

## **Diese Welt und die andere Welt**

### **Theologische Analyse „schamanischer“ Metaphysiken im Kontext der Nachmoderne**

von Haringke Fugmann

## **1. Einleitung**

Sehr geehrte Damen und Herren

Erlauben Sie mir, meinen Vortrag mit einem Witz zu beginnen:

Ein Siedler geht zum indianischen Schamanen. „Du, Hinkende Krähe, sag mal, wird der Winter kalt sein?“ „Ja, wohl, doch, der Winter ist kalt.“ Darauf geht der Siedler in den Wald und holt noch einen Wagen voll Holz. Dann geht er noch einmal zum Schamanen. „Hinkende Krähe, wird der Winter wirklich so kalt?“ „Ja, der Winter wird kalt sein.“ Darauf holt der Siedler noch einen Wagen voll Holz. Er kann es aber nicht lassen und geht noch einmal zum Schamanen. „Oh Hinkende Krähe, noch einmal, wird der Winter bitter kalt sein?“ „Ich bin jetzt ganz sicher, der Winter wird sehr kalt sein.“ „Woher weist Du, Hinkende Krähe, dass der Winter kalt sein wird?“ „Wenn Bleichgesicht schneiden viel Holz, wird der Winter sein kalt.“<sup>1</sup>

Dieser Witz eignet sich hervorragend dafür, die Zielsetzung meines Vortrags zu benennen: Mir geht es nicht darum, was Hinkende Krähe denkt, sagt oder tut; mir geht es also nicht um konkrete Formen des „Schamanischen“ in nicht-westlichen Kulturen. Mir geht es darum, was der Siedler, der sich von Hinkender Krähe einen Rat erhofft, von ihm zu wissen meint; mir geht es also um die Verhandlungen rund um den Begriff des „Schamanismus“ in der westlichen Welt.

### **1.1 Begriffsproblematierungen**

Meist beginnen Vorträge ja damit, die verwendeten Begriffe zu klären. Mir aber geht es zunächst einmal darum, sie zu problematisieren, sie also dem gewohnten Gebrauch zu entreißen und auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, die sich bei ihrer Verwendung ergeben.

#### **1.1.1 „Diese Welt und die andere Welt“**

Beginnen wir mit dem Haupttitel des Vortrags: „Diese Welt und die andere Welt“. Es handelt sich um eine Anspielung darauf, dass in vielen Varianten des „Schamanismus“ (was auch immer das ist, doch dazu später mehr) davon ausgegangen wird, es gäbe hinter, vor, über, unter oder neben dieser Welt noch eine andere Welt. Man könnte diese andere Welt sozusagen eine „präpositionale Welt“ nennen. Manchmal ist auch von der „unsichtbaren Welt“<sup>2</sup> die Rede.

<sup>1</sup> Nach [www.witze-chef.de](http://www.witze-chef.de) (Stand: 12.9.2014)

<sup>2</sup> Claudia Müller-Ebeling, Ahnen, Geister und Schamanen. Universale Zeichen, Klänge und Muster der unsichtbaren

Weiterhin ist festzustellen, dass im hiesigen „Schamanismus“ oft synonym von Welt bzw. von Wirklichkeit gesprochen wird: Einmal ist die Rede von einer „anderen Welt“<sup>3</sup>, dann wieder von einer „anderen Wirklichkeit“<sup>4</sup>.

Das Wort „Welt“ geht zurück auf das althochdeutsche Wort „weralt“, was so viel heißt wie „Menschenalter“<sup>5</sup>. Der Begriff hat also eine zeitliche und eine soziale Dimension. „Wirklichkeit“ hingegen ist mit dem Adjektiv „wirklich“ verwandt, und dieses geht auf das mittelhochdeutsche Wort „würklich“ zurück, was so viel heißt wie „wirksam“ oder „wirkend“<sup>6</sup>. Wirklichkeit ist also das, was wirksam ist.

Wenn nun im hiesigen „Schamanismus“ von einer anderen Welt gesprochen wird, klingt damit nicht nur an, dass es um eine andere Wirklichkeit gehen soll; es klingt auch an, dass sich der „Schamanismus“ durch eine gewisse Distanz zu gegenwärtigen Formen des Zusammenlebens im Westen auszeichnet. Daher die Frage: In welcher Lebenswelt verorten sich Menschen, die sich hierzulande als „Schamanen“ verstehen? Sehen sie sich selbst als Teil dieser, d. h. der westlichen Welt, oder meinen sie, zu einer anderen, nicht-westlichen, tribalen oder indigenen Welt zu gehören?

### **1.1.2 „Schamanismus“, „schamanisch“ und „Schamane“**

Wenden wir uns als Nächstes den Begriffen „Schamanismus“, „schamanisch“ und „Schamane“ zu.

#### **1.1.2.1 Begriffe**

Ganz bewusst habe ich das Adjektiv „schamanisch“ im Untertitel in Anführungszeichen gesetzt, denn ich verwende die Begriffe dieses Begriffsfeldes im Folgenden im Sinne von Zitaten bzw. Selbstzitaten: Ein „Schamane“ ist jemand, der sich selbst als „Schamane“ bezeichnet oder von seinen Anhängerinnen und Anhängern so genannt wird. In gleicher Weise verfare ich mit den anderen Begriffen dieses Begriffsfeldes.

Mir scheint, dass es sich beim Begriff „Schamanismus“ um einen Containerbegriff für zahlreiche Verhandlungsprozesse handelt. Der Begriff umfasst so viele Aspekte, dass man nur durch die ursprüngliche Begriffsbedeutung (im Sinne einer Bezeichnung für einen „religiösen Spezialisten“ der Ewenken Sibiriens<sup>7</sup>) zu keiner Klärung gelangt. Die Frage lautet nicht einfach: Was ist mit „Schamanismus“ gemeint? Sie lautet: Welchen Anspruch und welche Vorstellungen verbinden jene, die ihn verwenden, mit diesem Begriff?

---

Welt, Aarau und München, 2010.

3 Exemplarisch: <http://schamanin-michico.de/schamanismus/> (Stand: 11.12.2014)

4 Joan Halifax, Die andere Wirklichkeit der Schamanen. Erfahrungsberichte von Magiern, Medizinmännern und Visionären. Die Wiederentdeckung uralten Wissens von den Kräften der Natur, München, 1985.

5 <http://www.duden.de/rechtschreibung/Welt> (Stand: 11.12.2014)

6 [http://www.duden.de/rechtschreibung/wirklich\\_real\\_existent\\_wahrhaftig](http://www.duden.de/rechtschreibung/wirklich_real_existent_wahrhaftig) (Stand: 11.12.2014)

7 Piers Vitebsky, Schamanismus. Reisen der Seele – magische Kräfte -Ekstase und Heilung, Köln, 2001, 10.

### **1.1.2.2 Eine kurze Geschichte des Phänomens**

Blicken wir dafür kurz auf die Geschichte des Phänomens. In einigen „schamanischen“ Netzwerken wird immer wieder behauptet, dass der „Schamanismus“ bis zu 35.000 Jahre alt und damit die älteste Spiritualitätsform der Menschheit sei; hieraus leiten einige „Schamanen“ eine Art Überlegenheit gegenüber den wesentlich jüngeren Religionen wie etwa dem Christentum ab.<sup>8</sup>

Historisch verlässlichen Boden gewinnen wir erst in der frühen Neuzeit<sup>9</sup>, als der Begriff „Schamane“ im 17. Jahrhundert in die russische Literatur eingeführt wurde. Piers Vitebsky schreibt: „Während des folgenden Jahrhunderts hielten die Regierungsbeamten, Händler und Gelehrten, die Sibirien bereisten, die Schamanen hauptsächlich für Quacksalber und Scharlatane.“ (130)<sup>10</sup>

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden „Schamanen“ – entsprechend der damaligen psychologischen Vorliebe – in der Regel als Geisteskranke angesehen. 1965 veröffentlichte der deutsche Ethnologe Andreas Lommel dann seine Monografie „Die Welt der frühen Jäger, Medizinmänner, Schamanen, Künstler“, wobei er die „Geistesstörung der steinzeitlichen Schamanen als notwendige[n] Stimulus zu künstlerischer Kreativität“ deutete. So führte der Weg über „die Hippie-Ära zum New-Age-Zeitalter, in dem der Schamane als völlig normal betrachtet wird“. Die psychedelische Revolution der 1960er Jahre spielte dabei ebenfalls eine wichtige Rolle. (138)

Erst dem Religionswissenschaftler Mircea Eliade gelang es mit seiner Monographie „Schamanismus und archaische Ekstasetechnik“ (franz. Erstausgabe von 1951)<sup>11</sup>, den „Schamanismus“ von seiner bis dahin prägenden psychopathologischen Belastung zu befreien und den Begriff zu universalisieren. Nun wurde der „Schamanismus“ überall auf der Welt entdeckt: Bei der Reise des Odysseus in die Unterwelt (so Andreas Lommel), in der Erforschung mittelamerikanischer Kulturen (so Peter Furst) und im mittelalterlichen europäischen Hexenwesen (so Carlo Ginzburg), obgleich sich die jeweiligen Vorstellungen dieser Ethnien und Kulturen erheblich voneinander unterscheiden. (184ff.)

