

⁶³ Pierre Verger: *Ewé. The Use of Plants in Yoruba Society*, Sao Paulo 1995, 53.

⁶⁴ Fichte: Xango (wie Anm. 46), 323, vgl. Hohenstein: Das Reich der magischen Mütter, 484.

⁶⁵ Braun: Eine Reise (wie Anm. 36), 162.

⁶⁶ Vgl. Hohenstein: Das Reich der magischen Mütter (wie Anm. 15), 508f.

Vordergrund, der an anderer Stelle auch den Sprachbegriff auf die Pflanzen ausdehnt: "Die Blätterrezepte sind eine unverständlich gewordenen Sprache, die ich vergebens auf die Welt anzuwenden versuche."⁶⁷ Einen ähnlichen Rückzug aus der materiellen Wirklichkeit der Drogen und ihrer Wirkung in Sprache und Literatur findet man in *Explosion*:

Es sollte die Geschichte der Kräuter werden.

Die Bewegungen der Kräuter.
Und es wurden doch wieder nur die Bewegungen von Menschen
den Amazonas hinunter.
Endlich Bewegungen von Fingern auf Papier.
Die Spuren der Tinte.
Lettern.⁶⁸

Damit ist der Weg von der chemischen Wirkung der Drogen bis zur Beschwörung der Sprachmagie ausgemessen.

Poesie und Kult

<29>

Mit der Sprachmagie als Kennzeichen der modernen Lyrik, die halluzinatorische Effekte bewirken soll (vgl. die Figur des Voyant bei Rimbaud und seine Koppelung des Farbeindrucks mit Vokalen), scheint Fichte eine poetische Reduktion des komplexen Rituals der Trance in den afroamerikanischen Religionen vorzunehmen. Zu Beginn seiner Forschungen in Brasilien neigte er eher der beschriebenen materialistischen Reduktion der Trance zu, wobei die differenzierte pharmakologische Wirkung der Drogen spezifische halluzinierte Göttererscheinungen induzieren sollte. Die materialistische wie die poetische Reduktion sind europäische Deutungswege, welche das komplexe Phänomen der rituellen Trance vereinfachen, indem materielle und geistige Aktionen wie alltägliche und religiöse Absichten und Gedanken unauflöslich verbunden sind.⁶⁹ Fichte ist nicht der einzige, der eine Brücke zwischen der modernen Literatur und den Tranceerfahrungen der Kulturen herstellt, die Drogen für ekstatische, religiöse Erfahrungen nutzen. Labat schreibt über die *Poesie de l'extase et le pouvoir chamanique du langage* und parallelisiert darin grundsätzlich Existenz und Visionen schamanischer Medizinmänner mit modernen westlichen Autoren von Poe und Nerval bis Hesse und Jim Morrison, wovon einige, wie Artaud, tatsächlich schamanistische Erlebnisse hatten.

Le chaman agit au moyen d'une transe, d'un état de conscience altérée. Ses discours évoquent ses voyages au ceux d'une de ses 'âmes' dans des mondes célestes ou souterrains. [...] C'est l'extase qui est le trait majeur du chaman.⁷⁰

<30>

Die Betonung der persönlichen Ekstase der Schamanen erinnert an den dichterischen Enthusiasmus, der seit der Antike als Quelle der Poesie verstanden wird. Labats Definition des Schamanen als Techniker der Ekstase erlaubt es ihm, westliche Künstler unter dieser

⁶⁷ Fichte: Versuch über die Pubertät (wie Anm. 53), 298.

⁶⁸ Fichte: *Explosion* (wie Anm. 1), 527.

⁶⁹ Vgl. die Beschreibung der Candomblé-Religion bei Berkenbrocks *Die Erfahrung der Orixás*.

⁷⁰ Stéphane Labat: *La poesie de l'extase et le pouvoir chamanique du langage*, Paris 1997, 9f. Labat beruft sich dabei auf Mircea Eliades Buch *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt a.M. 1975.

Kategorie einzuordnen. Sein Buch hat das Ziel, ihre Sicht der Welt und der anderen Wirklichkeit sowie ihre Sprache als Mittel der Beeinflussung zu untersuchen. Seine Parallelen beziehen sich besonders auf den Werdegang und die Wege der Ekstase, wie die Musik, den Tanz, die Drogen, die Sexualität und den Tod, außerdem auf die Visionen und die Macht des Wortes.

