

Da und nicht Da. Oder: Kritik des reinen Schamanismus. Eine Relektüre essentialistischer Wesensbestimmungen ausgehend von der gegenwärtigen Praxis

von Heiko Grünwedel¹

1. Schamanismus hier und dort und darüber hinaus

Jurij² war Schauspieler am Nationaltheater in Kyzyl, der Hauptstadt der südsibirischen Republik Tyva. Er war Schauspieler und kein schlechter dazu, bekannt für seine Beherrschung des traditionellen Kehlkopfesangs *Khöömei*.³ Eines Tages spielt er in einem Stück die kleine Rolle eines Schamanen. Es erwacht in ihm das Interesse am Schamanismus. Da trifft es sich, dass 1992 der Zusammenbruch der Sowjetunion den Weg öffnet für die Wiedererstarkung bisher als überaltert wegdefinierter religiöser Praktiken. Jurij entdeckt seine Affinität zum autochthonen Schamanismus und noch mehr. Bald wird er Vorsitzender der neu gegründeten schamanischen Klinik Tos Deer, die mit der Unterstützung der amerikanischen Foundation for Shamanic Studies ins Leben gerufen wurde und nun staatlich anerkannt ist. 1995 erteilt ihm der Dalai Lama während seines Besuch in Indien den Segen für seine Heilarbeit. Im Jahr 2000 lernt er einen Arzt aus der Ukraine kennen, der für ihn ins Englische übersetzt. Jetzt ist alles bereit, um international auf Tournee zu gehen. Schnell wird auch die Dokumentarfilmszene auf ihn aufmerksam: Die Geo-Reportage „Die Klinik der Schamanen“⁴ aus dem Jahr 2005 macht Jurij zum Protagonisten, verortet ihn aber noch ganz in Tyva. Hier vor Ort in Deutschland kann ein Besucher des Rainbow Spirit Festivals⁵ in den Jahren 2007 bis 2010 jährlich ein Seminar zu den Heilkräften des tyvanischen Kehlkopfesangs besuchen – geleitet von einem Schamanen namens Jurij und einem ukrainischen Arzt. Ähnliches gilt für die Schweiz, Italien, Norwegen, Großbritannien usw.

Und heute? 2014 organisiert Jurij in Tyva ein internationales Schamanentreffen „Der Ruf der 13 Schamanen“⁶. Es nehmen Schamanen aus Mexiko, der Mongolei, Grönland, Russland und Korea teil. Im Zentrum Asiens, an einem spirituell aufgeladenen Ort, koinzidierend mit zeitgleich stattfindenden bedeutenden kosmischen Zyklen treffen sich die stärksten Schamanen der Welt, um für die Welt Harmonie und einen weißen, glücklichen Weg zu öffnen.

Im Klang-und-Tanz-Haus in Bad Wurzach⁷ dagegen kann im Juni diesen Jahres ein Seminar besucht werden: „Un-Hun – Sound of Sun“ – eine kraftvolle, auf Klang basierende Methode zur persönlichen, spirituellen Weiterentwicklung und zur Heilung. Bei Jurij und seinem ukrainischen Manager erhalten die Teilnehmer Einblick in die traditionellen Sichtweisen auf die menschliche Seele, Geist und Gemüt sowie deren Beziehung zu den Spirits des Universums und der Natur. Der tyvanische Kehlkopfesang hilft zu innerem Gleichgewicht, Reinigen von negativen Kräften im Körper, Öffnung der inneren Energiequellen und mehr.

Eine beeindruckende Biografie, die mich zu folgenden Grundfragen führt:

1. Wie kam es zu den beiden Veranstaltungen, dem „Ruf der 13 Schamanen“ in Tyva und dem Heilkräfteseminar des tyvanischen Obertonsingens in Bad Wurzach? Lässt sich eine Genese der zentralen Ereignisse und inhaltlich der spirituellen Angebote nachzeichnen?

¹ Die in diesem Vortrag dargelegten Gedanken finden sich in ausführlicher, theoretisch fundierter und umfangreich kontextualisierter Form in meiner Dissertation: Grünwedel, H. (2013): Schamanismus zwischen Sibirien und Deutschland. Kulturelle Austauschprozesse in globalen religiösen Diskursfeldern, Bielefeld.

² Name anonymisiert.

³ Quelle der Schamanenbiografie u.a.: www.khoomeiji.narod.ru; www.khoomei-shaman.com.

⁴ https://www.youtube.com/watch?v=exz_2NmZRos&list=PLGPRtihtbxNekqLqHckeEHSjcwzudspzZ&index=32

⁵ www.rainbow-spirit-festival.de; www.rainbow-spirit.de; www.one-spirit-festival.de.