In den heutigen Kulturwissenschaften betont man, soweit ich das sehe, nicht mehr so sehr den Universalismus des Konstrukts „Schamanismus“, sondern untersucht eher die lokalen, historisch gewachsenen Diskurse des „Schamanischen“ – so wie wir es in den verschiedenen Vorträgen dieser Tagung gehört haben.

---

8 <http://www.schamanismusforschung.de/forschung/geschichte1.html> (Stand: 15.9.2014).

9 Für das Folgende: Piers Vitebsky, Schamanismus. Reisen der Seele – magische Kräfte -Ekstase und Heilung, Köln, 2001, 130.

10 Die im Folgenden jeweils am Absatzende eingefügten Seitenzahlen in runden Klammern verweisen auf den Fundort der in diesem Absatz angeführten direkten und indirekten Zitate.

11 Für das Folgende: Andrei A. Znamenski, The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination, Oxford, 2007, 173ff.

### 1.1.3 Metaphysiken

Schließlich ist noch zu klären, was mit „Metaphysiken“ gemeint ist. Der Begriff „Metaphysik“ hatte bekanntlich anfangs nur eine bibliothekarische Bedeutung: Er bezeichnete die „philosophischen Schriften des Aristoteles, die in einer Ausgabe des 1. Jahrhunderts v. Chr. hinter den naturwissenschaftlichen Schriften angeordnet waren“<sup>12</sup>. Erst im Laufe der Zeit wurde dann aus der Metaphysik eine „philosophische Disziplin oder Lehre, die [...] die letzten Gründe und Zusammenhänge des Seins behandelt“<sup>13</sup>.

In der Philosophie hatte die Metaphysik in der Neuzeit einen schweren Stand. Als Immanuel Kant 1783 seine „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ veröffentlichte, führte er darin vor, dass das menschliche Erkenntnisvermögen so begrenzt ist, dass die Fragestellungen nach den letzten Dingen theoretisch unlösbar sind. Die neuzeitliche Philosophie ist ihm darin im Großen und Ganzen gefolgt.<sup>14</sup>

Seit einigen Jahren gibt es in der Philosophie aber auch den Versuch, das in den Blick zu nehmen, was man in Anlehnung an einen Buchtitel der US-amerikanischen Philosophin Lynne Rudder Baker<sup>15</sup> als „Every-Day-Life“ Metaphysik bezeichnet. Der Philosoph Edmund Runggaldier<sup>16</sup> expliziert ihr Anliegen folgendermaßen: Es ist doch deutlich, „dass jeder Mensch metaphysische Überzeugungen hat, die aber in der Regel nicht sehr ausgefeilt und kritisch durchdacht sind.“ (16) Jeder stellt sich schließlich Fragen wie:

„[G]ibt es nur materiell Ausgedehntes oder auch etwas anderes, etwas Geistiges? [...] Ist es mit dem individuellen biologischen Tod für mich als menschliche Person ganz aus? Worin besteht meine personale Identität?“ (1)

Diese Fragen sind vielleicht nicht in einen fachphilosophischen Diskurs eingebunden, aber es sind dennoch metaphysische Fragen, die viele Menschen im Alltag beschäftigen. Wenn ich also im Folgenden „schamanische“ Metaphysiken in den Blick nehme, meine ich damit solche alltäglichen, nicht-systematisierten metaphysischen Überzeugungen, die uns im „Schamanismus“ begegnen.

---

12 <http://www.duden.de/rechtschreibung/Metaphysik> (Stand: 4.12.2014)

13 <http://www.duden.de/rechtschreibung/Metaphysik> (Stand: 4.12.2014)

14 Vgl. Edmund Runggaldier, „Every-Day-Life“ Metaphysik, 2008, 4f. Zu finden unter: [http://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.guardini.de%2Fguardini%2Ffront\\_content.php%3Fidart%3D76%26idcat%3D72%26changelang%3D3%26id%3D60&ei=2X-BVOatFcjCPPL9gcAF&usg=AFQjCNFwU-WeI7R3bEJC8MifbMymhifRA&bvm=bv.80642063.d.ZWU](http://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.guardini.de%2Fguardini%2Ffront_content.php%3Fidart%3D76%26idcat%3D72%26changelang%3D3%26id%3D60&ei=2X-BVOatFcjCPPL9gcAF&usg=AFQjCNFwU-WeI7R3bEJC8MifbMymhifRA&bvm=bv.80642063.d.ZWU) (Stand: 5.12.2014)

15 Lynne Rudder Baker, *The Metaphysics of Everyday Life, An Essay in Practical Realism*, Cambridge, 2007.

16 Für das Folgende: Edmund Runggaldier, „Every-Day-Life“ Metaphysik, 2008. Zu finden unter: [http://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.guardini.de%2Fguardini%2Ffront\\_content.php%3Fidart%3D76%26idcat%3D72%26changelang%3D3%26id%3D60&ei=2X-BVOatFcjCPPL9gcAF&usg=AFQjCNFwU-WeI7R3bEJC8MifbMymhifRA&bvm=bv.80642063.d.ZWU](http://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.guardini.de%2Fguardini%2Ffront_content.php%3Fidart%3D76%26idcat%3D72%26changelang%3D3%26id%3D60&ei=2X-BVOatFcjCPPL9gcAF&usg=AFQjCNFwU-WeI7R3bEJC8MifbMymhifRA&bvm=bv.80642063.d.ZWU) (Stand: 5.12.2014)

## **1.2 Das Religiöse in der Nachmoderne**

Als nächstes müssen wir – um den Horizont noch etwas weiter zu spannen – problematisieren, was es mit dem Religiösen in der Nachmoderne auf sich hat. Es geht also sozusagen um die momentane kulturell-religiöse Großwetterlage.

Der katholische Systematiker Hans-Joachim Höhn hat dazu eine Perspektive erarbeitet, die es sich genauer anzusehen lohnt.<sup>17</sup> Zunächst stellt Höhn nüchtern fest:

„Religion hat weitgehend ausgedient als Lieferant von Erklärungen zur Entstehung der Welt, als Legitimationsbeschaffer politischer Machtausübung, als kollektives Depot für Lebenssinn und als Generator moralischer Normen. Für sämtliche dieser Kompetenzen stehen in der Moderne Alternativen zur Verfügung.“ (15)

Man könnte diese Entwicklungen einfach unter dem Begriff der Säkularisierung zusammenfassen, doch zeigt sich, dass der Anspruch, der mit diesem Begriff einhergeht – nämlich „einen höchst facettenreichen Vorgang der Entflechtung von Religion und moderner Kultur sowohl bündeln als auch in seinem Verlauf vorhersagen zu wollen“ – als „überzogen“ anzusehen ist. Zwar lässt sich eine „Profanierung und Verdunstung religiöser Traditionen, Themen und Symbole“ feststellen, doch hat sich die „Hochrechnung auf ein [...] Ende der Religion bisher nicht erfüllt“. (17f.)

Zugleich ändert sich

„ein bestimmtes [lineares, Einf. d. Verf.] Konzept von Modernität. In seiner technisch-industriellen und finanzkapitalistischen Umsetzung steuert dieses Konzept der expansiven Naturbeherrschung und akkumulativen Wohlstandsmehrung zunehmend auf Krisen zu, die es mit seinen eigenen Mitteln nicht mehr zu bändigen vermag.“ (19)

Daher kommt es nun wiederum zu

„religiöse[n] Suchbewegungen, welche an den Ambivalenzen und Pathologien der Moderne ansetzen. Religion fungiert hier als identitätsstiftendes Widerlager [...], als politische Gegenkraft eines moralisch ausgezehrteten Relativismus, als kultureller Gegenentwurf zu einer entfesselten ökonomischen Zweckrationalität.“ (19)

Die „späte Moderne“ ist demnach selbst „religionsproduktiv“ (25), insofern als

„sie Probleme erzeugt, mit denen vernunftgemäß umzugehen Thema und Rechtfertigung einer religiösen Einstellung zur Wirklichkeit sein könnte. [...] In diesem Fall erzeugt nicht die Religion Nachfragen nach Religion, sondern die Moderne weckt wieder das Interesse an ihr.“ (25)

---

<sup>17</sup> Für das Folgende: Hans-Joachim Höhn, Reflexive Modernisierung – reflexive Säkularisierung. Postsäkulare Konstellationen von Religion und Gesellschaft, in: Franz Gmainer-Pranzl, Sigrid Rettenbacher (Hrsg.), Religion in postsäkulärer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven, Salzburger interdisziplinäre Diskurse, Band 3, Frankfurt a. M., 2013, 15-34.

