



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das Unsichtbare im Schamanismus.
Ethnographischer Blick und schamanisches Sehen
am Beispiel der Magar Zentralnepals
und anderer Referenzen“

Verfasserin

Karin Gmoser

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 307 295

Studienrichtung lt. Studienblatt: Völkerkunde / Gewählte Fächer statt 2. Studienrichtung

Betreuer: ao. Univ.-Prof. Dr. Manfred Kremser

*Ein Schamane ist jemand, der das Unsichtbare sieht,
das Unhörbare hört, das Unfassbare begreift, der also
nach herkömmlichen Maßstäben verrückt ist.*

(Hi-Ah Park 2002)

Inhalt

EINLEITUNG.....	7
1. ETHNOLOGISCHE KONZEPTIONEN DES UNSICHTBAREN IM SCHAMANISMUS.....	11
1.1. Der westliche Mythos vom ‚Schamanen‘	12
1.2. Die Begriffe ‚Schamane‘ und ‚Schamanismus‘	18
1.3. Die ethnologische Konzeption der ‚Geister‘	27
1.4. Schamanische Erfahrung und Bewusstseinstechnik.....	33
1.4.1. Veränderte und erweiterte Bewusstseinszustände.....	35
1.4.2. Erlebnisinhalte veränderter und erweiterter Bewusstseinszustände	40
1.4.3. Schamanische Bewusstseinszustände.....	41
1.4.4. ‚Trance‘ und ‚Ekstase‘.....	44
1.4.5. Bewusstseinstechnik – die Erzeugung veränderter Bewusstseinszustände.....	46
1.5. Ethnographischer Blick und schamanisches Sehen.....	51
2. EMISCHE KONZEPTIONEN DES UNSICHTBAREN IM SCHAMANISMUS.....	61
2.1. Ethnographische Skizze der Magar.....	63
2.2. Schamanische Kosmologie und magischer Flug.....	68
2.3. Das „Blinde Land“ und die unsichtbare Welt seiner sehenden Schamanen.....	77
3. ENERGIEKONZEPTIONEN UND SCHAMANISCHES SEHEN.....	87
SCHLUSS.....	95
ZUSAMMENFASSUNG / ABSTRACT.....	98
Anhang.....	100
Materialien zu Michael Oppitz‘ Film „Schamanen im Blinden Land“.....	100
Sequenzprotokoll des Films „Schamanen im Blinden Land“.....	100
Einstellungsprotokoll des Prologs.....	104
Literatur und Quellenverzeichnis	111
Literatur.....	111
Wörterbücher.....	117
Vortrag.....	117
Interviews.....	117
Internetquellen.....	118
Filme.....	120

Einleitung

Das Unsichtbare im Schamanismus geht anhand ausgewählter Literatur und eines ethnographischen Beispiels der Frage nach, welche Erklärungen und Konzeptualisierungen und welche Möglichkeiten des Verstehens es in Bezug auf die unsichtbaren Aspekte schamanischer Praxis gibt.

Die Frage nach dem *Unsichtbaren* im Schamanismus stellte sich für mich vor dem Hintergrund folgender Überlegungen:

Das Wesentliche der Aktivität eines Schamanen im Ritual ist unsichtbar; es liegt nicht primär in den sichtbaren Gebärden des Schamanen in Trance und auch nicht genuin im Ritualablauf, sondern das Wesentliche der schamanischen Praxis besteht aus emischer Sicht in der *Kommunikation* mit je kulturspezifischen Gottheiten, Ahnen, Geistern und Hexen, im *Flug* der Schamanen, in der *Rückholung* verlorengegangener *Seelen*, in der Wiederherstellung von *Gleichgewicht* im Sinne und zum Wohl der Gruppe. All dies ist verbunden mit der schamanischen Fähigkeit zu *sehen*, ist aber für unsere ‚normalen‘ Augen größtenteils unsichtbar und auch kaum mit einem unserer anderen Sinne wahrnehmbar.

Darüber hinaus ist zu bedenken, dass *uns* diese Form des *Unsichtbaren* fremd ist. *Wir* sind als in der westlichen Welt sozialisierte Ethnographen und Ethnologen im Zusammenhang mit den unsichtbaren Aspekten schamanischer Praxis mit einer Art *doppelter Fremdheit* konfrontiert – einerseits gegenüber der fremden Kultur, andererseits gegenüber dem Erleben, *Sehen* und ‚Handeln‘ der Schamanen in einem uns fremden Bewusstseinszustand. Hinzu kommt, dass die schamanische Auffassung des ontologisch realen Vorhandenseins von ‚Geistern‘ mit unseren Vorstellungen von ‚Realität‘ (weitgehend) unvereinbar ist.

Dennoch sind Ethnographen und Ethnologen mit diesen unsichtbaren aber aus emischer Perspektive entscheidenden Vorgängen konfrontiert, und mit der Frage nach ihrer Wahrnehmung und ihrem (ethnographischen) Verständnis dieser wesentlichen Ebenen schamanischer Praxen und Lebenswelten.

Dementsprechend untersucht diese Arbeit nicht nur das *Unsichtbare im Schamanismus* sondern auch das Spannungsfeld zwischen ethnographischem

Blick und schamanischem *Sehen* oder – anders formuliert – zwischen (westlicher) Rationalität und Wissenschaftlichkeit einerseits und dem *Unsichtbaren* andererseits.

Was hier als das *Unsichtbare* verstanden wird, steht mit einem in unterschiedlichste Wirklichkeitsbereiche ausstrahlenden Spektrum von Begriffen und Konzepten in Verbindung: das ‚Übernatürliche‘, der ‚Urgrund‘, das ‚Numinose‘, das ‚Heilige‘, ‚transzendente Welten‘, ‚Bewusstseinswelten‘, ‚andere Dimension‘, ‚Energie‘, ‚Lebensenergie‘, ‚Information‘, ‚Seele‘, ‚Geist‘, ‚Geister‘, ‚Geistbesessenheit‘, ‚Hexe‘, ‚Metaphysik‘, ‚Spiritualität‘, ‚Unio mystica‘, ‚religiöse Erfahrung‘, ‚Trance‘, ‚Ekstase‘ – um einige zu nennen.

Das Unsichtbare meint also nicht einfach das Gegenteil des Sichtbaren, sondern auch das ‚Unhörbare‘, ‚Unfassbare‘, ‚Unerklärbare‘; es meint *etwas*, das sich an der Grenze zur sprachlichen Formulierbarkeit (vgl. Grof zit. in Rätsch 1993, 25) und wissenschaftlichen Erklärbarkeit befindet (vgl. Oppitz 1981b, 58). Es entzieht sich einer exakten wissenschaftlichen Definition, da es mit einem fundamentalen epistemologischen Problem in Zusammenhang steht, der Frage nach der letztgültigen Erklärbarkeit des menschlichen Bewusstseins.

Im Kontext der Fragestellung dieser Arbeit bezieht sich das *Unsichtbare* auf die ‚inneren‘ Erlebnisse, ‚Wahrnehmungen‘ und ‚Handlungen‘ von Schamanen im Verlauf von Ritualen, also auf das, was – aus etischer Sicht – *in* ihnen vorgeht, wenn sie zielgerichtet und absichtsvoll das tun, was aus emischer Perspektive als *Kommunikation* mit in der *äußeren* Welt ontologisch real existierenden ‚Geistern‘ gesehen wird. Dementsprechend sind im Hinblick auf das *Unsichtbare im Schamanismus* einerseits die religiöse Erfahrung von Schamanen und andererseits die mit dieser Erfahrung verbundenen religiös-kulturellen Vorstellungen oder – um es in den Worten von Hazod auszudrücken – die „schamanistische Ideenwelt“ (Hazod 1990: 133), von besonderem Interesse.

Innerhalb der Konzeptualisierungen der unsichtbaren Aspekte schamanischer Praxis lässt sich also zum einen je nach kultureller Perspektive zwischen emischen und etischen Konzeptionen unterscheiden. Zum anderen teilen sich die Erklärungsmodelle in einem groben Schnitt in solche, die das

Unsichtbare zumindest im weiteren Sinne als Produkt des menschlichen Gehirns sehen – dazu gehört der Großteil der etischen Konzepte –, und in solche, die das Unsichtbare als relativ unabhängige ontologische Realität sehen – dazu gehören die meisten der emischen Konzepte und die auch im Westen immer mehr Fuß fassenden Energiekonzepte, wobei letztere im Bereich der Wissenschaften eher wenig Beachtung finden.

Der Aufbau dieser Arbeit folgt diesen verschiedenen Möglichkeiten der Konzeptualisierung:

Das erste Kapitel behandelt ethnologische Konzeptionen des Unsichtbaren im Schamanismus. Als Einführung sollen ein kurzer Abriss über die Genese der Begriffe ‚Schamane‘ und ‚Schamanismus‘, verstanden als die Bildung eines westlichen Mythos vom Schamanen, und eine Diskussion unterschiedlicher ethnologischer Definitionen dieser Begriffe dienen. In weiterer Folge werde ich mich der ethnologischen Konzeption der ‚Geister‘, der religiösen Erfahrung von Schamanen und ihrer Bewusstseinstchnik zuwenden; dabei wird die Diskussion anhand der ausgewählten ethnologischen Literatur ergänzt durch Perspektiven aus unterschiedlichen Disziplinen der Bewusstseinsforschung. Das erste Kapitel schließt mit einer Reflexion des ethnographischen Blicks auf das schamanische Sehen.

Im zweiten Kapitel wird am Beispiel der *Magar*, jener ethnischen Gruppe im westlichen Zentralnepal, die ihre Schamanen als die einzigen *Sehenden* in einem sonst ‚Blinden Land‘ betrachten (vgl. Oppitz 1989: 40), der Versuch unternommen eine emische Sichtweise auf die unsichtbaren Aspekte schamanischer Praxis herauszuarbeiten. Beginnend mit einem kurzen Überblick über die zugrundeliegenden Forschungen und Veröffentlichungen von Michael Oppitz - darunter sein Film „Schamanen im Blinden Land“ – und einer ethnographischen Skizze der Magar besteht dieses Kapitel in einer Auseinandersetzung mit den religiösen Vorstellungen der Magar, die sich vor allem auf die schamanische Kosmologie, den magischen Seelenflug und in weiterer Folge auf das *Sehen* der Magar-Schamanen im „Blinden Land“ bezieht.

Vor dem Hintergrund einer Konzeptualisierung des ‚Unsichtbaren‘ als (Lebens-)Energie wird im dritten Kapitel eine Perspektive auf das schamanische *Sehen* vorgeschlagen, die potentiell ein anderes Bild von Schamanen und ihrer Arbeit und dementsprechend andere Herausforderungen an die ethnologische Forschung nach ziehen könnte. Ich werde die Frage in den Raum stellen, ob das schamanische *Sehen* *auch* als Wahrnehmung von ‚subtilen Energien‘ aufgefasst werden kann. Würde sich dies als zutreffend erweisen – so werde ich argumentieren –, wäre damit ein weiteres und *anderes* Verstehen des Unsichtbaren in der schamanischen Praxis möglich und die ethnologische Konzeption der ‚Geister‘ als Kreationen des menschlichen Bewusstseins müsste neu überdacht werden.

Ich möchte hier noch darauf hinweisen, dass ich aus Gründen der leichteren Formulierung- und Lesbarkeit in dieser Arbeit nur die männliche Form verwende, dass aber, wenn ich von ‚Schamanen‘, ‚Ethnographen‘, ‚Ethnologen‘ etc. spreche, jeweils immer beide Geschlechter gemeint sind.

1. ETHNOLOGISCHE KONZEPTIONEN DES UNSICHTBAREN IM SCHAMANISMUS

Für die kulturanthropologische Sicht des Unsichtbaren im Schamanismus sind im Wesentlichen zwei Aspekte von Bedeutung: erstens die religiöse Erfahrung der Schamanen und zweitens die kulturellen Vorstellungen, in die diese Erfahrungen eingebettet sind. In diesem Kapitel werde ich mich vorwiegend mit der religiösen Erfahrung auseinandersetzen, da es mir sinnvoller erscheint, die kulturellen Vorstellungen anhand eines konkreten Beispiels darzustellen, was im folgenden Kapitel über die emische Sicht der *Magar* auf das Unsichtbare geschehen soll.

Zuvor möchte ich jedoch einige Bemerkungen zur Genese der Begriffe ‚Schamane‘ und ‚Schamanismus‘, gedacht als die Bildung eines westlichen Mythos vom Schamanen, und zu deren Definition in der ethnologischen Literatur machen. Dies erscheint mir deshalb angebracht, weil mit der religiösen Erfahrung der Schamanen auch der ethnographische/ethnologische Blick darauf reflektiert werden soll.

In Bezug auf die Herkunft des Wortes ‚Schamane‘ gibt es unterschiedliche Auffassungen; zumeist wird sein Ursprung im tungusischen Wort *šaman* vermutet. Es liegen aber auch Hinweise auf mögliche andere Etymologien vor. Je nach Herleitung ergeben sich beträchtliche Unterschiede für die Bedeutung des Wortes ‚Schamane‘: ‚der, der weiß/begreift‘, bzw. ‚der erregt, bewegt, erhoben ist‘ (vom Wortfeld des tungusischen Wortes *šaman*), ‚Asket, Bettelmönch‘ (vom pâli-Wort *samana* / skr. *çramana*), ‚Seher, Wahrsager‘ (vom Hunnisch-Ungarischen *kám*). (Vgl. Stuckrad 2003: 10)

Wovon auch immer das erstmals in Reiseberichten des späten 17. Jahrhunderts erwähnte Wort *šaman* abgeleitet sein mag (vgl. Vitebsky 2007: 130; Bernstein: 2005; sowie Stuckrad: 2003, 44), es ist die Bezeichnung für die

religiösen Spezialisten der Tungusen und ursprünglich nur der Tungusen¹, denn es gab bei den Völkern Zentralasiens keinen gemeinsamen Ausdruck für ‚Schamanen‘. (Vgl. Stuckrad 2003: 10)

1.1. Der westliche Mythos vom ‚Schamanen‘

Die heutigen Begriffe ‚Schamane‘ und ‚Schamanismus‘ sind das Ergebnis einer Entwicklung, in deren Verlauf über die Jahrhunderte hinweg unterschiedliche Vorstellungen von Schamanen entstanden, die oft mehr über den jeweiligen westlichen *Blick* auf exotische *andere* Kulturen und deren ‚noch exotischere‘ religiöse Spezialisten sagen als über die Schamanen selbst. In Bezug auf die Genese der Begriffe könne, so Stuckrad, „ganz allgemein“ festgestellt werden, „dass sich der euro-amerikanische Meinungsbildungsprozess in einer dialektischen Bewegung zwischen Ablehnung und Faszination entwickelte“ (ebd. 34).

Bemerkenswert ist, dass, noch bevor es ethnographische Forschung im eigentlichen Sinne gab, die westliche Konstruktion des Begriffs ‚Schamane‘ in einem nicht zu unterschätzenden Ausmaß bereits vollzogen war – Bernstein spricht in diesem Zusammenhang von der (abgeschlossenen) „naming phase“ (Bernstein 2005) – und dass sich darüber hinaus bereits ein akademisches Schamanismuskonzept² entwickelt hatte, von dem „die ethnologische Forschung bis heute geprägt“ (Stuckrad 2003: 42) ist.

¹ Vitebsky verwendet den autochthonen Namen „Ewenken“ (Vitebsky 2007: 10 und 34), wobei einerseits anzumerken ist, dass die Ewenki nur eine von mehreren tungusisch sprechenden Gruppen sind und dass andererseits „die Bezeichnung ‚Tungusen‘ – ebenso wie ‚Tartaren‘, ‚Ostjaken‘ und ‚Samojeden‘ – eine künstliche Zusammenfassung verschiedener Kulturen darstellt“. (Stuckrad 2003: 14)

² So lieferte der französische Schriftsteller und Philosoph Denis Diderot, der einige Zeit am Hofe Katharinas der Großen in St. Petersburg lebte, 1765 in der *Encyclopédie* die erste Definition des ‚sibirischen‘ Schamanen, unterschied aber noch zwischen jenem (dem ‚Schamanen‘ in Sibirien) und ähnlichen religiösen Spezialisten in anderen Erdteilen, beispielsweise nordamerikanischen Medizinmännern, die er einfach als „jugglers“ bezeichnete.

„A shaman is the name that the inhabitants of Siberia give to impostors who perform the functions of priests, jugglers, sorcerers and doctors.“ (Diderot, zit. nach Bernstein 2005)

Während Schamanen in den ersten Reiseberichten in spätmittelalterlicher Konstruktion als „Teufelspriester“ und als “magically savage and animal-like ‚wild m[e]n” (Taussig 1987: 77 zit. nach Bernstein 2005) bezeichnet wurden, waren sie in den Augen der um Rationalismus und wissenschaftliche Objektivität bemühten Aufklärer des 18. Jahrhunderts ‚Gaukler’, ‚Hochstapler’, ‚Scharlatane’ und ‚Betrüger’, da sie nicht wirklich mit dem Teufel kommunizierten, sondern dies nur vor-‚gaukelten’. (Vgl. u.a. Bernstein 2005) Basilov schreibt in diesem Zusammenhang:

Im 19. Jahrhundert hatte man für die wilden Mätzchen der Schamanen eine einfache Erklärung parat. Schamanen waren gerissene Scharlatane, die vorgaben, von Dämonen besessen zu sein, um ihre naiven Stammesangehörigen zu täuschen. (Basilov 1994, zit. nach Vitebsky 2007: 140)

Neben diesem Bild des ‚Betrügers’ und ‚Lügners’ entwickelte sich im Zuge der Romantik eine „Tendenz zur Idealisierung des Schamanen“ (Stuckrad 2003: 34), mit der die Assoziation des Schamanen als Künstler und vice versa des westlichen Künstlers als Schamanen einherging. Mit der zunehmenden Popularisierung und Säkularisierung der westlichen Vorstellung wurde das christliche Bild vom ‚Teufelspriester’ transformiert und weitgehend vom sibirischen Vorbild losgelöst. Der Schamane wurde als primordialer Priester, kreative Persönlichkeit, Bohemien und mit den Kräften der Natur verbundener Künstler gesehen. (Bernstein 2005)

Insgesamt sei, so Bernstein, der westliche Mythos des Schamanen von einer Vielstimmigkeit geprägt, die einerseits das Gegensatzpaar des ‚wild man’ und des ‚noble savage’ beinhalte, andererseits aber auch die Idee des Schamanen als Künstler und des Künstlers als Schamanen:

I would contend that this fascination and treatment of shamans as artists and artists as shamans was present in the European imaginary from the very

beginning of its acquaintance with reports of shamans and constitutes a parallel discourse to that presented by various ‚shamanologists‘ – academic researchers studying shamanism (anthropologists, psychologists, medical researchers, and others). (Ebd.)

Wenn es hier um die Genese der in der ethnologischen Forschung verwendeten Begriffe ‚Schamane‘ und ‚Schamanismus‘ geht, so dürfte der zuletzt angesprochene Diskurs der ‚Schamanologen‘ weniger von den Ideen der Romantik beeinflusst sein, als von der vor dem Hintergrund des wachsenden Interesses an Berichten aus fernen Ländern in der Aufklärung beginnenden Diskussion „um die Beziehung zwischen europäischer Rationalität und indigener Irrationalität“. (Stuckrad 2003: 33f.) In unmittelbarem Zusammenhang damit steht die Abgrenzung gegen und die Faszination für das *Andere*, die sich in der Ambivalenz der Vorstellungen vom Schamanen ausdrücken.

The ‚wild man‘ [...] has sometimes been thought to represent what the Western self had to repress in order to ascend to a more civilized state; or, conversely, the ‚wild man‘ has been taken to represent what the West lost by abandoning a more ‚natural‘ way of living, hence producing the idea of the ‚noble savage‘. (Bernstein 2005)

Ich möchte hier noch einmal hervorheben, dass parallel zu der von Stuckrad beschriebenen ‚Pendelbewegung‘ (Stuckrad 2003: 34) zwischen Ablehnung und Faszination oder, anders formuliert, zwischen Abwertung und Idealisierung und der damit einhergehenden semantischen Aufladung und Transformation des Begriffs vom Schamanen ein Prozess der Generalisierung stattfand, der nicht nur mit der Rezeption der ideologisch gefärbten Reise- und Forschungsberichte in Zusammenhang stand, sondern auch mit handfesten politischen Interessen. Stuckrad weist mehrfach darauf hin, dass „Sibirien“, ebenso wie ‚Schamane‘, eine Konstruktion europäischer Beobachter ist, die sowohl eine *mental map* brauchten als auch im Zuge von christlicher

Missionierung und politisch-militärischer Beherrschung eine Reduktion von Komplexität anstreben.“ (Ebd. 10) Um diese „Reduktion von Komplexität“ zu verdeutlichen, wirft er mit Hutton einen Blick auf die Sovjet-Ära:

[A] probable total of around 120 linguistic communities (let alone social and political groupings) which existed in the year 1600 were transformed by the soviet period into thirty-five ‚nationalities‘. (Hutton 2001: 10; zit. nach Stuckrad 2003: 10)

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, also etwa zeitgleich mit dem Einsetzen erster ethnographischer Forschungen, war die „naming phase“ abgeschlossen, und die Begriffe ‚Schamane‘ und ‚Schamanismus‘ wurden weitgehend auch auf Kulturen außerhalb Sibiriens angewandt. (Bernstein 2005) In der oben beschriebenen Weise semantisch vorgeformt, psychologisch aufgeladen und vom ursprünglichen tungusischen *šaman* abstrahiert, wurden sie, wie es Reimann nennt, in „das allgemeine technische Vokabular“ (Reimann 1996: 31) der Ethnologie übernommen und bald darauf auf ähnliche religiöse Phänomene in der ganzen Welt angewendet. (Vgl. Eliade 1975: 14 sowie Vitebsky 2007: 10)

Aufgrund der Übernahme dieser ganz spezifisch konstruierten Begriffe und auch weil die Ethnologie eine westliche Wissenschaft ist, ist es nicht verwunderlich, dass in der Folge die oben angesprochenen Motive des westlichen Mythos vom Schamanen – in veränderter Form – (auch) in der ethnologischen Literatur auftauchen. Bernstein sieht in der mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts aufkommenden Diskussion um die vermeintliche ‚Geistesstörung‘ von Schamanen eine neue Variante des ‚wild man‘: “[I]nsanity as a trope used for characterizing shamans can be seen as a part of the ‚wild man‘ complex, circulating in the Western world since antiquity.“ (Bernstein 2005 mit Rekurs auf White 1978)

Bis in die sechziger Jahre wurden Schamanen als ‚Neurotiker‘, ‚Psychotiker‘, ‚Hysteriker‘ und ‚Epileptiker‘ betrachtet; es wurden verschiedene Formen ‚arktischer Hysterie‘ konstruiert und die postulierten Zusammenhänge mit dem

arktischen Schamanismus und jenem Sibiriens untersucht. (Vgl. dazu Eliade 1975: 33ff.) Basilov beschreibt die in der russischen Literatur des frühen 20. Jahrhunderts ausgedrückte Haltung gegenüber dem Geisteszustand von Schamanen:

Schamanen waren Geisteskranke, Neurotiker und Psychopaten. Während Mikhailovsky (1892) diese Vermutung noch sehr vorsichtig formulierte, erklärte Kharuzin 1905, daß ‚alle wirklichen Schamanen neurotische Personen sind‘. Bogoraz behauptete 1910, daß unter den ihm bekannten Schamanen viele hysterisch und einige buchstäblich halb-wahnsinnig sind. Schamanismus ist eine durch die Auswahl der nervösesten und unstabilsten Person geschaffene Religionsform‘. Zelenin schrieb 1935, daß es für eine mental gesunde Person völlig unmöglich sei, ein Schamane zu werden. (Basilov 1994 zit. nach Vitebsky 2007: 140)

Aber auch im Westen vertraten einflussreiche Anthropologen, wie etwa Georges Devereux, die Meinung, dass Schamanen ‚Neurotiker‘ und ‚Psychotiker‘ seien. (Vgl. Bernstein 2005; Vitebsky 2007: 140) Im Gegensatz dazu stellt Bernstein fest: „Historically, the West has invented versions of the ‚wild man‘ against which it defined its own ‚civilization‘ and onto which it projected its own anxieties and fantasies.“ (Bernstein 2005)

Dem Religionshistoriker Eliade erscheint „die Gleichsetzung mit irgendeiner Geisteskrankheit unannehmbar“ (Eliade 1975: 2), denn:

Mögen Schamanen [...] nun wirklich epileptischen oder hysterischen Anfällen ausgesetzt sein oder nicht – auf keinen Fall sind sie einfach als Kranke zu betrachten, denn in ihrem psychopathischen Erlebnis steckt ein theoretischer Gehalt. Sich selbst oder andere heilen können sie unter anderem gerade deshalb, weil sie den Mechanismus – oder besser: die Theorie der Krankheit kennen. (Ebd. 41)

In den sechziger Jahren beschreibt Lommel Schamanismus als eine „geistige Haltung, die aus der Überwindung einer Geisteskrankheit entsteht.“ (Lommel

1965: 15) Er sieht Schamanen als Künstler und vielseitig begabte Menschen mit „ungewöhnlichen Eigenschaften“, die „zeitweilig“ auch „hysteroide und schizoide Formen aufweisen können“ (ebd. 16). Jedoch sei weniger der „psycho-pathologische Aspekt“ von Bedeutung als die schamanische „Fähigkeit zur Heilung, und zwar zur Selbstheilung“. Diese bestehe in einem „schöpferischen Akt“, der „immer wieder erneut vorgenommen werden“ müsse und in dem die „Elemente seiner [der schamanischen] Psyche [...] durch eine geheimnisvolle psychische Aktivität zu einer Einheit“ geformt würden. (Ebd. 17) In diesem Sinne wird der künstlerische Ausdruck oder „Akt“ zu einer psychischen Synthese, zu einem Heilungsprozess, und die „Geistesstörung“ – wie Vitebsky formuliert – zum „notwendige[n] Stimulus zu künstlerischer Kreativität“ (Vitebsky 2007: 138). Für Vitebsky ist Lommels Auffassung „ein bedeutender Schritt auf dem Weg, der über die Hippie-Ära zum New-Age-Zeitalter“ (ebd.) führt. Bernstein sieht im New Age die Rückkehr des Motivs des Schamanen in Verbindung mit der Vorstellung vom Künstler:

An idea of the Western artist as a shaman and a magician that emerged with the Romantics has never completely disappeared from the Western consciousness, but, on the contrary, reappeared in full force in the late-twentieth century's New Age fascination with shamans. (Bernstein 2005)

Ich werde auf die mit Vitebsky angesprochene ‚Hippie-Ära‘ im unten folgenden Kapitel über die religiöse Erfahrung zurückkommen, da zu dieser Zeit eine breite Auseinandersetzung mit veränderten Wachbewusstseinszuständen einsetzte, die bis heute die Beschreibung religiöser Erfahrung (zumindest in begrifflicher Hinsicht) prägt.

Dass Schamanismus heute als „völlig normal betrachtet wird“, wie Vitebsky meint (Vitebsky 2007: 138), kann für gewisse Gruppen der westlichen Gesellschaften zwar nicht ausgeschlossen werden, erscheint mir aber insgesamt und auch in Bezug auf die Position von Ethnologen (vgl. Kap. 1.3. und Kap. 1.5.) als unrealistisch; zum einen weil noch immer – wenn auch subtilere – Ressentiments und Abwehrhaltungen gegen Schamanismus bzw.

Schamanen bestehen,³ zum anderen und vor allem, weil Schamanismus per se mit dem *Anderen*, mit der ‚Wildnis‘ jenseits welcher ‚Zivilisation‘ auch immer, mit Grenzüberschreitung, ‚Tod‘ und Transformation in Verbindung steht, die potentiell immer angstbesetzt sind.

Schamanen sind – wie ‚Hexen‘ – Grenzgänger, und schon alleine deshalb ist es sehr wahrscheinlich, dass – zumindest im Latenten – die Haltung ihnen gegenüber ambivalent bleiben wird, zumal bei Menschen und in Kulturen, die wenig Erfahrung haben mit dem ‚Land‘ oder ‚Raum‘ hinter der Grenze.⁴ Aus demselben Grund ist anzunehmen, dass der Schamane immer auch eine ‚mythische‘ Figur bleiben wird.

Nach dieser kurzen Beschreibung des westlichen Mythos vom Schamanen möchte ich mich im Folgenden dem Problem der Definition des Phänomens ‚Schamanismus‘ oder – mit einem anderen Begriff ausgedrückt – ‚schamanischer Praxis‘ im Rahmen der Ethnologie zuwenden und der Frage, was ein Schamane ist. Da das *Sehen* von Hexen, Geistern und anderen unsichtbaren Wesen und Erscheinungen und die *Kommunikation* mit ihnen aus emischer Sicht konstituierend für die schamanische Praxis ist und die Geister Teil des Unsichtbaren sind, möchte ich der Frage nach dem ‚Schamanen‘ jene nach der ethnologischen Sicht der ‚Geister‘ hinzufügen.