⁶ www.13shama.ru

⁷ www.rhythmus-klang-gesang.de

2. Ist es Zufall, dass derselbe Mann Leiter der beiden Events ist? Oder lassen sich auch hier Indizien benennen, Faktoren eruieren, die das schamanische Wirken derselben Person in so unterschiedlichen Kontexten gerade als verschränkt herausarbeiten? Wenn das so ist, Wie kann Jurij diese beiden Rollen vereinen?

Beide Fragen ließen sich natürlich schnell beantworten, indem man auf mediale Eigendynamiken, Karrierechancen im spirituellen Markt und eine etwaige, mit der Vielzahl der postmodernen Freiheitsgrade verbundene Beliebigkeit verweist. Doch wäre meiner Ansicht nach eine solche Antwort genauso schnell wie oberflächlich. Denn welche Begebenheit lässt sich mit diesem Argumenten schließlich nicht begründen?

Hier soll also tiefer gebort werden. Mein Interesse richtet sich jenseits äußerer Faktoren darauf, wie sich die Lebensstücke des Schamanen Jurij zusammenfügen, wie eine Genealogie seines Diskurses nach zu zeichnen ist. Ja vielmehr – da Jurij nur als eine exemplarische Manifestation zu sehen ist – wie eine Archäologie des gegenwärtigen Schamanismus zu vermessen ist.

Meine erste These lautet daher:

„Für das Verstehen des Gegenwartsschamanismus ist ein diskursanalytischer Zugang unabdingbar. Um die Praxis zeitgenössischer schamanisch Tätiger nachvollziehen zu können sind weder eindimensionale Wesensbestimmungen noch überzeitliche, aus dem Kontext losgelöste apriorische Zurechtlegungen weiterführend. Zu fragen ist vielmehr nachdem geschichtlichen Herkommen, Verschränkungen sowie wechselseitigen Interaktionen von Ideen und Praktiken.“

2. Das Ereignis 1993

Ich bin mir nicht sicher, ob Sie sich die Frage bereits im Laufe meiner bisherigen Schilderungen gestellt haben: Warum kommt ein Schamane, der in Bad Wurzach Seminare zu den Heilwirkungen des Kehlkopfesangs gibt, aus der Republik Tyva? Ja noch grundlegender: Wie kann es sein, dass ein Phänomen wie der Schamanismus gerade in einer ehemaligen Sowjetrepublik ein derartiges Revival erfährt?

Um diese Frage zu beantworten müssen wir in das Jahr 1993 zurückblicken. Denn 1993 beginnt mit dem Zusammenbruch des Sovietsystems eine entscheidende Zäsur für die Geschichte des neuen Schamanismus in Tyva.

“One of the brightest events in the life of the Republic in 1993 was the first Tuvan-American scientific-practical seminar of shamanologists and practitioners in shamanism, which took place in June-July. The Tuvan side welcomed guests from the USA, Finland, Austria and Canada.”⁸

‘One of the brightest events’ – das ist der Blick, mit dem eine Journalistin auf die damalige internationale Konferenz zurückschaut. Was veranlasst sie zu diesem Schluss? Wie kann gerade eine tyvanisch-amerikanische Kooperation eines der wichtigsten Ereignisse der Republik werden?

Um zu verstehen, was da 1993 passiert ist, kommt man nicht umher, das Geschehen in seinem geschichtlichen Mikrokontext zu verorten. Dabei zeigt sich, dass die Entwicklung des tyvanischen Schamanismus in einen Spannungsbogen eingezeichnet werden kann. Obige Konferenz bildet dabei einen Kristallisationspunkt, einen Höhepunkt, eine Initialzündung, deren Konsequenzen sich bis in die Gegenwart durchdeklinieren lassen.

Interessant ist nun dabei vor allem, dass an diesem Prozess unterschiedlichste Akteure mit verschiedensten Interessen und Ausgangspunkten beteiligt waren. Im konkreten Fall die tyvanischen Partizipanten, im Besonderen greifbar durch die Publikationen des späteren Präsidenten

⁸ Kenin-Lopsan, Marina in: Budegetshi, Tamara (Ed.): Shamanism in Tuva. Scientific works of the first Tuvan-American Seminar of Shamans and Shamanologists, Kyzyl 1994, 5.

der tyvanischen Schamanen Kenin-Lopsan, sowie die amerikanische Foundation for Shamanic Studies, die über ihre Expedition nach Tyva Berichte publiziert hat. Darüber hinaus finden sich Spuren des Ereignisses in einem von der Republik Tyva erlassenen Gesetz als Reaktion auf die Wechselwirkungen beider.