Höhn verdeutlicht das Drama rund um Moderne und Religion mit Hilfe einer Metapher:

„Auf der Bühne westlicher Gesellschaften werden [...] zwei Aufführungen gleichzeitig inszeniert – mit gegensätzlichem Inhalt. Zu sehen ist auf dieser Bühne sowohl das Verschwinden als auch die Persistenz der Religion. Das eine Schauspiel erzählt vom sozio-kulturellen Verdunsten religiöser Traditionen und das andere handelt von der Respiritualisierung bestimmter Handlungsfelder.“ (20)

Höhn spricht von der „reflexiven“ im Unterschied zur „linearen“ Modernisierung: Gerade durch die von der Modernisierung selbst gewählten Instrumente der Rationalität und der funktionalen Differenzierung stößt sie an ihre Grenzen und bewirkt das Gegenteil dessen, was sie anstrebt: Das Streben etwa nach Wohlstand und nach einer Vereinfachung des Lebens führt über Industrialisierung und Globalisierung hin zu Umweltzerstörung und sozialen Problemen, die wiederum den Wohlstand in Frage stellen und zu einer erheblichen Komplexitätssteigerung führen, statt die Dinge zu vereinfachen. (28)

Die Frage, die heute im Raum steht, lautet also: Könnten vormoderne Mythen und Religionen jenes Wissen bewahrt haben,

„mit denen sich die Grundkonflikte und Reifungskrisen des modernen Menschen kreativ bewältigen und seine Lebenspraxis sinnhaft strukturieren lassen? [...] Angesichts solcher Fragen kann man zwar verstehen, warum Religion wieder im Aufwind ist. Allerdings steht sie gleichzeitig im Gegenwind einer Religionskritik, die sich ihrerseits im Aufwind sieht. Erneut zeigt sich eine widerspruchsvolle Doppelcodierung, die zu gleichen Anteilen dem Vorgang einer *reflexiven Säkularisierung* zuzuschreiben sein dürfte.“ (30)

Vieles spricht m. E. dafür, dass wir gegenwärtige Verhandlungsprozesse von „Schamanismus“ in dieses Koordinatensystem reflexiver Modernisierung und Säkularisierung einzeichnen können: Indem in der Moderne beispielsweise alle metaphysischen Vorstellungen von Geistern exkludiert und in der epistemologischen Rumpelkammer abgestellt wurden, konnten sie dort weiter spuken und bieten sich heute in der Gestalt „schamanischer“ Spirits wieder als Lösungspotentiale für jene Probleme an, mit denen die Moderne selbst nicht fertig wird.

Was bedeutet das für die Theologie in der Nachmoderne und welche Aufgaben kommen ihr zu? Eine ihrer Aufgaben könnte m. E. darin bestehen, vorzufindende metaphysische Vorstellungen auf ihre Interessen hin zu analysieren. Und genau das wollen wir nun tun.

## 2. „Schamanismus“ im Kontext der reflexiven Modernisierung und Säkularisierung

Exemplarisch möchte ich dafür im Folgenden auf vier Personen eingehen, die die westlichen Verhandlungsprozesse rund um „Schamanismus“ im 20. Jahrhundert nachhaltig geprägt haben: Auf Qa'selid, Eliade, Castaneda und Harner. Wenn man so will, könnte man sie als Gründungsväter des zeitgenössischen, westlichen Verständnisses von „Schamanismus“ bezeichnen.

Wichtig ist noch einmal der Hinweis, dass ich mich im Folgenden nicht damit befassen werde, was es mit indigenen Formen des „Schamanischen“ auf sich hat. Auch die reale Praxis und die konkreten Weltanschauungen einzelner hiesiger „Schamanen“ werde ich nicht in den Blick nehmen. Ich beschränke mich darauf, wie „Schamanismus“ im Westen von den genannten Gründungsvätern konzipiert wurde. Dafür stelle ich alle vier der Reihe nach vor, wobei ich mich an die dreiteilige Struktur „Vorstellung“, „Kritik“ und „Analyse“ halte.

### 2.1 Qa'selid bzw. Quesalid

#### 2.1.1 Vorstellung

Die Geschichte von Qa'selid wurde zuerst 1930 bei Franz Boas veröffentlicht<sup>18</sup>. Sie erzählt davon, wie sich ein Kwakiutl-Indianer (eine Ethnie im Nordern Vancouver), der später den Namen Qa'selid trägt, initiieren lässt, um herauszufinden, ob es sich bei „Schamanen“ um echte „Schamanen“ handelt. Er lernt ihre Methoden, wendet sie selbst erfolgreich an und stellt fest, dass „Schamanen“ tatsächlich Menschen heilen, obgleich viele von ihnen tricksen.

Claude Lévi-Strauss nahm diesen Bericht (bei ihm heißt der Protagonist übrigens Quesalid, nicht Qa'selid) 1958 in seine „Strukturelle Anthropologie I“ auf und gab ihm eine sozio-psychologische Deutung<sup>19</sup>: Quesalid wird nicht deshalb zum großen „Schamanen“, weil er Kranke heilt, sondern er heilt Kranke, weil er ein großer „Zauberer“ ist. Der soziale Konsens darüber, was es heißt, „Schamane“ zu sein und Qa'selids Erfolg, diesem Konsens mit seiner *performance* (wie man es heute formulieren würde) zu entsprechen, sei also von herausragender Relevanz für den therapeutischen Erfolg. Lévi-Strauss erkennt darin eine Parallele zu Methoden der Psychoanalyse. (198)

Der Schweizer Psychiater und Psychoanalytiker Henri Ellenberger übernahm den Bericht dann 1970 in sein Werk „The Discovery of the Unconscious“<sup>20</sup>. Seitdem gilt der Fall als Paradebeispiel

---

18 Für das Folgende: Franz Boas, Religion of the Kwakiutl Indians, New York, 1930, 1-41.

19 Für das Folgende: Claude Lévi-Strauss, Strukturelle Anthropologie I, Frankfurt a. M., 1977, 183-203.

20 Henri Ellenberger, The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry, New York 1970.

für symbolische Heilung. Die Kernbotschaft von Lévi-Strauss und Ellenberger lautet, so formuliert es der zeitgenössische Anthropologe Andrei Znamenski: Man kann einzelne Anwender des „Schamanismus“ anzweifeln, aber nicht den „Schamanismus“ selbst.<sup>21</sup> Oder noch einmal anders formuliert: Es gibt zwar falsche „Schamanen“, aber der „Schamanismus“ ist echt.

### **2.1.2 Kritik**

Znamenski macht uns nun aber darauf aufmerksam<sup>22</sup>, dass Franz Boas in seinem Bericht von 1930 eine wichtige Tatsache nicht erwähnt: Der Bericht stammt mitnichten von einem Kwakiutl-Indianer, sondern von einem Mann namens Georg Hunt, einem Amateurethnologen mit tlingit-englischer Abstammung, der Boas bei seinen Feldforschungen geholfen hatte. Hunt war zwar tatsächlich ein ehemaliger „Schamane“, aber er war dieser Berufung keineswegs gefolgt, um „Schamanen“ zu überprüfen oder gar zu entlarven, sondern weil er auf traditionelle Weise berufen worden war. Später legte er seine Berufung nieder und arbeitete für verschiedene Ethnologen. (222) Der Bericht von Qa'selid wurde nach Znamenski deshalb mit so großem Interesse aufgenommen, weil er im Grunde die Geschichte eines indianischen ungläubigen Thomas erzählt, der schließlich trotz seiner anfänglichen Zweifel zum mächtigen Schamanen-Heiler wird. (222)

### **2.1.3 Analyse**

Hans-Joachim Höhn<sup>23</sup> verdeutlicht die von ihm beschriebenen Prozesse der reflexiven Modernisierung und Säkularisierung an einem Thema, das gerade für die Rezeption der Geschichte von Qa'selid höchst relevant ist, i. e. am Thema Heilung. Höhn diagnostiziert zunächst für die Gegenwart eine

„Konjunktur esoterischer Heil- und Gesundheitskonzepte, die sich von der Schul-, Apparate- und Verschreibungsmedizin abgrenzen. Auch hier bildet eine säkularisierungsbedingte Ausgrenzung die Basis einer 'postsäkularen' Wiederkehr. Nachdem das 'Gesundbeten' verdrängt wurde und dem Gebet um Genesung ein therapeutischer Wert abgesprochen wurde, haben sich Heil und Heilung dissoziiert.“  
(32)

Höhn macht auf die Gefahr dieses Exklusionsprozesses aufmerksam, die darin liege, dass es zu Gegenexklusionen komme: So reagiere nun die „Alternativmedizin“ ihrerseits auf

---

21 Vgl. Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford, 2007, 222.

22 Für das Folgende: Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford, 2007.

23 Für das Folgende: Hans-Joachim Höhn, *Reflexive Modernisierung – reflexive Säkularisierung. Postsäkulare Konstellationen von Religion und Gesellschaft*, in: Franz Gmainer-Pranzl, Sigrid Rettenbacher (Hrsg.), *Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven*, Salzburger interdisziplinäre Diskurse, Band 3, Frankfurt a. M., 2013, 15-34.