1.2. Die Begriffe ‚Schamane‘ und ‚Schamanismus‘

Nachdem also die Bezeichnung *šaman* von ihrem sibirischen Vorbild abstrahiert und als allgemeiner Begriff in die westlichen Wissenschaften und damit auch in die Kultur- und Sozialanthropologie übernommen wurde, stellt sich das Problem einer ethnologischen Definition des ‚Schamanen‘ und seines „convenient anthropologic derivative“ (Lewis 1989: 43) ‚Schamanismus‘. In der oben

³ Einige Seiten weiter stellt Vitebsky fest: „Das Bild des Schamanen als Psychotiker wurde zwar weitgehend von einer positiveren Bewertung abgelöst, hält sich jedoch selbst heutzutage in einigen Gegenden noch hartnäckig.“ (Vitebsky 2007: 150)

⁴ Die viel zitierte Studie von Bourguignon mag diesen Sachverhalt unterstreichen. (Vgl. Dittrich 1996: 5f.; Rätsch 1993: 24; Hoppál 1993: 85)

beschriebenen Weise generalisierte und in der Folge generell angewendete Begriffe können – wie Reimann feststellt –

nicht mehr leisten als Annäherungen an jene kulturellen Phänomene, auf die sie in einer spezifischen Kultur verweisen. Über Kulturgrenzen hinweg eingesetzt, bezeichnen sie Phänomene, die keineswegs mehr in ihren semantischen Merkmalen identisch, sondern bestenfalls durch eine ‚Familienähnlichkeit‘ verbunden sind. (Reimann 1998: 31f. mit Rekurs auf Sperber 1985: 24; vgl. dazu auch Stuckrad 2003: 21)

Wie groß die Schwierigkeiten sind, diese ‚Familienähnlichkeit‘ aus den unterschiedlichen Definitionen und Forschungsperspektiven herauszuarbeiten und zu einer Synthese zu bringen, zeigt die Äußerung des ungarischen Anthropologen Hoppál:

[E]verybody who dealt with the problem of shamanism has his or her own vision or version on this delicate topic, has his or her definition of the shaman! Of course, it is hopeless to find or create one (eternal) definition [and it] seems even more hopeless to make consensus among the definitions found in the literature concerning shamanism. (Hoppál 1993: 183)

Das heißt, ‚Schamanismus‘ ist ein vager und vieldeutiger Begriff, über dessen Definition unterschiedliche Auffassungen bestehen:

Disagreements appear as to the nature of the shaman's ecstasy, the shaman's control over that ecstasy, the genuineness of the shamanic performance, and in the essential ways the shaman differs from other magico-religious practitioners. (Gaines 1987: 62)

Darüber hinaus sind die Meinungen zu den Fragen des Alters des Schamanismus und – mitunter in Verbindung damit – zu seiner

religionsgeschichtlichen und gesellschaftlichen Position durchaus nicht einheitlich. (Vgl. Stuckrad 2003: 9f.; Eliade 1975: 458 ff.; Lewis 1989: 25ff; Goodman 1992, 37ff)

Gaines geht sogar so weit zu sagen: „When scrutinized a concrete entity grows vague and illusive. So it is that the ‚phantom‘ of shamanism, [...] is one that, under study, ‚disappears‘.“⁵

Dennoch kann man ganz allgemein sagen, dass ‚Schamanismus‘ ein Untersuchungsgegenstand der Ethnologie und im Speziellen der Religionsethnologie ist und dass er – in einer ersten Feststellung – in diesem Rahmen nicht als ‚Religion‘, sondern als ein ‚religiöses Phänomen‘ oder eine ‚religiöse Praxis‘ gesehen wird, über deren Beschreibung bei allen Widersprüchen doch eine gewisse Einigkeit besteht.

Dabei ist festzuhalten, dass es in jüngerer Zeit Einwände gegen die Verwendung des Begriffs *Schamanismus* gibt (vgl. Vitebsky 2007: 11). Ihn nicht zu benutzen, ist jedoch aufgrund des oftmaligen Fehlens eines entsprechenden Ersatzes schwierig. So trägt etwa Vitebskys Buch „The Shaman“ in der deutschen Ausgabe den Haupttitel „Schamanismus“. In manchen Veröffentlichungen findet sich hingegen die Bezeichnung ‚Schamanentum‘ (vgl. Basilov 1995 zit. nach Vitebsky 2007 sowie Schenk 1998: 207). Auch ich habe im Zusammenhang mit der Formulierung des Titels dieser Arbeit vergeblich nach einem alternativen Begriff gesucht; allerdings werde ich im Text – soweit es mir zutreffend erscheint – den Begriff ‚schamanische Praxis‘ verwenden. Verständlich ist die Kritik vor allem vor dem Hintergrund der oben angesprochenen Auffassung von ‚Schamanismus‘ als ‚religiöser Praxis‘ im Unterschied zu ‚Religion‘. Denn tatsächlich existiert im „Schamanismus“ – wie Vitebsky betont – „keine Doktrin, keine schamanische Weltkirche, kein heiliges Buch, auch kein[en] Priester, der sagt, was richtig oder was falsch ist“ (Vitebsky 2007: 11). Im Vorgriff auf die weiter unten folgenden Definitionen sei hier hinzugefügt, dass die schamanische Praxis zwar mit religiösen Vorstellungen

⁵ Gaines 1987: 62; in Anlehnung an den Ausdruck des „phantom of totemism“ von Claude Lévi-Strauss 1963: 15.

verbunden ist, aber – aus ethnologischer Sicht – auf einer spezifischen Form religiöser Erfahrung beruht und „eine kulturübergreifende Form religiöser Wahrnehmung und Praxis“ (ebd.) ist.

Darüber hinaus ist in diesem Zusammenhang zu bedenken, dass ‚Schamanismus‘ als „shamanic complex“ (Hoppál 1993: 184) oder als „symbolic all-embracing system“ nur in nicht-zentralisierten Gesellschaften vorkommt, „whereas in centralized, state societies, shamanism is present only in the form of isolated, marginalized phenomena carried out by more or less marginal individuals“ (Hamayon 1993, 200). Letztere Form ist aber – und zwar nicht erst seit dem Einsetzen der Globalisierung – die ungleich weiter verbreitete bzw. die einzig verbliebene. ‚Rein‘ schamanische Gesellschaften sind als historisch oder je nach Überzeugung auch als prähistorisch zu betrachten.⁶ Das heißt, der heutige ‚traditionelle Schamanismus‘⁷ existiert neben und vor allem unter der herrschenden Doktrin der ‚Hochreligionen‘ und übergeordneter staatlicher und ideologischer Strukturen und ist eher „eine vereinzelte und fragmentarische Erscheinungsform“ (Vitebsky 2007: 11) als ein „schamanischer Komplex“ (Hoppál 1993: 184). In diesem Kontext sind die „schamanischen Ideen“ (Vitebsky 2007: 11) und die Schamanen von Repressionen bedroht⁸ und werden gleichzeitig als ‚bedrohlich‘ wahrgenommen. Die im Zentrum der schamanischen Praxis stehende religiöse Erfahrung, die sich durch die unvermittelte Kommunikation mit unsichtbaren und mitunter ‚göttlichen‘ Wesen auszeichnet, lässt sich schwerlich als Ismus fassen und wird als Gefahr für jegliche (religiöse) Ideologie als solche wahrgenommen: „For the religious

⁶ Der Begriff ‚historisch‘ bezieht sich hier auf unsere Zeiteinteilung, denn schamanische Kulturen überlieferten bzw. überliefern ihre Traditionen im Allgemeinen oral und können deshalb schwerlich als ‚historisch‘ bezeichnet werden.

⁷ Mit dem Aufkommen des ‚Neo-Schamanismus‘ werden schamanische Traditionen, um sie von diesem abzugrenzen, auch als ‚traditioneller Schamanismus‘ bezeichnet. Dass beide Begriffe nicht unproblematisch sind, zeigt Stuckrad (2003: 18ff).

⁸ So schreibt beispielsweise Anne de Sales, dass zu dem Zeitpunkt, als unter dem Panchayat-System in Nepal der Hinduismus zur Staatsreligion wurde, die Zauberei und ihr Widerpart, die schamanische Praxis, verboten wurden: „This proscription did not prevent these traditions from maintaining themselves (sometimes secretly), but it was seen as oppressive. People in Kham Magar villages still remember angrily how for several years their shamans were forbidden to beat the drum or to denounce sorcerers by making them dance.“ (Sales 2000: 49)

enthusiast, with his direct claim to devine knowledge is always a threat to the established order.” (Lewis 1989: 29)

Mit diesen Feststellungen ist bereits eine Annäherung an die – um es in den Worten von Hoppál auszudrücken – „basic ideas“ (Hoppál 1993: 183) des ‚Schamanismus‘ erfolgt. Man kann sagen, dass die wesentliche, wenn auch – wie das obenstehende Zitat von Gaines zeigt – nicht immer ganz klare Übereinstimmung innerhalb der von Reimann angesprochenen ‚Familienähnlichkeit‘ zwischen unterschiedlichen schamanischen Praktiken darin besteht, dass Schamanismus (wie bereits erwähnt) genuin verbunden ist mit religiöser Erfahrung, die wiederum ursächlich mit Zuständen religiöser ‚Trance‘ und/oder ‚Ekstase‘ oder mit ‚Veränderten Bewusstseinszuständen‘ erklärt wird. So schreibt etwa Hoffmann:

Was nun die Ekstase betrifft, das Austreten der Seele aus dem Körper oder das Eindringen eines Geistes in den Körper des Schamanen unter den begleitenden Umständen von Rasen, Toben, Zuckungen und ‚Zungenreden‘, so ist sie zweifellos eine *conditio sine qua non* für den Schamanismus. (Hoffmann 1967: 103)

In seinem Versuch einer ethnosemiotischen Analyse des Schamanismus meint Hoppál:

Another set of feature could describe the trance is it [sic!] an ecstatic type/or possession type of trance which is used by the shaman or the shamaness. [...] But the problem of trance which is commonly labelled as an altered state of consciousness is not a very simple one!

Und Hoppál weiter: „[M]ost of the definitions agreed without ASC [Altered States of Consciousness] there is no shamanism.“ (Hoppál 1993: 185)

Im Zusammenhang mit der Definition von Schamanismus durch das religiöse Erlebnis des Schamanen in einem veränderten Bewusstseinszustand erscheint

das mit den sechziger Jahren populär gewordene Buch des Religionshistorikers Eliade, „Schamanismus und archaische Ekstasetechnik“⁹, als bevorzugte und nahezu unverzichtbare Referenz in der anthropologischen Literatur, aber auch im einschlägigen Diskurs im Rahmen des ‚Neo-Schamanismus‘. (Harner 2004: 53) Eliade hat ‚Schamanismus‘ als „*Technik der Ekstase*“ und ‚Schamanen‘ als „große Meister der Ekstase“ (Eliade 1975: 14) definiert. Im Anschluss an Eliade wird ‚Schamanismus‘ als „psychische Technik“ (Lommel 1965: 70), als „Technik des Betretens einer jenseitigen Welt“ (Hoffmann 1967: 105), als „ein Korpus von Techniken zur Bewusstseinsveränderung“ (Rätsch 1998: 220) beschrieben. Dabei definiert Rätsch das Verhältnis dieser „Bewusstseinstechologie“ zur Religion folgendermaßen:

Diese Technologie wird innerhalb verschiedener Kulturen mit den unterschiedlichsten Glaubensvorstellungen angewandt. Der Schamanismus steht nicht mit der Religion im Widerstreit; er benutzt die Religion (Animismus oder Naturreligion, Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, Shintoismus usw.) als Maske für den schamanistischen Bewusstseinszustand bzw. für die Inszenierung der Erfahrung im erweiterten Bewusstsein. (Ebd. 220f.)

Für Eliade ist ‚Schamanismus‘ als ‚Ekstasetechnik‘ – im wörtlichen Sinn des Begriffs ‚Ekstase‘ – eine Technik des Austretens der Seele des Schamanen aus seinem Körper:

Man kann nicht einen jeden Ekstatiker als Schamanen betrachten; der Schamane ist der Spezialist einer Trance, in der seine Seele den Körper zu Himmel- und Unterweltfahrten verläßt. (Eliade 1975: 15)

Im Unterschied zu den obenstehenden Zitaten von Hoffmann und Hoppál grenzt Eliade Schamanismus gegen Geistbesessenheit ab. Für Eliade gehören

⁹ Eliade 1975. Das Buch erschien erstmals 1951 in französischer Sprache unter dem Titel „Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase“. 1957 erschien es in deutscher Sprache und wurde 1964 ins Englische übersetzt.

die „Einkörperung von Geistern und [das] Besessensein durch Geister [...] nicht notwendig zum Schamanismus im strengen Sinn.“ (Ebd. 461) „[B]esessene Schamanen“ gebe es zwar, aber sie seien „doch eher [...] seltene Abirrungen“ und der Schamane zeichne sich dadurch aus, dass er „seine ‘Geister‘“ meistere,

in dem Sinn, daß er als menschliches Wesen eine Verbindung mit den Toten, den ‚Dämonen‘ und den ‚Naturgeistern‘ zustandebringt, ohne sich dazu in ihr Instrument verwandeln zu müssen. (Ebd. 15)

Bemerkenswert ist auch die Feststellung, dass

der heutige tungusische Schamanismus nicht als ‚klassische‘ Form betrachtet werden [darf], eben weil er der Einkörperung von ‚Geistern‘ eine Haupt- und der Himmelfahrt nur eine geringere Rolle einräumt. (Ebd. 461)

Diese Trennung von Schamanismus und Geistbesessenheit bei Eliade wurde zuerst¹⁰ von Lewis kritisiert: „[S]hamanism and spirit-possession regularly occur together, the shaman being essentially a master (a mistress) of spirit-possession“. (Lewis 1989: 8) Lewis sieht Schamanismus in zweierlei Hinsicht mit Besessenheit verbunden. Einerseits würden die „Tungusen“ unterscheiden zwischen „a person possessed (involuntarily) by a spirit, and a spirit possessed (voluntarily) by a person“ (Lewis 1989: 48). Ersteres werde als Krankheit interpretiert, zweiteres als essentielle Voraussetzung des Schamanenberufs. Andererseits sei auch das Werden zum Schamanen in diesem Zusammenhang zu sehen:

[T]he shaman’s vocation is normally announced by an initially uncontrolled state of possession: a traumatic experience associated with hysteroid, ecstatic behavior. [...] [I]n the case of those who persist in the shamanistic calling, the

¹⁰ Zur neueren Literatur über Besessenheit vgl. Stuckrad 2003: 17.

uncontrolled, unsolicited, initial possession seizure leads to a state where possession can be controlled and can be turned on and off at will in shamanistic séances. This is the controlled phase of possession, where as the Tungus say, the shaman ‚possesses‘ his spirits (although they also possess him). (Ebd.)

Für Lewis ist der Schamane ein „master of spirits“ (ebd. 49 mit Rekurs auf Firth 1959: 1969) und zwar in dem Sinn, dass er willentlich und unter kontrollierten Umständen Geister verkörpere. Daraus folgt für Lewis, dass alle Schamanen ‚Medien‘ sind, was umgekehrt nicht bedeute, dass alle Medien Schamanen sind. (Vgl. ebd.) Allerdings könnten auch Medien, wenn sie die Meisterschaft über die Geister erlangen, zu „properly shamans“ (ebd. 50) werden. Lewis‘ Auffassung, wonach Schamanen nur willentlich und vor allem nur im Rahmen von Séancen von Geistern besessen seien bzw. diese verkörperten, blieb nicht unwidersprochen. (Vgl. Gaines 1987: 62f.)

Dennoch wird im Allgemeinen – auch wenn sich in einigen ethnographischen Beispielen (im Besonderen aus Afrika) die diesbezüglichen Grenzen verschieben – die „Kontrolle [des Schamanen] über seinen Trancezustand“ als Kennzeichen seiner spezifischen Macht gesehen. (Vitebsky 2007: 22) Vitebsky spricht von einer „Menge nichtschamanischer Formen der Trance“, die dadurch charakterisiert sei, dass „der jeweilige Geist die Situation kontrolliert.“ (Ebd.) Wichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang auch Lewis‘ Hinweis, dass indigene Vorstellungen von ‚Besessenheit‘ einen wesentlich weiteren Anwendungsbereich haben als jene Zustände, die wir mit dem Begriff ‚Trance‘ beschreiben. (Vgl. Lewis 1989: 25)

Zeitgenössische Definitionen von Schamanismus orientieren sich weniger an der von Lewis herausgearbeiteten schamanischen ‚Geistbesessenheit‘ des ‚master of spirits‘ als an Eliades Ekstasetechnik im Zusammenhang mit Himmel- und Unterweltreisen und „Magische[m] Flug“ (Eliade 1975, 441). Es könnte sein, dass hier Wechselwirkungen mit Tendenzen innerhalb des Neo-Schamanismus bestehen. Stuckrad weist darauf hin, dass „die Möglichkeit von Geistern besessen zu werden, [...] im neo-schamanischen Rahmen praktisch keine Rolle spielt.“ (Stuckrad 2003: 17 mit Rekurs auf Jakobsen 1999)

Abgesehen von der Anschauung, dass Schamanismus in seinem Kern eine ‚Bewusstseinstechnik‘ sei, ist das Phänomen unter dem Gesichtspunkt sehr unterschiedlicher Fragestellungen untersucht worden.¹¹ Die Versuche, Schamanismus zu definieren, umfassen entsprechend ein breites Spektrum von inhaltlichen Schwerpunktsetzungen. So standen beispielsweise folgende Themen jeweils im Vordergrund: die soziale Rolle und Funktion des Schamanen, seine unterschiedlichen Tätigkeiten und Aufgabenbereiche, die Auffassung, dass Schamanismus ein Teil des ökologischen (vgl. Hoppál 1993: 182 mit Verweis auf Hultkrantz 1978) oder des religiös-ideologischen Systems sei (vgl. ebd.), seine Definition als Kommunikation mit und ‚Bemeisterung‘ von Geistern zum Wohle der Gruppe und im Sinne der Wiederherstellung von (kosmischem) Gleichgewicht¹², oder seine Konzeption als System von Symbolen und in Verbindung damit die Ansicht, dass der Schamane auf symbolische Art und mit Hilfe von Symbolen (allen voran die schamanische Trommel, aber auch sein Kostüm u. v. m.) zwischen den kosmischen Sphären vermittele. (Vgl. ebd. 182ff.) Dementsprechend stellte die anerkannte (vgl. Stuckrad 2003: 16) finnische Ethnologin Siikala fest, dass:

[T]he shaman's function as mediator [between the normal and the supranormal worlds] is based on systems of beliefs according to which difficulties threatening the even pace of life are caused by representatives of the spirit world, and they can be eliminated with the help of benevolent spirits. (Siikala 1978: 319 zit. nach Hoppál 1993: 190)

Darüber hinaus seien hier auch Untersuchungen von mitunter schamanischen (Übergangs-)Riten im Rahmen unterschiedlicher ritualtheoretischer Ansätze erwähnt, insbesondere Turners Auffassung, dass das (schamanische) ‚Erlebnis‘ – verstanden in einem prozessualen Sinn als „etwas, was ‚durchlebt wurde““ (vgl. Bruner 1986: 3 mit Rekurs auf Dilthey) – in der *performance* von

¹¹ Einen Überblick über die Forschung liefert u.a. Lewis (1989: 1-14); vgl. dazu auch die Literaturangaben von Stuckrad (2003: 9).

¹² Shirokogoroff 1935 in Walsh 1992: 20; vgl. auch Lewis 1989 und seine Referenz auf Shirokogoroff 1935 (1989: 46ff.) und Stuckrad 2003: 16.

(Übergangs-)Ritualen seinen abschließenden ‚Ausdruck‘ findet. (Vgl. Turner 1989: 18)

Ich möchte mich im Folgenden einem der oben erwähnten Aspekte der Definition von ‚Schamanismus‘ zuwenden, der mit dem zuletzt genannten ‚Erlebnis‘ in direktem Zusammenhang steht und der – vor allem, weil er aus emischer Sicht *das Wesensmerkmal* schamanischer Praxis darstellt – auch im Rahmen ethnologischer Beschreibung als zentral für das Phänomen gesehen wird, auch wenn sich in diesem Punkt die schamanische Wirklichkeitskonzeption von jener der Mehrzahl der Ethnologen unterscheidet. Angesprochen ist die emische Vorstellung von der *Kommunikation mit Geistern*, die ein Teil dessen ist (bzw. sind), was im Rahmen der Fragestellung dieser Arbeit als das ‚Unsichtbare‘ bezeichnet wird. In der Betrachtung dieses Aspekts möchte ich besonderes Augenmerk auf die ethnologische Sicht der ‚Geister‘ legen.

1.3. Die ethnologische Konzeption der ‚Geister‘

Der russische Anthropologe Shirokogoroff schrieb zu einer Zeit, in der die Mehrzahl seiner Kollegen das Bild des ‚geisteskranken Schamanen‘ zeichneten – es sei hier an die Zusammenfassung der frühen russischen Literatur von Basilov im vorangegangenen Abschnitt erinnert – folgende Definition des tungusischen Schamanen:

In allen tungusischen Sprachen bezeichnet dieser Begriff [šaman] Menschen beiderlei Geschlechts, die zur Beherrschung der Geister gelangt sind, willentlich diese Geister in sich hineinrufen können und sich der Macht über diese Geister zu eigenen Zwecken bedienen können, speziell dazu, anderen Menschen zu helfen, die an den Geistern leiden. (Shirokogoroff 1935 zit. nach Walsh 1992: 20)

Shirokogoroffs Interpretation des tungusischen Schamanismus findet heute noch große Anerkennung unter führenden Spezialisten des sibirischen und arktischen Schamanismus. (Vgl. Lewis 1989: 48 sowie Stuckrad 2003: 16) Die zitierte Beschreibung des tungusischen Schamanen scheint sich auch vor dem Hintergrund jüngerer Veröffentlichungen durch eine bemerkenswert unverstellte Haltung den ‚Geistern‘ gegenüber auszuzeichnen. Der US-amerikanische Anthropologe und Vertreter der Transpersonalen Psychologie Roger Walsh erarbeitet in einem Artikel unter dem Titel “What is a Shaman?“ eine Definition des Schamanen, in der er zu drei grundlegenden Merkmalen kommt, die in jede Definition einzuschließen seien:

The first is that shamans can voluntarily enter altered states of consciousness. The second is that in these states they experience themselves leaving their bodies and journeying to other realms [...]. Third, they use these journeys as a means for acquiring knowledge or power and helping people in their community. (Walsh 1989: 4)

Im Anschluss an diese Zusammenfassung der – wie er sie bezeichnet – „key features“ stellt Walsh die Frage, ob die in anderen Definitionen genannte ‚Interaktion mit Geistern‘ in seine Definition, die die Beschreibung der „essential elements [...] of shamanism“ zum Ziel hat, Eingang finden kann. (Ebd.) Dabei bezieht er sich auf die Aussagen des ebenfalls US-amerikanischen Anthropologen Harner, der als einer der, wenn nicht *der* Wegbereiter des ‚Neo-Schamanismus‘ oder, mit dem von Stuckrad vorgeschlagenen Terminus ausgedrückt, des „modernen westlichen Schamanismus“ gilt. (Stuckrad 2003: 21f.) Harner beschreibt Schamanen und ihre spezifische Praxis folgendermaßen:

Ein Schamane ist ein Mann oder eine Frau, der/die – willentlich – in einen anderen Bewußtseinszustand eintritt, um mit einer normalerweise verborgenen Wirklichkeit in Berührung zu kommen und sie auszuwerten, um Wissen, Kraft und Hilfe für andere zu erhalten. Der Schamane hat wenigstens einen und

meistens mehrere ‚Geister‘ zu seiner persönlichen Verfügung. (Harner 2004: 53)

Walsh räumt ein, dass die von Harner angesprochene „verborgene Wirklichkeit“, mit der der Schamane „in Berührung“ komme, und die ‚Kommunikation mit Geistern‘ zwar für die Schamanen den Status einer ontologischen Realität hätten, stellt aber fest, dass „to a Westerner with no belief in other realms or entities they would likely be interpreted as subjective mind creations.“ (Walsh 1989: 5)

Mit dieser Feststellung beschreibt Walsh die Haltung der überwiegenden Mehrheit der Anthropologen und Ethnologen zu den Themen ‚Geister‘ und ‚andere Wirklichkeiten‘. Um zu betonen, dass diese Haltung in gleichem Maße eine kulturelle Konzeption ist wie die indigene ‚Vorstellung‘ von der Existenz von Geistern in der äußeren Welt, könnte man in diesem Zusammenhang von der ‚ethnologischen Vorstellung‘ von den ‚vorgestellten‘, also im Bewusstsein der jeweiligen Person entstehenden Geister sprechen.

Walsh meint in Bezug auf die Reisen der Schamanen und ihre Kommunikation mit Geistern:

[I]t is an enormous philosophical leap to assume that this is what they are actually doing. The precise nature [...] of both the realms which shamans experience themselves traversing and the entities they meet is an open question. (Ebd.)

Er bezeichnet die Frage nach dem ontologischen Status der Geister als einen „tricky philosophical ground“, den er zu umgehen empfiehlt: „We are [...] on safer grounds defining shamanism if we skirt these questions of philosophical interpretation as much as possible.“ (Ebd.) Und indem er die Geister nicht als äußere Mächte sieht, sondern sie in die ‚innere‘ Erfahrung der Schamanen hinein verlegt, kommt er zu folgender Zusammenfassung seiner Definition von Schamanismus:

[S]hamanism might be defined as a family of traditions whose practitioners focus on voluntarily entering altered states of consciousness in which they experience themselves, or their spirit(s), traveling to other realms at will and interacting with other entities in order to serve their community. (Ebd.)

Diese Definition würde die Hauptmerkmale des Schamanismus beinhalten und gleichzeitig präzise genug sein, um Schamanismus von anderen Traditionen und Praktiken und auch von verschiedenen psychopathologischen Phänomenen abgrenzen zu können.

For example, priests may lead rituals and medicine men may heal, but they rarely enter altered states; mediums may enter altered states but do not journey; Taoists and Tibetan Buddhists may sometimes journey but this is not a major focus of their practice; while those suffering mental illness may enter altered states and meet ‚spirits‘, but involuntarily as helpless victims. (Ebd.)

Walshs und Harners Sichtweisen beziehen sich weitreichend auf Eliades Definition, der, wie bereits erwähnt, Schamanismus als „Ekstasetechnik“ beschrieb; damit begründet sich die Betonung der Schamanenreise oder des „Magischen Flugs“ (Eliade 1975: 441) in Walshs Ausführungen.

Ich möchte hier aber vor allem auf die Fokussierung von religiöser Erfahrung und veränderten Bewusstseinszuständen durch die (westlichen) ethnologischen (bzw. teilweise aus anderen Disziplinen stammenden und in der Ethnologie verwendeten) Erklärungsmodelle – und zwar auch im Zusammenhang mit der ‚Kommunikation‘ mit ‚Geistern‘ – hinweisen, in denen zwar den ‚Glaubensvorstellungen‘ (vgl. dazu auch das obenstehende Zitat von Siikala) der Schamanen und ihrer ‚religiösen Erfahrung‘ respektvoll begegnet wird, die aber aufgrund der ‚Glaubensvorstellungen‘ der Ethnologen die Möglichkeit ausschließen, dass Schamanen ‚wirklich‘ – im Sinne von *in der äußeren Welt* – ‚etwas‘ sehen. Dies ist auch der Grund, warum ich Walshs Versuch einer Definition von Schamanismus soviel Raum gegeben habe, weil

Walsh ausführte, *wie* diese Definition im Zusammenwirken unterschiedlicher Wirklichkeitskonzeptionen zustande kommt und dadurch aufzeigt, dass es sich dabei um von der westlichen (Wissenschafts-)Perspektive geprägte Konstruktionen handelt. Ich stimme mit Walsh darin überein, dass es sich bei der Frage nach den gegensätzlichen Auffassungen von Wirklichkeit um einen „tricky philosophical ground“ handelt, allerdings möchte ich mich zumindest soweit in diesen hineinwagen, als ich feststelle, dass vor dem Hintergrund einer ‚möglicherweise unbeantwortbaren Frage‘¹³ der Schluss, dass die ‚Geister‘ – in welcher Form auch immer – *ausschließlich* im *Inneren* des jeweiligen Schamanen, *in* seiner Erfahrung, *in* seinem Bewusstsein vorkommen, bereits eine kultur- und glaubensbedingte ‚Antwort‘ ist. Diese ‚Antwort‘ wird durch andere Wissenschaftsdisziplinen bestätigt.