Zunächst zum Herkommen der tyvanischen Teilnehmer, v.a. Kenin-Lopsan: Während esoterische Strömungen die gesamte Zeit der Sowjetherrschaft in verschiedenen Formen und Graden der Untergrundexistenz präsent waren, so sind es doch die 80er und im Besonderen die Jahre der Perestroika, die durch eine entscheidende Zunahme derartiger Plausibilitätsmuster geprägt waren. Das eminente Aufblühen der Volksheilerbewegung nach dem Fall der Sowjetunion trägt daher auch ein Moment der Kontinuität zur vorherigen Entwicklung mit sich.⁹ Am Beginn der schamanischen Wiederbelebung treffen so zwei Faktoren aufeinander: Zum einen die Volksmedizinbewegung, in deren Rahmen sibirische Schamanen als Volksheiler betrachtet werden. Sie studierten mit ihren Kollegen aus anderen traditionellen Kulturen Bio-Energo-Therapie und andere Alternativverfahren. Mit den dafür erhaltenen Dokumenten und Urkunden begannen sie dann in ihren Herkunftsorten Zentren von Heilern zu gründen. Das Auftreten schamanischer Vereinigungen fällt so zusammen mit der Entstehung von magisch-mystischen und parapsychologischen Einrichtungen. Legitimiert wurde das Volksheilertum als eigenständige Berufstätigkeit und aktivierte so im Gewand des Heilers erhaltene Reste schamanischer Praktiken. Ein zweites Faktor kommt hinzu: Nach der kulturell-sprachlich vereinheitlichenden Politik der Sowjetzeit propagieren national-kulturelle Wiederauferstehungen die Rückkehr zum Eigenen. Und genau diese wird zum den Eckpfeiler der schamanischen Wiederbelebung. Schamanismus als besondere Art der Weltanschauung mit rituellen Praktiken, geistiger Kultur und Folklore dient der Identitätsstiftung und Abgrenzung gegen Fremdes.

Um jedoch den Schamanismus in Form einer professionellen Institution zu organisieren, waren Akteure mit ausreichend hohem Bildungsgrad und sozialen Status notwendig. In Tyva nahm diese Funktion Mongush Kenin-Lopsan ein. Er vereinigte die Rollen des Organisators, Administrators und Kenners der Tradition in sich und wurde so zur entscheidenden Triebfeder in diesem Prozess.

Seine Materialsammlungen zum traditionellen Schamanismus und sein persönliches, von seinen Schamanen-Vorfahren geerbtes Wissen prädestinierten ihn, zum Gründungsvater des tyvanischen Schamanismus zu werden. 1992 gründete er zunächst unter Betonung der heilerischen Funktionen das erste schamanische Zentrum ‚Dungur‘ (‚Trommel‘).

Erst die gemeinsame Konferenz mit der Foundation for Shamanic Studies (FSS) 1993, ein internationales Seminar von Schamanenforschern und tyvanischen Schamanen avanciert aber zum Katalysator und Initialzündler der Wiedererstarkung. Was hatte nun die amerikanische FSS in Tyva zu suchen? Heimo Lappalainen hatte Tyva bereits im Auftrag der FSS Tyva mehrmals bereist. Dabei wurde er Zeuge wie der offizielle Besuch des Dalai Lama 1992 den Buddhismus im Land förderte und öffentlich wiedereinsetzte. Daher war es seiner Ansicht nach Zeit, Ähnliches auch für den Schamanismus zu bewirken.

„Heimo also found that although the number of Tuvan shamans had radically diminished under Soviet rule, now many Tuvans wished to see shamanism restored to their daily lives [...] He subsequently met with the President, and they agreed that in late June and early July 1993 the Republic of Tuva and the Foundation for Shamanic Studies would co-sponsor a conference as the cooperative vehicle for the rehabilitation of shamanism. The conference was to be officially labeled "scientific," but with the recognition that participants from both sides would primarily be persons who practiced shamanism as well as studied it.”¹⁰

⁹ Vgl. Kharitonova, W. I.: Feniks iz pepla, Moskau 2006, 156-195.

¹⁰ Brunton, Bill: Tuva, Land of Eagles – The Foundation's 1993 Expedition to Tuva, Shamanism 7(1), 1994. <http://www.shamanicstudies.org/articles/article08.html>.

Die FSS versteht ihre Mission als eine spirituelle Mission einer internationalen Ritualgemeinschaft. Dass sie dabei nicht ausschließlich darum bemüht war, den Tyvanern das Eigene zurück zu bringen, sondern sich auch ordentlich darin engagierte, das Ihre weiterzugeben, lag in der Natur der Dinge. Bewusst oder unbewusst – aus der Interaktion der Teilnehmenden emergierte etwas Neues. Die Teilnehmer der FSS werden zu spirituellen Lehrern der Tyva, zeigen Filme über Schamanismus in anderen Kulturen und überreichen Bücher über den 'Schamanen in uns'.