„den 'aufklärungsmotivierten' Ausschluss von Seiten der Schulmedizin [...] mit der 'spiritualitätsmotivierten' Geringschätzung der Schulmedizin – vielfach mit dem Effekt des beidseitigen Nachteils.“ (33)

Höhn beschreibt den Prozess einer fortschreitenden Exklusion metaphysischer Aspekte aus der modernen Medizin bei gleichzeitiger Gegenexklusion der „Schulmedizin“ (s. o.) aus metaphysisch geprägten Heilungsansätzen.

Qa'selids Bericht ist nun mühelos in diesen wechselseitigen Prozess einzuordnen: Qa'selid alias Hunt konzentriert sich in seiner Darstellung mehr oder weniger auf Heilungen. Er tut dies im Kontext der rapiden Modernisierung der Medizin, genauer gesagt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Heil und Heilung befinden sich zu dieser Zeit im Prozess der Dissoziation, wie Höhn es formuliert (s. o.), metaphysische Aspekte des Heilens werden immer stärker aus der modernen Medizin exkludiert. Qa'selids Bericht ist gleichsam das Zeugnis eines Widerstands gegen diese „säkularisierungsbedingte Ausgrenzung“ (s. o.), indem er seine Heilerfolge gerade als „Schamane“ betont – während er gleichzeitig zugibt, dass fast alle „Schamanen“, die er kennengelernt hat, tricksen.

Indem im Zuge der Modernisierung der Medizin alle metaphysischen Aspekte von Heilung exkludiert wurden, musste man annehmen, metaphysische Aspekte von Heilung nur noch dort finden zu können, wo es noch nicht zur Modernisierung gekommen war, also z. B. bei außereuropäischen Ethnien. Kein Wunder, dass Qa'selid zu den „Indianern“ ging, um sie zu finden. Der Bericht von Qa'selid enthält noch ein weiteres wichtiges Element: In diesem Bericht erfindet Hunt für sich eine (wie man damals gesagt hätte) „reinrassige“ Kwakiutl-Identität, die wiederum von Franz Boas legitimiert wird, um die Authentizität des Berichts zu unterstreichen und ihm wissenschaftliche Autorität zu verleihen. Gleichzeitig erfindet Hunt ein gleichsam investigatives Motiv, um seinem Bericht Glaubwürdigkeit im Kontext eines modernen Wissenschaftsverständnisses zu verleihen, indem er vorgibt, seine Ausbildung nur begonnen zu haben, um „Schamanen“ zu überprüfen bzw. ihre Betrügereien zu entlarven.

Durch die sozio-psychologischen Deutungen von Lévi-Strauss und Ellenberger wird der Bericht dann zum Beweis für die Existenz eines echten „Schamanismus“ (so Znamenski, s. o.), während man gleichzeitig in den westlichen Verhandlungsprozessen rund um den Begriff „Schamanismus“ davon ausgehen kann, dass es falsche „Schamanen“ gibt. Darin erkennen wir die von Höhn diagnostizierte Doppelcodierung wieder: Es ist, als fänden gleichzeitig zwei Stücke auf einer Bühne statt: In einem Stück wird gezeigt, dass „Schamanen“ falsch sein können, im anderen, dass der „Schamanismus“ aber echt ist.

## **2.2 Eliade**

### **2.2.1 Vorstellung**

Von Mircea Eliade und seinem Einfluss auf die Verhandlungsprozesse des „Schamanismus“ war bereits kurz die Rede. Im Folgenden geht es darum, diesen Einfluss etwas genauer in den Blick zu nehmen.

Eliade ging es darum, das Heilige zu ergründen<sup>24</sup>. Er wollte gewissermaßen zum Wesen aller religiösen Erfahrungen vordringen und die Muster aufdecken, die unterhalb der westlichen Zivilisation verborgen liegen. Er befasste sich mit dem „Schamanismus“, weil er meinte, von dort aus diese universalen und archaischen Muster enträtseln zu können. Dabei ging er davon aus, dass es in jeder „schamanischen“ Kultur die Vorstellung einer Weltenachse („axis mundi“) und das Konzept dreier Welt gäbe<sup>25</sup> – eine Annahme<sup>26</sup>, die sich in der Zwischenzeit als unhaltbar erwiesen hat. (171f.)

Eliade war, das macht Znamenski deutlich, in der romantischen Tradition verwurzelt, und in jungen Jahren verband er die im östlichen orthodoxen Christentum verbreitete Verehrung der Erde (als Mutter Erde) mit Vorstellungen des rumänischen Nationalismus und einem tiefen Misstrauen gegenüber der westlichen Aufklärung und Zivilisation. (176)

Wichtig an Eliades Ansatz ist zum einen, dass er tribalen Spiritualitätsformen den gleichen Wert (oder sogar einen höheren Wert) zuschrieb wie den historischen Religionen (eben weil die tribalen Spiritualitätsformen seiner Meinung nach dem ursprünglichen Zugang zum Heiligen näher stehen); zum anderen erfuhr der Begriff „Schamanismus“ durch Eliade wie bereits dargestellt eine universale Ausweitung, insofern er bei ihm nicht mehr nur die Weltanschauung und Praxis einer Ethnie in Sibirien bezeichnet, sondern er z. B. auch in Nord- und Südamerika, in Südostasien und Ozeanien „Schamanismus“ zu erkennen meint. (172f.)<sup>27</sup>

Ein gewisses Problem entsteht aus der Frage, wie man denn eigentlich zwischen den archaischen und den modernen Elementen im „Schamanismus“ unterscheiden soll. Woher soll man wissen, was an heutigen Erscheinungsformen des „Schamanismus“ originär und was sekundär ist? Eliade bemühte zur Beantwortung dieser Frage seine schöpferische Vorstellungskraft, wie es Znamenski höflich formuliert. (174)

Eliade ging es darum, der Geschichte gleichsam zu entkommen, und seine Fluchtmittel waren Symbole, Mythen, Riten und Archetypen. Für Eliade war es die Erfüllung des menschlichen

---

24 Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg, 1957.

25 Vgl. Mircea Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt a. M., 1975, 249ff.

26 Für das Folgende: Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford, 2007.

27 Vgl. Mircea Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt a. M., 1975, 276ff. und 323ff.

Bedürfnisses, die banale Welt zu transzendieren und die Welt des Traums, der Mythologie und der Imagination zu betreten. Er suchte gleichsam nach Wegen, aus der chronologischen Zeit auszusteigen und zur archaischen Einheit mit dem Heiligen zurückzukehren. (177f.)

### **2.2.2 Kritik**

Eliades Ansatz<sup>28</sup> hatte eine enorme Wirkungsgeschichte, auch insofern als er die US-amerikanische counterculture-Bewegung der 1960er und 70er Jahre stark beeinflusste: Nun wollte man vom nicht-westlichen Fremden lernen, die Welt wieder durch die Brille von Mythos und Spiritualität zu sehen; so würden die Menschen wieder zur ursprünglichen Harmonie zurückfinden. (177)

Aus heutiger Sicht ist deutlich, dass sich Eliades Schriften zu einem nicht unerheblichen Teil seiner schriftstellerischen Fantasie verdanken. Man muss eben verstehen, dass es ihm nicht nur um die Beschreibung von Religion und Kultur ging, sondern dass Literatur – auch seine Literatur – aus seiner Sicht für den zeitgenössischen Menschen die Rolle erfüllen sollte, die der Mythos in der archaischen Gesellschaft hatte, i. e. der profanen Zeit und dem profanen Raum zu entfliehen und zur Einheit mit dem Heiligen zurückzukehren. Seine Werke sind dementsprechend bis heute äußerst populär, obgleich sie wissenschaftlich nicht durchgehend tragfähig sind. (178f.)