Der deutsche Ethnologe und Kognitionswissenschaftler Reimann konfrontiert in seinem Buch „Der Schamane sieht eine Hexe – der Ethnologe sieht nichts“ die unterschiedlichen Wirklichkeitskonzeptionen und führt darin aus, wie aus kognitionswissenschaftlicher Sicht eine „Hexenwahrnehmung“ erklärt werden kann. Dabei ist die (nicht nur) kognitionswissenschaftliche Grundposition, „dass jegliche menschliche Wirklichkeit eine Konstruktion, ein Gehirnzustand ist. Kein Kognitionswissenschaftler käme auf die Idee, die Hexe woanders zu suchen als in Kathkas [des Schamanen] Kopf.“ (Reimann 1998: 273) Die „vermeintliche Beobachtung“ (ebd. 279) einer Hexe begründet Reimann damit, dass „[i]n bestimmten Bewusstseinszuständen [...] Vorstellungen auch Wahrnehmungscharakter haben“ können, und vermutet darin „die psycho-physische Grundlage magischen Erlebens schlechthin“. (Ebd. 315, Anmerkung 10 mit Referenz auf Dittrich 1985: 209 und Metzinger 1993: 183)

Auch neurowissenschaftliche Erklärungen sehen die Grundlage religiösen Erlebens und ‚visionären Sehens‘ im menschlichen Gehirn lokalisiert. So vermeinte etwa der in Indien geborene US-amerikanische Hirnforscher Ramachandran bereits vor zehn Jahren, den Ursprung religiösen Empfindens in

¹³ Walsh wörtlich: “It may, in fact even be impossible to decide this question.” (1989: 5)

dem – wie er es nannte – „Gottesmodul“ entdeckt zu haben. Die „neuronale Basis für religiöse Erfahrungen“ befinde sich demnach im Schläfenlappen des menschlichen Gehirns und bestehe darüber hinaus in dessen Zusammenspiel mit anderen Gehirnregionen, vor allem mit Teilen des limbischen Systems. Ramachandran kam auf Grund von Studien an Patienten mit Temporallappenepilepsie zu diesem Ergebnis. Dabei würden die Patienten besonders dann, wenn „der epileptische Fokus in einem Hirnareal hinter dem linken Ohr“ liege, von „‘spirituellen Visionen’“ berichten. (Vgl. Kraft 2003: 6f.)

Ich will hier nicht näher auf neurowissenschaftliche Erklärungen religiösen Erlebens eingehen, denn es geht mir wie gesagt vor allem darum zu zeigen, dass die westlichen Wissenschaften dessen Ursache so gut wie ausschließlich im Inneren des Menschen angesiedelt sehen.

Stuckrad verweist im Zusammenhang mit der westlichen Sicht von der Kommunikation mit Geistern darauf, „dass westliche Beobachter jene Identitäten ins Innere des Menschen hinein ‚psychologisieren‘, während sie für indigene Systeme Teil der realen Welt sind.“ (Stuckrad 2003: 16f.)

Vor dem Hintergrund dieses ‚Hinein-Psychologisierens‘ stellt sich die Frage, ob die in den 60er Jahren ihren Ausgang nehmende verstärkte Hinwendung zur Erforschung und Kartographierung veränderter Bewusstseinszustände nicht teilweise *auch* als eine der westlichen Auffassung von Wirklichkeit entspringende und diese zugleich untermauernde kulturspezifische Realitätserklärung zu sehen ist, in deren Rahmen sich der (Forscher-)Blick dorthin richtet, wo ‚Realität‘ vermutet wird.

Hamayon betont in ihrer Darstellung der *anderen* Perspektive Folgendes:

[T]raditional shamanist societies do not make use of native terms which might be translated as ‚trance‘, a notion that seems irrelevant for them. When asked whether the shaman is or is not ‚in trance‘, they are as a rule unable to answer. They do not refer to a change of state to designate the shaman’s ritual action. (Hamayon 2000: 4)

Indigene Charakterisierungen von Ritualabläufen würden – so Hamayon – vielmehr den jeweiligen Beziehungen des Schamanen zu unterschiedlichen „supernatural entities (spirits)“ entsprechen, die durch spezifische körperliche Verhaltensweisen (Gesten und Bewegungen) des Schamanen erkennbar werden und die auch in den „native languages“ in differenzierter Weise repräsentiert seien. Zusammenfassend stellt sie fest: „[S]hamanist societies interpret shamanic behaviour in terms of symbolic representations, as both the means and the proof of being in contact with spirits.“ (Ebd. 5)

Ob Hamayons Aussagen in der Allgemeingültigkeit, in der sie sie präsentiert, haltbar sind, ist fraglich. Rättsch merkt an, dass „[die] linguistischen Fähigkeiten einer Kultur, über verschiedene Bewusstseinszustände zu kommunizieren, [...] recht unterschiedlich“ sind, und erwähnt in seinem Beitrag „Zur Ethnologie veränderter Bewusstseinszustände“, dass beispielsweise die Lakandonen „20 verschiedene Bewußtseinszustände [kennen], die alle namentlich erfaßt werden“ (Rättsch 1993: 25 mit Rekurs auf Rättsch 1985).

Dass es indigenes Wissen und indigene Konzeptionen von verschiedenen Bewusstseinszuständen gibt, schließt jedoch per se weder die ‚Vorstellung‘ von ‚Geistern‘ noch die Möglichkeit ihrer ‚realen‘ Existenz in der äußeren Welt aus. Zu denken, dies wäre so, würde einer Übertragung *unseres* Begriffs vom ‚veränderten Bewusstseinszustand‘ entsprechen, der impliziert, dass die ‚Geister‘ Kreationen des menschlichen Bewusstseins sind. (Vgl. noch einmal Walsh 1989: 5) Damit möchte ich an dieser Stelle die Diskussion der ethnologischen Sicht der Geister vorläufig beenden und zu den Konzeptionen schamanischer Erfahrung übergehen.

1.4. Schamanische Erfahrung und Bewusstseinstchnik

Wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, werden die Erfahrungen von Schamanen – im Unterschied zu alltäglichen Erfahrungen – als ‚religiöse‘ Erfahrungen gesehen, die (vorwiegend) in ‚veränderten Bewusstseinszuständen‘ stattfinden. Ich möchte mich im Folgenden zuerst mit

Beschreibungen dieser veränderten Bewusstseinszustände auseinandersetzen, mich dann der Interpretation schamanischer Erfahrung zuwenden, und schließlich der Frage nachgehen, welchen Zugang die Ethnologie als Wissenschaft, die dem ‚Normal‘- oder dem ‚rationalen‘ Bewusstseinszustand verpflichtet ist, zu veränderten Bewusstseinszuständen und religiöser Erfahrung hat.

Voranstellen möchte ich William James Beschreibung der religiösen Erfahrung.¹⁴ Religiöse Erfahrung ist nach James – unabhängig davon innerhalb welcher Glaubenssysteme sie stattfindet – in ihrer Essenz ein die betreffende Person *transformierendes Erlebnis*, innerhalb dessen er zwei Phasen unterscheidet. Die erste ist der gewöhnliche Existenzzustand des Menschen, der sich durch „uneasiness“ in bezug auf das eigene Leben oder durch das Gefühl von "there is something wrong about us" auszeichnet. (James 1902, 498 zit. nach White 1994) Die Lösung dieses Problems, die zweite Phase, besteht darin, dass der Mensch in der religiösen Erfahrung in Kontakt mit seinem „higher self“ kommt und sich damit identifiziert. Dadurch wird sich die Person bewusst, „that this higher part is conterminous and continuous with a MORE of the same quality, which is operative in the universe outside“ (James 1902: 499 zit. nach White 1994).

Es geht also nicht nur um die *Erfahrung* des ‚Mehr‘ und des ‚höheren Selbst‘, sondern auch um einen Prozess des Bewusstwerdens und Entdeckens, der eine innere Transformation der Person und eine Art ‚mystische Wiedergeburt‘ mit sich bringt. (Vgl Salazar 2007: 2) Dabei ist das neue Selbstverständnis der Person um folgende Erkenntnis reicher:

[T]he person discovers that he or she can keep in touch with and enter into a relationship with this other, greater self, which is both inside and outside. (White 1994 mit Rekurs auf James 1902)

¹⁴ Der US-amerikanische Psychologe und Philosoph James wird sowohl im Zusammenhang mit der Definition der religiösen Erfahrung als auch, was das Vorhandensein von verschiedenen Bewusstseinszuständen betrifft, häufig referiert. (Vgl. Rätsch 1993: 21; White 1994; Dittrich 1996: XXVII; Salazar 2007: 2 mit Referenz auf James 1902/1982)

In seiner vielzitierten Feststellung über die Existenz sich vom Wachbewusstsein unterscheidender anderer Formen von Bewusstsein spricht James an, dass es Stimuli für ihre Auslösung gibt:

It is that our normal waking consciousness, rational consciousness as we call it, is but one special type of consciousness, whilst all about it, parted from it by the filmiest of screens, there lie potential forms of consciousness entirely different. We may go through life without suspecting their existence; but apply the requisite stimulus, and at a touch they are all there in all their completeness, definite types of mentality which probably somewhere have their field of application and adaption. No account of the universe in its totality can be final which leaves these other forms of consciousness quite disregarded. How to regard them is the question ... (James 1902, zit. nach Dittrich 1996: XXVII).

1.4.1. Veränderte und erweiterte Bewusstseinszustände

Ich möchte nun näher auf den Begriff der ‚veränderten Bewusstseinszustände‘ eingehen. In dem oben angesprochenen Artikel erwähnt Rättsch neben den Begriffen „veränderte Bewusstseinszustände“ (VBZ) und der englischen Form „Altered States of Consciousness“ (ASC) zusätzlich die Begriffe „außergewöhnliche Bewusstseinszustände“ (ABZ) und „erweiterte Bewusstseinszustände“ (Rättsch 1993: 21 mit Rekurs auf Scheidt 1989). Er spricht davon, dass es „sich auf jeden Fall um *weitere* Bewusstseinszustände“ handelt. (Ebd.; Hervorhebung im Original) Dittrich verwendet den Begriff der „veränderten Wachbewusstseinszustände“ und verweist auf sie als jene Zustände, die „seit Anfang der sechziger Jahre [...] in den Blickpunkt der Öffentlichkeit und auch der Humanwissenschaften gerückt“ sind.¹⁵ Dabei kann

¹⁵ Entsprechend der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen „Schlafbewusstsein“ und „Wachbewusstsein“, teilt sich letzteres in „normales Wachbewusstsein“ und „verändertes Wachbewusstsein i.w.S.“; dieses wiederum setzt sich nach Dittrichs „Typologie von Bewusstseinszuständen“ aus „freiwillig veränderte[n] Bewusstseinszuständen“ und „aufgezwungene[n] veränderte[n] Bewusstseinszuständen“ zusammen; „freiwillig veränderte

man sagen, dass in den sechziger Jahren der Schwerpunkt des westlichen Interesses vor allem auf psychedelischen Drogen als Auslöser veränderter Bewusstseinszustände lag und dass sich seither eine wesentlich breitere Auseinandersetzung mit veränderten Bewusstseinszuständen und den Techniken und Methoden ihrer Induktion herausgebildet hat. (Vgl. Vitebsky 2007: 146)

Wenn es hier um die Beschreibung von veränderten Bewusstseinszuständen geht, so könnte man meinen, dass ihr eine Erklärung von ‚*Bewusstsein*‘ vorausginge. Dies ist aber aus epistemologischen Gründen – wenn überhaupt – dann nur in sehr eingeschränkter Weise möglich, denn – wie der Psychologe Wundt feststellt – Bewusstsein kann nur mittelbar und nur durch tautologische Umschreibung erklärt werden:

Da das Bewußtsein selbst die Bedingung aller inneren Erfahrung ist, so kann aus dieser nicht unmittelbar das Wesen des Bewußtseins erkannt werden. Alle Versuche dieser Art führen entweder zu tautologischen Umschreibungen oder zur Bestimmung der im Bewußtsein wahrgenommenen Thätigkeiten, welche eben deshalb nicht das Bewußtsein sind, sondern dasselbe voraussetzen. Das Bewusstsein besteht darin, daß wir überhaupt Zustände und Vorgänge in uns finden, und dasselbe ist kein von diesen inneren Vorgängen zu trennender Zustand. (Wundt 1880, 195 zit. nach Dittrich 1996: 1)

In ähnlicher Weise äußert sich Hoffmann zu diesem grundsätzlichen Problem der Philosophie:

Das Bewusstsein entzieht sich einer wissenschaftlichen Definition, denn es ist das, was ich brauche um darüber nachzudenken, was Bewusstsein ist. Es kann nur umschrieben werden als rezeptives und kreatives geistiges Zentrum des Ichs. (Hofmann zit. nach Rätsch 1993: 22)

Bewußtseinszustände“ sind „veränderte Wachbewußtseinszustände i.e.S. [...] (VWB)“ und entsprechen den „Altered States of Consciousness“(ASC).(Dittrich 1996: 2)

Im Zusammenhang mit den intensiven Versuchen innerhalb der Neurowissenschaften und verwandter Disziplinen, Bewusstsein auf der Basis von Hirnstromaktivitäten zu erklären, möchte ich hier den von dem US-amerikanischen Philosophen Levine eingeführten und unter Bewusstseinsforschern viel diskutierten Begriff des „*explanatory gap*“ (Levine 1983; vgl. auch Chalmers 1999), der die ‚Erklärungslücke‘ zwischen physischen Prozessen und bewusster Erfahrung bezeichnet, erwähnen: „The explanatory gap argument doesn’t demonstrate a gap in nature, but a gap in our understanding of nature.“ (Levine 1999)

Chalmers interpretiert Levine in der Weise, dass Levine „thinks that the gap may be uncloseable, but that consciousness may be physical all the same. That is, there is an epistemological gap, but no ontological gap.“ (Chalmers 1999)

Vor dem Hintergrund des Problems der Erklärung von *Bewusstsein* ist auch die Beschreibung von Bewusstseinszuständen mit philosophischen Schwierigkeiten verbunden. Dittrich definiert *Bewusstseinszustände* als „vorgeformte, unter bestimmten Bedingungen auftretende Reaktionsmuster mit fließenden Übergängen.“ Die Kriterien für ihre Zusammenfassung in Typen und für ihre Unterscheidung lägen in den „im Sinne der Aussagbarkeit als ‚bewußt‘ klassifizierten Aspekte[n] menschlichen Verhaltens“ (Dittrich 1996: 1). In Dittrichs Definition sind zwei Aspekte, die unter anderen den Begriff des ‚Bewusstseinszustands‘ problematisch machen, mehr oder minder offensichtlich erkennbar: Zum einen wird – darauf verweist Walsh – „im Ausdruck ‚Bewußtseinszustand‘ statisch kristallisiert, was in Wahrheit ein dynamischer Erfahrungsfluß ist“ (Walsh 1992: 265); nicht nur die Übergänge *zwischen verschiedenen Bewusstseinszuständen* sind ‚fließend‘, sondern auch *innerhalb eines definierten Bewusstseinszustands* ereignet sich mehr oder minder laufend Bewegung und Veränderung. Beides ist im Hinblick auf Typologien auch von veränderten Bewusstseinszuständen und vor allem auch, wenn es um die Isolierung eines „schamanischen Bewusstseinszustandes“ geht, zu beachten. (Vgl. Harner 2004: 20f.)

Zum anderen birgt vor allem das Kriterium der ‚Aussagbarkeit‘ große Schwierigkeiten. Dittrich verweist selbst darauf, dass (in der experimentellen Psychologie) „verbal Unmittelbares nicht zwangsläufig als unbewußt gekennzeichnet“ (Dittrich 1996: 1) wird. Vor allem in Bezug auf erweiterte Bewusstseinszustände muss gesehen werden, dass das Kriterium der sprachlichen Aussagbarkeit nur eine begrenzte Reichweite hat, denn es ist

in vielen [...] Kulturen bekannt und üblich zu sagen, daß die Erfahrungen bei erweiterten, mystischen oder höheren Bewußtseinszuständen nicht beschrieben werden können; sie gelten meist als unaussprechlich. (Rätsch 1993:25 mit Rekurs auf Grof 1987, vgl. auch Passie 1998: 123)

Walsh bringt das Problem auf den Punkt, indem er sagt, dass sich

diese Erfahrungen [...] und die Bewußtseinszustände, in denen sie auftreten, [...] von unseren üblichen Wachzuständen so grundlegend [unterscheiden], daß es nahezu keine Vergleichs- und Verständnisgrundlage gibt. (Walsh 1992: 291)

Dennoch sind sprachliche Mitteilungen, neben physiologischen und biochemischen Messdaten, die – zumindest in Bezug auf schamanische Erfahrungen – zum einen spärlich vorhanden, zum andern aber auch für sich alleine gesehen wenig aussagekräftig sind, die einzige Möglichkeit einer *wissenschaftlichen* Annäherung an die Erlebnisinhalte der Erfahrung von Schamanen in veränderten Bewusstseinszuständen. (Vgl. ebd. Sowie Vitebsky 2007: 146) Der für seine Forschungen auf den Gebieten der Transpersonalen und der Parapsychologie bekannte US-amerikanische Psychologe Tart beschreibt die Begriffe ‚Bewusstseinszustand‘ und ‚veränderter Bewusstseinszustand‘ folgendermaßen:

Die allgemeine Vorstellung von dem, was hinter diesen Begriffen steht, ist die Anerkennung der Existenz eines Bewußtseinszustands, d.h. einer bestimmten Struktur, eines Organisationsstils, der sich auf den gesamten geistig-seelischen

Funktionsbereich des Menschen zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt bezieht. [...] Wenn das erlebte ‚Empfinden‘ eines Bewußtseinszustands sich radikal von dem eines anderen unterscheidet, dann kann man von einem ‚veränderten Bewußtseinszustand‘ sprechen. [...] Wichtig ist die Erkenntnis, daß es sich beim Bewußtseinszustand um eine aktive Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit handelt, wobei Informationen sowohl über die Außenwelt eingeholt werden können als auch über den eigenen Körper und die eigenen Erfahrungen. (Tart 1978: 25f., 29 zit. nach Rätsch 1993: 22)

Ein uns allen bekannter vom normalen Wachbewusstsein sich unterscheidender Bewusstseinszustand ist der Schlafzustand und innerhalb dessen der ‚Zustand‘ des Träumens. Ich möchte hier exkursorisch anmerken, dass das Träumen verschiedentlich als Metapher verwendet wird. Vitebsky erwähnt, dass

[s]chamanische Gesellschaften [...] den Seelenflug während der Trance oft als kontrollierte Form des Träumens [betrachten], in welcher der Schamane eine unfreiwillige Form allgemeinemenschlicher Erfahrung zu einer kontrollierten Technik macht. (Vitebsky 2007: 14)

Eine andere Verbindung mit dem Träumen stellt der Mythenforscher Joseph Campbell her, wenn er Mythen – im Unterschied zu individuellen Träumen – als „Träume der Gesellschaft“ (Campbell 1989: 47) bezeichnet.

Auch wird der Einschlafphase, dem sogenannten „hypnagogen“ Zustand, dem Übergang zwischen Wachen und Schlafen, seit alters her die Möglichkeit zu außergewöhnlichen Erlebnissen und Erkenntnissen zugeschrieben. (Vgl. Dittrich 1996: 54)

1.4.2. Erlebnisinhalte veränderter und erweiterter Bewusstseinszustände

Rätsch verweist auf eine Vielzahl von Erfahrungen, die in veränderten Bewusstseinszuständen gemacht werden: „Psychedelische Erfahrungen werden oft mit Erfahrungen verglichen, die wir im Traum, in der Trance oder Hypnose, in der Meditation und beim Sex erleben.“ Auch seien Ähnlichkeiten mit „dem Erwachen der Kundalini, mystischen Erfahrungen, Sterbeerlebnissen oder Nahtodeserfahrungen (Near Death Experiences, abgekürzt NDE) und außerkörperlichen Erfahrungen (Out-of-Body-Experiences, Astralreisen)“ feststellbar. (Rätsch 1993: 21)

In Bezug auf veränderte Wachbewusstseinszustände hat Dittrich in einer empirischen Studie drei Ätiologie-unabhängige Kategorien von Erlebnisinhalten herausgearbeitet: „Ozeanische Selbstentgrenzung“, „Angstvolle Ich-Auflösung“ und „Visionäre Umstrukturierung“. (Dittrich 1996: 215) Eine weitere Beschreibung der Merkmale des gemeinsamen Kerns von veränderten Wachbewusstseinszuständen geben Dittrich und Scharfetter:

- Veränderung der Denkabläufe
- Veränderung des Zeiterlebens
- Angst vor Verlust der Selbstkontrolle
- Intensive Emotionen (Glückseligkeit bis Panik)
- Körperschema-Veränderungen (bis ‚Körperlosigkeit‘)
- optisch halluzinatorische Phänomene
- Verändertes Bedeutungserleben¹⁶

¹⁶ Dittrich/Scharfetter 1987: 38 zit. nach Rätsch 1993: 24.

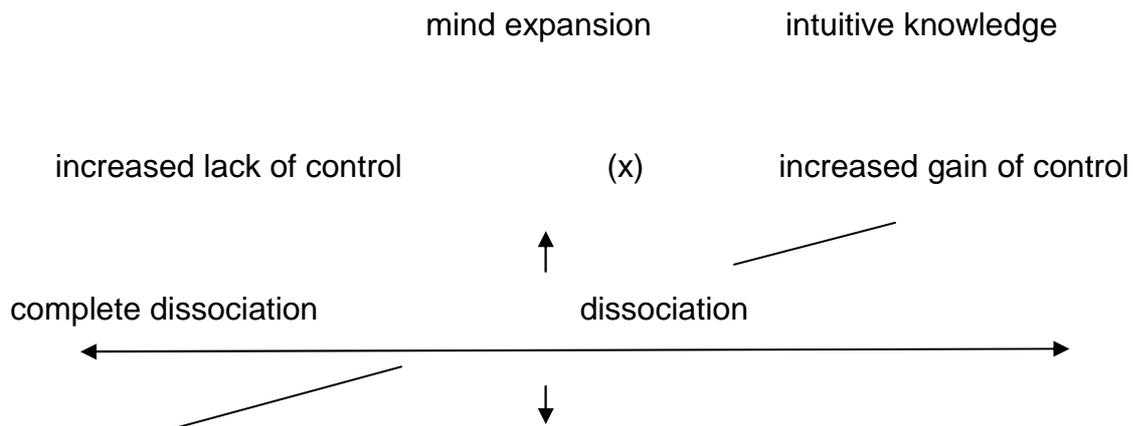
Die genannten Merkmale entsprechen weitgehend jenen, die Ludwig nennt: „alterations in thinking, change in sense of time and body image, loss of control, change in emotional expression, perceptual distortion, change in meaning and significance, a *sense of ineffability*, *feelings of rejuvenation* and *hypersuggestibility*“ (Ludwig 1960 zit. nach Heinze 1993: 170; die von mir hervorgehobenen Merkmale kommen in Dittrich/Scharfetter nicht vor; vgl. dazu auch die Tabelle „Ätiologie-unabhängige Aspekte veränderter Wachbewusstseinszustände“ nach Ludwig 1966 in Dittrich 1996: 90).

Rätsch stellt fest, dass „[d]iese Charakteristika [...] eine interkulturelle Phänomenologie darzustellen“ (Rätsch 1993: 25) scheinen. In einer groben inhaltlichen Zusammenfassung der genannten Aspekte könnte man sagen, dass sich die Veränderungen in veränderten Wachbewusstseinszuständen auf die Wirklichkeitswahrnehmung und auf das Selbst- und Körperbild beziehen. Dementsprechende Beschreibungen finden sich in den Aussagen transpersonaler Psychologen: Für Grof meint „transpersonal“ die „erlebnismäßige Ausdehnung oder Erweiterung des Bewusstseins über die gewöhnlichen Grenzen des Körper-Ich sowie über die Beschränkungen von Raum und Zeit“ (Grof 1987: 64 zit. nach Transpersonal 2008). Wilber wiederum sieht die Voraussetzung für die „Erfahrung des transpersonalen Raumes“ darin, dass „die Grenzen des Innen und Außen keine festen Größen mehr darstellen“. Wesentlich ist auch, dass in der Erfahrung des ‚transpersonalen Raumes‘ die erfahrende Instanz nicht mehr die „Person“ ist, sondern ein „überindividuelle[r] Zeuge“ (Wilber 1985: 94 zit. nach Transpersonal 2008). Nach Wilber beobachtet

der Zeuge [...] den Strom der Ereignisse innerhalb und außerhalb des Geist-Körpers auf schöpferische distanzierte Weise, da er weder mit dem Inneren noch mit dem Äußeren ausschließlich identifiziert ist. (Ebd.)

1.4.3. Schamanische Bewusstseinszustände

In ihrem Artikel „Shamanic States of Consciousness: Access to Different Realities“ schlägt Heinze für ‚schamanische‘ Bewusstseinszustände folgendes Arbeitsmodell vor:



(x) indicates the state of consensus reality

Sie beschreibt diese graphische Darstellung folgendermaßen:

When we begin to cultivate awareness, we progress on the diagonal (from lower left to the upper right quadrant) and notice that our control over the successive states also increases. Intuitive knowledge is the highest point in the upper high quadrant. This state indicates full control and complete awareness, i.e., the state of Being (knowing without objectification and discursive thinking). The lowest point on the diagonal (in the lower left quadrant) is complete dissociation, e.g., multiple personality, schizophrenia, full possession. With respect to this lowest point, Jung spoke of “unconscious, autonomic complexes” which appear in such a state “as projections because they are associated with the ego” (1960: 95, 99). (Heinze 1993: 170)

Im Zusammenhang mit der oben angesprochenen Frage, ob Besessenheit als Teil schamanischer Praxis zu sehen sei – es sei hier an Lewis' Kritik an Eliade erinnert –, gibt Heinze anhand eines Beispiels folgende Erklärung:

[U]nexpected possession (a dissociative state) will be treated with an exorcism in some cultures, however, prospective shamans and mediums can be trained to use [sic!] the same state professionally. Trained practitioners will then descend [...] deep down into the lower right quadrant. At the depth of their possession, they may temporarily surrender control (i.e. experience flooding) and have to be plotted in the lower left quadrant, however, they have been

trained to leave this state after its purpose has been fulfilled and ascend on pathways paved during their training (in the lower right quadrant). (Ebd. 171)

Den für die schamanische Praxis zentralen ‚Seelenflug‘ oder ‚magischen Flug‘ sieht sie im oberen rechten Quadranten angesiedelt, „because they experience and control the expansion of their consciousness to the point where they enter intuitive knowledge and the state of ‚Being‘.” (Ebd. 171)

Meines Erachtens geht aus Heinzes Graphik und ihrer Beschreibung hervor, warum Schamanen, um *intuitives Wissen* zu erreichen, ihr Ego überwinden und während ihrer Initiation ‚sterben‘ müssen. Nur über eine das *Andere* einschließende Identifikation, können sie nicht nur in einem veränderten Bewusstseinszustand, sondern auch *in Kontrolle* sein, um ihre vielfältigen Aufgaben zu erfüllen. Der Formulierung von Schenk, dass die „Macht [des Schamanen] auf seinem veränderten Bewusstseinszustand“ beruhe (Schenk 2004: 11), ist hinzuzufügen, dass das wahrscheinlich entscheidende Kriterium für seine Macht in der Identifikation mit dem „state of ‚Being‘“ liegt oder – wie es die koreanische Schamanin Hi-ah Park ausdrückt – mit dem „place of no conflict“ (zit. nach Kuby 2001: 17). Deshalb sind Schamanen nicht nur „die Praktiker, wenn es darum geht, den Raum menschenmöglicher Erfahrungen auszuloten“ (Reimann 1998: 269), sondern vor allem auch Spezialisten für die Herstellung von ‚Gleichgewicht‘.

In Zusammenhang mit dem „state of ‚Being‘“ wird des Öfteren die Frage gestellt, wie weit Schamanen mystische Erlebnisse haben. Eliade meint, dass der Schamanismus „die glaubwürdigste mystische Erfahrung der Welt der Primitiven“ sei:

Innerhalb der archaischen Welt spielt er dieselbe Rolle wie die Mystik in der offiziellen Religiosität der großen historischen Religionen vom Buddhismus bis zum Christentum. (Eliade 1951: 96 zit. nach Passie 1998: 128)

Passie ist in einem Artikel unter dem Titel „Ist Schamanismus Mystik?“ dieser Frage nachgegangen und kommt zu dem Ergebnis, „dass im Schamanismus mystische Erfahrungen nicht nur eine periphere, sondern sogar eine zentrale Rolle spielen können“, wobei die dem Schamanismus eigene Form der mystischen Erlebnisweise im Unterschied zur Mystik der Hochreligionen „eine Naturmystik der extrovertierten Richtung“ und das mystische Erleben „integraler Bestandteil eines Spektrums von Bewußtseinsformen“ sei. (Passie 1998: 132) Dabei weist er darauf hin, dass die Schwierigkeit bestehe, „aus den durch kulturspezifische Metaphern verschlüsselten Erlebnisbeschreibungen explizit mystische Erlebnisse herauszulesen“. Vor allem aber sei quellenkritisch zu erörtern, warum „Beschreibungen mystischer Erlebnisse, trotz deren grundlegender Bedeutung für die Weltanschauung der Naturvölker“, in der Literatur nur selten zu finden sind. (Ebd. 128)

Auch Walsh sieht im Schamanismus eine „potentiell mystische Tradition“, deren spezifische *unio mystica* sich durch eine „Vereinigung mit dem Kosmos“ und nicht wie in der „theistischen Mystik“ durch eine „Vereinigung mit Gott“ auszeichne. (Walsh 1992: 295)

Dabei ist nicht nur die naturmystische Erfahrung von Schamanen der „extrovertierten Richtung“ (Passie 1998: 132) zuzuordnen, sondern – wie Vitebsky feststellt –

die Idee der kosmischen Reise selbst, mit ihrem Ringen darum, Hindernisse und Feinde zu überwinden [erklärt], weshalb die schamanische Erfahrung zu großer Vitalität tendiert, besonders im klassischen Schamanismus der Jagdgesellschaften. (Vitebsky 2007: 65)

1.4.4. ‚Trance‘ und ‚Ekstase‘

Unabhängig davon, ob man nun wie Harner (2004: 20f.) von *einem* „schamanischen Bewußtseinszustand“ oder wie Passie von einem „Spektrum

von Bewusstseinsformen“ spricht, lässt sich feststellen, dass Schamanen sehr vielfältige Erfahrungen machen und ihre ‚Zustände‘ mitunter stark variieren. Dies mag mitunter erklären, warum die sich inhaltlich unterscheidenden Begriffe ‚Trance‘ und ‚Ekstase‘¹⁷ in der ethnologischen Literatur von der Mehrheit der Autoren synonym verwendet werden.¹⁸ So schreibt beispielsweise Eliade, dass

die Völker die sich als „schamanistische“ zu erkennen geben, den *ekstatischen* Erlebnissen ihrer Schamanen eine erhebliche Bedeutung zu[messen]; sind es doch die Schamanen, die sie durch ihre *Trancen* heilen, die ihre Toten ins „Reich der Schatten“ geleiten und als Mittler zwischen ihnen und ihren Göttern, himmlischen und unterweltlichen, großen und kleinen, dienen. (Eliade 1975: 18; Hervorhebung K.G.)