Was passiert also? Die westlichen Teilnehmer präfigurieren in ihren mitgebrachten Perspektiven die Wiederentstehung des tyvanischen Schamanismus als Mischung einer Rekonstruktion von ‚alten‘, imaginierten Praktiken, bewusstseinspsychologischen Argumenten, einer transkulturellen Anschlussfähigkeit des Schamanismus an andere traditionelle Kulturen und neoschamanischen Praktiken. Dies konnte gelingen, indem Parallelen zu anderen Kulturen konstruiert wurden, die sich in einer vermeintlich ähnlichen Situation der Tyvas befinden: Schamanismus wird kreiert als alternative Medizin, als Form der Heilung und psychologische Technik. In der Konsequenz wird die FSS darin bestätigt, dass sie nicht umsonst Geld investiert hat, da es tatsächlich noch Schamanismus gab in Tyva, der lohnte wiederzubeleben. Die Tyvaner haben an und mit den ausländischen Schamanen sehen können, was ihr eigener Schamanismus ist.

Zusammenfassend lässt sich somit sagen:

„One of the brightest events in the life of the Republic“ war die Selbstbezeichnung, die eine tyvanische Journalistin der 1993 abgehaltenen internationalen Konferenz von Schamanenforschern und Schamanen zugewiesen hatte. In der Tat stellte sie den Höhepunkt einer Entwicklung dar, die sich bereits in den 80er Jahren der Perestroika anbahnte. Die zunehmende Plausibilität der Volksheilerbewegung und die die national-kulturelle Wiedererstarkung mit ihrer propagierten Rückkehr zum Eigenen. Innerhalb dieses Prozesses ist Kenin-Lopsan in seiner Rolle als Organisator, Administrator und Kenner der Tradition als die entscheidende Triebfeder zu sehen. Er wird zur Integrationsfigur des tyvanischen Schamanismus, indem er geschickt seine Kontakte zu lokalen Akteuren mit seinen Beziehungen zu ausländischen Interessengruppen verknüpfte. Auf diesen Prozess nimmt die Foundation for Shamanic Studies aktiv Einfluss, und löst Umschreibeprozesse aus, die die tyvanische Gesellschaft an sich selbst bzgl. ihres schamanischen Erbes vornimmt. Qua dieser Wertschätzung trägt die FSS aber auch ihre eigenen Spielregeln ein. Die Prädispositionen der Teilnehmer, ihre Selbstwahrnehmung als spirituelle Lehrer Tyvas bildeten das Dispositiv, unter welchem sich die Dynamik des Ereignisses von 1993 entfaltete.

Ich kommt damit zu meiner zweiten These:

„Die Unterscheidung zwischen Schamanismus und Neoschamanismus ist in der Gegenwart eine mehrfach zu hinterfragende: Erstens sind die Grenzen, wie die obigen Beobachtungen zeigen, nicht als scharfe Trennlinien sondern als Räume der Kommunikation, als Verbindungsstellen des Austausches zu sehen. Zweitens gibt sich die Differenzierung als neutral, wirkt aber faktisch normativ. Die Bezeichnung als Neoschamane kann deutliche Negativkonnotation mit sich bringen. Drittens ist die Unterscheidung, wie die Identifizierung eines reinen Ursprungs selbst als Konstrukt zu kennzeichnen.“

3. Michael Harner und die Foundation for Shamanic Studies

Mehrmals wurde bereits die Foundation for Shamanic Studies erwähnt. Was verbirgt sich dahinter? Einen genaueren Blick auf die FSS zu werfen, ist nicht nur gewinnbringend, um die Wiederbelebung des Schamanismus in Tyva zu verstehen. Die FSS und mit ihr unlöslich verbunden die Geschichte ihres Gründers Michael Harner macht vielmehr paradigmatisch transparent, wie sich das Diskursfeld des Schamanismus in der Auseinandersetzung um Definitionshoheiten, Legitimität und Authentizität historisch entwickelt hat. Im Besonderen spielen dabei ethnologische Wissensbestände und ihre Rezeptionen seit den 60ern eine dezisive Rolle. Zwischen den verschiedenen Bereichen der

Wissenschaft, Religion und Kunst entstehen Übergänge und Durchlässigkeiten, die die Adaption akademischen Wissens in Form des Neoschamanismus eröffnen. Kocku von Stuckrad hat dies in seiner Studie „Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen“¹¹ beeindruckend herausgearbeitet. Er zeigt Linien schamanischer Semantiken auf und macht diese als Reaktion auf die der Moderne inhärente Desakralisierung der Natur verständlich. Was bedeutet dies im konkreten Fall der FSS?