### **2.2.3 Analyse**

Etwas vereinfacht könnte man sagen: So wie Qa'selids Bericht v. a. Auswirkungen auf die Verhandlungsprozesse rund um „Schamanismus und Heilung“ hatten, so prägte Eliades Werk die Verhandlungsprozessen rund um „Schamanismus und Religion“.

Eliades Ansatz war einerseits eine Reaktion auf die Exklussionsprozesse des Heiligen, des Geheimnisvollen, des Mythos und des Rituals im Zuge der Modernisierung. So war es konsequent, dass Eliade ausgerechnet dort nach dem Heiligen suchte, wo er meinte, dass die Modernisierung noch nicht gewirkt habe, also bei angeblich archaischen Spiritualitätsformen wie dem „Schamanismus“, die noch nicht von der westlichen Zivilisation kontaminiert gewesen seien. Andererseits trug er so dazu bei, diese Exklussionsprozesse noch mehr zu verfestigen: Indem er nach einem universalen und archaischen Fundament des Religiösen suchte, trug er selbst zur Dissoziation des Heiligen von der westlichen Zivilisation bei.

Dieser Vorgang lässt sich auch als Prozess der Doppelcodierung des Religiösen darstellen, wie ihn Höhn beschreibt: Einerseits wird das Religiöse bei Eliade als etwas seit Urzeiten in jedem Menschen Angelegtes dargestellt, andererseits diagnostiziert er einen Niedergang der historischen Religionen unter dem Einfluss von Aufklärung und westlicher Zivilisation.

---

<sup>28</sup> Für das Folgende: Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford, 2007.

## **2.3 Castaneda**

### **2.3.1 Vorstellung**

Carlos Castaneda<sup>29</sup> stammte ursprünglich aus Peru und schrieb sich 1959 an der University of California in Los Angeles ein. In Kalifornien war zu der Zeit die intellektuelle Elite der counterculture-Bewegung versammelt und Kalifornien war gleichsam das Mekka alternativer Spiritualität. (191ff.)

### **2.3.2 Kritik**

Nach<sup>30</sup> der Veröffentlichung des ersten Castaneda-Buchs „The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge“ (1968) dauerte es nicht lange, bis erste Zweifel an der Glaubwürdigkeit seiner Faktizität aufkamen. Schon 1976 veröffentlichte der Psychologe Richard De Mille ein Gutachten, in dem er die Geschichten des „Don Juan“ als Fiktion entlarvte. So hatte Castaneda beispielsweise von Tiere und Insekten geschrieben, die es in der Sonora-Wüste in Mexiko gar nicht gibt. Castaneda aber blieb bei seiner Darstellung und konterte, man könne das Wissen, das er von Don Juan erhalten habe, gar nicht mit den Maßstäben westlicher Wissenschaft überprüfen. (197f.)

In gewisser Weise kann man sagen, dass Castanedas Bücher das aufgriffen, was damals intellektuell in der Luft lag: Seit Mitte der 1960er Jahre brach sich das postmoderne Denken in Kalifornien Bahn. Die Botschaft lautete: Es gibt keine Wahrheit oder objektive Realität. Dementsprechend konnten die Grenzen zwischen Fakt und Fiktion in literarischen Werken durchaus verschwimmen. Auch andere Anthropologen wie Clifford Geertz, Victor Turner und Claude Lévi-Strauss überschritten in ihren Büchern die Grenzen zwischen Literatur und Wissenschaft und zeigten, dass sich Wissenschaft sogar als Kunst verstehen kann – auch wenn keiner von ihnen literarische Fiktionen als Fakten verkauft hat. Es kam in gewisser Weise zu einer postmodernen Relektüre der Anthropologie. Castanedas Bücher spiegeln diesen Zeitgeist nun in überspitzter Weise wider: Wenn es sowieso sinnlos war, nach objektivem Wissen zu suchen, gab es auch keinen Unterschied zwischen Tatsache und Fantasie. Castanedas Kritiker meinten, dass die Anthropologie dem Leitbild positivistischer Wissenschaften folgen würde oder müsste, aber das war nicht der Fall, zumindest nicht im damaligen intellektuellen Klima Kaliforniens. (200f.)

Von Castanedas Werk ging auch deswegen eine so große Faszination aus, weil er behauptete, das erreicht zu haben, was als das große Ziel der Anthropologie überhaupt angesehen wurde und wird: Er hatte – so verkaufte er es zumindest – das native Bewusstsein tiefer durchdrungen als alle

---

29 Für das Folgende: Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford, 2007.

30 Für das Folgende: Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford, 2007.

anderen vor ihm. Er war selbst zum „Schamanen“ geworden, hatte an geheimen Ritualen teilgenommen, statt sie nur zu beobachten. Seine Bücher waren zwar fiktiv, aber seine Fiktion einer radikalen emischen Perspektive war wegweisend für das Fach. (Vgl. 207f.)

Einen zentralen Gedanken, den Castaneda in die Anthropologie einführte, könnte man etwa folgendermaßen zusammenfassen: Wenn jemand darauf besteht, dass er den andersweltlichen Bereich sehen und beschreiben kann, dann sollten wir das als gültig und echt ansehen. Spirituelle Erlebnisse sollten nicht rationalisiert werden. Um wirklich die Spiritualität anderer zu verstehen, muss man sie selbst übernehmen und versuchen, danach zu leben. So wurde Castaneda zum Vorbild der „going native“-Bewegung. (211ff.)

Der Religionswissenschaftler Daniel Noel kommt zu folgender zusammenfassender Einschätzung: Das Werk Castanedas war ein Schwindel – aber ein sehr wirkmächtiger Schwindel. Castanedas Bücher haben bewirkt, dass die Imagination und das Spirituelle, die beide in der westlichen Welt immer weniger eine Rolle gespielt hatten, wieder angefacht wurden. Castaneda wurde zum Schöpfer eines sehr wirkmächtigen modernen Mythos. (214)<sup>31</sup>

### **2.3.3 Analyse**

Die Geschehnisse rund um Castaneda alias Don Juan lassen sich gut in die Verhandlungsprozesse einer reflexiven Modernisierung einzeichnen: Als es im Laufe der Modernisierung zu einer immer schärferen Trennung des Faktischen und des Fiktiven kam, wobei nur das Erste als real und das Zweite als unreal angesehen wurde, kam es zur Abschiebung des Fiktiven in Literatur, Kunst usw. Konsequenterweise konnte das Fiktive im Biotop der Fiktion überleben und drängte von dort aus wieder zurück in den Raum des Faktischen. Kein Wunder also, dass Castaneda ausgerechnet auf eine Fiktion (i. e. die von Don Juan) zurückgriff, um das Fiktive als real zu verkaufen.

Man könnte es auch so sagen: Ebenso wie Qa'selid auf eine angeblich nicht von der Moderne beeinflusste indigene Kultur zurückgriff, um die metaphysischen Dimensionen von Heilung in den Blick zu nehmen, und ebenso wie Eliade auf eine angeblich vorzeitige Harmonie mit dem Heiligen zurückgriff, um die metaphysischen Aspekte von Religion wieder in den Blick zu nehmen, so griff Castaneda auf das durch die Modernisierung exkludierte Fiktive zurück und verlieh ihm den Anschein des Faktischen.

Zugleich lassen sich an Castanedas Werk die Prozesse reflexiver Säkularisierung veranschaulichen: Castaneda erschuf mit seinem Werk einen sehr religionsproduktiven modernen Mythos (so Daniel Noel, s. o.), was aber – und darin zeigt sich die Doppelcodierung des Religiösen – zugleich beinhaltete und verstärkte, dass andere, bis dahin tragende religiöse Mythen an Relevanz verloren.

---

31 Vgl. Daniel C. Noel, *The Soul of Shamanism. Western Fantasies, Imaginal Realities*, New York, 1997.

## 2.4 Harner

### 2.4.1 Vorstellung

Michael Harner<sup>32</sup>, Gründer der „Foundation for Shamanic Studies“, wurde maßgeblich von Eliade geprägt: In gewisser Weise ist der Harner'sche „Kern-Schamanismus“ die Erfüllung des Eliade'schen Traums, das archaische Wissen für die moderne Menschheit wiederzuentdecken. Wie Eliade schreibt auch Harner über eine glückliche und harmonische Vorzeit, als Tiere und Menschen in Einheit und Harmonie lebten<sup>33</sup>. (186) Wie Eliade nimmt Harner an, dass es einen universalen, kulturunabhängigen „Schamanismus“ gebe<sup>34</sup> und wie Eliade lehrt der „Kern-Schamanismus“ eine dreistufige, unsichtbare Welt<sup>35</sup>. (238)

Zugleich ist Harner auch von Castaneda stark beeinflusst: Seine Idee einer vollständigen Teilnahme an „schamanischen“ Praktiken und des völligen Eintauchens in „schamanische“ Weltanschauungen, sein Ziel, ein westlicher Vollzeit-„Schamane“ zu sein – all das wäre ohne Castanedas Einfluss nicht denkbar. (212) Von Castaneda übernimmt Harner übrigens auch die Rede von der „alltäglichen“ und der „nicht-alltäglichen Wirklichkeit“<sup>36</sup>.