In seiner Zusammenfassung der Merkmale der beiden Zustände sieht Rouget Ekstase durch „immobility, silence, solitude, no crisis, sensory deprivation, recollection, hallucinations“ und Trance durch „movement, noise, in company, crisis, sensory overstimulation, amnesia, no hallucinations“ charakterisiert. (Rouget 1985: 11) Dabei räumt er ein, dass nicht immer alle Merkmale zugleich

¹⁷ Das Wort ‚Trance‘ – in der lexikalischen Bedeutung „schlafähnlicher Bewusstseinszustand, Dämmerzustand“ – wurde im 20. Jahrhundert vom gleichbedeutenden englischen *trance* entlehnt, das wiederum vom altfranzösischen *transe* ‚das Hinübergehen (in den Todesschlaf); Angstzustand‘ übernommen ist. Das zugrundeliegende altfranzösische Verb *transir* ‚hinübergehen; verscheiden‘ geht zurück auf das lateinische *transire* ‚hinübergehen, überschreiten, überqueren‘. (Drosdowski 1989)

Das Wort ‚Ekstase‘, ‚[religiöse] Verzückung; höchste Begeisterung‘, wurde im 16. Jahrhundert aus dem gleichbedeutenden kirchenlateinischen *ecstasis* entlehnt, das sich vom griechischen *ékstasis* „das Ausschheraustreten, die Begeisterung, Verzückung“ herleitet. (Drosdowski et. al. 1989)

Hamayon fasst den geschichtlichen Hintergrund der beiden Begriffe folgendermaßen zusammen: “Trance [...] was used to condemn pagan practices in the Middle Age in Western Europe (Poly 1992). Ecstasy was also used in the West since the Middle Ages, especially with regard to ‘mystical rapture’ and to the feeling of great happiness that Christian mystics reported to have experienced then. Thus the Christian Church considered ‘trance’ to be negative, typical of other religions than transcendental, therefore to be blamed. At the same time, the Church considered ‘ecstasy’ to be rather positive but strictly reserved to mystics acknowledged as uniting with the Christian God.” (2000, 2f)

¹⁸Eine Zusammenfassung der Verwendung der Begriffe in der ethnologischen Literatur befindetet sich in Rouget 1985: 3ff.; Während es zu Trance keine adjektivische Form gibt, existiert eine solche zu Ekstase: ekstatisch, außer sich, verzückt, schwärmerisch (Drosdowski et. al. 1989). Rouget vermutet, dass dies unter anderem ein Grund für die unklare Verwendung und Vermischung der Begriffe sein könnte, die sich besonders in der Wendung ‚ekstatische Trance‘ zeigten. (Rouget 1985: 4 mit Rekurs auf Tringham 1971: 200)

auftreten, um eine „full form“ zu ergeben, und stellt darüber hinaus Folgendes fest:

[T]he configuration of features provided by a given state may in fact be composite. [...] Ecstasy and trance must therefore be regarded as constituting the opposite poles of a continuum, which are linked by an uninterrupted series of possible intermediary states, so that it is sometimes difficult to determine which of the two is involved. (Ebd.)

Im Anschluss an Rouget bemerkt Hamayon in ihrer Kritik an der Verwendung der Begriffe: „A large majority [of scholars] seems to appeal to them as if they were interchangeable“ (Hamayon 2000: 3 mit Rekurs auf Hultkrantz 1992).¹⁹ Ich verwende in dieser Arbeit vorzugsweise den Begriff des ‚veränderten Bewusstseinszustandes‘. Den Begriff ‚Trance‘ benütze ich nur, wenn ich zitiere oder bewusst das umgangssprachliche Wort gebrauche. Von ‚Ekstase‘ spreche ich im spezifischen Zusammenhang mit dem Verlassen des Körpers und der schamanischen Reise.

1.4.5. Bewusstseinstechnik – die Erzeugung veränderter Bewusstseinszustände

Ich möchte an dieser Stelle noch kurz auf die Erzeugung veränderter Bewusstseinszustände zu sprechen kommen. In Bezug auf die wissenschaftliche Erklärung der Induktion veränderter Bewusstseinszustände war im Bereich der Medizin- und Neurowissenschaften ein wesentlicher Schritt die Entdeckung körpereigener Botenstoffe (Neurotransmitter) Mitte der

¹⁹ Hamayons Kritik besteht unter anderem darin, dass sie im vielfältigen und verschiedenartigen Gebrauch des Begriffs ‚Trance‘ (den sie gemeinsam mit dem Begriff ‚Ekstase‘ behandelt) einen unakzeptablen Determinismus sieht, weil in seiner ‚dreischichtigen‘ Verwendung implizit eine Verbindung zwischen verschiedenen Ebenen hergestellt werde: dem körperlichen Verhalten, dem geistigen Zustand („state of mind“) oder dem inneren Gefühl und einer kulturell definierten inneren Einstellung. (Hamayon 2000: 5f.)

siebziger Jahre. Damit wurde wissenschaftlich nachweisbar, dass veränderte Bewusstseinszustände nicht nur durch exogene, sondern auch durch endogene Drogen ausgelöst werden können bzw. dass sich mit Veränderungen im Bewusstsein der chemische Zustand des Nervensystems verändert. (Vgl. Zehentbauer 1992: 80ff.) Allerdings sind auch, bevor man von den Neurotransmittern wusste, weltweit Methoden gefunden und verwendet worden, um veränderte Bewusstseinszustände zu erzeugen. Rätsch interpretiert Eliades Definition von Schamanismus als „*Technik der Ekstase*“ (Eliade 1975: 14) folgendermaßen: „Technik der Ekstase [bedeutet] eine Technologie bzw. Methoden zur gezielten Herbeiführung eines schamanischen Bewusstseinszustandes.“ (Rätsch 1998: 222)²⁰

Nach Rätsch sind „die fünf bedeutendsten Methoden“ zur Auslösung veränderter Bewusstseinszustände:

1. der Gebrauch von psychoaktiven Pflanzen oder Substanzen (Psychedelika, Entheogene, Narkotika, Stimulantien usw.)
2. der Einsatz rhythmischer Stimulation (Trommeln, Rasseln, Tanzen, Chanten, Mantren)
3. Kontrolle des Atems (Hyperventilation, Prana)
4. das Einnehmen bestimmter Körperhaltungen (Yoga, Transpositionen, Sex)
5. die Konzentration auf besondere Gegenstände (Meditationsbilder, Zaubersteine, Kraftobjekte). (Rätsch 1998: 222; vgl. auch Zehentbauer 1992: 129f. und 181ff.; Rätsch 1993: 35f.)

Ich möchte hier nur einige Anmerkungen zu jener Gruppe von Induktionsmethoden machen, die Rätsch unter „rhythmischer Stimulation“ zusammenfasst, da diese in jüngerer Zeit und auch im Zusammenhang mit dem Boom der Neurowissenschaften vor allem unter dem Begriff des „auditory driving“²¹ vermehrtes Forschungsinteresse erweckt haben. Dabei ist es wichtig

²⁰ Rätsch verwendet den von Harner eingeführten Begriff „schamanischer Bewusstseinszustand“. (Harner 2004: 92)

²¹ Der Begriff bzw. die Hypothese des ‚auditory driving‘ postuliert – ausgehend von einem elektromagnetischen Modell des Gehirns –, dass Hirnströme von bestimmten akustisch-rhythmischen Stimuli in der Weise beeinflusst werden, dass veränderte Bewusstseinszustände

zu bedenken – worauf Rättsch hinweist –, dass die Auslöser veränderter Bewusstseinszustände in den jeweils spezifischen Kulturen und Ritualen meist in kombinierter Weise verwendet werden. (Vgl. Rättsch 1998: 222f. sowie Rättsch 1993: 31ff.) Für die isolierte Untersuchung eines Auslösers unter Laborbedingungen – wie beispielsweise des „auditory driving“ – bedeutet dies, dass die aus der *Kombination* der Induktionsmethoden hervorgehenden Wirkungen zwangsweise unberücksichtigt bleiben.²²

Rhythmische Stimulation

Turow kommt in seiner empirischen Studie über das „Auditory Driving as a Ritual Technology“ zu folgendem Ergebnis:

Ritual technologies are potent, and are doing more than satiating a desire to maintain tradition or to be preserved as symbols of faith. They are indispensable consciousness-manipulating techniques that help people in every religious tradition enter states of mind that are uniquely suited to encourage contemplation, transcendence, and ego-loss. These states provide a window to a view of the intimate connections, to the relationship of cause and effect, between you and the rest of the world. (Turow 2006: 95)

Dabei betont er die Rolle der *Richtung* der Aufmerksamkeit:

[T]he kinds of shifts in consciousness that go on when a person is beings [sic!] stimulated by sound [...] are being mediated by consciousness itself. Attention, in this context, could be called the mover of consciousness. The more attention a person pays to a stimulus, the more potently it will affect their state. (Ebd. 44)

hervorgerufen werden, wobei – worauf Turow hinweist – die „auditory driving hypothesis“ (noch nicht bewiesen ist. (Turow 2006: 5)

²² Vgl. dazu Turows Diskussion von Rouget (1985), insbesondere Rougets Kritik an Neher (1962) in Turow 2006: 33 ff.

Demnach ist weniger die rhythmische Stimulation ausschlaggebend für die spezifische Qualität eines veränderten Bewusstseinszustandes, sondern vielmehr ist die *Aufmerksamkeit* als „mover of consciousness“ die letztlich darüber entscheidende Instanz. Dies mag auch Krippner zu folgendem Vorschlag für die Beschreibung schamanischer Bewusstseinszustände bewogen haben:

It may be more appropriate to speak of *shamanic modification of attentional states* rather than of a single *shamanic state of consciousness* (such as soul flight). Attention determines what enters someone's awareness. When attention is selective, there is an aroused internal state that makes some stimuli more relevant than others and thus more likely to attract one's attention. (Krippner 2002 zit. nach Turow 2006: 85)

Ganz allgemein kann man sagen, dass unter Wissenschaftlern unterschiedlicher Disziplinen weitgehende Einigkeit darüber besteht, dass bestimmte Rhythmen, Töne, Musiken und (rhythmischer) Gesang einen Effekt auf die Befindlichkeit, den Bewusstseins- und auch den Gesundheitszustand des Menschen haben können und dass dieser Effekt auf der gegenseitigen Beeinflussung und Synchronisation von (nicht nur akustischen) Schwingungen beruht. So stellt etwa Tucek in seinem Beitrag „Musik und Trance im transkulturellen Kontext“ fest, dass bestimmte rhythmische Strukturen den „Menschen jenseits rationaler Analytik ergreifen und in seinen [sic!] Bann ziehen“; dabei komme es zu einer „Synchronisation körpereigener Rhythmen“. Kranke Menschen seien in ihrer „psychischen und physischen Schwingungsfähigkeit eingeschränkt“, könnten aber „mittels stimmiger ‚Rhythmusgeber‘ wieder ‚in Gang gebracht‘ werden“. In Bezug auf „archaische Gesänge“ stehe auf akustischer Ebene vor allem die „Öffnung körperlicher Resonanzräume“ im Vordergrund. (Tucek 2004: 21f. mit Rekurs auf Mastnak)

Eher anekdotisch möchte ich im Zusammenhang mit der Wirkung von Rhythmen und Schwingungen erwähnen, dass Oppitz auf die Frage, was ihn in das ‚Blinde Land‘ der Magar „gelockt“ habe, antwortete: „Zuerst war es das

Trommelspiel der Schamanen, das mich anzog und das du überall im Magarland hören kannst: Es vibrierte in mir weiter.“ (Oppitz 1989: 46)

In seinem autobiographischen Buch „Die magische Trommel“, das zugleich eine musikethnologische „Reise zu den Quellen des Rhythmus“ ist, meint der Perkussionist und Schlagzeuger Mickey Hart:

Beschreibungen wie „der Schamane reitet seine Trommel wie ein Pferd“ erschienen mir als Umschreibung der Beobachtung, daß „der Schamane sich auf den Rhythmus der Trommel einpendelt, der ihn immer tiefer in den Zustand der Trance hineinführt“. (Hart 1991: 233)

In Bezug auf die Funktion des Trommelrhythmus für den Schamanen hebt Hart einen Aspekt hervor, der in ethnologischen Betrachtungen eher untergeht, nämlich, dass der Rhythmus dem Schamanen (auch) dazu diene, „aus jener Zeitlosigkeit wieder zurückzufinden, die in beinahe allen Berichten von der anderen Welt erwähnt wird“. In diesem Sinne sei die Trommel „eine Art Ersatz für das Herz, das in dem Körper, den der Schamanen [sic!] verlassen hat, noch schlägt – hier in der menschlichen Zeit“. (Ebd. 233f) So gesehen hat der (Trommel-)Rhythmus zwar einerseits eine tranceinduzierende Funktion andererseits aber gleichzeitig den Zweck, die Verbindung des Bewusstseins oder der ‚Seele‘ des Schamanen mit seinem Körper (bzw. mit dem *Rhythmus* seines Körpers) sicherzustellen.

Ich möchte an dieser Stelle mit einer Bemerkung Mickey Harts zum ethnographischen Blick auf die schamanische Erfahrung und auf das schamanische *Sehen* überleiten:

Während meiner Forschung im Bereich des Schamanismus machte ich die Beobachtung, daß die meisten Gelehrten, die über dieses Thema schreiben, selbst keine Trommler sind. Sie sind niemals auf einer Trommel irgendwohin geritten, haben sie niemals gespielt und dabei den Zustand der Trance erlebt. Obwohl sie die zentrale Bedeutung der Trommel im Schamanenritual anerkannten, waren nur wenige von ihnen in der Lage, die Rolle des

perkussiven Klangs oder des perkussiven Rhythmus in der Vorbereitung und Durchführung dieses Rituals aus der eigenen Erfahrung heraus zu beleuchten. (Ebd. 229)

1.5. Ethnographischer Blick und schamanisches Sehen

Ich habe in der Einleitung dieser Arbeit von der *doppelten* Fremdheit von Ethnologen gegenüber der schamanischen Praxis gesprochen, die darin besteht, dass Fremdheit sowohl gegenüber der fremden Kultur als auch gegenüber dem fremden Bewusstseinszustand empfunden wird. Dabei kann die fremde Wirklichkeitskonzeption (vgl. Kap. 1.3.) sowohl als Teil der *anderen* Kultur als auch als Ergebnis einer *anderen* Wahrnehmung (in einem veränderten oder erweiterten Bewusstseinszustand) verstanden werden.

Ich möchte mich im Folgenden vor allem mit der *zweiten* Art von Fremdheit, jener gegenüber dem *uns* fremden Bewusstseinszustand auseinandersetzen, um dann noch einmal auf die unterschiedlichen Wirklichkeitskonzeptionen zurückzukommen.

Nach Harner kommt es – abhängig davon, ob sich jemand in einem „normalen“ oder in einem „schamanischen Bewusstseinszustand“ befindet – zu verschiedenen Wahrnehmungen von ‚Wirklichkeit‘. Damit in Verbindung steht das Problem, dass es „äußerst schwierig [ist], ein unvoreingenommenes Urteil über die Gültigkeit der Erfahrungen im entgegengesetzten Bewusstseinszustand abzugeben“ (Harner 2004: 21). Harner erklärt diesen Unterschied am Beispiel der Wahrnehmung von Tieren:

Drachen, Greife und andere Tiere, die von uns normalerweise ‚mythisch‘ genannt werden, sind im schamanischen Bewusstseinszustand ‚wirklich‘. Die Vorstellung, daß es ‚mythische‘ Tiere gibt, ist eine brauchbare und gültige Auslegung im alltäglichen Leben, aber überflüssig und unwichtig bei schamanischen Erfahrungen. [...] Umgekehrt kann ein Mensch im schamanischen Bewusstseinszustand die Erfahrungen des alltäglichen Bewusstseins als in schamanischen Begriffen illusorisch ansehen. Beide haben

recht, von ihrem eigenen persönlichen Bewusstseinszustand aus betrachtet. (Ebd. 20f.)

Die Beurteilung von Erfahrungen, die im ‚schamanischen Bewusstseinszustand‘ gemacht werden, aus der Position des normalen Bewusstseinszustands, die oft auch mit der „Engstirnigkeit irgendeiner *bewußten* Erfahrung“ (ebd. 21f.) verbunden sei, beschreibt er mit dem Begriff der „*Kognizentrik*“:

Die Menschen mit den meisten Vorurteilen gegen eine Vorstellung von einer nichtnormalen Wirklichkeit sind diejenigen, die sie niemals erfahren haben. Dies könnte man Kognizentrik beim Bewußtsein, entsprechend Ethnozentrik bei den Kulturen nennen. (Ebd. 22)

In Weiterführung dieser Gedanken sind im Zusammenhang mit dem ethnographischen Blick auf Erfahrungen in veränderten und erweiterten Bewusstseinszuständen zumindest zwei Bedingungen zu beachten: Zum einen, auf Seiten der westlichen Wissenschaften, dass diese generell – und damit auch die Ethnologie – über den normalen oder *rationalen Bewusstseinszustand* definiert und begrenzt sind; zum anderen, auf Seiten der Erfahrungen in veränderten und erweiterten Bewusstseinszuständen, dass diese nur durch (eigene) Erfahrung zugänglich sind. (Ich werde darauf weiter unten noch einmal zu sprechen kommen.) Aus Letzterem folgt, dass die Erforschung veränderter Bewusstseinszustände nur über die Erfahrung derselben möglich ist, was in Bezug auf Ersteres bedeutet, dass ein solcher Forschungsansatz den Rahmen des vorherrschenden Wissenschaftsparadigmas überschreitet. (Vgl. Rätsch 1993: 23 mit Rekurs auf Long) Um diese scheinbar unüberbrückbaren Widersprüche zu überwinden, hat Tart bereits in den siebziger Jahren „State-Specific Sciences“ postuliert, also eine „bewusstseinszustandsspezifische Forschung“ (Tart 1972). Allerdings erweist sich bereits die Überzeugungsarbeit dafür als äußerst schwierig und zwar aus demselben Grund, aus dem Tart bewusstseinszustandsspezifische Forschung fordert:

[A]ny example that would make good sense to the readers [...] (who are, presumably, all in a normal SoC [State of Consciousness]) would not really illustrate the uniqueness of a state-specific science. If it did make sense, it would be an example of a problem that could be approached adequately from both the ASC and normal SoC's, and thus it would be too easy to see the entire problem in terms of accepted scientific procedures for normal SoC's and miss the point about the necessity for developing state-specific sciences. (Tart 1972)

Nach Rättsch bestehen die Zielsetzungen einer Ethnologie veränderter Bewusstseinszustände darin, dass sie

Kenntnisse und Bewertungen von verschiedenen Bewußtseinszuständen, Wissen und Technologie der Erzeugung verschiedener Bewußtseinszustände und deren Anwendungen, sowie den persönlichen und gesellschaftlichen Nutzen verschiedener Bewußtseinszustände bei den verschiedenen Kulturen [untersucht und vergleicht]. (Rättsch 1993: 23)

Dabei bedinge ein erfahrungsorientierter Zugang, dass „das Forschungsinstrument des ethnologischen Bewusstseinsforschers [...] sein eigenes Bewusstsein mit allen seinen Wahrnehmungsmöglichkeiten“ (Rättsch 1993: 23) ist. Gleichzeitig seien aber Erfahrungen in veränderten Bewusstseinszuständen „kein wissenschaftlich taugliches Instrument“ und demzufolge „würde sich die ethnologische Erforschung veränderter Bewusstseinszustände selbst ausschließen“. (Rättsch 1993: 23f) Rättsch plädiert jedoch für die Überschreitung dieser durch die Bindung der ‚Wissenschaft‘ an das normale und rationale Bewusstsein gegebenen Grenzen und spricht sich im Zusammenhang mit Ethnologen für die Erfahrung des *Anderen* im eigenen Bewusstsein aus:

Die ethnologische Bewußtseinsforschung beginnt bei der Selbsterforschung. Nur wer die eigenen Abgründe kennengelernt hat, nur wer das Licht höherer Seinszustände gesehen hat, nur wer sich in seinen Tiergeist verwandelt hat, nur wer die Pforten des Deliriums durchschritten hat, kann mit anderen, die

ähnliche Erfahrungen gemacht haben, über diese [...] Bereiche des menschlichen Bewußtseins kommunizieren. Wer einmal die Tore zu den inneren Räumen passiert hat, möchte mehr wissen. (Rätsch 1993: 24)

Im Anschluss an Tarts Forderung nach einer „bewusstseinszustandsspezifischen Forschung“ und Rätsch' Feststellung, dass Bewusstseinsforschung bei der Selbsterforschung beginne, kann man ganz allgemein sagen, dass es, um die Fremdheit zu überwinden, der eigenen Erfahrung bedarf und dass erst über die eigene Erfahrung eine andere Form von *Wissen* und ‚tieferes‘ Verstehen möglich wird.

Wie wesentlich und unersetzbar die eigene Erfahrung für ein wirkliches Verständnis von Erfahrungen in *anderen* Bewusstseinszuständen ist, zeigt sich unter anderem auch daran, dass die US-amerikanische Parapsychologin White im Rahmen ihrer Forschungen zu „Exceptional Human Experiences“ (EHE), zu denen sie auch die schamanische Erfahrung zählt (vgl. White 2000a), ein „experiential paradigm“ formuliert hat:

A worldview that is based not on physical data and logic but on the sum total of one's EHEs. Its tenets must be experienced to be known. These experiences eventually lift a person into a whole new way of perceiving reality. He or she is no longer enmeshed in the old worldview but can see it as if from outside. At the same time, the EHEer is aware of being in a new worldview that is based on heart knowledge and inner being that rests on a personal sense of connection with the entire creation. (White 2000b; Hervorhebungen K.G.)

Der Anthropologe Salazar stellt mit dem Begriffspaar „religious experience“ und „experience of the religious“ ein theoretisches Instrumentarium zur Verfügung, das auch auf den ethnographischen Blick auf Erfahrungen in veränderten Bewusstseinszuständen Anwendung finden kann. Unter „religious experience“ versteht er im Sinne von William James ein die Person transformierendes nicht-alltägliches Erlebnis einer *anderen* Realität. Im Unterschied dazu ereignet sich „experience of the religious“ oder „experience of a religious event“ im Rahmen alltäglicher Erfahrung von Realität:

There is no inner transformation of the subject in this kind of experience, nor is there any suspension of our mundane ontological intuitions concerning the nature of the real, that is, ordinary reality; on the contrary, it will be precisely through these mundane ontological intuitions that the experience of the religious will be assessed and, eventually, signified. Whereas religious experience is an extraordinary experience brought about by the perception of a (believed to be) supernatural presence, the experience of the religious is an ordinary experience brought about by the perception of an event or phenomenon endowed with religious significance. (Salazar 2007: 2)

Salazar versteht ‚religious experience‘ und ‚experience of the religious‘ als idealtypische gegenüberliegende Pole mit einem fließenden Übergang, zwischen denen sich spezifische Erfahrungen einordnen lassen.²³

In Anwendung von Salazars Terminologie würde die Erfahrung von Ethnologen, deren *teilnehmende* Beobachtung dort aufhört, wo die Veränderung des Bewusstseinszustands beginnt, (eher) dem Bereich der ‚experience of the religious‘ zuzuordnen sein, was vor dem Hintergrund von Whites ‚experiential paradigm‘ bedeuten würde, dass sie – wenn überhaupt – dann nur einen begrenzten Zugang zu *anderem* Wissen haben und dieses deshalb auch schwerlich verstehen können.

Michael Oppitz, auf dessen Arbeiten die im folgenden Kapitel dargestellte emische Sicht der Magar auf das Unsichtbare in ihrer schamanischen Praxis in der Hauptsache basiert, beschreibt in einem Aufsatz unter dem Titel „Schamanen, Hexen, Ethnographen“ den oben (vgl. Kap.1.3.) bereits angesprochenen ethnographischen „Fall“ einer Hexenwahrnehmung (Oppitz 1981b: 38ff). In Bezug auf die Fragestellung dieser Arbeit nach dem Spannungsfeld zwischen ethnographischem Blick und schamanischem Sehen besteht die in dem Artikel beschriebene ethnographische Ausgangssituation darin, dass der Magar-Schamane Kathka im Verlauf eines Initiationsrituals „in

²³ Private e-Mail-Korrespondenz vom 28.5.2008.

einem Baume eine Hexe sitzen“ sieht und Oppitz die Hexe *nicht* sieht: „Ich sehe Kathka diese Hexe sehen, sehe aber selbst die Hexe nicht.“ (Oppitz 1981b: 38)

Vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen Wahrnehmungen von Wirklichkeit beschreibt Oppitz drei Einstellungen, die ein Ethnograph einer solchen Situation gegenüber haben kann. Die eine ist die „intellektualistische Position“, in deren Rahmen versucht wird, eine Erklärung für den Glauben an Hexen zu geben, die aber gleichzeitig – worauf Reimann hinweist – „eher eine abstrakt theoretische als eine psychologisch plausible Erklärung liefert“. (Reimann 1998: 16)²⁴ Oppitz beschreibt diese Einstellung folgendermaßen:

Ich könnte darlegen, dass die Magar mangels eines wissenschaftlichen Erklärungsapparats der Hexen und Geister bedürfen als einer Art Metapher, die Geheimnisse wie Unheil und Krankheit unter ihrem Schirm erklären hilft, weil sie sonst unerklärbar blieben wie uns die Hexen. Ich könnte die Schamanen als arktische Hysteriker, als Psychopathen oder freundlicher als Psychoanalytiker der Eingeborenen einstufen und die Hexengläubigen als animistische Poeten. Ich würde mir unausgesprochen zugleich das Eigenlob ausstellen, auf einem höheren Niveau der Entwicklung zu stehen, dem des wissenschaftlichen Fortschritts, dem einzig noch geltenden Erklärungsgerüst. Diese Einstellung bedarf nur einer einzigen Prämisse: Hexen gibt es nicht, basta, eben weil sie ins wissenschaftliche Weltbild nicht hineinpassen, sie von ihm nicht gebraucht werden. (Oppitz 1981b: 56)

Eine andere Einstellung sieht Oppitz in der des „exakten Dokumentaristen von Phänomenen“ (ebd.), den die Frage nach der Existenz der Hexen nicht

²⁴ Eine ‚psychologisch plausible Erklärung‘ für ‚Erscheinungen‘ von Geistern und Hexen liefert nach Salazar die von Kognitionswissenschaftlern angenommene kognitive Matrix des HADD (Hyperactive Agent Detection Device): „This is an evolved psychological mechanism that makes the subject susceptible to overestimate the responsibility of agents for outcomes when situations do not objectively justify it (McCauley and Lawson, 2002: 21). In other words, we are naturally more inclined to see an agent’s responsibility in the production of a particular event that we cannot account for in any other way than to see it as the result of a purely impersonal cause. This makes evolutionary sense in terms of a ‚better safe than sorry‘ adaptive strategy: to interpret the most little noise or change in the environment as having been made by a potentially threatening agent could have saved our ancestors from lurking predators or enemies (cf. Guthrie 1993).“ (Salazar 2007: 8) Allerdings sei – so Salazar – HADD als Erklärung für das ‚Sehen‘ in veränderten Bewusstseinszuständen nur bedingt anwendbar bzw., wenn das gesamte Wahrnehmungssystem verändert sei, „clearly insufficient“. (Private e-Mail-Korrespondenz vom 22.7.2008)

berühren muss, er kann seine Arbeit auch ohne eine Antwort auf diese Frage machen. Reimann bezeichnet diese Position als die „rein ethnographische“ (Reimann 1998: 16). Indem sie sich an das gesichert Beschreibbare hält, die indigenen ‚Glaubensvorstellungen‘ respektiert und die Frage nach der Realität von Hexen und Geistern umgeht, weil diese Frage „ohnehin nicht lösbar“ ist (Oppitz 1981b: 56), ähnelt sie der in dieser Arbeit bereits beschriebenen Position (vgl. Kap. 1.3.):

Tatsächlich brauche ich, wenn ich eine Erscheinung wie eine schamanistische Séance oder eine Hexenvertreibung mit den einem jeden zur Verfügung stehenden Sinnen beschreiben will, die metaphysische Seite der wirklichen, nur imaginierten oder metaphorischen Existenz von Hexen und Geistern nicht zu tangieren. (Oppitz 1981b: 57)

Die dritte Einstellung ergibt sich nach Oppitz dann, wenn „eine Beobachtung immer wieder ins Blickfeld [des exakten Dokumentaristen] rückt und mich zu beunruhigen beginnt: der offenkundige Glaube der Leute an die Existenz von Hexen“ (ebd. 57). Die beständige Konfrontation des Ethnographen mit dieser „Beobachtung“ kann offenbar seine „credofreie Haltung“ beeinflussen und verunsichern, was nach sich zieht, dass die *bewusst* umgangene Frage wieder auftaucht:

Ich könnte mich dann fragen: Wenn diese Leute schon so lange und so glaubhaft glauben, dann muß an diesem Glauben doch wohl etwas dran sein. Und schon bin ich in einem anderen Boot gelandet: Gibt es nicht vielleicht doch Hexen? Was hindert mich, wenn es sie gibt, sie zu sehen? Was muss ich tun um auf die andere Realitätsebene zu gelangen? Wo ist mein Don Genaro, mein Don Juan, der mich sehen lehrt? Es ist dies die existentielle Position, die mit Castaneda Schule und Kasse gemacht hat. (Ebd.)