<31>

Eine ausdrückliche Verbindung zwischen dem Denken einfacher Völker und der modernen Lyrik stellte schon in der Zeit der Weimarer Republik Gottfried Benn her. In der Regression durch Drogen und Sexualität in ältere Regionen des Gehirns, in denen ursprüngliche Erfahrungen verankert sein sollen, sah er die Voraussetzung eines modernen Dichtens jenseits des prekären bewussten Ich. Im Essay *Der Aufbau der Persönlichkeit* von 1930 schreibt er:

Wir tragen die frühen Völker in unserer Seele, und wenn die späte Ratio sich lockert, in Traum und Rausch, steigen sie empor mit ihren Riten, ihrer prälogischen Geistesart und vergeben eine Stunde der mystischen Partizipation. Wenn der logische Oberbau sich löst, die Rinde, müde des Ansturms der vormondalen Bestände, die ewig umkämpfte Grenze des Bewußtseins öffnet, ist es, daß das Alte, das Unbewußte, erscheint in der magischen Ichumwandlung und Identifizierung, im frühen Erlebnis des Überall und des Ewigseins.⁷¹

<32>

Mit der mystischen Partizipation meint Benn den Zentralbegriff des französischen Ethnologen Lévy-Bruhl, dessen Buch *Das Denken der Naturvölker* Benn besaß. Der Begriff der mystischen Teilhabe steht auch im Zentrum seines Essays *Zur Problematik des Dichterischen* von 1930, in dem Einzelheiten urtümlicher Kulturen wie der Peyote-Genuss der Indianer berichtet werden. Hier wird die Dichtung, die als Traum aus dem Körper hervorgeht, als Ergebnis der Trance verstanden. "Das archaisch erweiterte, hyperämisch sich entladende Ich, dem scheint das Dichterische ganz verbunden."⁷² Benn beschreibt in den exotischen Regressionsgedichten der zwanziger Jahre, wie *Trunkene Flut*, Rituale mit Trance und Drogengebrauch und scheint mit der musikalischen und bildhaften Magie der Wörter eine Rückkehr ins einfache Denken und das heißt die umfassende Integration mit dem Kollektiv, der Natur und den Göttern bewirken zu wollen.

<33>

Die Forschung spricht aber weniger von Ekstase und Enthusiasmus bei Fichte, sondern wendet den Begriff der Trance auf sein Schreiben selbst an. "Wenn ich jetzt den mimetischen Vorgang in dem Akt des Schreibens bei Fichte als Trance bezeichne, so ist diese Verwandlung in andere Figuren und Gegenstände gemeint, die einhergeht mit einem berechnenden Bewußtsein."⁷³ Fichtes tranceartiges Schreiben ließe sich so erklären: Wie im Voodoo der Adept zum "Pferd der Götter" wird, da diese seinen Körper in Besitz nehmen, mit ihm agieren und aus ihm sprechen, so kann im ethnopoetischen Schreiben der Autor zum Sprachrohr des Fremden werden. Die Trance bewirkt, dass sich "das Fremde im eigenen Körper manifestiert, indem sich das verkörpert, was durch das Selbst nicht erfaßt werden kann."⁷⁴ Mit der Trance ist offensichtlich ein stärkeres Versetzen in einen anderen Zustand und eine geringere Kontrolle des Schreibens durch das Ich gemeint, als es sonst mit der

⁷¹ Gottfried Benn: *Der Aufbau der Persönlichkeit*. Gesammelte Werke in vier Bänden, hg. von Dieter Wellershoff, Bd. 1, Wiesbaden 1959/62, 99.

⁷² G. Benn. Gesammelte Werke, Bd. 1 (wie Anm. 71), 82.

⁷³ Simo: *Interkulturalität* (wie Anm. 25), 102.

⁷⁴ Carp: *Rio Bahia Amazonas* (wie Anm. 43), 94.