Harner<sup>37</sup> wollte ursprünglich eine Ethnografie über die Conibo und Jivaro im Amazonasregenwald schreiben, die für ihre Schrumpfköpfe gefürchtet waren. Dabei erhielt Harner auch das Angebot, die Droge Ayahuasca zu konsumieren. Nach Darstellung von Znamenski lehnte er das Angebot ab (235), nach Darstellung von Harner selbst nahm er es an.<sup>38</sup>

Im Jahr 1964 kehrte er jedenfalls in den Amazonas zurück, um den Gebrauch von Ayahuasca bei den Jivaro gezielt zu untersuchen. Er bat einen Mann namens Akachu, ihn einzuweihen. Als Gegenleistung erhielt Akachu Harners nagelneues Winchester-Gewehr. Als Harner nach Berkely

---

32 Für das Folgende: Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford, 2007.

33 So schreibt Michael Harner, *Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus*, München, 1980, 17, indem er Eliade zitiert (ohne Quellenangabe): „Die Schamanen waren 'die letzten Menschen, die imstande waren, mit den Tieren zu reden'. Ich würde noch hinzufügen, dass sie auch die letzten waren, die mit der gesamten Natur – mit den Wassern, der Luft und den Steinen – reden konnten.“

34 Harner schreibt etwa: „Diese schamanischen Methoden sind in der ganzen Welt überraschend ähnlich, auch bei Völkern, deren Kulturen in anderer Hinsicht sehr unterschiedlich und seit Zehntausenden von Jahren durch Ozeane und Kontinente voneinander getrennt sind.“ Michael Harner, *Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus*, München, 1980, 21.

35 Vgl. meinen Erfahrungsbericht: Haringke Fugmann, *Kern-Schamanismus aus theologischer Sicht. Mit einer Antwort von Paul Uccusie, Geschäftsführer der Foundation for Shamanic Studies Europa, Beiträge zur Erforschung religiöser und geistiger Strömungen*, 5, München, 2013. Zu finden unter: <http://www.grin.com/de/e-book/211775/kern-schamanismus-aus-theologischer-sicht> (Stand: 22.12.2014)

36 So Michael Harner, *Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus*, München, 1980, 23 nach Carlos Castaneda, *Die Lehren des Don Juan – ein Yaqui-Weg des Wissens*, Frankfurt a. M., 1973, 173ff.

37 Harner beschreibt seinen Weg in: Michael Harner, *Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus*, München, 1980, 31ff.

38 Vgl. Michael Harner, *Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus*, München, 1980, 31.

zurückkehrte, hatte er eine neue Rolle für sich gefunden: Er war nun Initiand des Jivaro-„Schamanismus“. (235f.)

In den 1970er Jahren erkannte Harner, dass es andere, weniger gefährliche Methoden gab, die nicht-alltägliche Wirklichkeit zu betreten: Er wandte sich dem Trommeln und Rasseln zu.<sup>39</sup> Zugleich dachte er darüber nach, wie der „Schamanismus“ helfen könnte, die Probleme der westlichen Zivilisation zu lösen.<sup>40</sup> So entwarf er den „Kern-Schamanismus“ als einen Versuch, die „schamanischen“ Techniken von ihren kulturellen Verkleidungen zu befreien und zu den universalen, kulturübergreifenden Techniken dahinter vorzudringen. Schon Mitte der 1970er Jahre führte Harner Workshops für Gruppen der human-potential-Bewegung durch, etwa am Esalen Institute in Kalifornien. Im Jahr 1979<sup>41</sup> gründete er das „Centre for Shamanic Studies“, heute die „Foundation for Shamanic Studies“. (237ff.)

## 2.4.2 Kritik

Was hat es mit dem „Kern-Schamanismus“ auf sich?<sup>42</sup> Im Grunde ist die „schamanische“ Reise im „Kern-Schamanismus“, so formuliert es Znamenski, nichts anderes als der Versuch, die eigene Imagination ernst zu nehmen. Das Problem bestehe darin, dass die Imagination dabei nicht als Imagination erkannt werde. (243)

Znamenski verweist auch auf einen zentralen Unterschied zwischen dem tribalen „Schamanischen“ und dem „Kern-Schamanismus“: Während die Welt der Geister in tribalen Vorstellungskontexten unberechenbar und bedrohlich sein könne, weil Geister den Lebenden auch Schaden zufügen, würden die Spirits im „Kern-Schamanismus“ fast ausnahmslos als freundliche Quelle der Kraft gelten. Die „kern-schamanische“ Reise in die nicht-alltägliche Wirklichkeit habe i. d. R. auch ein Happy End. Darin zeige sich das untergründige psychotherapeutische Motiv dieser Bewegung, i. e. das Beste im Menschen hervorzubringen. Die Anklänge an die human-potential-Bewegung seien unüberhörbar. (244f.)

Kritiker des „Kern-Schamanismus“ meinen zudem, dass es prinzipiell unmöglich sei, so etwas wie einen abstrakten Kern eines universalen „Schamanismus“ zu ergründen, indem man die kulturellen Traditionen beseitigt, denn das „Schamanische“ zeige sich immer nur in konkreten kulturellen Kontexten. Wer als westlicher Mensch die Schulung des „Kern-Schamanismus“ durchläuft, bleibe

---

39 Vgl. Michael Harner, Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus, München, 1980, 16.

40 Vgl. Michael Harner, Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus, München, 1980, 17.

41 Nach Michael Harner, Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus, München, 1980, 13 war es 1987.

42 Für das Folgende: Andrei A. Znamenski, The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination, Oxford, 2007.

weiterhin ein kosmopolitischer spiritueller Herumtreiber ohne eigene kulturelle Wurzeln. (248ff.)

### 2.4.3 Analyse

In Harners „Kern-Schamanismus“ ist eine grundlegende Spannung wahrzunehmen: Einerseits greift er das intellektuelle Erbe Eliades und Castanedas auf und positioniert sich damit auf der Seite derer, die sich von der westlichen Zivilisation abwenden, um im Fremden nach Lösungen für den Westen zu suchen. Andererseits ist sein Ansatz, nach einem universalen Kern des „Schamanismus“ zu suchen und alle kulturellen Ausprägungen des „Schamanischen“ lediglich als irrelevante Verkleidung anzusehen, letztlich durch und durch modern, westlich und kolonialistisch.

Diesen letzten Gedanken möchte ich ausführlicher darstellen: In seiner Suche nach dem universalen Kern des „Schamanischen“ erweist sich der „Kern-Schamanismus“ im Grunde als Projekt der Moderne, denn die Suche nach dem, was universal gültig ist, ist ja eines ihrer zentralen Kennzeichen.<sup>43</sup> Es handelt sich um eine moderne Fragestellung, die im „Kern-Schamanismus“ verhandelt wird. Darin zeigt sich insofern eine kolonialistische Dimension, als es ja das moderne Postulat von Universalität war, welches die Kolonialisierungsprozesse überhaupt erst legitimierte: Aus der Überzeugung heraus, dass es universal gültige Wahrheiten gibt, entstand das Sendungsbewusstsein, diese Wahrheiten auch anderen Kulturen zugänglich zu machen.