Im Zusammenhang mit der zuletzt genannten Position geht es nicht nur um die Erweiterung des eigenen Bewusstseins – worauf Oppitz mit „Castaneda“ und „Kasse“ anspielt –, sondern auch und vor allem um einen dem Untersuchungsgegenstand angemessenen ethnographischen Blick oder, wie

Rätsch es in dem obenstehenden Zitat ausdrückt, um das eigene Bewusstsein als Forschungsinstrument (vgl. Rätsch 1993: 23). Oppitz steht zwischen den drei von ihm genannten Einstellungen und kann sich – wie er schreibt – „zu keiner dieser Haltungen voll bekennen, und [...] von keiner von ihnen ganz und gar distanzieren“. Er meint, er stehe „der Position des mit den Sinnen teilnehmenden und mit den Urteilen distanzierten Dokumentaristen am nächsten“, und er äußert Zweifel in Bezug auf die Angemessenheit seiner „Beschreibungen der Schamanen in den unterschiedlichen Zuständen ihrer Berufsausübung“. (Oppitz 1981b: 57) Er fragt: „Wird die selbsterzeugte Trance und das schamanistische Schütteln nicht Sensationen freisetzen, die über das Physische hinausgehen und dennoch wie rein körperliche Erscheinungen beschreibbar bleiben?“ (Oppitz 1981b: 57) Jenseits der auch aus der Position des Normalbewusstseins beschreibbaren „körperlichen Erscheinungen“ liegen das *Sehen* und die Erfahrung der Schamanen, aber auch die Erfahrung der Ritualteilnehmer und die des anwesenden Ethnologen. Das Dilemma, in welchem letzterer sich in Bezug auf die Einordnung und Beurteilung dieser Erfahrung befindet, zeigt sich an Oppitz' folgender Äußerung:

Wenn man, wie die Schamanen und ihre Zuhörerschaft das in den langen Ein- und Zweinachtsséancen tun, mit anderen gemeinsam sehr lange Zeit wach geblieben ist, dann ist man nicht nur müde und überreizt; eine andere Form der Perzeption stellt sich ein, eine Aquariumwahrnehmung, bei der man die Dinge wie unter Wasser sieht, ein Zustand, den andere mit einem selber teilen und der zwischen den Teilenden ein neues, wenn auch temporäres Gefühl der Zusammengehörigkeit herstellt. Es sind sogeatete Auswirkungen, die oft von physischen Impulsen ihren Ausgang nehmen, welche dem außenstehenden Dokumentaristen unweigerlich entgehen und welche gegebenenfalls zu dem zählen, *was zu beschreiben am wichtigsten wäre*, selbst wenn diese *Zeugenschaft der Erfahrung für die Wissenschaft ohne großes Interesse wäre*. (Oppitz 1981b: 58; Hervorhebung K.G.)

Entsprechend der schwierigen (bis unmöglichen) sprachlichen Formulierbarkeit von Erfahrungen in veränderten Bewusstseinszuständen, aber auch bedingt durch die ambivalente Haltung von Oppitz gegenüber der (gemeinsamen)

Erfahrung²⁵, die „für die Wissenschaft ohne großes Interesse wäre“, muss die im nächsten Kapitel folgende Beschreibung der emischen Sicht der Magar zu einem überwiegenden Teil ohne direkte Hinweise auf die Erfahrung – weder der der Schamanen noch jener von Oppitz als Ethnograph – auskommen. Oppitz sieht jedoch – und darauf möchte ich hier abschließend hinweisen – einen anderen Ausweg aus dem oben beschriebenen Dilemma. Er schreibt:

Mir scheint, als lasse sich das Unerklärbare mit den Mitteln der Wissenschaft, gleich welcher, nicht erklären, genauso wenig wie mit anderen Mitteln. Gleichwohl begegnet man ihm als Anthropologe auf Schritt und Tritt. Es verlangt folglich nach einer Behandlung. Diese anthropologische Behandlung des Unerklärbaren kann redlich nicht als wissenschaftlich angesprochen werden, weil sie aus *Ansichten* sich speist, denen eine objektiv nachprüfbare Evidenz schon aus Gründen ihrer sprachlichen Formulierung abgesprochen werden muss. Damit hat sie an Würde jedoch nichts eingebüßt. Im Gegenteil. Indem die Anthropologie ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, zumindest in den Belangen des Übernatürlichen, aufgibt, erlangt sie eine universale Freiheit als Beschreibungsliteratur, die [...] die beiden Perspektiven des Drinnen und Draußen, die der Teilnahme und der Distanz, mit dem mutigen Kolorit des persönlichen Stils in sich vereinen kann. Als Beschreibungsliteratur ist eine solche Anthropologie ein Zweig der Literatur als Wortkunst, als mitgeteilte Erfahrung ist sie ein Zweig der Literatur als der in Worte gefassten Kunst des Lebens. (Oppitz 1981b: 58 f, Hervorhebung im Original)

Demgemäß „verlangen“ ‚ethnographische Daten‘, um auch das – wie er es nennt – „Unerklärbare“ repräsentieren zu können, nach einer *künstlerischen* „Behandlung“ (ebd.). Dem ist hinzuzufügen, dass nach Oppitz nicht nur das „Unerklärbare“ der Kunst bedarf, sondern dass für ihn die Ethnologie bzw. die ethnologische Textproduktion im Allgemeinen mit *Kunst* verbunden ist: „Die Ethnologie, wie ich sie verstehe, ist eine *Kunst der Genauigkeit*“ (vgl. Oppitz 1993: 41f, Hervorhebung im Original). In seiner Beschreibung dieses Ansatzes der „Kunst der Genauigkeit“ bezieht er sich mitunter auf Evans-Pritchard, der feststellte, dass der Ethnologe neben seinem anthropologischen Wissen auch

²⁵ Vgl. dazu Kapferer 1986; er spricht im Zusammenhang von Erfahrungen in Ritualen in veränderten Bewusstseinszuständen von der „possibility of mutual experience in the sense of experiencing together the one experience“. (Ebd. 190)

die „imaginative Einsicht des Künstlers“ braucht (Evans –Pritchard zit. nach Oppitz 1989: 100). Oppitz meint, dass „[d]as Beste, was der Ethnographie, sei es als Film, sei es als Literatur widerfahren kann, [...] der Augenblick [ist], in dem künstlerische und wissenschaftliche Anstrengungen zur Reibung und vielleicht zur Deckung kommen.“ (Oppitz 1989: 99)

2. EMISCHE KONZEPTIONEN DES UNSICHTBAREN

Im Folgenden möchte ich hier versuchen, aus der Vielzahl der emischen Konzeptionen des Unsichtbaren im Schamanismus die Sicht der im westlichen Zentralnepal lebenden Kham- Magar anhand einiger Beispiele darzustellen. Wie bereits angesprochen geht es dabei vor allem um die religiösen Vorstellungen, die je nach Einstellung entweder als ontologische Realität oder – wie Passie es beschreibt – als „kulturspezifische Metaphern“, in denen die Erlebnisdimension der Schamanen „verschlüsselt“ ist, verstanden werden können (vgl. Passie 1998: 128 in Kap. 1.4.3.). Beginnen möchte ich mit einer kurzen ethnographischen Skizze der Magar, in deren Rahmen auch die Ausprägung ihres Schamanismus beschrieben werden soll. Im Anschluss daran werde ich mich vor dem Hintergrund allgemeiner Beschreibungen schamanischer Kosmologie und des magischen Flugs den spezifischen Vorstellungen der Magar zuwenden. Dabei wird ein Mythos der Magar, der für das Verständnis der unsichtbaren Aspekte ihrer schamanischen Praxis als zentral gesehen werden kann, den Ausgangspunkt meiner Auseinandersetzung bilden. Es ist dies der Mythos vom Ersten Schamanen.

Die Kham-Magar sind vor allem durch die Forschungen des bereits mehrfach erwähnten in Deutschland geborenen Ethnologen Michael Oppitz reichlich dokumentiert und ich werde mich wie gesagt im Folgenden vorwiegend auf seine Arbeiten beziehen. Deshalb möchte ich hier einleitend einige Anmerkungen dazu machen. Oppitz hat in den späten siebziger und Anfang der achtziger Jahre mehrere Jahre der Feldforschung bei den Magar verbracht und seine schriftlichen Veröffentlichungen beruhen zu einem großen Teil auf den Ergebnissen dieser Forschungsaufenthalte.²⁶

²⁶ Oppitz hat nach dem Linguisten und Missionar David Watters als erster Ethnograph im Kerngebiet der Kham- Magar intensive Feldforschungen durchgeführt. Die ethnologischen Forschungen vor Oppitz' erster Reise zu den Magar im Jahre 1976 erfolgten in den kulturellen Grenzregionen des Magarlandes: Im Süden „im Thal des Bhujj – Kholā, wo die Kultur unter starkem Khāmī-Einfluss steht, also dem von Hindus niedriger Kastenzugehörigkeit“ forschten in den sechziger Jahren die Ethnologen Patricia und John Hitchcock. Jim Fisher arbeitete Anfang der siebziger Jahre in einer Magargemeinde in der buddhistisch geprägten Region Dolpo. (Oppitz 1989: 50)

Als das wahrscheinlich wichtigste Buch möchte ich hier seine Habilitationsschrift „Onkels Tochter keine sonst“ nennen, in dem er „Heiratsbündnis und Denkweise in einer Lokalkultur des Himalaya“ – so der Untertitel der Arbeit – beschreibt (Oppitz 1991). Entsprechend seiner „strukturalen Sehweise“ versteht Oppitz das Heiratssystem der – wie er sie nennt – „Nördlichen Magar“ als

einen konzeptuellen Raster [...], der seine Form so heterogenen Feldern des sozialen Ausdrucks aufprägt wie den Gesellschaftsspielen, der Haus- und Dorfarchitektur, der Kosmologie und religiösen Praxis der Schamanen, der Arbeitsteilung, dem Bestattungsritual, den Festen und der Mythologie. (Oppitz 1993: 14)

Nach Oppitz sind „Schamanismus und Heiratsallianz [...] für die Lokalkultur der Nördlichen Magar die prägenden Phänomene.“ (1991: 13) (Ich werde auf das Heiratssystem der Magar weiter unten noch zu sprechen kommen.)

Über den Schamanismus der Magar hat Oppitz in den Jahren 1978 und 1979 insgesamt 35 Stunden filmisches Rohmaterial gedreht. Dabei entstanden die Aufnahmen in drei jeweils ca. zwei Monate dauernden Drehphasen, die durch Phasen der Materialsichtung, die Oppitz als „darkroom ethnography“ bezeichnet, abgelöst wurden (Oppitz 1989: 65ff). Diese Materialsichtungen fanden im Beisein von zwei Magar-Beratern, einem Schamanen und einem Laien aus dem Magar-Dorf Taka statt (Oppitz 1989: 66). Aufgrund der mehrperspektivischen Sichtungen und der in die Produktion integrierten Feedback – Methode kann der aus diesem Rohmaterial entstandene beinahe vierstündige Film „Schamanen im Blinden Land“ auch als Ergebnis einer ‚geteilten Ethnologie‘ gesehen werden.²⁷ Jedenfalls wird er mitunter als „der bedeutendste deutsche ethnographische Film überhaupt“ bezeichnet (Friedrich 1984: 207). Oppitz‘ Ideen über die „Kunst der Genauigkeit“ haben in die

Bei den *Kham* sprechenden Magar führten in Thabang – etwa zeitgleich mit Oppitz – die Amerikanerin Augusta Molnar, eine Schülerin von Hitchcock (vgl. Molnar 1981), und ab Anfang der achtziger Jahre die Französin Anne de Sales intensive Feldforschungen durch (vgl. de Sales 2000: 41).

²⁷ Die Postproduktion, also der Schnitt des Materials, hat allerdings ohne die Anwesenheit von Vertretern der Magar in Deutschland stattgefunden. (vgl. Oppitz 1989: 84 f)

Machart des Films Eingang gefunden und das Buch über seine Herstellung trägt den gleichnamigen Titel (Oppitz 1989). Petermann beschreibt den Film als einen „epische[n] Bericht von schamanistischen Heilverfahren und rituellen Handlungen“, in dem „[a]us den kurzen Einstellungen des Anfangs, die erst später ihre Erklärung finden, [...] immer längere [werden], bis die Zeit des Films und die Realzeit sich angenähert haben.“ (Petermann 1984: 51; vgl. Oppitz 1989: 75) Oppitz versucht dadurch, „die grundlegende Erfahrung des Ethnographen – die allmähliche Entdeckung von Bedeutung – in den Film zu übertragen“(Oppitz zit. nach Petermann 1984: 51). Bemerkenswert ist auch der für den Film gewählte Umgang mit Sprache. Indem er mit zwei unterschiedlichen Kommentarstimmen versehen ist, einem mythischen Kommentar und einem ethnologischen Kommentar (vgl. Oppitz 1981a: 253), kommt er zusammen mit dem (untertitelten) Originalton und den „Zwischentitel[n], die Informationen geben, wo der Eingriff eines Erzählers stören würde“ insgesamt auf vier sprachliche Ebenen. (Oppitz zit. nach Petermann 1984: 51)

Ich werde mich in weiterer Folge nicht mit der Gestaltung des Films auseinandersetzen, sondern ihn – so weit es mir angebracht erscheint – neben der Literatur als ethnographische Quelle verwenden (vgl. Maier 1995: 228). Im Anhang dieser Arbeit befinden sich ein Sequenzprotokoll des Films und das Einstellungsprotokoll des Prologs, in dem im mythischen Kommentar der mythologische und kosmogonische Rahmen gesetzt und der Mythos des Ersten Schamanen erzählt wird (vgl. Oppitz 1989: 75).

2.1.. Ethnographische Skizze der Magar

Ich habe in dieser Arbeit bisher die Begriffe ‚Kham-Magar‘ und ‚Magar‘ synonym verwendet. Dabei ist zu beachten, dass die Bezeichnung ‚Magar‘ eine über die ‚Kham- Magar‘ hinausgehende Gruppe umfasst. Die ‚Magar‘ im weiteren Sinne sind eine der größeren ethnischen Gruppen im Himalaya-Raum. Als Gruppe sind sie in sich heterogener, als es der gemeinsame Name vermuten ließe, und

Oppitz schlägt daher zumindest eine grobe Unterteilung in nördliche (Kham) und südliche Magar vor. Im Gegensatz zu den südlichen Magar, deren Kultur stärker von hinduistischen und neonepalischen Strömungen geprägt ist und die Nepali als Muttersprache sprechen, sind die nördlichen Magar mongolisch beeinflusst. (Vgl. Oppitz 1981b:40) Vor der Landwirtschaft bilden transhumantes Hirtentum und Jagd ihre ökonomische Basis. Darüber hinaus verfügen die nördlichen Magar über eine eigene Sprache, was sie in ihrem Bewusstsein als Gruppe mit einer eigenen Identität zusätzlich von den südlichen Magar abgrenzt. Ihre Sprache *Kham* wird dem westbodischen Zweig der tibeto-birmanischen Sprachfamilie zugeordnet. (Vgl. Oppitz 1981b: 40) Unter Bezugnahme auf ihre Sprache werden die von Oppitz als 'nördliche Magar' bezeichneten Magar auch 'Kham-Magar' genannt (vgl. Molnar 1981; de Sales 2000). Wenn ich in der Folge von den 'Magar' spreche, dann sind damit (weiterhin) die 'nördlichen' oder 'Kham-Magar' gemeint.

Wie oben bereits erwähnt, ist die Gesellschaftsordnung der Magar traditionellerweise geprägt von einem Heiratssystem, das mit gewissen Variationen auch in vielen anderen, vor allem asiatischen Gesellschaften verbreitet ist. (Vgl. Oppitz 1989: 31)

Es handelt sich dabei um die regelmäßig wiederholte Vorschrifts-Heirat eines Egos mit seiner (klassifikatorischen) matrilateralen Kreuzcousine und zwar nach einem Prinzip, das Lévi-Strauss als 'Verallgemeinerten Tausch' von Frauen konzeptualisiert hat (vgl. Oppitz 1975: 81 ff mit Rekurs auf Lévi-Strauss). Dabei werden mindestens und idealerweise drei Abstammungsgruppen so „miteinander verbunden und zueinander verpflichtet, dass sie zusammen einen großen Kreis von Reziprozität bilden“ (Oppitz 1981a: 265). In diesem „zirkulativen Konubium“ (van Wouden zit. nach ebd.) ist jede der drei Heiratsgruppen in Bezug auf eine der beiden anderen Frauengeberin und in Bezug auf die jeweils andere, also die dritte der drei Gruppen, ausschließlich Frauennnehmerin. Dadurch bestehen über die Generationen hinweg bei grundsätzlicher Rangleichheit der Gruppen spezifische Rangunterschiede zwischen den einzelnen Gruppen: Die Frauengeber werden jeweils gegenüber

den Frauennehmern als höher eingestuft, woraus sich festgelegte gegenseitige Rechte und Pflichten ableiten (vgl. Oppitz 1981b: 54 und 1989: 29 ff). Oppitz, der meines Wissens im deutschsprachigen Raum das einzige Buch über strukturelle Anthropologie schrieb, bezeichnet darin „die Formen der Heirat mit der Kreuzkusine“ als „Methoden, die Kommunikation zwischen gesellschaftlichen Gruppen auf systematische Weise herzustellen“ (Oppitz 1975: 99), und die matrilaterale Kreuzcousinenheirat „als die geeignetste Form, [...] das Prinzip der Reziprozität in Gang zu setzen“ (ebd. 103). Nach Oppitz praktizierten die nördlichen Magar dieses Heiratssystem „in verhältnismäßig reiner Form, von allen ethnischen Gruppen im Himalaya wohl dem Modell am nächsten.“ (Oppitz 1981a: 266)

Hierzu ist anzumerken, dass Oppitz in seiner späteren Arbeit über das Verwandtschaftssystem der Magar in Bezug auf die „Reinheit“ der Verkörperung des Modells von Lévi-Strauss eine Einschränkung vornimmt: Die Praxis der Magar unterscheidet sich vom Modell des „Verallgemeinerten Tauschs von Frauen“ insofern, als sie im Sinne größtmöglicher Sicherheit, Überschaubarkeit und Kontrolle auf möglichst kleine Kreise abzielt, während das Lévi-Strauss'sche Konzept eine theoretisch unendliche Erweiterung der Kreise impliziert. (Vgl. Oppitz 1991: 164f)

Oppitz hat über die Gesellschaftsordnung der nördlichen Magar und deren strukturelle Vernetzung mit den unterschiedlichen Bereichen des sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Lebens umfassend geforscht und geschrieben.²⁸ Er betont die „penetrierende Macht der Heiratsregeln“, die „sich bis in die rituellen Gewohnheiten der Schamanen hineinverfolgen“ lasse (Oppitz 1981a: 268). Für die Magar selbst liegt das Modell ihrer Verwandtschaftsstruktur in den drei mythischen Gründerclans (vgl. Oppitz 1981a: 266 und im Besonderen Oppitz 1991: 125 ff).

In Bezug auf den Schamanismus der nördlichen Magar ist festzuhalten, dass er sich in seiner spezifischen Ausprägung nicht nur von jenem ihrer

²⁸ Vgl.: „Frau für Fron. Die Dreierallianz bei den Magar West-Nepals“, Suhrkamp, Frankfurt: 1988 und v.a. seine oben erwähnte Habilitationsschrift, „Onkels Tochter, keine sonst. Heiratsbündnis und Denkweise in einer Lokalkultur des Himalaya“, die 1991 auch im Suhrkamp Verlag erschienen ist.

gleichnamigen südlichen Nachbarn unterscheidet, sondern auch vom Schamanismus der überwiegenden Mehrzahl der anderen Gesellschaften im Gebiet südlich des Himalaya. Dem mongolischen Einfluss²⁹ entsprechend weist er weitgehende Ähnlichkeiten mit der transhimalayischen Tradition, also dem als ‚klassisch‘ betrachteten Schamanismus Inner- und Nordasiens, auf, während sich bei den (meisten) anderen Ethnien südlich von Tibet cishimalayische Formen finden. (vgl. Oppitz 1981b: 40) Eine Ausnahme bilden die *puyju* der Gurung (= Tamu), deren schamanische Praxis ebenfalls eher dem transhimalayischen Typ entspricht (ebd. 40; vgl. dazu auch Kap. 3). Neben einer Merkmalsverwandtschaft mit der Großen Innerasiatischen Tradition mit den ‚klassischen‘ Gebieten Sibirien, China, Tibet und der Mongolei sind im näheren Himalaya-Raum Einflüsse der tibetischen *Bon-Religion*³⁰, der „Namenlosen Religion“ Tibets³¹, des nepalesischen Jānkrismus und der indischen Tradition festzustellen (vgl. Oppitz 1981a: 271). Bezüglich der Mythologie und der Form der Abhaltung der Rituale lassen sich – so Oppitz – mögliche Verbindungen mit den Traditionen der Gurung (Tamu), Tamang und Rai erkennen. (Vgl. ebd.: 270 f)

Die enge Verwandtschaft mit der Großen Innerasiatischen Tradition zeigt sich vor allem durch

²⁹ Im Zusammenhang mit dem mongolischen Einfluss berichtet Molnar, dass die Magar behaupten, in weit entfernter Vergangenheit aus der Mongolei eingewandert zu sein; jedoch gäbe es für die Magar keinerlei historische Belege und daher seien auch ihre Wanderbewegungen nicht nachvollziehbar, auch die oral überlieferten Mythen und Geschichten gäben darüber keine verlässliche Auskunft (Molnar 1981: 11) Oppitz verweist darauf, dass es in der Erzähltradition der Magar in Bezug auf ihre Wanderbewegungen zwei verschiedene Theorien gäbe, die er jeweils mit einem Clan der Magar in Verbindung sieht: „Den Budha wird nachgesagt, ihre Urahnen könnten aus der fernen Mongolei stammen; den Garthi dagegen, deren eigene Dokumente sich solchen Mutmaßungen widersetzen, wird unterstellt, sie stammten aus dem nördlichen Teil des heutigen Stammesgebiets. Nun wird aber auch gesagt, die eigentliche wirtschaftliche Domäne der Garthi sei der Ackerbau, die der Budha demgegenüber das Hirtentum.“ (Oppitz 1991: 124 f) Demnach sei es möglich, das „[w]as uns die Legenden als separate Clans mit gemeinsamer Abstammung ausgeben, [...] als das Zusammentreten unterschiedlicher ethnischer Grundelemente [zu lesen], von denen zwei Gruppen bestimmte Unterschiede bis in die Gegenwart bewahrt haben.“ (Ebd. 124) Jedenfalls gehe aus beiden Thesen hervor, dass die Magar „aus einer Region [stammen], die nördlich ihres heutigen Territoriums liegt, sei dies nun Nordt Tibet oder die Mongolei, [...] sei es die Pelma-Region im nördlichen Stammesgebiet“ (ebd. 125).

³⁰ Zum Auftreten von Elementen des tibetischen Schamanismus in der Bon-Religion und im tibetischen Buddhismus vgl. Nebesky-Wojkowitz 1975: 539 ff und Eliade 1975: 402ff ; zur Bon-Religion vgl. u.a. Stein 1989: 273 ff.

³¹ Zur „Religion der Menschen“ (= tib. *mi chos*) vgl. Stein 1989: 223 ff.

die rituelle Geburt des Schamanen auf dem Baum des Lebens, die Dreiteilung der Welt in Ober-, irdische und Unterwelt, [den] Reichtum tierischer Hilfsgeister, die auffällige Assoziation des Schmiedeberufs mit dem des magischen Heilers und die nahezu inflationäre Verwendung der symbolischen Zahl *Neun* (ebd.: 270 mit Rekurs auf Hitchcock und Watters, Hervorhebung im Original).

Weitere Gemeinsamkeiten bestehen im Bezug auf bestimmte Ausrüstungsgegenstände, deren wichtigster Bestandteil die einseitig bespannte und bemalte Rahmentrommel ist, in der „Verwendung von Pfeil und Bogen nicht nur als Waffe gegen die magischen Pfeile spiritueller Feinde, sondern zugleich als musikalisches Rhythmus- bzw. Divinationsinstrument“, in der „Verwendung eines animierbaren Stocks, der den Heiler im Zustand der Trance zu den Verstecken geraubter Seelen hinzieht“, und in der vor ‚magischen‘ Angriffen schützenden „eisenbestückten Rüstung mit Sonnen- und Mondplaketten, Glocken aus Messing und Eisen sowie Tierkadavern und -fellen“ (Oppitz 1981b: 40). Für die Abhaltung der Rituale und „ in mythologischer Hinsicht [ist] das Absingen langer epischer Gesänge, deren Themen vom Ursprung der Dinge gegenwärtige Handlungen erklären, rechtfertigen und kodifizieren“, charakteristisch (ebd. 41). Neben den oben angesprochenen hauptsächlich tierischen Hilfsgeistern sind die Verbindung des Schamanen mit einem Ahnengeist „als dem Chef der Hilfsgeistergruppe“, vor allem aber die Assoziation des Schamanen mit Vögeln und – damit verbunden – seine Fähigkeit zu fliegen, und „das Reden [...] in fremden Zungen im Zustand der selbsterzeugten Trance“ zu erwähnen (ebd. 40 f).

Grundlegend sind des Weiteren die Idee vom Seelenraub als Ursache von Krankheit und Tod, die Fähigkeit des Schamanen die verlorengegangene Seele mittels einer rituellen Reise zurückzuholen und das „Geschäftsabkommen zwischen Schamanen und übelwollenden Geistern – Seele gegen Blutopfer – als dem zentralen Akt der Retablierung einer gestörten Ordnung zwischen den Welten“. (Vgl. ebd.: 41)

Oppitz weist darauf hin, dass die von ihm genannten Merkmale der Großen Innerasiatischen Tradition „ nur bei den nördlichen Magar vollzählig

auf[tauchen]“, während „[e]inige dieser Merkmale [...] selbstverständlich auch für die cishimalayischen Formen des Schamanismus charakteristisch [sind], da sie konstituierend sind für das Phänomen“ (ebd. 41).

Wie aus dieser Merkmalsbeschreibung des (transhimalayischen) Schamanismus der Magar hervorgeht, ‚zeigt sich‘ das *Unsichtbare* in einer Vielzahl von Vorstellungen, ‚symbolischen‘ Handlungen und sichtbaren Repräsentationen. Ich möchte mich im Folgenden auf zwei Aspekte dieser Vorstellungen beziehen, die sowohl für das Phänomen des Schamanismus als auch für die Fragestellung dieser Arbeit zentral sind, nämlich die schamanische Kosmologie und den magischen Flug.

2.2. Schamanische Kosmologie und magischer Flug

Kosmos kann auch als *Raum* verstanden werden und ich möchte hier mit Vitebskys Vorschlag für eine Interpretation des *Raumes* beginnen:

Vielleicht kann ‚Raum‘ am besten als Metapher für die Andersartigkeit des Reiches der Geister verstanden werden. Wenn wir Geister als das Wesen der Dinge um uns herum begreifen, dann ist dieses Reich nicht geographisch entfernt, sondern besetzt den gleichen Raum, ist jedoch nur für einige Auserwählte zu bestimmten Zeiten erreichbar. Raum ist ein Weg, Verschiedenheit und Trennung auszudrücken, und die Reise des Schamanen zeigt die Möglichkeit, diese Dinge wieder zu vereinen. (Vitebsky 2007: 15)

Meinen Ausgangspunkt für den folgenden Versuch die emische Sicht des *Raumes*, in dem der magische Flug der Magar-Schamanen stattfindet oder – wie es der Ethnologe und Tibetologe Hazod ausdrückt – die „schamanistische Ideenwelt“ (Hazod 1990: 133), zu skizzieren, bilden vor allem die diesbezüglichen Darstellungen des Religionshistorikers Eliade.

Nach „klassischer schamanistischer Auffassung“ (vgl. Oppitz 1991: 120) vollzieht sich der magische Flug der Schamanen innerhalb der oben bereits erwähnten kosmologischen Vorstellung von einem in die drei Bereiche der

Mittleren Welt (in der die Menschen leben), der Ober- und Unterwelt geteilten Universum.