Vorstellung des poetischen Enthusiasmus verbunden wird. Fichte bezieht sich im Haiti-Kapitel von *Xango* auf den Surrealismus und dessen Überschreitung der Wirklichkeit im Kunstwerk mit Hilfe des Unbewussten, wie bei der *écriture automatique*.⁷⁵ Fichtes auffällige Verfahren der Wortlisten, zum Beispiel von Götternamen und der Litaneien über Gegenstände, erinnern einerseits an eine barocke Manier, können aber auch andererseits als alogisches Stammeln in der Trance aufgefasst werden, wenn der Autor zum Mund eines Anderen wird.⁷⁶ Zugleich aber kann man sie als gezielte Wortmagie im Sinne der modernen Literatur verstehen, indem durch Rhythmus und Klang Phänomene beschworen, aber nicht beschrieben werden.

Vor Lautréamont und C.G. Jung, vor Antonin Artaud und Burroughs, vor Genet, vor Janov, vor Foreman, vor Lil Picard hat der haitianische Vaudou eine surreale Schicht der Sprache, eine Popschicht, mit seinen Litaneien, Götterkatalogen und Tranceperformances eröffnet:

Damballah Ouedo,
Aida Ouedo,
Ogum Badagri,
Ogum Balindjo,
Ogum Yamsa,
Ogum Chango,
Ogum Fer,
Ogum Ferraille – Ogum Blech,
Agoué,
Agaou Tonnerre – Donner Agaou,
Agassou [usw.]⁷⁷

<34>

Fichte ist sich darüber klar, dass diese Art der Wortmagie in der psychosomatischen Wirkung der Einnahme von Drogen gleichkommen kann.

In den Litaneien und Gebeten der afroamerikanischen Religionen manifestiert sich also eine nicht-diskursive Sprache, eine zu Zauberformeln stilisierte Sprache, die 'eine Art Vergiftung des Individuums [...], möglicherweise eine chemische Veränderung von Drüsenvorgängen' [H.L. I, 188] bewirkt.⁷⁸

<35>

Fichte sieht also durchaus bei der Trance das materielle Moment der Einwirkung auf den Körper mit der geistigen und sozialen Beeinflussung der Adepten durch Sprache, Musik, Tanz und Zeremonien zusammen. Trotzdem ist er geneigt, die rituelle Einheit der afroamerikanischen Kulte im europäischen und aufgeklärten Sinne in die Dimensionen der Untersuchung der pharmakologischen Wirkung der Pflanzen bzw. der sprachlichen Reproduktion der Vorgänge durch avantgardistische Verfahren zu zerlegen. Dahinter steht auch deutlich die Resignation bei der Erforschung des Kultus, die er mit großem Engagement und Hoffnungen begonnen hatte. Damit endet sein *Versuch über die Pubertät*,

⁷⁵ Simo (Interkulturalität, wie Anm. 25) sieht auf Seite 41 eine Parallele zwischen der Trance und der Hypnose der Surrealisten.

⁷⁶ Vgl. die Äußerungen der Leiterin des Candomblés, Gisele Crossard: "Man sitzt vor den Kauris und äußert bizarre Sachen. / Worte, die unabhängig von meinem Willen sind. / es ist eher ein Zustand der Leere. / Ich kontrolliere meine Gedanken nicht mehr und spreche. / Die Trance ist kein bewusster Zustand." Fichte: *Explosion* (wie Anm. 1), 825.

⁷⁷ Fichte: *Xango* (wie Anm. 46), 140.

⁷⁸ Simo: *Interkulturalität* (wie Anm. 25), 51.

in dem er seine autobiographischen Jugenderfahrungen mit der Beschreibung der afroamerikanischen Kulte verbunden hat.

Magie ist die große Einbettung ins Instinktive. [...]
Der Mensch ist kein Baum.
Der Zauber ist zerschnitten. [...]
Ich lebe weiter in einer ganz säkularisierten Welt."⁷⁹

Autor:

Prof. Dr. Hans Esselborn
Universität zu Köln
Institut für deutsche Sprache und Literatur
Albertus-Magnus-Platz (Philosophikum)
50923 Köln
hans.esselborn@uni-koeln.de

⁷⁹ Fichte: Versuch über die Pubertät (wie Anm. 53), 298.