Schließlich hat auch Harners „Kern-Schamanismus“ Teil an den Prozessen einer reflexiven Säkularisierung: Einerseits hält er den „Schamanismus“ für die älteste und damit universale Spiritualitätsform, die wir heute wieder bräuchten, um die Probleme der westlichen Welt zu lösen. Andererseits folgt daraus eine kritische Haltung gegenüber anderen, vermeintlich späteren Religionen, die organisiert seien und ein Dogma bräuchten. (s. o.)<sup>44</sup>

---

43 So schreibt Judith Gruber, Der Cultural Turn als erkenntnistheologischer Paradigmenwechsel. Theologische Stellprobe in einer epistemologischen Rekartografie, in: Judith Gruber (Hrsg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*. Unter Mitarbeit von Verena Bull, Salzburger interdisziplinäre Diskurse, Band 4, Frankfurt a. M., 2013, 21-44: „Eine Genealogie des Cultural Turn findet im Postkolonialismus des vorigen Jahrhunderts seinen Anfangspunkt. Nach der Unabhängigkeit wurde in den ehemaligen Kolonien an einer (Re)Konstruktion von postkolonialen Identitäten gearbeitet und damit unreduzierbare kulturelle Pluralität produziert – eine Pluralität, die nach dem Ende der kolonialen Herrschaft nicht mehr einfach diskursiv abgewertet und militärisch unterdrückt werden konnte und so massive Auswirkungen auch auf das Selbstverständnis des ehemaligen 'Mutterlandes' hat: Sie unterminiert das Metanarrativ der kolonialen Moderne / der modernen Kolonialisierung über sich selbst. Mit den vielen konflikthaften Erzählungen über die Wirklichkeit wird die Kontingenz von zentralen Eckpfeilern modern-westlicher Wissenskonstruktion – die Postulate von Universalität, Neutralität, Absolutheit – freigelegt. Ihre postkoloniale Dekonstruktion strebt jedoch nicht ein neues Metanarrativ an, das die Geschichte 'zurechtrücken' und sie 'endlich' so erzählen würde, wie sie 'tatsächlich stattgefunden hat'.“ (22)

44 Vgl. auch: Haringke Fugmann, *Kern-Schamanismus aus theologischer Sicht*. Mit einer Antwort von Paul Uccusio, Geschäftsführer der Foundation for Shamanic Studies Europa, Beiträge zur Erforschung religiöser und geistiger Strömungen, 5, München, 2013. Zu finden unter: <http://www.grin.com/de/e-book/211775/kern-schamanismus-aus-theologischer-sicht> (Stand: 22.12.2014)



### **3. Theologische Analyse „schamanischer“ Metaphysiken**

Qa'selid, Eliade, Castaneda und Harner haben wichtige Impulse geliefert für die westlichen Verhandlungsprozesse rund um den Containerbegriff „Schamanismus“. So stellt sich für die theologische Analyse die Frage: Welche metaphysischen Annahmen enthalten diese Impulse?

#### **3.1 Qa'selid**

Beginnen wir mit Qa'selid alias Georg Hunt. Soweit ich sehe, haben wir es bei ihm mit folgender metaphysischen Annahme zu tun: „Es gibt eine wirksame metaphysische Dimension von Heilung, die von der modernen Medizin nicht abgedeckt wird.“ Daraus folgen vier weitere Annahmen, die bis heute nachhaltig wirken:

1. Wer sich für die metaphysischen, über-rationalen Aspekte von Heilung interessiert, muss außerhalb des Zugriffsbereichs der Moderne danach suchen, etwa bei außereuropäischen Ethnien, die als unberührt von der westlichen Zivilisation gelten. Daraus folgt die Notwendigkeit, an der Annahme festzuhalten, es gäbe solche von der westlichen Zivilisation unberührte Ethnien.
2. Wer „schamanisch“ arbeitet, hat es mit dem metaphysischen Bereich von Heilung zu tun und steht darum zumindest in Distanz zur „Schulmedizin“.
3. Wer „schamanisch“ tätig ist, glaubt daran, dass der „Schamanimus“ echt ist, auch wenn es falsche „Schamanen“ gibt.
4. Es ist ethisch vertretbar, eine fiktive „schamanische“ Identität zu haben, wenn sie Autorität verleiht und damit dem therapeutischen Zweck dient. Es gilt nicht nur: „Wer heilt, hat recht.“ Es gilt v. a. auch: „Nur wer als echt gilt, kann heilen.“

#### **3.2 Eliade**

Auch Eliade konnte eine wichtige metaphysische Annahme in den „Schamanismus“ eintragen. Sie lautet: „Das Fundament echter Spiritualität ist die archaische Einheit mit dem Heiligen.“ Aus diesem Grundsatz folgen drei weitere Annahmen, die bis heute einflussreich sind:

1. Das Heilige war ursprünglich jedem zugänglich. In heutigen, den organisierten Religionen kritisch gegenüberstehenden Netzwerken wird diese Annahme zuweilen durch die Ansicht ergänzt, dass der Zugang zum Heiligen in späteren Zeiten durch Vertreter organisierter Religionen eingeschränkt worden sei, um die eigene Macht zu erhalten.
2. Echte Spiritualität kann heute nicht mehr in den westlichen, von der Zivilisation korrumpierten Religionen gefunden werden, sondern nur noch in nicht-westlichen Kontexten, beispielsweise eben im „Schamanismus“, in „Naturreligionen“ oder vielleicht

noch im „Buddhismus“. Daraus folgt die Notwendigkeit, an der Annahme festzuhalten, dass es keine westlichen Einflüsse auf diese Spiritualitätsformen gibt oder jemals gegeben hat.

3. Der „Schamanismus“ ist eine wirksame Methode, um zur archaischen Harmonie mit dem Heiligen zurückzukehren. Wer „schamanisch“ arbeitet, ist daher *wirklich* religiös. Daraus folgt: Wer „schamanisch“ arbeitet, steht zumindest in Distanz, wenn nicht sogar in Konkurrenz zu organisierten Religionen.

Die Hypothese, dass es sich beim „Schamanismus“ um die älteste und ursprüngliche Spiritualitätsform handelt – die heute ja vielfach nicht nur als Hypothese, sondern als unhinterfragte Tatsache propagiert wird – verdankt sich letztlich Eliades Fantasie, dass man durch den „Schamanismus“ zurück zur archaischen Spiritualität gelangen könne. Es handelt sich, so meine ich, um einen Zirkelschluss. Erst Eliades Hypothese machte es überhaupt denkbar, sich den „Schamanismus“ als älteste Spiritualitätsform auszumalen. Ohne Eliade wäre niemand auf die Idee gekommen, etwa die spärlichen steinzeitlichen Reste und Höhlenmalereien „schamanisch“ zu interpretieren.

### **3.3 Castaneda**

Auch Castaneda verdankten die Verhandlungsprozesse rund um den Begriff „Schamanismus“ eine wichtige metaphysische Annahme: „Das Fiktive ist wirklicher als das Faktische!“ Daraus ergeben sich zwei weitere Annahmen von enormer Tragweite:

1. Die auf das Faktische begrenzte Wissenschaft ist prinzipiell unfähig, den Wirklichkeitsgehalt einer „schamanischen“ Erfahrung zu überprüfen. Daraus folgt: Wirkliches Wissen gewinnt man nicht durch die Wissenschaft, sondern durch den Glauben an den „Schamanismus“.
2. Spirituelle Erlebnisse sollen nicht mit dem westlichen, beschränkten Verstand ergründet, sondern jenseits davon erlebt werden. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um fiktive oder um reale spirituelle Erlebnisse handelt – falls man überhaupt zwischen ihnen unterscheiden will oder kann.

### **3.4 Harner**

Harner übernahm nicht wenige der bisher ausgewiesenen metaphysischen Annahmen. Neu ist bei ihm, dass sein Werk nicht nur implizite metaphysische Annahmen enthält, sondern dass er eine explizite Metaphysik entwirft: Er schreibt von einer alltäglichen und nicht-alltäglichen Wirklichkeit, von einer oberen, mittleren und unteren Welt und von Spirits, Führern und Helfern, die diese Welten beleben. Er führt aus, durch welche Technik der „schamanisch“ Praktizierende in diese Welten

gelangt und wie er mit den Spirits kommuniziert.<sup>45</sup>

Harner gibt an, die nicht-alltägliche Wirklichkeit durch Erforschung „schamanischer“ Kulturen entdeckt zu haben<sup>46</sup>, wobei er selbst immer wieder auf Eliade und dessen Entdeckungen hinweist<sup>47</sup>. Mir persönlich kommt das dreistufige Modell der nicht-alltäglichen Wirklichkeit vor wie ein von Eliade inspiriertes, metaphysisches Gegenmodell zum abendländisch-christlichen Weltbild mit den gleichen zugrundeliegenden Strukturen, das Harner (wie schon Eliade) auf außereuropäische Kulturen projiziert: Hier wie dort ein Drei-Stufen-Modell, nur dass man in der abendländisch-christlichen Tradition von Himmel, Erde und Hölle spricht, während man im „Kern-Schamanismus“ betont, dass es so nicht zu verstehen sei<sup>48</sup>, d. h. eine Abgrenzung vornimmt. Hier wie dort finden wir nichtsdestotrotz die Vorstellung einer von nicht-körperlichen Wesen bevölkerten, unsichtbaren Wirklichkeit: Hier die Engel und Dämonen, dort die Spirits und Führer. Die Metaphysik des „Kern-Schamanismus“ ist für mich, jedenfalls zum gegenwärtigen Zeitpunkt, eine letztlich abendländische – nur anders benannt und evaluiert, weil sie als gegenkulturelles Widerlager fungiert. Das bedeutet nicht, dass es in außereuropäischen Kulturen nicht auch dreistufige Wirklichkeitsmodelle gibt. Es bedeutet nur, dass die Frage, woher diese metaphysische Annahme kommt, nicht so einfach zu beantworten ist, wie es Harner behauptet.