Anzumerken ist, dass die drei grundsätzlichen Dimensionen in den verschiedenen Traditionen meist noch in weitere Schichten unterteilt sind, wobei auch die Symbolik von mythischen Zahlen eine Rolle spielt (vgl. Eliade 1975: 263 ff; vgl. Schenk 1998: 210 f), beispielsweise die von Oppitz erwähnte Zahl *Neun* (vgl. Oppitz 1981a: 271).

Wesentlich ist vor allem aber die in den traditionellen Vorstellungen verankerte Idee, dass die drei (oder mehr) Bereiche durch eine Mittelachse verbunden sind. Diese *axis mundi* (Weltachse) wird im Rahmen der von Eliade als „archaisch“ (Eliade 1975: 263) betrachteten „Zentrum der Welt“-Symbolik durch einen Weltenbaum oder einen kosmischen Berg mythisch repräsentiert und findet sich zugleich in der alltäglichen Welt der Menschen wieder – in Form des heiligen Pfostens in der Mitte des Hauses, des heiligen Zeltpflocks oder des zentralen Rauchabzugslochs oben in der Mitte des Zeltes. (vgl. Eliade 1975: 249 ff). Die Weltenachse und ihre mythischen und irdischen Repräsentationen werden „als ‚Öffnung‘, als ‚Loch‘“ gedacht:

[D]urch dieses Loch steigen die Götter auf die Erde herab und die Toten in die unterirdischen Gefilde, durch dieses Loch vermag die Seele des in Ekstase befindlichen Schamanen aufzufliegen oder abzustiegen, wie er es bei seinen Himmels- und Unterweltsreisen bedarf. (Eliade 1975: 249)

Während die Weltenachse für Nicht-Initiierte – so Eliade – zur „Absendung von [Gebeten und] Opfergaben an die Himmelsgötter“ dient, hat der Schamane als „Auserwählter“ (ebd. 17) die Möglichkeit und die Fähigkeit, „die Auffahrt durch die ‚Mittelöffnung‘ zu vollziehen“ und „einen kosmo-theologischen Gedanken in ein *konkretes mystisches Erlebnis*“ zu verwandeln. (Eliade 1975: 254, Hervorhebung im Original)

Eliade betont, dass diese kosmologische Vorstellung nicht auf schamanische Kulturen beschränkt ist, sondern einen „allgemein verbreiteten Gedanken“ darstellt, „der aus dem Glauben an die Möglichkeit einer direkten Verbindung mit dem Himmel erwachsen ist“ (Eliade 1975: 254).

Dies kann einerseits in der Weise verstanden werden, dass es sich bei dem kosmologischen Modell um „eine Art Grundmuster“ handelt, das – wie es Hazod am Beispiel des Sakralen Königtums in Tibet zeigt – „über den konkreten gesellschaftlichen Wandel hinaus weitertradiert“ wurde und „mit entsprechenden gesellschaftlichen Informationen beladen“ fortlebte (Hazod 1990: 134).

Andererseits aber kann die Symbolik des Zentrums, das die Welten verbindet, auch anhand der Mythen *zurückverfolgt* werden. Eliade erwähnt mehrfach den „Mythos von einer paradiesischen Zeit, wo die Menschen mit Leichtigkeit zum Himmel steigen konnten und mit den Göttern familiäre Beziehungen unterhielten.“ (Eliade 1975: 255) Aus diesem Mythos schließt er, dass die Schamanen „nicht für sich allein, die Kosmologie, Mythologie und Theologie ihres jeweiligen Stammes geschaffen“ haben, sondern „sie nur verinnerlicht, neu belebt und als Reiseplan für ihre ekstatischen Reisen benützt“ haben (ebd.). Mit „dem Abbruch der leichten Verbindungen [...] zwischen Himmel und Erde, Menschen und Göttern“ (ebd.) oder – mit den Worten von Hazod – mit dem „Fall‘ aus einer mythischen Einheit“ (Hazod 1990: 135) wird der Schamane zum „Auserwählten“ (Eliade 1975: 17), der auf der Basis seiner ‚Ekstasetechnik‘ in der Lage ist, „noch weiterhin“ für seine „eigene Person die Verbindung mit den oberen Bereichen aufrecht zu erhalten“ (ebd. 255).

Indem er im ekstatischen Erlebnis, den „Urzustand der Einheit‘ zu produzieren“ versucht, kann er die „Entfernung“ (Hazod 1990: 135) oder „Kluft“ (Vitebsky 2007: 17) zwischen den getrennten Sphären gleichsam entlang der Idee oder des „Gedankens“ des „Zentrums der Welt“ überbrücken und sich dadurch zwischen den Welten bewegen und zwischen ihnen vermitteln. (Vgl. Eliade 1975: 255)

Dieser Beschreibung entsprechend ist die unterschiedlich repräsentierte (vertikale) Weltenachse mit ihrer Durchlässigkeit zu anderen Ebenen als zentrales Motiv der schamanischen Vorstellungen zu sehen und ihre Repräsentationen sind unverzichtbarer Bestandteil der rituellen Praxis.

Auch aus Oppitz‘ Film geht hervor, wie wesentlich die Idee des ‚Weltenbaumes‘ für den Magar-Schamanen ist. Dem mythischen Vorbild des

Ersten Schamanen folgend wird jeder Initiand – im Film ist es die zukünftige Schamanin Cuk Maya - zweimal auf einem Baum geboren: zuerst in der Nacht vor der öffentlichen Initiation auf dem an den zentralen Hauspfosten gebundenen kleinen Lebensbaum, im Haus und im Beisein der engeren Verwandten, und tags darauf „auf dem Dorfplatz auf einer ausgewachsenen Konifere, im Kreise der gesamten Öffentlichkeit“ (Oppitz 1981a: 198, vgl. dazu Teil II des Films: Sequenzen 12, 13). Dabei wird die „Zwischenwelt“ (ebd. 234) durch eine einige Meter über dem Boden am entrindeten Baumstamm angebrachte Plattform repräsentiert, auf der die Initiandin ihre ‚Geburt‘ zur Schamanin besteht, die gleichzeitig die Wiedergeburt des Ahnen ist: Sie muss sich dort gegen „etwaige Attacken böser Geister“ bewähren: „Wenn sie das nicht kann, ist sie ungeeignet und wird beim erstbesten Hexenangriff vom Baume herunterfallen.“ (Ebd. 230)

Ich möchte hier aber noch auf eine Feststellung Eliades zu sprechen kommen, die mir wesentlich erscheint in Bezug auf ein *weiteres* Verständnis des *Raumes*. Eliade meint, dass die „Symbolik des ‚Zentrums‘ [...] nicht unbedingt eine kosmologische Idee“ ist, sondern:

Ursprünglich ist „Zentrum“, möglicher Ort eines Durchbruches durch die Ebenen, jeder heilige Raum, das heißt jeder Raum, der eine Hierophanie erlebt, der Realitäten (oder Kräfte, Gestalten usw.) manifestiert, die nicht von dieser Welt sind, sondern von anderswoher kommen und zwar in erster Linie vom Himmel. (Eliade 1975: 249)

Abgesehen von der diesen Gedanken abschließenden, doch wieder kosmologischen Deutung, nämlich, dass diese „Realitäten, „Kräfte“ oder „Gestalten [...] in erster Linie vom Himmel“ kämen, erscheint mir Eliades Hinweis auf das „Zentrum“ als letztlich *jeder* „Ort eines Durchbruches“ deshalb wichtig, weil damit neben der Verbindung von Ober-, Mittlerer und Unterwelt durch die *axis mundi* auch der „Durchbruch“ zum – um es in Eliades Terminologie auszudrücken – „Heiligen“ *innerhalb* der Mittleren Welt erklärt und der *Raum* auch in die *Horizontale* geöffnet wird.

Ich möchte zu dieser Öffnung des Raums ‚auf ebener Erde‘ hier drei Verbindungen herstellen:

Zum einen – und ganz allgemein – zu der im schamanischen Weltbild bestehenden Idee, dass „die gesamte Natur von Geistern beseelt ist.“ (Vitebsky 2007: 12) Vitebsky meint ‚Geist‘ könne „als das ‚Wesenhafte‘ der Erscheinungen, das, was ein Tier zum Tier, ein Werkzeug zum Werkzeug macht“, aber auch als ‚Bewußtsein‘ verstanden werden: „[J]ede Kreatur, Bäume, Berge, Werkzeuge können ein dem menschlichen Bewusstsein ähnliches Seinsgefühl besitzen.“ (Ebd.) Dabei sei es wichtig zu sehen, dass neben der Gemeinsamkeit des Beseeltseins auch eine „deutliche Individualität getrennter Erscheinungen“ existiert (ebd. 13).

Zum anderen – und im Zusammenhang mit den Magar – möchte ich erwähnen, daß Oppitz vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Erzählgattungen der Magar darauf hinweist, dass neben der vertikalen Dreiteilung des Universums, die in den Mythen (*kheti*) repräsentiert ist, zusätzlich eine horizontale Zweiteilung des Kosmos in den *vamsavali*, das sind sogenannte „geschichtliche Zeugnisse“, existiert (Oppitz 1991: 105, vgl.ebd. 120). Oppitz spricht in diesem Zusammenhang von einer „horizontalen kosmischen Opposition mit einem göttlichen Drinnen und einem menschlichen Draußen“ (ebd. 120) und bezieht sich dabei auf eine Überlieferung der Magar nach der die ersten Magar aus dem göttlichen Inneren eines Felsens in die irdische Außenwelt hervortraten. Demgemäß liegt der Ursprung der Clans in einer „Menschwerdung der Götter“ oder in einer „göttlichen Grenzüberschreitung“ (ebd.115), die sich nach den lokalen Geschichten am Felsen von *Pimachare* ereignete, der von den Magar auch als die „*Vulva der Welt*“ bezeichnet wird (vgl. ebd. 118).³²

³² Der zwischen dem Bergkamm von Kayam Dada und dem Fluß Gustang Khola in einer wilden Naturlandschaft gelegene Felsen, ist nicht nur Durchgang für die göttlichen Ahnen sondern auch „*Trennungslinie* für überirdische und irdische Tiere“, wobei die göttlichen Tiere Farben haben, „die man draußen auf der Seite der Menschen nicht kennt, wie grüne, gelbe und gelbwurzfärbene Kühe“. (Oppitz 1991: 120)

Oppitz weist darauf hin, dass sich bei den Rai (Kiranti-Gruppe in Ostnepal) eine ähnliche „transzendente Geographie“ findet, in der der Übergang zwischen den Welten sich an einem Felsen vollzieht. Es handelt sich dabei um „eine lokal variierte Anleihe der tibetischen Jenseitsvorstellung vom *Verborgenen Tal*, dem *sba yul*, Khempalung.“ (Ebd.)

Der dritte Aspekt, den ich im Zusammenhang mit einer *horizontalen* Öffnung des *Raumes* nennen möchte, steht in direkter Verbindung mit der schamanischen Praxis. Die ‚magischen Flüge‘ nepalischer Schamanen im Allgemeinen und im Speziellen jene der Magar-Schamanen finden bemerkenswerter Weise vorwiegend in der Mittleren Welt, also auf der Erde und zwar in einer zugleich realen und mythologisch geladenen Landschaft statt (vgl. Desjarlais 1989: 289 und Oppitz 1981a: 150). Diese „Erdverbundenheit“ zeigt sich unter anderem an folgender Beschreibung Hitchcocks:

[The shaman's] closest approach to the classic otherworldly journey is a real terrestrial journey to the burial ground, where he lies on the stones of the grave and calls to the soul as if it were a child, luring it from the clutches of its captor or enticer ... Even the helper spirits of the Nepalese shaman are somewhat earthbound. They are conceived of as grazing in various localities. When the shaman calls, they journey across the local countryside, journeys that sometimes are specified in elaborate detail. (Hitchcock zit. nach Desjarlais 1989: 291)

Den von Hitchcock angesprochenen Detailreichtum stellt Oppitz auch im Zusammenhang mit den Reiserouten der Magar-Schamanen fest:

Die Beschreibungen der Wegstrecke ritueller Seelenflüge sind ausführlich und detailliert. Kaum ein markanter Felsen, kaum ein Tümpel oder Baum sind ausgelassen. Und an besonders auffälligen Stellen macht die Seele Halt. (Oppitz 1981a: 154)

In Oppitz' Film unternimmt der Schamane Beth Bahadur eine rituelle Reise, um die vom rachsüchtigen Kindgeist *ra* entführte Seele eines Kindes zurückzuholen (vgl. Oppitz 1981a: 150 ff bzw. Teil II des Films: Sequenz 6).³³

³³ Der „Kindgeist“ *Ra* gehört zusammen mit *zyea*, dem „Geist der weißen Kreide“, zur Kategorie der „übelwollenden Geister“, die „den Irdischen aus schierer Rache Schaden zufügen, wo immer sie können“ (Oppitz 1991: 386 f). Dazu ist anzumerken, dass die Gründe für das Verhalten der übelwollenden Geister in ihrer eigenen Geschichte liegen. Im Mythos verwandelt sich das Waisenkind Kubiram „nach und nach“ in einen böartigen schwarzen Vogel, weil ihm die Mutter die Brust verweigert (vgl. ebd. 383). Es ist die Erfahrung des Mangels und Entzugs,

Nach einer Divination über die Heilungschancen des betroffenen Kindes, geht er mit seiner Trommel auf die Reise und singt dabei folgendes Weglied³⁴:

Ich werde versuchen meine Kunde/
Deine Seele zurückzuholen
Im Kali Ganga und im Seti Fluß/
Als ich die beiden Wasser mischte/
Brachte ich die Seele zurück/
Geh, Schamane geh/
Über Lama Kharka, Pithyan Gyān/
Ich vervollständigte die Seele/
Ich zählte die Spuren meines Klienten/
Geh, Schamane geh/
Über Thātigyā, Tala Dalkā, Jushe Bāne /
Geht ihr hilfreichen Geister, geht/
Durch Rilā Ramā, Bhairamnāth/
Durch Rāle Chauran, Ralā Bhanjyāng/
Ich zählte die Fußstapfen der Seele/

Auf seiner Reise, die „je nach Clanzugehörigkeit des Patienten [...] entweder einen Weg im Flusstal des Uttar Ganga oder einen über die mittleren Höhenzüge des Himalaya“ nimmt, „blickt Beth Bahadur wiederholt in s Innere seiner Trommel.“ Sie wird für ihn – so der ethnologische Kommentartext des Films – „zum visionären Spiegel, in dem er erkennen kann, ob sich die entfleuchte Seele an diesem oder jenem Ort bereits versteckt haben könnte“. (Oppitz 1981a: 156) Je weiter sich die Seele des Kindes vom Heimatdorf entfernt hat, umso gefährdeter ist sie. Die äußerste Grenze bildet der Jaljalā-Pass, der zugleich eine reale Wasserscheide und die Trennlinie zwischen den *Wassern des Erinnerns* und den *Wassern des Vergessens*, zwischen Leben und Tod bildet (vgl. ebd. 162 f). Hat die Seele den „Jenseitpass“ bereits überschritten, kann sie der Schamane nicht mehr zurückholen und der Patient wird sterben (vgl. ebd.).

die *Ra* und seinesgleichen dazu führt, die Seelen der Menschen (-Kinder) zu rauben und damit Krankheit und frühzeitigen Tod zu bringen (vgl. ebd. 386).

³⁴ Dieser Text beruht auf den Untertiteln des Films und ist nicht identisch mit dem im Buch zum Film abgedruckten Weglied (in Oppitz 1981b: 154f).

Der „Kindgeist“ *ra* gehört zusammen mit *zyea*, dem „Geist der weißen Kreide“, zur Kategorie der „übelwollenden Geister“, die „den Irdischen aus schierer Rache Schaden zufügen, wo immer sie können“ (Oppitz 1991: 386 f). Dazu ist anzumerken, dass die Gründe für das Verhalten der übelwollenden Geister in ihrer eigenen Geschichte liegen. Im Mythos verwandelt sich das Waisenkind Kubiram „nach und nach“ in einen böartigen schwarzen Vogel, weil ihm die Mutter die Brust verweigert (vgl. ebd. 383). Es ist die Erfahrung des Mangels und Entzugs, die *ra* und seinesgleichen dazu führt, die Seelen der Menschen (-Kinder) zu rauben und damit Krankheit und frühzeitigen Tod zu bringen (vgl. ebd. 386).

Wie alle übernatürlichen Wesen sind *ra* und *zyea* mit den Schamanen an einen Pakt gebunden:

Dem Schamanen gegenüber haben sie sich verpflichtet, sich nach jeder Attacke auf die unvorbereiteten Menschen und nach Erhalt ihrer Opfergaben auf ein Territorium jenseits der menschlichen Dörfer zurückzuziehen. (Ebd. 387)

Zu dieser Vereinbarung zwischen Schamanen und übelwollenden Kräften ist anzumerken dass es sich dabei nicht um eine Opposition von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ handelt, sondern – worauf die französische Anthropologin de Sales hinweist – um eine Widerspiegelung der im schamanischen Weltbild verankerten „reziproken Beziehung von Leben und Tod“. (Vgl. de Sales 1994: 690)

Unter Bezugnahme auf die gesungenen Ritualtexte beschreibt de Sales diese Beziehung folgendermaßen:

The strength of Magar ethic rests on the ecological constraint that makes life impossible without death, and that is represented in the songs as intrinsically dynamic since death is seen as generating life. (Ebd.)

Dieser „Dynamik“ zwischen Leben und Tod ist auch die Macht des Schamanen unterworfen. Als Mittler zwischen den Welten kann er zwar - wie es im Text des Weglieds heißt – ‚die Wasser mischen‘ – gemeint sind hier wohl die *Wasser*

des Erinnerns und die *Wasser des Vergessens* -, dennoch sind seinem Wirken (im Sinne des Lebens) Grenzen gesetzt, innerhalb derer er Unheil, Krankheit und Tod nicht gänzlich verhindern, aber zeitlich *hinausschieben* kann (vgl. dazu auch Hamayon 1993: 201). Wenn – wie es am Beginn dieses Kapitels Vitebsky formuliert – durch die schamanische Reise die Dinge wieder vereint werden können (vgl. Vitebsky 2007: 15), dann heißt das nicht notwendiger Weise, dass damit das (körperliche) Leben erhalten werden kann. Der (schamanische) *Raum* beinhaltet Leben und Tod.

Vor diesem Hintergrund ist auch der Pakt, zu dem die Neun Hexenschwestern den mythischen Ersten Schamanen überreden, und der auch für die heutigen Magar-Schamanen noch Gültigkeit hat, zu verstehen:

Sie werden fürderhin den Menschen Krankheiten und Engpässe bringen, die er, gegen Entgelt, daraufhin heilen könne; dafür solle er von den Patienten Blutopfer und Gaben erbitten. „Sei auf unsrer Seite, und wir werden auf der deinen sein.“ Der ältesten der Hexenschwestern soll eine rote Bluse, ein roter Rock, eine Halskette und ein Gemisch aus Blut und Mais als Opfergaben zukommen; der zweiten weiße Blusen, weiße Röcke und der jüngsten schwarze Blusen, schwarze Röcke sowie Armreifen und mit Blut vermischte Maisspeisen. Außerdem solle Ramma ihnen an den Rändern der Felder ein Erdopfer darbringen; dann würden die Krankheiten geheilt werden. (vgl. Oppitz 1991: 259f)

Es ist ein Handel Seele gegen Blutopfer bei dem der Schamane nicht immer (das Leben seiner Klienten) gewinnt.

2.3. Das „Blinde Land“ und die unsichtbare Welt seiner sehenden Schamanen

Die Sicht der Magar auf das visionäre *Sehen* ihrer Schamanen ist im Mythos des Ersten Schamanen dargelegt und spiegelt sich unter anderem wider in der Bezeichnung ihres Lebensraumes als „Blindes Land“, in dem nur oder zumindest vornehmlich die Schamanen *sehen* (vgl. Oppitz 1989: 40f).³⁵

In den Mythen der Magar bezieht sich der Name „Blindes Land“, *andha desh* oder *andha muluk* (Nepali, ursprünglich Sanskrit), auf das letzte der vier Zeitalter des aus der indischen Philosophie übernommenen kosmologischen Konzepts, dem zufolge „das erste Zeitalter als das goldene, das zweite als das religiöse Zeitalter, das dritte als das des Niedergangs und das gegenwärtige, vierte, als das schwarze, das böse Zeitalter“ gilt. (Oppitz 1989: 40, vgl. dazu auch den mythischen Kommentar im Einstellungsprotokoll des Filmprologs im Anhang)

Im vierten und heutigen Zeitalter, über dem „die finsternen Zeichen eines jähen Verfalls“ (Oppitz 1981a: 10) stehen, tritt der mythische Erste Schamane, *Rama Pura Tsan* – ein „Selbstgeborener“ (Oppitz 1981a:12) – im „Blinden Land“ auf (vgl. Oppitz 1989: 40). Es sei an dieser Stelle an den von Eliade angesprochenen „Abbruch der leichten Verbindungen [...] zwischen Himmel und Erde, Menschen und Göttern“ im „Mythus von einer paradisischen Urzeit“ erinnert, mit dem der Schamane zum „privilegierten Wesen“ wurde. (Vgl. Eliade 1975: 255) In diesem Sinn „rechtfertigt“ – so Oppitz – „der Ausdruck ‘Blindes Land’ den Beruf des Schamanen“ (Oppitz 1989: 40).

Rein mythologisch gesehen, sind es die *Einsichten* des Ersten Schamanen, auf denen die Arbeit der heutigen Schamanen basiert. Im mythischen Kommentar des Films sind diese *Einsichten* und die sich daraus ergebende *Strategie* des mythischen Vorbilds folgendermaßen zusammengefasst:

³⁵ Neben den Schamanen (*rama* oder *jhānkri*) sind Astrologen (*jaisi*) und andere Medien (*dhāmi*) fähig zu *sehen*. (Oppitz 1981b: 46)

Er [Rama Puran Tsan] bestieg einen Baum und beobachtete von dort aus das Treiben der Welt. Da sah er, wie viele der irdischen Krankheiten von Geistern, Göttern und Hexen verursacht wurden, dadurch dass sie ihren Opfern die Seelen raubten. Zugleich erkannte er, von seinem erhöhten Standort aus, wonach es die Übernatürlichen in Wahrheit gelüstete: Sie wollten Blut. Und er bot sich ihnen als Mittler an, gegen blutige Opfer die Seelen seiner künftigen Kunden zu tauschen. (Siehe auch Oppitz 1981a: 12)

Was also den mythischen Ersten Schamanen, *Rama Puran Tsan*, seinen ebenso mythischen Sohn, *Barca Pargil Po*, dem es nach zahlreichen Verirrungen und Prüfungen gelingt, seine Paraphernalien zusammenzustellen (vgl. Oppitz 1991: 392), und alle nachfolgenden Magar-Schamanen auszeichnet, ist, dass sie *Seher* sind. Dazu möchte ich hier erwähnen, dass, auch wenn die Magar-Schamanen ‚Auserwählte‘ sind, das ‚Blinde Land‘ gar nicht so ‚blind‘ sein dürfte, denn es gibt – wie Oppitz festhält – eine beeindruckend hohe Zahl von Schamanen:

Es gibt einen Ort, in dem in einer einzigen Familie von sieben Mitgliedern fünf Schamanen sind. Es herrscht eine totale Schamaneninflation. Es gibt mehr, erheblich mehr, als gebraucht werden. (Oppitz 1989, 44; vgl. auch Oppitz 1981a: 270)

Das *Sehen* der Magar-Schamanen steht in untrennbarem Zusammenhang mit der emischen Sicht der Kommunikation oder des Kontakts mit ‚Geistern‘. Es wird deshalb hier in der Folge neben den Schamanen vor allem auch um Geister, Hexen, das *Zittern* von Bäumen und anderes Unsichtbares gehen.

Im Kapitel über die ethnologischen Konzeptionen des Unsichtbaren ist die Kommunikation mit ‚Geistern‘ vor allem mit einer Veränderung des Bewusstseinszustands erklärt worden. Im Anschluss an die Diskussion um die Verwendung der Begriffe ‚Trance‘ und ‚Ekstase‘ sei hier angemerkt, dass Oppitz die beiden Begriffe synonym verwendet. Seinen Beschreibungen zufolge scheint der einzige emische Begriff, der eine ‚Veränderung des Bewusstseinszustands‘ bezeichnet, *guhne*, das *Zittern* oder sich *Schütteln* des Schamanen zu sein (vgl. Oppitz 1991: 177 und Oppitz 1981b: 42), das vor

allem mit der Einkehr von Geistern und Göttern in den Körper und das Bewusstsein des Schamanen in Verbindung steht. *Guhne* ist – so wie ich es verstanden habe – der körperliche sichtbare Ausdruck der Einkehr von Geistern aber auch der Schamanenkraft oder – allgemeiner formuliert – einer Öffnung zur *anderen* Welt.

Im Mythos des Ersten Schamanen wird Rama Puran Tsan, der – nachdem er von den Hexen verleumdet wurde – unerkant als Schmied in der Unterwelt lebt, durch sein *Zittern* entlarvt. Die ihn suchenden neun Gehilfen des Königs werfen „ein *syergwa*-Blatt und Beifuß in das glimmende Feuer. Der Rauch steigt dem Schmied in die Nase, und mit einem Mal beginnt er zu zittern, erst leicht und dann heftig, und er hört nicht mehr auf.“ (Oppitz 1991: 177)³⁶

Interessant ist auch die Erwähnung des *Zitterns* in einem anderen Zusammenhang. Auf der Suche nach einem geeigneten Baum für die Herstellung der Trommel für einen zukünftigen Schamanen wird im Wald „magische Hefe“ vor verschiedenen Bäumen ausgestreut. Jener Baum wird als der richtige erkannt, „der, von der Hefe animiert, sich wie ein Schamane schüttelt.“ (Ebd. 371)

Ein weiteres „Mittel zum Zittern in Ekstase“ (Oppitz 1989: 132) ist Blut, und zwar möglichst frisches Blut. In Bezugnahme auf eine Szene in seinem Film, in der ein Schamane, bevor er dem Initianden die Schamanenkette überreicht, einem Huhn den Hals durchbeißt, beschreibt Oppitz die Bedeutungen des Blutes und die ‚Beziehungen‘, die darüber hergestellt werden:

³⁶ Dem Mythos folgend ist der Erste Schamane ein auf einem „*syergwa*-Baum ohne Hilfe zum Heiler Geborener“. (Oppitz 1991: 174)
Beifuß (*artemisia vulgaris*), benannt nach Artemis, der griechischen Göttin der „Wildnis“ und der „Anderswelt“, der germanischen Freya und Frau Holle geweiht, wird weltweit, „überall, wo er wächst“ als Räuchermittel, in Zusammenhang mit Übergangsritualen und zur Vorbereitung des schamanischen Flugs verwendet. Er dient der Vertreibung von bösen Geistern und „öffnet“ nach dem Kulturanthropologen und Ethnobotaniker Storl „die Seele für hohe, göttliche Schwingungen.“ (vgl. Storl 2004: 170 ff) Beifuß sei eines der wichtigsten Hilfsmittel der Schamanen: „Wie kaum ein anderes Mittel ermöglicht er den Übertritt. Seit der Steinzeit wird diese Schamanenpflanze verwendet. Immer war der graue duftende Korbbblütler dabei, wenn sich die Menschenseele bis an den Rand der menschlichen Sphäre [...] begab“. (Ebd. 169)

Zunächst einmal wird dieses junge Huhn mit dem Initianden assoziiert, dessen Mutter es für den Opfertier gestiftet hatte. Der Initiand gilt als flügge geworden wie das Huhn. Das Opferblut dient der Lebenskraft: der des Schamanen, der es zerbeißt; der des Initianden, der zu zittern beginnt; und der des verstorbenen Vorfahren, der mit der Annahme des Blutes in den Initianden einkehrt. Das Tierblut stärkt, und zwar desto mehr, je frischer es ist. Das ist der Grund, weshalb der Schamane das Opfertier mit seinen Zähnen zerreißt: Näher und schneller kann er nicht an das Blut heran. Diese Tötungsart drückt überdies die Vehemenz und die Kraft des vom Ahnen besessenen Schamanen aus, seine Wildheit. (Oppitz 1989, 132)

Oppitz beschreibt die Berufungskrise des im vorangegangenen Kapitel bereits angesprochenen Schamanen Kathka als von „Herzbeschwerden, Alpträume[n] und Ohnmachtsanfälle[n], die bis zu einer Woche dauerten“, gekennzeichnet (Oppitz 1981b: 42). Zusätzlich „begann er, an Neu- und Vollmondtagen, sich regelmäßig zu schütteln (*guhne*), genau in der Art eines Schamanen in Trance.“ (Ebd.) Was Oppitz' Darstellung folgend im Weiteren geschieht, weist auf die besondere Rolle der Mythen in der schamanischen Praxis der Magar hin und zwar nicht nur im Hinblick auf ihren vorbildgebenden *Inhalt*, sondern auch in Bezug auf ihre *Anwendung* in den Séancen:

Als die Anzeichen sich häuften, luden Kathkas Eltern vier erfahrene Schamanen ins Haus, Kathkas spätere Lehrer, die dort den mythischen Gesang von Barca Pargil Po anstimmten, die Geschichte vom Nachfolger des Ersten Schamanen [...]. Beim Vortrag dieser Gesänge verfiel Kathka wiederholt in Trance [...]. Bei gleicher Gelegenheit kehrte eine Gottheit der Bonpo [...] in ihn ein und redete ihn auf Tibetisch an, das er mit einem Male verstand. Dieser Gottheit folgten eine Reihe anderer tibetischer Kräfte des Übernatürlichen, die vor Kathkas visionärem Blick sich darum stritten, wem von ihnen die Opfertiergabe eines vom Initianden darzubringenden Widders gebühre. Als Sieger ging eine Hexe (*boksi*) aus der Tarap-Ortschaft Chändul hervor, die das Opfertier für sich in Beschlag nahm. Fortan galt Kathka als ein Medium mit besonderen Neigungen zu Hexen. (Oppitz 1981b: 42)

Innerhalb der schamanischen Praxis der Magar sind die Mythen ein wesentliches Mittel, die Geister zu rufen. Ich möchte deshalb hier einige Anmerkungen dazu machen.³⁷ Die metrisch gebundenen Texte der ausschließlich oral überlieferten Mythen der Magar werden *nur* in den schamanischen Séancen gesungen und je nach Anlass kommen bestimmte Kombinationen zum Vortrag (vgl. Oppitz 1993: 24). Bei Heilungsséancen und bei Initiationen werden alle Mythen rezitiert, weil – so Oppitz – „erst ihr Ensemble die Einheit der Schöpfung beschwört und über sie die Einheit der Gesellschaft.“ (Ebd. 24f)

Die Mythen der Magar werden hauptsächlich mit dem Begriff *kheti* bezeichnet. Je nach etymologischer Herleitung kann das Wort *Spruch, Weisheit* oder *Feld* (Nepali *khet*) bedeuten (vgl. Oppitz 1991: 106). In letzterem Sinn nützt der Schamane das ‚Feld‘ (der Mythen), „um durch ihren Vortrag und ihre Anweisung die negativen Mächte zu besiegen und seine Séance zum gewünschten Erfolg zu führen.“ (Ebd.)