Michael Harner studiert Anthropologie und erwirbt einen Doktorgrad in dieser Disziplin. Im Rahmen einer Feldstudie in Ecuador wird er selbst in schamanische Praktiken initiiert. Von seiner zweiten Forschungsreise dorthin zurückgekehrt, entwickelt er sein eigenes System des schamanischen Heilens. An verschiedenen US-Universitäten, an denen er ethnologische Vorlesungen hielt, wird er von Studenten gebeten, ihnen schamanische Methoden näher zu bringen. Anfang der 70er-Jahre beginnt Harner, in Seminaren schamanische Techniken zu unterrichten, und gründete das Center for Shamanic Studies, das schließlich in den 80ern in die Foundation for Shamanic Studies (FSS) übergeht. Ziel der Foundation ist nach eigener Auskunft die weltweite Erhaltung schamanischen Wissens, dessen Erforschung und Weitergabe.

Harners grundlegende Theorie ist dabei die des sogenannten Core Shamanism (deutsch: Kern- oder Basisschamanismus). Er legt sie in seinem 1980 veröffentlichten Buch „Der Weg des Schamanen“ grundlegend dar:

Den verschiedenen schamanischen Kulturen der Welt sei trotz Unterschieden in den kulturellen Manifestationen ein innerer Kern gemeinsam. Und eben dieser Kern bietet den Ansatzpunkt für Harners Umgang mit Schamanismus und seinen Techniken. Denn der Kern sei ein universelles Prinzip, das für jeden nachvollziehbar und anwendbar ist. Dadurch sei die Wirkungsweise schamanischer Praxis übertragbar für Menschen auch aus westlichen Kulturen, im Besonderen auch den postmodern-urbanen Menschen. Core-shamanism sei daher kein System von Dogmen, sondern fuße auf Erfahrungen der schamanischen Reise. Diese seien grundsätzlich jedem Menschen zugänglich. Voraussetzung für schamanische Erfahrungen sei lediglich ein veränderter Bewusstseinszustand, der bei Harner und Mitarbeiter der FSS vorwiegend durch Perkussionsinstrumente induziert wird. In der so zugänglichen 'Nichtalltäglichen Wirklichkeit' kommen schamanisch Praktizierende mit spirituellen Wesenheiten in Tiergestalt (Krafttiere) oder menschenähnlichen Wesenheiten (Lehrer) in Kontakt. Zweck dieser Kontakte ist die Gewinnung von spiritueller Kraft, von Hilfe und von Heilung.

Meine Ausgangsfrage war: Welche Rolle spielte die Aneignung ethnologischer Wissensbestände für die Herausbildung des Gegenwartsschamanismus, so wie es beispielhaft in der Entwicklung der FSS deutlich wurde. Ich fasse die nachgezeichnete Dynamik somit zusammen in meiner dritten These:

„Michael Harner legt mit ihrer Konzeptionalisierung des core shamanism eine grundlegende Basis für die Aneignung des Schamanismus im Kontext gegenwärtiger alternativ-spirituelle Suchbewegungen. Wenn auch nicht die einzige Form des Gegenwartsschamanismus, so stellen die Annahmen der FSS doch die Grundlage vieler Gegenwartspraktiker dar: Die Vielfalt der weltweiten Schamanismen stimmen in einem inneren Kern überein. Dieser Kern kann aus der jeweiligen Kultur herausgelöst werden und für den modern-aufgeklärt-urbanen Menschen zugänglich gemacht werden. Das ursprünglich Experten bzw. Auserwählten vorbehaltene Wissen und Können wird für jeden erlernbar und kann von der Fremd- auf die Selbstapplikation übertragen werden (Selbstheilung).“

4. Mircea Eliade

¹¹ von Stuckrad, K. (2003). Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen. Leuven.

Jetzt bleibt nur eine Frage offen: Konnte die FSS ihre Gestalt und ihre Wirkkraft wie ich sie eingangs in der Wiederbelebung des tyvanischen Schamanismus beschrieben hatte allein aufgrund der Genialität bzw. den Initiationserfahrungen eines Michael Harner entfalten?

Die Antwort lautet nein. Es ist richtig, dass viele Praxen gegenwärtiger Schamanen sich analog gestalten zu dem, was Harner in seinem Buch „Der Weg des Schamanen“ beschreibt. Doch das grundlegende Referenzwerk, auf das sich die Mehrheit der Gegenwartsschamanen in ihrer Argumentation bezieht ist ein anderes. Es ist die Studie „Schamanismus und archaische Ekstasetechnik“¹² des rumänischen Religionswissenschaftlers Mircea Eliade.