Das führt mich zu meiner Eingangsfrage: Ist die „kern-schamanische“ Rede von alltäglicher und nicht-alltäglicher Welt oder Wirklichkeit nicht auch eine Metapher für das Verhältnis westlicher „Schamanen“ zur eigenen Zivilisation? Die Rede von der alltäglichen Wirklichkeit wäre dann transparent für die westlich-rationale Lebenswelt, in der man zur Arbeit gehen, einkaufen und seine Steuererklärung abgeben muss. Die Rede von der nicht-alltäglichen Wirklichkeit wäre dann transparent dafür, dass man sich in „schamanischen“ Netzwerken zum Trommeln trifft, in Schwitzhütten sitzt, die Spirits um Rat fragt und davon träumt, sich im Amazonas von einem „echten“ „Schamanen“ initiieren zu lassen. Dann wäre die „kern-schamanische“ Metaphysik die Codierung einer zivilisationskritischen Haltung für jene, die sich von der eigenen Zivilisation lösen wollen, ohne diesen Bruch in voller Konsequenz zu realisieren.

---

45 Vgl. hierfür und für das Folgende: Haringke Fugmann, Kern-Schamanismus aus theologischer Sicht. Mit einer Antwort von Paul Uccusio, Geschäftsführer der Foundation for Shamanic Studies Europa, Beiträge zur Erforschung religiöser und geistiger Strömungen, 5, München, 2013. Zu finden unter: <http://www.grin.com/de/e-book/211775/kern-schamanismus-aus-theologischer-sicht> (Stand: 22.12.2014)

46 Vgl. u. a. Michael Harner, Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus, München, 1980, 31ff.

47 Vgl. u. a. Michael Harner, Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus, München, 1980, 17.

48 Vgl. Haringke Fugmann, Kern-Schamanismus aus theologischer Sicht. Mit einer Antwort von Paul Uccusio, Geschäftsführer der Foundation for Shamanic Studies Europa, Beiträge zur Erforschung religiöser und geistiger Strömungen, 5, München, 2013. Zu finden unter: <http://www.grin.com/de/e-book/211775/kern-schamanismus-aus-theologischer-sicht> (Stand: 22.12.2014)

### **3.5 Zusammenfassung**

Zusammenfassend könnte man sagen: Die westlichen Verhandlungsprozesse rund um den Containerbegriff „Schamanismus“, wie sie von Qa'selid, Eliade, Castaneda und Harner geprägt wurden, sind durch und durch das Produkt der westlichen Zivilisation und ihrer Prozesse der reflexiven Modernisierung und Säkularisierung. Man könnte auch sagen, dass sich die westliche Zivilisation im „Schamanismus“ eigentlich mit sich selbst beschäftigt. Zwei Aspekte möchte ich dazu ausführen:

1. Weil es in der modernen Medizin zur Exklusion metaphysischer Dimensionen kam, wird im „Schamanismus“ die moderne Medizin ihrerseits aus der sozusagen „eigentlichen“ Heilkunde exkludiert, wie Höhn deutlich macht. Bei Qa'selid finden wir einen markanten Anfangspunkt dieser Entwicklung, insofern als er 1930 gegen die fortschreitenden Modernisierungsprozesse in der Medizin den Einwand erhebt, mit seiner Behandlung ebenfalls wirksam zu heilen. Er entwickelt also einen „schamanische“ Widerstand gegen die Modernisierung der Medizin.
2. Weil es in den Prozessen der Modernisierung zur Exklusion des Heiligen und Numinosen aus einer rationalen Weltanschauung und damit zu ihrer Abwertung kommt, werden im „Schamanismus“ Eliade'scher Prägung nun umgekehrt die rationale Weltanschauung und alle historischen Formen von Religion, die sich daran angepasst haben, gegenüber der als ursprünglich, archaisch und wertvoller geltenden „schamanischen“ Spiritualität abgewertet.
3. Weil es durch die Modernisierung zur Verdrängung des Fiktiven in den Bereich von Literatur, Kunst usw. kommt, wird im „Schamanismus“ eines Castaneda nun umgekehrt das Fiktive als echt verkauft.

Der „Schamanismus“ dieser Prägung übernimmt somit das der Modernisierung selbst zugrundeliegende Prinzip der Exklusion und schreibt es fort. Darin zeigt sich, dass dieser „Schamanismus“ ein Produkt der Beschäftigung der westlichen Zivilisation mit sich selbst ist.

### **4. Offene Fragen**

Darum ist m. E. die Frage völlig offen, ob dieser „Schamanismus“ das Versprechen, unsere westliche Welt von ihren Übeln zu erlösen, tatsächlich einlösen kann. Wird dieser „Schamanismus“ helfen können, die Umweltproblematik, die soziale Problematik, die Schattenseiten von Globalisierung und Wohlstandssteigerung zu lösen, wenn er nach dem gleichen Prinzip vorgeht wie die westliche Zivilisation, die ihn hervorgebracht hat, nämlich nach dem Prinzip der Exklusion und damit nach dem Prinzip der Konkurrenz um Macht? Ist dieser „Schamanismus“ Lösung oder Teil des Problems? So lautet für mich die entscheidende theologische Frage.

Diese Frage ist für mich zum gegenwärtigen Zeitpunkt völlig offen – und mit dieser Problemanzeige schließe ich.

## Literatur

Baker, Lynne Rudder, *The Metaphysics of Everyday Life, An Essay in Practical Realism*, Cambridge, 2007.

Boas, Franz, *Religion of the Kwakiutl Indians*, New York, 1930.

Castaneda, Carlos, *Die Lehren des Don Juan – ein Yaqui-Weg des Wissens*, Frankfurt a. M., 1973.

Eliade, Mircea, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg, 1957.

Eliade, Mircea, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt a. M., 1975.

Ellenberger, Henri, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York, 1970.

Fugmann, Haringke, *Kern-Schamanismus aus theologischer Sicht. Mit einer Antwort von Paul Uccusic, Geschäftsführer der Foundation for Shamanic Studies Europa, Beiträge zur Erforschung religiöser und geistiger Strömungen*, 5, München, 2013. Zu finden unter: <http://www.grin.com/de/e-book/211775/kern-schamanismus-aus-theologischer-sicht> (Stand: 22.12.2014)

Gruber, Judith, *Der Cultural Turn als erkenntnistheologischer Paradigmenwechsel. Theologische Stellprobe in einer epistemologischen Rekartografierung*, in: Judith Gruber (Hrsg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma. Unter Mitarbeit von Verena Bull, Salzburger interdisziplinäre Diskurse*, Band 4, Frankfurt a. M., 2013, 21-44.

Halifax, Joan, *Die andere Wirklichkeit der Schamanen. Erfahrungsberichte von Magiern, Medizinmännern und Visionären. Die Wiederentdeckung uralten Wissens von den Kräften der Natur*, München, 1985.

Harner, Michael, *Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus*, München, 1980.

Höhn, Hans-Joachim, *Reflexive Modernisierung – reflexive Säkularisierung. Postsäkulare Konstellationen von Religion und Gesellschaft*, in: Franz Gmainer-Pranzl, Sigrid Rettenbacher (Hrsg.), *Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven*, Salzburger interdisziplinäre Diskurse, Band 3, Frankfurt a. M., 2013, 15-34.

Lévi-Strauss, Claude, *Strukturelle Anthropologie I*, Frankfurt a. M., 1977.

Müller-Ebeling, Claudia, *Ahnen, Geister und Schamanen. Universale Zeichen, Klänge und Muster der unsichtbaren Welt*, Aarau und München, 2010.

Noel, Daniel C., *The Soul of Shamanism. Western Fantasies, Imaginal Realities*, New York, 1997.

Runggaldier, Edmund, *„Every-Day-Life“ Metaphysik*, 2008, 4f. Zu finden unter: [http://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.guardini.de%2Fguardini%2Ffront\\_content.php%3Fidart%3D76%26idcat%3D72%26changelang%3D3%26id%3D60&ei=2X-BVOatFcjCPPL9gcAF&usg=AFQjCNFwbU-Wei7R3bEJC8MifbMymhifRA&bvm=bv.80642063,d.ZWU](http://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.guardini.de%2Fguardini%2Ffront_content.php%3Fidart%3D76%26idcat%3D72%26changelang%3D3%26id%3D60&ei=2X-BVOatFcjCPPL9gcAF&usg=AFQjCNFwbU-Wei7R3bEJC8MifbMymhifRA&bvm=bv.80642063,d.ZWU) (Stand: 5.12.2014)

Vitebsky, Piers, *Schamanismus. Reisen der Seele – magische Kräfte -Ekstase und Heilung*, Köln,

2001.

Znamenski, Andrei A., *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford, 2007.