Im Begriff *khet* sind aber auch die Bedeutungen *Uterus, Gebärmutter, weibliches Geschlecht* enthalten und demgemäß interpretiert Oppitz, dass „im Gesang des Schamanen die Zeit der Ursprünge vor den Zuhörern noch einmal neu“ entsteht (ebd.). Diese Annahme werde gestützt durch eine weitere aus der *Kham*-Sprache stammende Bezeichnung für die Mythen, nämlich *dur*, das *männlicher Same, Sperma, Zeugung* bedeutet.

In Zusammenführung der beiden Begriffe meint Oppitz:

³⁷ Oppitz unterscheidet in Bezug auf die Mythen der Magar „[e]ntsprechend ihrem Inhalt und dem Anlass ihres Vortrags“ zwei große Gruppen: „narrative Mythen“ und „Auxiliarmythen“. Das oben zitierte Weglied ist den „Auxiliarmythen“ zuzuordnen, während beispielsweise der Mythos vom Ersten Schamanen unter die „narrativen Mythen“ fällt. (Vgl. Oppitz 1999: 85 f)

Eine ähnliche Einteilung der Mythen der Magar in „narrative recitations“ und „recitations about ritual items“ nimmt de Sales vor (vgl. de Sales 1994: 683).

Die Magar-Schamanen haben einen überaus reichen Mythenschatz, der in der schamanischen Ausbildung von je zwei Lehrern für einen Schamanen oral überliefert wird, der aber auch der nicht-initiierten Bevölkerung wohl vertraut ist. In seiner Antrittsrede im Jahre 1993 hat Oppitz davon gesprochen, dass „in meinem Areal ihre [der Mythen] Gesamtzahl auf ca. ein Dutzend beschränkt“ sei (Oppitz 1993: 25).

In Bezug auf die später von ihm unternommene Übersetzung und Verschriftlichung heißt es, dass die Mythen der Magar ein Volumen haben, das in etwa der Ilias und der Hälfte der Odyssee zusammen entspricht. In einer einzigen Séance werden bis zu 14.000 Verse (aus dem Gedächtnis) gesungen. (Unipublic 2008)

[I]n den *kheti* geht es um den Zeugungsvorgang der Welt, in ihnen wird der Samen gesät, durch den aufgeht, was nach ihnen kommt: die gegenwärtigen Verhältnisse. *Uterus* und *Sperma*, *kheti* und *dur* sind komplementäre Begriffe, die den Beginn der kosmischen Entwicklung anzeigen. (Ebd.)

Durch das Rezitieren der Mythen – so Oppitz' langjähriger Berater Rana Prasad Gharti Magar – werden die Geister gerufen. Dabei sei es wichtig, dass jeweils eine *vollständige* Geschichte vom Anfang (ohne Unterbrechung) bis zum Ende gesungen wird, „dann entfaltet er [der Mythos] seine Kraft, dann kommt der Geist, dann passiert etwas.“ (Magar 2008) Wenn ein Mythos durchgehend gesungen wird, „then the spirit comes very hard“. (Ebd.)

Magars Hauptkritik an Oppitz' Film bezieht sich dementsprechend darauf, dass er „sehr kurz“ sei (ebd.). Dies ist in dem Sinne zu verstehen, dass durch den Filmschnitt die Mythen nicht zur Gänze zum Vortrag kommen und deshalb der Film zwar als „Symbol“ für die Schamanen der Magar gesehen werden könne, aber für die Schamanen letztlich „keine große Hilfe“ sei. (Ebd.)³⁸

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal zurückkehren zum Schamanen Kathka und seinen „besonderen Neigungen zu Hexen“ (Oppitz 1981b: 42). Oppitz beschreibt, dass nach den tibetischen Gottheiten die zukünftigen neun „Hilfsgeister, die sich aus sechs Tier- und drei anthropomorphen Wesen zusammensetzen, dem Schlangen-, Affen-, Wildschwein-, Bären-, Tiger- und fliegenden Eichhorn-Geist, dem Stummen Hund, dem Lama- und Ahnengeist“ (Teil II des Films: Sequenz 1) in ihn einkehrten. Dazu ist zu erwähnen, dass die Hilfsgeister für jeden Schamanen dieselben sind. (Vgl. ebd. 43) Der Ahnengeist ist in Kathkas Fall sein verstorbener Großvater mütterlicherseits (ebd.), was in Bezug auf die üblichen Reinkarnationsreihen eher untypisch ist (vgl. ebd.41f). Oppitz stellt fest, dass „Wiedergeburten von Schamanen in der Regel nicht in der Matriline [...], sondern häufiger in der Patriline“ auftreten, „wobei statistisch das Überspringen einer Generation am häufigsten ist, also ein Mann wird im

³⁸ Vgl. dazu auch Oppitz' Anmerkungen in seinem Artikel über „Die eigentliche Premiere“. Nach der Filmvorführung bei den Magar war die Kritik ähnlich. Oppitz schreibt: „Besonders beanstandet wurde die Tatsache, daß die mythologischen Gesänge der magischen Heiler nie vollständig im Film präsentiert wurden, ungeachtet des Umstands, daß ihr Vortrag sich oft über mehrere Stunden hinzieht.“ (Oppitz 1982: 34)

Sohnessohn reinkarniert“ (ebd. 41). Allerdings sei diese Regel „in keiner Weise fixiert“ (ebd.).

Als letzter der Hilfsgeister kehrte der Ahn in Kathka ein und sprach zu ihm:

Ich bin zu meinem Nachfahren zurückgekehrt. Gib mir die Opfergaben, die du zubereitet hast, nämlich Weihrauch vom *dhup*-Baum, purifikatorischen Wacholder, die Körner der neun Sorten Getreide und rote und weiße Stofffähnchen [sic!] (*dhaja*). Ich werde am nächsten Vollmond des Monats Baisākh (April/Mai) kommen und in dir wiedergeboren werden. Halte einen weißen Widder für mich bereit, denn einen solchen werde ich bei dieser Gelegenheit verzehren wollen. Solltest du dich weigern, den Lebensbaum der Tanne zu besteigen, so werde ich dir ein schweres Schicksal bescheren. Besteigst du ihn aber aus freien Stücken, so wirst du ein glückliches Leben führen. (Ebd. 43)

Der Schamane Kathka nahm seine Berufung durch den Ahnengeist an und bestieg „unter Anwesenheit und Schutz von etwa dreißig vollinitiierten Schamanen aus der näheren Umgebung den Baum des Lebens, eine Zeremonie, die den dramatischen Höhepunkt einer jeden Initiation markiert.“ (Ebd.)

Bei den Magar ereignet sich die Initiation von Schamanen, die „in ihrer eigenen Sprache *rama* oder *gescheckte Vögel* genannt“ werden (Oppitz 1981a: 258), in mehreren Schritten. Oppitz' Film folgend sind die wesentlichen Etappen die Vorinitiation, die Herstellung der Schamanentrommel, die Herstellung und Übergabe der Schamanenkette, die nächtliche Geburt im Haus und die Große Initiation, das ist die öffentliche Geburt am Lebensbaum (vgl. dazu das Sequenzprotokoll im Anhang).

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal auf die Hexen zu sprechen kommen, von denen zumindest eine– ganz im Sinne des Gleichgewichts der Kräfte zwischen Leben und Tod (vgl. de Sales 1994: 690) – mit jedem Schamanen geboren wird (vgl. Oppitz 1981b:43). Nach Auffassung der Magar versuchen die Hexen,

sich unbemerkt in den Wipfel des Schamanentanne einzuschmuggeln und so mit dem Initianten, auf dem gleichen Träger geboren zu werden, oder sie wählen die konventionelle Alternative der Hexengeburt auf einer Brennesselpflanze als dem ihnen ureigenen Lebensbaum. (Ebd. 43f)

Eine Schutzmaßnahme besteht in einem in den Wipfel des Lebensbaums gehängten weißen Tuch, das die Hexen fernhalten soll (vgl. Oppitz 1981a: 206).³⁹ Die größte Gefährdung der Absicht der Hexen, gemeinsam mit dem Initianden auf seinem Lebensbaum geboren zu werden, besteht jedoch darin, von einem Meisterschamanen gesehen und in der Folge vertrieben zu werden. Die Reaktionen des „mit ungewöhnlicher Vehemenz gegen die im Wipfel hockende Hexe antrommelnd[en]“ Schamanen Kathka auf eine Hexensichtung beschreibt Oppitz als ein „Wechselspiel dramatischer Akte, bei denen Kathka die Augen rollte oder die Augäpfel an die Ränder der Augenhöhlen bewegte, ein Ausdruck metaphysischen Spähens“ (Oppitz 1981b: 55).

Dies ist jene – aus westlicher Sicht rätselhafte – Situation, die im vorangegangenen Kapitel bereits angesprochen wurde. Die Mythen der Magar geben ein opulentes Bild vom möglichen Aussehen der Hexen:

[Ihnen] zufolge haben die Hexen Augen von Falken, Ohren in der Form eines dreieckigen Regenumhangs, Nasen wie die Löcher der Pflugschar, Nacken wie die von Gänsen, Brüste wie die von Hennen, Arme wie Fischflossen, Seiten wie die Seiten der Wespen und Beine wie die langbeinigen Kraniche (ebd. 46).

Auch werden ihnen folgende Eigenheiten nachgesagt:

[Sie nehmen] nur des Nachts ihre Hexengestalt an, im normalen Leben und des Tags sehen sie wie normale Menschen aus. Am häufigsten kleiden sie sich in Weiß. Manche tragen Hanf- und Rindenkleider, und wenn sie menschliche Kleidung anlegen, die sie als Opfergabe bekommen haben, so ziehen sie diese von innen nach außen an, denn Hexen kehren die Dinge um. Ihre Augenlieder sind schwarz und ihre Augen rot, ihre Münder rote Lippen, die von

³⁹ Im Zusammenhang mit dem Kindgeist *ra* schreibt Oppitz: „Dieser Geist fürchtet, wie viele andere Geister auch, das Licht und alles, was mit Licht zu tun hat, so die Farbe Weiß.“ (Oppitz 1989:111)

Menschenblut triefen. Am Kopf tragen sie nachts ein rötliches Hauptlicht, dessen Beschreibung an eine Steigerlampe erinnert. Die Hexen können ihre meist anthropomorphe Gestalt auch gänzlich wechseln, sie können sich in zahlreiche Arten von Tieren verwandeln (ebd.).

Wenn aber Hexen versuchen, sich im Wipfel des Lebensbaums einzunisten, machen sie – so würde ich annehmen – von einer anderen Fähigkeit Gebrauch: „[S]ie können sich unsichtbar machen, erkennbar nur noch den Eingeweihten“ (ebd.).

3. ENERGIEKONZEPTIONEN UND SCHAMANISCHES SEHEN

Eine Vielzahl von Ansätzen, die ich hier unter dem Begriff ‚Energiekonzeptionen‘⁴⁰ subsumiere, weist auf andere Möglichkeiten hin, sich der ontologischen Realität von Bewusstsein, die für das Gros der westlichen Wissenschaften ‚unerklärbar‘ ist – es sei hier an Levines ‚explanatory gap‘ erinnert –, anzunähern.

Die Hauptkritik des kognitionswissenschaftlich orientierten Ethnologen Reimann an der ethnologischen Forschung besteht darin, dass sie es „versäumt [habe], ein allgemeines Menschenbild zu erarbeiten“ (Reimann 1998: 274), und in dem Hinweis, „dass man die Dimension menschlicher Unterschiede nur ermessen kann, wenn man ein klares Bild der Gemeinsamkeiten besitzt“ (ebd. 275). Dabei geht es für ihn darum, dass das Thema ethnologischer Forschung „kulturelle Modelle“ seien und „nicht der Mensch“, wobei er seiner kognitionswissenschaftlichen Perspektive entsprechend unter dem Menschen „sein Gehirn, welches diese Modelle realisiert“ versteht. (Ebd.) Damit ist er jenem Menschenbild verpflichtet, das in den vorangegangenen Kapiteln bereits angesprochen wurde. Energiekonzeptionen liegt ein anderes Menschen- und Weltbild zugrunde, das in Reimanns bzw. in dem von Kognitions- und Neurowissenschaften erstellten und beeinflussten vermeintlich ‚allgemeinen‘ Menschenbild keine oder zumindest kaum Berücksichtigung findet.

Es würde den Rahmen dieser Arbeit bei weitem überschreiten, das Thema der ‚Energiekonzeptionen‘ auch nur annähernd zu besprechen; dennoch möchte ich diese Konzepte hier zumindest erwähnen, schlichtweg um darauf hinzuweisen, dass es andere, sich vom main stream der westlichen Wissenschaften grundsätzlich unterscheidende Sichtweisen gibt, die unter anderem vielleicht als

⁴⁰ Das Wort ‚Energie‘ kommt vom Griechischen en-érgeia, ‚wirkende Kraft‘, wobei das von érgon (‚Werk‘, ‚Wirken‘) abgeleitete Adjektiv en-ergós, ‚einwirkend‘, zugrundeliegt. (Drosdowski 1989) Einerseits ist es ein physikalischer Begriff und bezeichnet die ‚Fähigkeit eines Körpers oder Systems Arbeit zu verrichten‘, andererseits spricht man auch von geistiger, psychischer oder seelischer ‚Energie‘ sowohl als ‚Schwung‘, ‚Tatkraft‘, ‚Entschlossenheit‘, ‚Durchsetzungswille‘ als auch als ‚inwohnende Kraft(reserve)‘. (Drosdowski 1974)

Ausgangspunkte für ein breiteres und auch *anderes* Verständnis des Unsichtbaren in der schamanischen Praxis dienen können.

Wenn ich hier von grundsätzlichen Unterschieden spreche, so heißt das nicht, dass es zwischen ‚wissenschaftlichen‘ und Energiekonzeptionen keine Überschneidungen gibt und keine Möglichkeiten für Synergien; es heißt auch nicht, dass Energiekonzeptionen prinzipiell ‚unwissenschaftlich‘ sind, sondern viel mehr, dass ein vermehrter Dialog zwischen den unterschiedlichen Positionen wünschenswert ist und wäre. Dabei ist festzustellen, dass dieser ‚Dialog‘ in einigen Bereichen bereits seit langem besteht. So haben beispielweise einige auf Energiekonzeptionen beruhende traditionelle Heilmethoden Eingang in die westliche Medizin gefunden, allen voran die chinesische Akupunktur. Neben traditionellen Konzeptionen von Lebensenergie, wie etwa dem chinesischen *Chi* oder dem indischen *Prana* existieren in den westlichen Wissenschaften durchaus auch Ansätze, die sich mit dem Phänomen der Lebensenergie auseinandersetzen.⁴¹

Ich möchte mich hier einleitend auf eine sehr knappe Skizzierung der Grundideen von Energiekonzeptionen beschränken und im Anschluss daran die Frage stellen, ob Schamanen im Sinne von extrasensorischer Wahrnehmung (ESP/ Extrasensory Perception) Energie sehen und damit arbeiten. Diese Frage erscheint mir vor dem Hintergrund der Diskussion um den Umgang von Ethnologen mit der ontologischen Realität der ‚Geister‘ und im Zusammenhang mit dem ethnographischen Blick bedeutsam, weil damit potentiell ein anderes Bild von Schamanen und ihrer Arbeit und dementsprechend andere

⁴¹ Die relativ bekannte Hypothese der ‚morphogenetischen Felder‘ des englischen Biologen Sheldrake, die er 1981 in seinem Buch „A new science of life“ vorgestellt hat, mag zwar auf den ersten Blick als ‚Energiekonzeption‘ wirken, allerdings kritisiert ihn Zehentbauer – obschon er ein „unorthodoxer Forscher“ sei – als „Vertreter der neomaterialistischen Theorie“. (Zehentbauer 1993: 10) Sheldrakes Hypothese geht davon aus, dass die „Information aller vergangenen Geschichte und Evolution“ (Wilson 1984: 52) im Nicht-Materiellen gespeichert ist, in Feldern, die einerseits formgebend sind, die aber gleichzeitig „fortlaufend durch das modifiziert [werden], was sich in dieser Welt ereignet.“ Sheldrake postuliert einen „zweiseitigen[n] Vorgang immerwährender Veränderung und Entwicklung“ (Sheldrake in Wilson 1984: 55) und bezeichnet die ‚morphogenetischen Felder‘ als ein Phänomen des Bewusstseins, in dem das Prinzip der „morphischen Resonanz“ gilt, das besagt: „’Gleiches beeinflusst Gleiches‘: Menschen beeinflussen Menschen, Ratten beeinflussen Ratten und Kristalle beeinflussen Kristalle.“ Aus dieser „morphischen Resonanz“ erkläre sich unter anderem auch, dass „spirituelle Schutzmittel“ in traditionellen Gesellschaften, „in denen geistige Einflußnahme – gute oder schlechte – ernst genommen wird [...] innerhalb dieses Bezugssystems [...] funktionieren.“ (Sheldrake in Wilson 1984: 59)

Herausforderungen an die ethnologische Forschung entstehen könnten. Es geht mir darum, eine Perspektive anzusprechen – und mehr ist hier nicht möglich –, die über Walshs Empfehlung, die Frage der ontologischen Realität der ‚Geister‘ möglichst zu umgehen, hinausgeht. (Vgl. Walsh 1989: 5)

Bei allen Unterschieden zwischen den verschiedenen Konzeptionen haben sie eines gemeinsam: Sie gehen von einer das gesamte Universum durchdringenden Energieform aus, die gleichzeitig die Schnittstelle zwischen Geist und Materie bzw. zwischen Körper und Seele bildet; dadurch unterscheiden sie sich von einer dualistischen Sichtweise:

Nach dem dualistischen Prinzip, das u. a. Descartes im 17. Jahrhundert vertrat, sind Körper und Geist zwei eigenständige Substanzen, die aufeinander einwirken (Interaktionismus). Die Neurophysiologen unseres Jahrhunderts betrachten die aktiven Regionen des Gehirns als den Ort dieser Wechselwirkungen. (Zehentbauer 1993: 177)

Zehentbauer erklärt in seinem Buch über körpereigene Drogen, dass die „Entdeckung der Botenmoleküle als Träger von Gedanken und Gefühlen [...] die ‚materialistische Metaphysik‘ von Spinoza wieder aktuell werden“ lässt:

Der holländische Philosoph Spinoza hat unmittelbar nach Descartes ein anderes – monistisches – Geist/Materie-Konzept vorgelegt: Er sieht Geist und Materie als zwei unterschiedliche Phänomene ein und derselben Substanz, die von außen betrachtet Materie, von innen betrachtet Geist, Psyche, Bewußtsein ist. (Ebd.)

Auf die Botenmoleküle angewendet würde das Folgendes bedeuten:

Die materiellen Feinstrukturen unseres Körpers sind die Botenstoffe (hier wird die Substanz von außen betrachtet) und entsprechen den Feinstrukturen unseres Geistes und unserer Psyche (hier wird die Substanz von innen betrachtet). Der Berührungspunkt zwischen Geist/Psyche und Materie wird so offenbar. Materie im herkömmlichen Sinn ist an diesem Berührungspunkt nicht vorhanden. Die Botenmoleküle sind, in Atome zerlegt, fast völlig ‚leer‘, nahezu frei von Materie. Nur winzige Bruchteile ihres Volumens haben materieähnliche

Eigenschaften, zeigen einen nicht definierbaren Energiefeldcharakter. (Ebd. 177f)

Und Zehentbauer fasst zusammen:

Der Bereich der Botenmoleküle (Materie) und der Bereich der Gedanken und Gefühle (Geist/Psyche) haben eine (nicht materielle) nicht definierbare Energie als gemeinsame Verbindung. (Ebd. 178)

Auch wiesen die Erkenntnisse der modernen Physik zunehmend auf eine „Auflösung der Materie“ hin, in dem Sinn, dass „Materie [...] nicht mehr Materie [sei], sondern energetisches Feld, das sich in Raum und Zeit grenzenlos ausdehn[e].“ (Ebd. 11) Dadurch näherte sich die moderne Physik den Vorstellungen von universal-kosmischen Philosophien an. (Vgl. ebd. 10)

In der Einleitung zu seinem Buch „Das Wesen der Lebensenergie. Naturwissenschaft aus der Sicht des Veda“ schreibt der Physiker Wiedergut-Burkhardt: „Lebensenergie ist das geistige Feld an der Schwelle zur physischen Veräußerlichung.“ Es gehe bei dem „Begriff Lebensenergie [...] um einen Brückenschlag zwischen geistigen und physisch konkreten Ebenen.“ (Wiedergut-Burkhardt 2004: 6) Ähnlich wie Zehentbauer verweist Wiedergut-Burkhardt darauf, dass „Lebensenergie [...] ein subtiles Phänomen [ist], das man im allgemeinen nicht mit den Händen greifen kann. Man kann es auch nicht sehen oder hören.“ (Ebd.) Obwohl nur die „wenigsten Menschen [...] die angeborene Fähigkeit [hätten], Lebensenergie direkt wahrzunehmen“, sei das Potential dazu beim „Großteil der Menschen“ vorhanden: „Sich mit Lebensenergie zu beschäftigen bedeutet sich mit sich selbst zu beschäftigen, denn die Wahrnehmungsfähigkeit der Lebensenergie lässt sich schulen.“ (Ebd.) Dabei ist es wichtig zu betonen, dass es – im Hinblick auf die schamanische Praxis – nicht nur um die Frage des Wahrnehmens von subtiler Energie, sondern auch um die Frage der menschlichen Einflussnahme auf energetische Prozesse geht, die – so meine Annahme – zumindest ein Teil dessen sind, was sich hinter dem Begriff der ‚Kommunikation mit Geistern‘ verbirgt.

Ohne mich hier näher auf die Diskussion von Details einzelner Energiekonzeptionen einzulassen, möchte ich mich im Folgenden der Frage zuwenden, ob das ‚visionäre‘ Sehen von Schamanen mit dem ‚Sehen‘ von ‚Lebensenergie‘ oder ‚subtilen Energien‘ in Zusammenhang steht. Extrasensorische Wahrnehmung bezieht sich auch auf die Wahrnehmung von ‚Energiefeldern‘, die sich durch Farben, Formen, durch geometrische ‚Muster‘, aber auch durch Wahrnehmungen auf anderen Sinnesebenen, z. B. von Tönen, zeigen können. Was (Magar-)Schamanen *sehen*, wenn sie – wie es die Ethnologin Amelie Schenk beschreibt – „den Schleier, der die körperliche Welt umgibt, durchreißen“ (Schenk 2004: 11) und in die ‚andere Wirklichkeit hinübergehen‘, ist ethnographischen Beschreibungen zufolge eher im figürlich Konkreten. Es sei an dieser Stelle an die Beschreibungen der Hexen bei den Magar erinnert.

Allerdings ist nicht auszuschließen, dass dieses Bild des schamanischen Sehens auch damit in Zusammenhang steht, dass beispielsweise ‚Hexen‘ in ihrer anthropomorphen oder auch theriomorphen Form (vgl. dazu Oppitz 1981b: 46) leichter sprachlich zu beschreiben sind als in ihrer energetischen Form. Vitebsky meint, „daß Schamanen besonders begabt sind, vieldeutige, unklare Eindrücke in verständliche Bilder zu übersetzen.“ (Vitebsky 2007: 78)

Jedenfalls sind ethnologische Schilderungen in der Hauptsache auf diese ‚Bilder‘ bezogen; dies mag daran liegen, dass die Beschreibungen – um bei dem Beispiel zu bleiben – des Aussehens von Hexen zumeist auch über Mythen und Gesänge zugänglich sind, aber auch daran, dass der ethnologische *Blick* eher auf die ‚inneren‘ und/oder mythischen ‚Vorstellungen‘ der Schamanen gerichtet ist. (Mir ist jedenfalls kein ethnologischer Text bekannt, in dem die energetischen Prozesse einer Séance thematisiert worden wären.)

Hinzu kommt, dass es sich bei den Techniken der Wahrnehmung von Energie und vor allem bei der ‚Kommunikation mit Geistern‘ – hier als spezifische Energiequalitäten angenommen – vermutlich mehrheitlich um Geheimwissen handelt.

Für diese Annahme spricht die Beschreibung einer am Höhepunkt eines Rituals aufgenommenen „einzigartige[n] Fotografie“⁴² durch einen Tamu-Schamanen.⁴³

Vitebsky erklärt dieses Bild und die Situation in dem Ritual, von der das Foto stammt, folgendermaßen:

Fünf Schamanen sitzen Seite an Seite und singen. Die Schamanen und das Publikum warten gespannt auf die Ankunft der Seelen des Toten (in dieser Region Nepals glaubt man, daß eine Person mehrere Seelen hat). Die gesamte Aufmerksamkeit ist auf einen Vogel gerichtet, der am Modell eines Geisterhauses festgebunden ist. Man wartet darauf, daß er zu flattern beginnt, was bedeutet, daß die Seelen des Verstorbenen eingetroffen sind. (Ebd. 20)

Da ich dieses Bild hier leider nicht visuell wiedergeben kann, möchte ich es kurz beschreiben.

Im unteren Teil der Fotografie sieht man die fünf Schamanen am Boden sitzen, dahinter, bzw. ‚darüber‘ in der oberen Bildhälfte, das Publikum. Die Blicke aller im Bild sichtbaren Personen sind auf denselben Punkt gerichtet, der links vorne in Bodennähe und außerhalb des Bildes liegt. (Der Vogel ist im Bild nicht sichtbar.) Da es sich um die Aufnahme einer nächtlichen Séance handelt, ist die Belichtung dementsprechend gering und Gegenstände und Personen an den Bildrändern sind kaum noch erkennbar. Das Auffälligste an dieser Nachtaufnahme sind jedoch sehr helle und bewegt erscheinende ‚Lichtspuren‘ oder ‚Lichtlinien‘, die sich horizontal und vertikal über das Bild erstrecken und sich teilweise über die Kadergrenzen hinweg (aus dem Bild hinaus und in das Bild herein) fortsetzen. Dabei fällt auf, dass die von ihrer Form her eher organisch und fließend verlaufenden Linien eher horizontal und im – nach unserer Terminologie – ‚warmen‘ Farbbereich sind (Gelb, Orange, Rot) und dass die nahezu vertikal von oben ins Bild kommenden Linien ganz gerade, dünn und grün sind. Von besonderer Bedeutung ist die Platzierung dieser Linien in Bezug auf die Schamanen. Vitebsky zufolge erklärte einer der Schamanen, als er das Bild sah,

⁴² Eine Abbildung der Fotografie befindet sich in Vitebsky 2007: 20.

⁴³ Die Tamu, oder auch ‚Gurung‘, leben in unmittelbarer Nachbarschaft zu den Magar an der Südflanke des Annapurna-Massivs in Zentralnepal.

daß die gelbe Linie, die über das Bild läuft, der Geist des Ahnen sei, der gekommen sei, um die Schamanen zu beschützen. Der orange Streifen über den Köpfen der Schamanen sei der Gott Khhly Sondi Phhresondi, der gekommen sei, um sie vor den Seelen der Hexen zu beschützen. Diese Hexen, die tatsächlich feindselige lebende Wesen seien, sind in Form von feinen grünen Linien über den Köpfen von drei Schamanen erkennbar. Die Hexen fehlen an zwei wichtigen Punkten, und zwar dort, wo die beschützende orange Linie am stärksten ist, und über dem Kopf des rechten Schamanen, der sich für eine Pause zurückgezogen hatte. (Ebd.)