„Das vorliegende Werk ist unseres Wissens das erste, welches den Schamanismus in seinem ganzen Umfang behandelt und ihn zugleich in eine allgemein religionsgeschichtliche Perspektive stellt; damit sind von vornherein gewisse Unvollkommenheiten und Gefahren gegeben. Das Material, das uns heute über die verschiedenen Arten des Schamanismus – sibirischen, nord- und südamerikanischen, indonesischen, ozeanischen – zur Verfügung steht, ist beträchtlich. [...] doch mit einigen bemerkenswerten Ausnahmen [...] hat das riesige Schrifttum es versäumt, eine Interpretation dieses überaus komplexen Phänomens im Rahmen der allgemeinen Religionsgeschichte zu unternehmen. Wenn wir nun unsererseits den Versuch gemacht haben, uns dem Schamanismus zu nähern und ihn zu begreifen und darzustellen, so geschah dies in unserer Eigenschaft als Religionshistoriker.“¹³

Mit diesen erhabenen Worten beginnt Mircea Eliade seine erstmals 1951 erschienene Studie „Schamanismus und archaische Ekstasetechnik“. Eine Religionsgeschichte des Schamanismus will er schreiben, eine synthetische Zusammenschau, die unter der Prämisse seines spezifischen Verständnisses von Geschichte endlich diejenige Gesamtinterpretation des Schamanismus liefert, die das bisher vorliegende Material so schmerzlich vermissen lies. Dabei ist sein Anspruch nicht gering: Nicht weniger als die entscheidende Studie will er vorlegen. Das Partikulare soll überschritten werden und in die große Perspektive eingeordnet. Und genau das hat Eliades Schrift zu seiner ungeheuerlichen Rezeptionsgeschichte im weltweiten Schamanismuskurs verholfen. Seine Zusammenschau wurde zur Grundlagentext für das, was wir heute beobachten: Ein kulturüberschreitendes Phänomen, das sich qua seines Selbstverständnisses universalisiert und globale Wirkungen verzeichnet.

Wie ist das zu erklären? Um Eliade zu verstehen ist ein Blick in die Geschichte hilfreich. Eliade veröffentlichte seine Schrift in den 50er Jahren, d.h. auf dem Hintergrund eines kommunistischen Rumäniens, aus welchem er später emigrierte. Die Negativerfahrungen in seiner Zeit determinierten sein Verständnis von Religion: Sie ist für Eliade Ausstieg aus dem Terror der Geschichte. Da er seine Gegenwart als bedrückend empfindet, kann sie nur die Negativfolie bilden, auf deren Hintergrund Religion alles Geschichtliche übersteigen muss. Schamanismus als religiöses Urphänomen wird somit zur Ausstiegsmöglichkeit par excellence. Der Schamane als der Meister der Ekstase, als der religiöse Spezialist schlechthin, ist der, der zurück führt zum Urmoment der Religion und damit heraus aus der Geschichte.

Was hat nun Eliade in seiner Studie konkret gemacht?

Eliade – und das ist eine entscheidende Randbedingung – ist nicht selbst auf Feldforschung gegangen, denn das hätte er seiner Konzeptionalisierung zufolge auch nicht gemusst. Eliade hat sich hingesetzt, hat alle ihm verfügbaren Schriften zum Schamanismus gelesen, das für ihn Entscheidende extrahiert und all des eingeordnet in seine Perspektive des Religionshistorikers. Er schaffte damit eine generalisierbare Sicht auf eine Vielzahl von kulturell imprägnierten Einzelphänomenen und spannte sie unter das eine Dach der archaischen Ekstasetechnik. Und eben dieser große Bogen schaffte die zentrale Matrix für die Identität des Neoschamanismus. Sein

¹² Eliade, M. (1975). Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt.

¹³ Eliade, Mircea: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Frankfurt 1975, 1.

Konstrukt eines allgemeinen, absoluten Schamanismus stiftete sowohl für alle phänomenologisch orientierten Religionswissenschaftlicher als auch für esoterische Laien das Koordinatensystem, innerhalb dessen fortan über Schamanismus gesprochen wurde. So bildete die durch Eliade begründete wesenhafte Bedeutung der ekstatischen Trance das Eingangstor für Reappropriierungen und Wiederbelebungen wie wir sie in der Gegenwart beobachten. Der idealisierte Weg zum archaischen Ursprung schaffte die zentrale Hermeneutik für die Globalisierung des schamanischen Diskursfeldes. Und um dies zuletzt nicht unerwähnt zu lassen: Eliade zufolge hat sich der Schamanismus in seiner Vollform v.a. im zentralasiatischen Sibirien ausgeprägt. Andernorts seien seiner Meinung nach zwar überall Elemente des Schamanismus zu finden. Der Ursprung des Ursprungs liegt seiner Ansicht nach aber in Sibirien. Kein Wunder also, dass neben der globalen Verbreitung des Schamanismuskurses auch heute in Gebieten wie Tyva der Ursprung allen Schamanismus diskursiv verortet wird.

Ich fasse diese Ergebnisse zusammen in meiner vierten These:

„Eliade ist zentraler Referenzpunkt, argumentatives Koordinatensystem und zugleich Diskursplattform für den Gegenwartsschamanismus. Er hat für Aneignungen, wie sie die FSS und andere vollzogen haben, erst die Ausgangslage geschaffen, indem er für eine Vielzahl von als ethnologisch qualifizierten Einzelbeobachtungen ein gemeinsames Interpretationsmodell geschaffen hat: Der Schamane als archaischer Meister der Ekstase.“

Erlaubt sei eine *Nota Bene*: Auch Eliade kommt nicht aus dem Nichts her. Die bei ihm zu beobachtende Wende in der Interpretationsgeschichte des Schamanismus weg von der Dämonisierung, Pathologisierung oder kulturellen Inferiorisierung hin zum Kulturheld, hat nicht er alleine geleistet. Eliade hat eher viele Fäden aufgegriffen und sicherlich in einer vorher nicht dagewesenen Dichte gebündelt, die letztlich auch den Erfolg seines Werkes mit ausmachen dürfte. Als Beispiel sei hier der Grund-Zeuge Eliades Shirokogorov genannt, der bereits die gesellschaftsstabilisierende Funktion des schamanischen Wirkens konzeptionalisiert hat.¹⁴

Als Zwischen-Fazit sei foglich angemerkt: Ziel der hier gebotenen Archäologie des schamanischen Diskurses ist es explizit nicht, diesen als ein Konstrukt zu überführen, als Erfindung oder bodenloses Plagiat der Lächerlichkeit preis zu geben. Eine ähnliche Analyse liese sich selbstredend analog für eine Vielzahl religiöser Traditionen und Praktiken durchführen. Ziel dieser Kontextualisierung war es vielmehr, Ideen und Handlungsweisen des Gegenwartsschamanismus zu verorten in ihrer historischen, globalen wie interdisziplinären Eingebundenheit. Ob es sich bei diesem Diskurs um einen evidenten Diskurs handelt, muss dem Urteil des Einzelnen überlassen werden.

5. Abschlussreflexion

Zum Abschluss noch eine Frage in guter ethnologischer Tradition: Nach Beendigung der Pflicht, nachdem die Analyse fertig ist und diese in den Wissenschaftskanon einwandern kann, pflegt man bekanntlich zur Kür übergehen, oder anders gesagt: Jetzt kann *cum grano salis* bei einem Glas Wein unter Kollegen darüber darüber gesprochen werden, wie es wirklich ist. Also ist etwas dran am Schamanismus? Sind die Schamanen mehr als *show-men* oder Scharlatane? Gibt es die Hilfsgeister, Krafttier und Naturkräfte? Ja kann so ein Schamane etwa sogar heilen?

Die Antwort ist knapp: Natürlich! Und das hat einen einfach Grund: Eine Diskursanalyse, wie ich sie hier für den gegenwärtigen Schamanismus umrissen habe, hat ihre klaren Grenzen. Und sie tut gut daran, diese zu akzeptieren, ja kenntlich zu machen. Eine Diskursanalyse kann zu bestimmten Aussagen gelangen und Aspekte unserer Wirklichkeit beschreiben. Was sie aber nicht kann, ist eine totale Explikation zu liefern.

¹⁴ Vgl. Grünwedel, H. (2015): Eine Spur Schamanismus. Ernesto de Martinos Lesart von Shirokogorovs *Psychomental Complex of the Tungus* zwischen Aneignung und Präsenzerfahrung, in: van Loven, U.: Der besessene Süden: Ernesto de Martino und das andere Europa, Wien.

Es bleibt in einer Diskursanalyse des Gegenwartsschamanismus ein notwendig bleibend sich entziehendes Element. Was das ist, lässt sich beschreiben, doch es sperrt sich genuin und verharnt unausweichlich quer. Es ist mit einem Wort das Fremde, das in einer Beschreibung des Schamanismus offen bleiben muss.

Der Philosoph Bernhard Waldenfels hat sich eingehend mit dem Fremden auseinandergesetzt¹⁵. Er entwirft eine Phänomenologie des Fremden und konfrontiert uns mit der Frage, wie wir auf Fremdes eingehen können „ohne schon durch die Art des Umgangs seine Wirkungen, seine Herausforderungen und seine Ansprüche zu neutralisieren und zu verleugnen?“

Waldenfels zeigt auf, dass für unsere Erfahrung der Fremdheit unser Leib von zentraler Bedeutung ist. Denn mit ihm sind uns selbst von vorne herein Selbstbezug und Selbstentzug, Eigenes und Fremdes verschränkt. Fremdheit in uns und außer uns, sie beginnt bei uns selbst.

Ich denke, ein solcher Zugang bietet eine gute Hereustik, um uns dem Stachel des Fremden nicht vorschnell zu entziehen. Denn wir tun gut daran, uns auch im Falle des Schamanismus vor vorschnellen Instrumentalisierungen – sei es in Form essentialistischer Komplexitätsreduktionen oder unkritischer Nostrifizierungen zu hüten.¹⁶ Die Verunsicherungen, die er bei uns auslöst, die Destabilisierung unseres Weltbildes, sie sind letztlich heilsam. Denn wir können vieles wissen, über den Schamanismus der Gegenwart. Doch bei weitem nicht alles.

Literatur

Eliade, M. (1975). Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt.

Budegetshi, Tamara (Ed.): Shamanism in Tuva. Scientific works of the first Tuvan-American Seminar of Shamans and Shamanologists, Kyzyl 1994.

Brunton, Bill: Tuva, Land of Eagles – The Foundation's 1993 Expedition to Tuva, Shamanism 7(1), 1994.

Grünwedel, H. (2015): Eine Spur Schamanismus. Ernesto de Martinos Lesart von Shirokogorovs *Psychomental Complex of the Tungus* zwischen Aneignung und Präsenzerfahrung, in: van Loyen, U.: Der besessene Süden: Ernesto de Martino und das andere Europa, Wien.

Grünwedel, H. (2013): Schamanismus zwischen Sibirien und Deutschland. Kulturelle Austauschprozesse in globalen religiösen Diskursfeldern, Bielefeld.

Grünwedel, H. (2008): Schnittstellen am ganzen Leib - Der Leib eine offene Schnittstelle. Überlegungen zur Bedeutung der Leiblichkeit für eine Interkulturelle Hermeneutik. Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. C. Ernst, W. Sparn and H. Wagner. München: 55-74.

Harner, M. (2004). Der Weg des Schamanen. Berlin.

Kharitonova, W. I.: Feniks iz pepla, Moskau 2006.

von Stuckrad, K. (2003). Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen. Leuven.

¹⁵ Waldenfels, B. (2000). Das Leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt. Sowie: Waldenfels, B. (2006). Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt.

¹⁶ Grünwedel, H. (2008). Schnittstellen am ganzen Leib - Der Leib eine offene Schnittstelle. Überlegungen zur Bedeutung der Leiblichkeit für eine Interkulturelle Hermeneutik. Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. C. Ernst, W. Sparn and H. Wagner. München: 55-74.

von Stuckrad, K. (2003). "Discursive Study of Religion. From states of the Mind to Communication and Action." *Method & Theory in the Study of Religion* 15: 255-271.

Waldenfels, B. (2000). *Das Leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt.

Waldenfels, B. (2006). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt.

Internetseiten

www.fss.at.

www.khoomeiji.narod.ru

www.khoomei-shaman.com.

www.one-spirit-festival.de

www.rainbow-spirit-festival.de

www.rainbow-spirit.de

www.rhythmus-klang-gesang.de

www.shamanicstudies.net

www.shamanism.org

[www.youtube.com/watch?](http://www.youtube.com/watch?v=exz_2NmZRos&list=PLGPRtihtbxNekqLqHckeEHSjcwzudspzZ&index=32)

[v=exz_2NmZRos&list=PLGPRtihtbxNekqLqHckeEHSjcwzudspzZ&index=32](http://www.youtube.com/watch?v=exz_2NmZRos&list=PLGPRtihtbxNekqLqHckeEHSjcwzudspzZ&index=32) (GEO-Dokumentation)

[www.youtube.com/watch?](http://www.youtube.com/watch?v=nFmpWmghLB4&index=22&list=PLGPRtihtbxNekqLqHckeEHSjcwzudspzZ)

[v=nFmpWmghLB4&index=22&list=PLGPRtihtbxNekqLqHckeEHSjcwzudspzZ](http://www.youtube.com/watch?v=nFmpWmghLB4&index=22&list=PLGPRtihtbxNekqLqHckeEHSjcwzudspzZ) (Die FSS in Tyva)

www.13shama.ru