Wichtiger als die Bestätigung der präzisen Wiedergabe durch die Fotografie, die auch mit einer gewissen Verwunderung (wahrscheinlich nicht nur des Schamanen) über die Fähigkeit der Kamera verbunden ist⁴⁴, erscheint mir die Aussage des Schamanen über das Aussehen der sogenannten ‚übernatürlichen Wesen‘: „Genauso sehen die Götter, Hexen und Ahnen aus. Es sind genau die richtigen Farben, an genau der richtigen Stelle.“ (Ebd.) Wesentlich ist auch die Feststellung, dass es sich dabei um „geheimen Wissen“ handelt und dass „normale Menschen [...] diese Dinge nicht sehen“ können. (Ebd.)

Auch geht meines Erachtens aus den Äußerungen des Schamanen klar hervor, dass es sich einerseits bei den ‚Geistern‘ um spezifische Energiequalitäten oder ‚Entitäten‘ handelt und andererseits um zwar nach bestimmten Regeln ablaufende, aber dennoch situationsabhängige Kommunikationen handelt. Auch in der Vorstellung der indischen Sora⁴⁵ sind ‚Geister‘ als Energie⁴⁶ gedacht:

Die Sora beschreiben den Impuls, der von den Geistern ausgeht, als Kraft, Macht oder Energie (renabti). Ähnlich dem lateinischen Ursprung der Worte ‚Macht‘ und ‚Potenz‘ stammt dieses Wort vom Verb ‚in der Lage sein‘ ab. Die Sora glauben, daß Elektrizität ihren Geistern vergleichbar ist, da sie ähnlich

⁴⁴ Nach Vitebsky äußerte der Schamane dazu: „Aber wie kann eine Kamera sehen, was nur ich sehen kann? [...] Es muß eine sehr gute Kamera sein.“ (Vitebsky 2007: 20)

⁴⁵ Ethnische Gruppe in Orissa (Indien), die eine Mundu-Sprache spricht (Vitebsky 2007: 166)

⁴⁶ Vgl. dazu auch die „Theologie der Elektrizität“ in Europa und in vielen Regionen Afrikas. (Vgl. Behrend 2008: 8 mit Rekurs auf Benz)

dynamisch wirkt, in dünnen Fäden geleitet wird und Klüfte überspringt. Aber Geist ist weit mehr als Elektrizität. Seine Impulse können nicht einfach ausgeschaltet werden, da er seinen eigenen Willen hat. (Ebd. 22)

Es ist möglich, dass Schamanen gleichzeitig mit den oder ‚anstelle‘ der anthropomorphen Hexen auch deren spezifische ‚Energien‘ sehen und wahrnehmen. Dies könnte auch zur Klärung dessen beitragen, warum ein Magar-Schamane in der Lage ist, eine Hexe, die ihre „meist anthropomorphe Gestalt auch gänzlich wechseln [und] sich in zahlreiche Arten von Tieren verwandeln“ kann, (wieder) zu erkennen. (Oppitz 1981b: 46)

Geht man davon aus, dass Schamanen Energien sehen und mit ihnen arbeiten, das heißt, sie nutzen und beeinflussen, so ist schamanische Praxis nicht mehr nur ‚symbolische Vermittlung zwischen den Welten‘, sondern auch *reale* Energiearbeit, die auf Wahrnehmung und Wissen aus Erfahrung beruht.

Wie weit Ethnologen, die Schamanismus als „Wissenschaft“ (Kalweit 1998: 189)⁴⁷ bezeichnen, damit das Sehen von und ‚Arbeiten‘ mit Energie(n) ansprechen, ist nicht eindeutig ausmachbar. Wenn beispielsweise Schenk den Schamanen als „Forscher“, der „die Welt dahinter wie ein Physiker die Innenstruktur der Materie [untersucht]“, beschreibt, so würde zumindest die Metaphorik dafür sprechen (Schenk 2004: 11).

Es können auf der Grundlage der oben angesprochenen Fotografie und deren Beschreibung durch den Tamu-Schamanen keine allgemeinen Schlüsse auf schamanisches Sehen von Energie(n) gezogen werden. Allerdings ist es auffällig, dass in der sehr umfangreichen Literatur zum Thema Schamanismus – so weit sie mir bekannt ist – diese Frage nicht angesprochen wird.

⁴⁷ Kalweit spricht im Zusammenhang vom „Schamanentum“ von „Wissenschaft in Essenz“, da es „Ichverlust bei gleichzeitigem Gewinn von Naturexistenz [ist]“. (Kalweit 1998; 189)

SCHLUSS

Das wesentlichste Ergebnis dieser Arbeit ist meines Erachtens die Erkenntnis, dass der eigenen *Erfahrung* des jeweiligen Ethnologen im Hinblick auf sein Wahrnehmen und Verstehen der unsichtbaren Aspekte schamanischer Praxis eine Schlüsselrolle zukommt *und* dass dies selbst vor dem Hintergrund der verschiedenen Konzeptionen von ‚Wirklichkeit‘ über deren Unterschiede hinweg seine Gültigkeit bewahrt.

Auch wenn man die ‚Existenz‘ der aus emischer Sicht in der äußeren Welt ontologisch real vorhandenen ‚Geister‘ ausschließlich über eine Veränderung des Bewusstseinszustandes erklärt und sie damit im Inneren des Menschen ansiedelt, ist die eigene Erfahrung die einzige Möglichkeit des Zugangs zum Unsichtbaren und zu diesem *anderen* Wissen, das Heinze als „intuitive knowledge“ umschreibt. (Heinze 1993: 170)

Das Unsichtbare lässt sich also von außen und rational nicht erschließen.

In diesem Sinne kann man davon ausgehen, dass die *doppelte Fremdheit* von der ich in dieser Arbeit gesprochen habe (einerseits gegenüber der fremden Kultur, andererseits gegenüber dem Erleben, *Sehen* und ‚Handeln‘ der Schamanen in einem uns fremden Bewusstseinszustand), bestehen bleibt, solange die *teilnehmende* Beobachtung von Ethnologen und Ethnologen dort aufhört, wo die Veränderung des Bewusstseinszustands beginnt.

Im Zusammenhang mit den unterschiedlichen Konzeptionen von Realität dürfte es – um das Beispiel der Hexensichtung durch den Schamanen Kathka hier noch einmal aufzugreifen - aus westlicher Sicht psychologisch einfacher sein, die Wahrnehmung einer Hexe als Halluzination zu verstehen (vgl. Reimann 1998: 283), als ihr eine wie immer geartete ontologische Realität zuzugestehen, weil durch die Halluzinationserklärung die eigene Auffassung von Wirklichkeit nicht hinterfragt wird bzw. werden muss

Die im dritten Kapitel gestellte Frage, ob das schamanische Sehen *auch* als Wahrnehmung von ‚subtilen Energien‘ aufgefasst werden kann,

ist auch vor dem Hintergrund einer durch den Blick der anderen ergänzten Reflexivität zu verstehen und verweist auf eine von ‚Schamanologen‘ weitgehend unbeachtete Fragestellung.

Zusammenfassung / Abstract

Das Unsichtbare im Schamanismus geht anhand ausgewählter Literatur und eines ethnographischen Beispiels der Frage nach, welche Erklärungen und Konzeptualisierungen und welche Möglichkeiten des Verstehens es in Bezug auf die unsichtbaren Aspekte schamanischer Praxis gibt. Der Begriff des *Unsichtbaren* ist als Widerspiegelung der Schamanen zugeschriebenen Fähigkeit, das *Unsichtbare* zu *sehen*, gedacht. Er verweist auf die unsichtbare religiöse Erfahrung von Schamanen und auf die schamanische Vorstellungswelt, die geprägt ist von der Idee der *Kommunikation* mit (je kulturspezifischen) Gottheiten, Ahnen und Geistern in einer beseelten Welt. Gegenüber den unsichtbaren Aspekten schamanischer Praxis – so wird postuliert – befinden sich in der westlichen Welt sozialisierte Ethnologen und Ethnologen in einer Art *doppelter Fremdheit*: einerseits gegenüber der fremden Kultur, andererseits gegenüber dem Erleben, *Sehen* und ‚Handeln‘ der Schamanen in einem *uns* fremden Bewusstseinszustand. Dementsprechend untersucht diese Arbeit nicht nur das *Unsichtbare im Schamanismus* sondern auch das Spannungsfeld zwischen ethnographischem *Blick* und schamanischem *Sehen*.

Nach einer Einführung über die Genese der Begriffe ‚Schamane‘ und ‚Schamanismus‘, gedacht als die Bildung eines westlichen Mythos vom Schamanen und einer Diskussion unterschiedlicher Definitionen dieser Begriffe in der ethnologischen Literatur widmet sich das erste Kapitel Konzeptualisierungen der religiösen Erfahrung von Schamanen. Den Ausgangspunkt dafür bildet der Versuch die ethnologische Konzeption der ‚Geister‘ als kulturspezifische Realitätserklärung herauszuarbeiten. Während aus emischer Sicht den Geistern eine ontologische Realität zuerkannt wird, sind sie in den Augen der meisten Ethnologen Teil der *inneren* religiösen Erfahrung von Schamanen. Die anschließende Diskussion der schamanischen Erfahrung und veränderter Bewusstseinszustände im Kontext schamanischer Praxis anhand der diesbezüglichen ethnologischen Literatur wird ergänzt durch Perspektiven aus unterschiedlichen Disziplinen der Bewusstseinsforschung.

Dabei ergibt sich als besonderes Charakteristikum von Erlebnissen in veränderten oder erweiterten Bewusstseinszuständen, dass die Erlebnisinhalte nur über eigene Erfahrung zugänglich sind. Vor diesem Hintergrund schließt das erste Kapitel mit einer Erörterung der Frage nach einem angemessenen Forschungszugang.

Im zweiten Kapitel wird am Beispiel der Magar Zentralnepals der Versuch unternommen, eine emische Sichtweise auf die unsichtbaren Aspekte schamanischer Praxis herauszuarbeiten. Beginnend mit einem kurzen Überblick über die den Ausführungen zugrundeliegenden Forschungen und Veröffentlichungen von Oppitz - darunter sein Film „Schamanen im Blinden Land“ – und einer ethnographischen Skizze der Magar besteht dieses Kapitel in einer Auseinandersetzung mit den religiösen Vorstellungen der Magar, die sich vor allem auf die schamanische Kosmologie, den magischen Seelenflug und in weiterer Folge auf das *Sehen* der Magar-Schamanen in einem „Blinden Land“ bezieht.

Das dritte Kapitel verweist auf eine mögliche andere Perspektive auf die unsichtbaren Aspekte schamanischer Praxis. Ausgehend von einer Konzeptualisierung des Unsichtbaren als (Lebens-)Energie und anhand einer Fotografie von einer schamanischen Séance, auf der die ‚Geister‘ als spezifische Energiequalitäten sichtbar sind, wird die Frage in den Raum gestellt, ob das ‚visionäre‘ *Sehen* von Schamanen möglicherweise mit dem *Sehen* – im Sinne von extrasensorischer Wahrnehmung – von ‚subtilen Energien‘ in Zusammenhang steht. Würde sich dies bewahrheiten, so wird gefolgert, dann wäre einerseits schamanische Praxis nicht mehr nur ‚symbolische Vermittlung zwischen den Welten‘, sondern auch *reale* Energiearbeit, die auf Wahrnehmung und Wissen aus Erfahrung beruht; andererseits wäre damit die ethnologische Konzeption der Geister als Hervorbringung des menschlichen Bewusstseins in Frage gestellt.

Da sowohl Erfahrungen in veränderten Bewusstseinszuständen als auch das Sehen von Energie(n) (den meisten) westlichen Ethnologen fremd sind, ist in Bezug auf erstere das ethnographische Verstehen begrenzt und zweiteres nicht im Wahrnehmungsbereich des ethnographischen Blicks.

Anhang

Materialien zu Michael Oppitz' Film „Schamanen im Blinden Land“



Abb.1 Foto: Michael Oppitz

Sequenzprotokoll des Films „Schamanen im Blinden Land“

Das Sequenzprotokoll und auch das untenstehende Einstellungsprotokoll des Prologs wurden auf der Grundlage eines privaten Fernsehmitschnitts (WDR-Ausstrahlung) erstellt.⁴⁸ Die Sequenzeinteilung und die Titel der Sequenzen habe ich in Anlehnung an Oppitz' Buch über den Film vorgenommen (Oppitz 1981a: 7). Dazu ist anzumerken, dass einige Sequenzen in sich stark segmentiert sind; unter anderem der Bann des Kindeists Ra und die Große Initiation bestehen aus mehreren Subsequenzen.

Teilweise werden zuerst im Kommentartext die folgenden Sequenzen angekündigt bzw. eingeleitet; in jenen Fällen habe ich bei der Entscheidung, wo sich die Grenze zwischen 2 Sequenzen befindet, dem Bild den Vorrang gegeben. Die Zeiten der Schwarzblenden sind entsprechend den OT-Schnitten in die Sequenzzeiten miteinbezogen. Zeiteingaben für die Länge der Blenden beziehen sich dagegen auf die Bildebene. Insgesamt sind die Sekundenangaben auf- bzw. abgerundet.

⁴⁸ Ethnologische Filme sind, was Grimshaw als „möglicherweise am frustrierendsten“ an der visuellen Anthropologie bezeichnet, schwer erhältlich (Grimshaw 2001: ix). Ich habe den Film „Schamanen im Blinden Land“ nach ausgiebiger Suche dankenswerter Weise über Vermittlung der Ethnologin Gabriele Tautscher von einem privaten Fernsehmitschnitt von einem nepalesischen Bekannten von ihr kopieren dürfen. Neuerdings kann man den Film per Internet und auf DVD beim Völkerkundemuseum der Universität Zürich bestellen: <http://www.musethno.uzh.ch/shop/pi-1900991136.htm?categoryId=1>

TEIL I

96 Minuten

Prolog und 9 Sequenzen

197 Einstellungen

2 Schwarzblenden:

- eine nach dem Prolog vor der 1. Sequenz (ca.1'')
- die zweite zwischen der 6. und der 7. Sequenz (über 2'')

Zeit [h/min/sec]	Sequenz	Dauer	Einstellungen
00:00:00 – 00:08:55	Prolog: Die Vier Zeitalter und der Erste Schamane	8'55''	48 1 - 48
00:08:55 – 00:21:11	1. Einnachtséance mit Bal Bahadur	12'16''	23 49 - 71
00:21:11 – 00:31:23	2. Einnachtséance mit Man Bahadur	10'12''	12 72 - 83
00:31:23 – 00:39:03	3. Jagdexpedition ins Gebirge	7'40''	16 84 - 99
00:39:03 – 00:54:55	4. Vertreibung des Jagdgeists	15'52''	17 100 - 116
00:54:55 – 00:57:31	5. Transhumanz der Schafe	2'36''	3 117 - 119
00:57:31 – 01:08:48	6. Transhumanz ins Jenseits	11'17''	33 120 - 152
01:08:50 – 01:25:25	7. Séance für einen todgeweihten Leberkranken	16'38''	24 153 - 176
01:25:25 – 01:30:55	8. Begräbnis	5'30''	14 177 - 190
01:30:55 – 01:36:08	9. Schamane und westliche Medizin	5'13''	7 191 - 197
01:36:08 – 01:36:43	Nachspann	34''	1 Standbild darüber der Rolltitel

TEIL II

126 Minuten

13 Sequenzen und der Epilog

226 Einstellungen – entsprechend der Fernsehfassung wurde der Titel als 1. Einstellung mitgezählt.

5 Schwarzblenden:

- eine zwischen der 5. und der 6. Sequenz (über 1'')
- eine innerhalb der 6. Sequenz (zwischen Einstellung 87 und 88; 00:38:07 – 00:38:09; ca. 2'')
- eine zwischen der 10. und der 11. Sequenz (ca. 1'')
- eine innerhalb der 13. Sequenz (zwischen Einstellung 203 und 204; 01:43:36 – 01:43:37; über 1'')
- eine zwischen der 13. Sequenz und dem Epilog (über 3'')

Zeit [h/min/sec]	Sequenz	Dauer	Einstellungen
00:00:00 – 00:05:45	1. Vorinitiation: Versiegelung der Hilfsgeister	5'45''	11 2-12
00:05:45 – 00:16:12	2. Herstellung der neuen Schamanentrommel	10'27''	18 13-30
00:16:12 – 00:23:58	3. Rückruf einer Kinderseele	7'46''	5 31-35
00:23:58 – 00:25:21	4. Fischen im Fluss	1'23''	5 36-40
00:25:21 – 00:31:08	5. Bann des Geists der Weißen Kreide	5'48''	13 41-53
00:31:09 – 00:52:12	6. Bann des Kindgeists Ra	21'3''	66 54-119
00:52:12 – 00:53:50	7. Maismahlzeit	1'38''	8 120-127
00:53:50 – 00:57:20	8. Bestellung der Felder	3'30''	6 128-133
00:57:20 – 01:01:19	9. Ernte	4'	16 134-148
01:01:19 – 01:03:47	10. Arbeitsteam beim Holzholen	2'28''	7 149-155
01:03:48 – 01:10:35	11. Herstellung und Übergabe der Schamanenkette	6'47''	17 156-172
01:10:35 – 01:17:05	12. Nächtliche Geburt einer Frau als Schamanin	6'30''	10 173-182

Zeit [h/min/sec]	Sequenz	Dauer	Einstellungen	
01:17:05 – 01:57:43	13.Die Große Initiation: Geburt auf dem Lebensbaum	40'38''	41	183-223
01:57:44 – 02:03:20	Epilog: Prognostisches Zwiegespräch mit einem Raben	5'34''	3	224-226
02:03:20 – 02:06:15	Nachspann	2'55''	36 Stills mit einzelnen Inserts	

Einstellungsprotokoll des Prologs

Einstellung 1 bis 48, Dauer: 8'55''

Einstellung				
Nr.	Zeit ⁴⁹	Größe	Kamera / Bild	Ton ⁵⁰
1	46''	HN	<p>Schamanen im Blinden Land</p> <p>schwarzer Titel über Wolken Nach dem Ausblenden des Titels beginnt aus den Wolken heraus ein langer Schwenk (re->li⁵¹) über zwei Bergrücken mit eher kahlen Bäumen u. bleibt vor einem kleinen Wald stehen</p>	<p>Windgeräusch während des gesamten Prologs (26-39: OT der Seance, 40-46: OT der jeweiligen Einstellungen)</p> <p>MK: <i>Über der Menschen weit verbreitete Stämme herrschte vor Zeiten ein eisernes Schicksal mit stummer Gewalt. Die besseren Zeitalter waren verloschen, das gegenwärtige, finstere hatte begonnen. Im ersten goldenen Zeitalter waren die Früchte der Erde ihren Bewohnern ohne ihr Mühen zugefallen, man hatte nicht seine tägliche Mahlzeit mit schwerer Arbeit verdienen müssen. Krankheiten und das Nachlassen der Sinne im Alter waren unbekannt gewesen. Es hatte keine Arglist, keinen Hader, keinen Stolz, keinen Betrug und keinen Kummer gegeben, keinen Hass, keine Eifersucht, keinen Neid.</i></p>
2	29''	HN	<p>Untersicht auf Baumstämme, Schwenk (li->re, vertikal nach unten beginnend)</p>	<p><i>Im zweiten Zeitalter waren die Opfer, die heiligen Künste und mannigfaltige Riten entstanden. Die Menschen dieses Zeitalters hatten sich große Aufgaben mit strengen Regeln gesetzt, darauf bedacht, alle Erfolge an den Maßstäben der Religion zu messen. Im dritten Zeitalter dann hatte das Wissen sich in viele Bereiche verzweigt, Lehrmeinungen mit widersprüchlichen Auslegungen fördernd.</i></p>

⁴⁹ Die Zeitangaben sind jeweils auf Sekunden gerundet.

⁵⁰ OT: Originalton; MK: Stimme des mythischen Kommentars; EK: Stimme des ethnographischen Kommentars

⁵¹ „re->li“: (Schwenk) von rechts nach links

„li->re“: (Schwenk) von links nach rechts

Einstellung			Kamera / Bild	Ton
Nr.	Zeit	Größe		
3	14''	HT	Bäume an einem Hang im Wind, bedeckter Himmel	Die Leidenschaften hatten sich entfacht und man hatte gelernt, sich mit Geschenken die Geneigtheit des Nächsten zu verschaffen. Unheil, Seuchen und Sehnsüchte hatten sich allmählich ausgebreitet.
4	24''	HT	Baumgruppe an einem Hang im Sonnenlicht, Schwenk nach rechts oben zu einem anderen Baum auf einem felsigen Hang	das Rufen einer Krähe <i>Eine Epoche allgemeiner Einschränkung hatte begonnen. Über dem vierten Zeitalter schließlich standen die finsternen Zeichen eines jähen Verfalls. Die Herrscher waren von ungehobeltem Geist und hinter ihrer Stirn lauerte die Gewalt. Die Bevölkerung aus Furcht vor der unberechenbaren Habgier der Herren</i>
5	9''	T	Draufsicht von einem Hang in ein Tal	<i>duckte sich in die Knechtschaft oder floh in abgelegene Täler, nur mit Rinden bekleidet, den Elementen ausgesetzt und froh,</i>
6	7''	T	Lebensbaum der Schamanen, oben und unten leicht angeschnitten, in der Bildmitte vor dem Schnittpunkt zweier Bergrücken im Hintergrund	<i>wenn sie mit wildem Honig, mit Gräsern oder Blättern ihr Dasein zu fristen vermochte.</i>
7	11''	T	grüne Landschaft im Sonnenlicht mit einem hohen bewachsenen Baum	<i>Güter verschafften nun Rang, Reichtum Verehrung, schöne Kleider Würde und Lüsterheit knüpfte das einzige Band der Geschlechter.</i>
8	6''	HT	zitternder Schamane auf der Plattform des Lebensbaumes über den Bergrücken im Hintergrund	<i>Drohung und Mutmaßung ersetzen das Wissen, Argwohn und List hockten in den Gesichtern.</i>

Einstellung			Kamera / Bild	Ton
Nr.	Zeit	Größe		
9	8''	HT	Bäume im Anschnitt, im Hintergrund eine Bergkette	<i>Eine Stimmung der Bosheit umwölkte das Land. In diesem eisernen Zeitalter wurden die Menschen nicht alt.</i>
10	5''	HN	fast bewegungsloser Schamane auf der Plattform des Lebensbaumes sitzend, von schräg hinten	<i>Unerkannte Krankheiten bemächtigten sich der geschundenen Körper</i>
11	9''	HT	Bäume auf einem Bergkamm	<i>und rafften binnen kurzem ganze Völkerschaften dahin. So wurde die Furcht vor der Unterdrückung noch überschattet von der Gefahr eines vorzeitigen Tods.</i>
12	18''	HT	zitternder Schamane auf der Plattform des Lebensbaumes stehend – Schwenk entlang des Baumstammes zur Baumkrone	<i>In jener Zeit trat ein Mann aus dem Norden auf, ein Selbstgeborener. Sein Name war Rama Puran Tsan. Er bestieg einen Baum und beobachtete von dort aus das Treiben der Welt. Da sah er, wie viele der irdischen Krankheiten von Geistern, Göttern und Hexen</i>
13	38''	N	Baumkrone vom Wind bewegt - Schwenk nach unten entlang des mit rot-weißen Wimpeln und Glocken bestückten Baumes vom Fuß des Baumes Aufzug: Häuser und Terrassen werden sichtbar	<i>verursacht wurden, dadurch dass sie ihren Opfern die Seelen raubten. Zugleich erkannte er, von seinem erhöhten Standort aus, wonach es die Übernatürlichen in Wahrheit gelüstete: Sie wollten Blut. Und er bot sich ihnen als Mittler an, gegen blutige Opfer die Seelen seiner künftigen Kunden zu tauschen. Seiner Einsicht in die Ursachen des Unheils fügte er Kenntnisse hinzu in den geheimen Praktiken der Zauberkunst, in der heilenden Wirkung himalayischer Kräuter und in den wechselnden Schlägen von Puls und Gemüt. Rama Puran Tsan wurde der Erste Schamane.</i>
14	4''	T	Berge	<i>Sein baldiger Ruhm brachte ihn aus seiner nördlichen Heimat</i>

Einstellung				
Nr.	Zeit	Größe	Kamera / Bild	Ton
15	2''	HT	sehr dunkel (ohne Kunstlicht): Feuer einer nächtlichen Séance	<i>bis an den königlichen Hof eines Herrschers</i>
16	8''	T	Gleich wie 14; Schwenk (li->re) über das Bergpanorama (Schnitt in den Schwenk)	<i>dessen Sohn erkrankt daniederlag. Ihn zu heilen war dem Schamanen ein Leichtes. Doch hatte er Widersacher am Hofe,</i>
17	2''	HT	wie 15, aber zwei Feuer	<i>einen Schwarzmagier und einen Sternendeuter,</i>
18	8''	T	Schwenk (li->re) über Bergpanorama	<i>die in ihm einen gefährlichen Konkurrenten ahnten. Sie redeten dem König ein, der Fremde habe den Sohn nur zum Scheine geheilt,</i>
19	2''	HN	wie 15, Feuer und das Zittern eines Schamanen	<i>in Wahrheit sei er verzaubert.</i>
20	8''	T	Fortsetzung des Schwenks (li->re) von 18 zu schneebedeckten Gipfeln	<i>Der leichtgläubige Herrscher schenkte diesen verleumderischen Stimmen Gehör und statt einer reichlichen Belohnung</i>
21	2''	HN	wie 15, sprühende Funken des Feuers	<i>widerfuhr Rama Puran Tsan eine schmachvolle</i>
22	8''	T	Fortsetzung des Schwenks von 20	<i>Behandlung: Er wurde vom Felsen gestürzt und in einen Fluss geworfen. Nur mit Mühe entkam er dem Tode.</i>
23	2''	HN	wie 15, Schamane am nächtlichen Feuer von schräg oben	<i>Da verfluchte er dieses Blinde Land,</i>
24	5''	T	wie Ende von 22	<i>das seine Künste verkannt und ihn gedemütigt hatte.</i>
25	16''	N	wie 15, Profil eines singenden, zitternden Schamanen, sein Mund ist vom Feuer dahinter belichtet	<i>Aus Ärger stieg er, getarnt als Schmied, in die Unterwelt hinab, wo er 12 Jahre unerkannt dem niederen Handwerk nachging. In dieser Zeit verstummte sein Lied.</i>

Einstellung				
Nr.	Zeit	Größe	Kamera / Bild	Ton
26	43''	HN	Licht wie 15, trommelnder Schamane am Feuer einer nächtlichen Séance	26–39: OT der Séance kommt zum Windgeräusch hinzu MK: <i>Mittlerweile jedoch waren dem König Zweifel gekommen an der Angemessenheit seiner Härte, und da sein Sohn unverändert an seinem Gebrechen litt, ließ er erneut nach dem Schamanen schicken.</i> <i>Die Abgesandten sprachen bei den beiden Frauen des Gesuchten vor, denn über sie führte die einzige Spur. In der Tat kannten sie des Verschwundenen Unterschlupf, den sie indes geraume Zeit nicht verrieteten. Erst Gold und Silber öffnete ihnen den Mund und sie gaben in ein Rätsel verschlüsselt, am Ende das Versteck ihres Mannes preis.</i> <i>Der Schamane seinerseits verstellte sich vor den königlichen Boten und schickte sie mehrmals in alle Winkel der Erde in die Irre.</i> <i>Von Ogern, Kobolden und Ungeheuern zu Tode erschreckt,</i>
27	4''	HT	Schamanen in Trance an einem Feuer in der Nacht	<i>kehrten sie jedes Mal unverrichteter Dinge zur Schmiede zurück.</i>
28	44''	HN	tanzende Schamanen während einer nächtlichen Séance	<i>Da ward ihm Genugtuung zuteil, und Rama folgte den Boten über die neun Stufen zur Oberwelt an den Hof.</i> <i>Und abermals heilte er den kränkelnden Prinzen, dem er, vor seinem schmähhlichen Abgang, 12 Jahre zuvor, vorsorglich einen Trommelstock in den Nacken, ein Blatt ins Herz und einen Holzpflöck in die Leber eingeführt hatte, damit niemand sonst die Heilung vollziehen könne.</i> <i>Mit dem König nun wurde Versöhnung gefeiert und in vertraulicher Runde stellte man fest, dass Herrscher und Heiler über ihre Frauen miteinander verschwägert seien. Und noch eine zweite Verwandtschaft kam dabei ans Licht.</i>
29	3''	HN	Schamanen von schräg oben während Séance	<i>Da der König darauf bestanden hatte, vom</i>
30	5''	HT	Ausschnitt aus einer Séance: ein trommelnder Schamane, ein anderer hoppelt zitternd auf allen Vieren, eine Trommel wird umgedreht	<i>Schamanen zu erfahren, wer die Krankheit seines Sohnes verursacht haben mochte, hatte dieser</i>

Einstellung				
Nr.	Zeit	Größe	Kamera / Bild	Ton
31	3''	HN	ein grüne Blätter fressender Widder von hinten	MK: <i>schließlich die neun Hexenschwestern genannt, Nichten</i>
32	8''	HN	zwei singende, trommelnde Schamanen	<i>des Schwarzmagiers und Schwiegertöchter des Sehers, jener beiden, die ihn zuvor um seine verdiente Anerkennung gebracht hatten.</i>
33	4''	HN	einem Widder an einem Baumstamm wird Mehl auf den Kopf geleert, dahinter eine Hand mit einem Seil	<i>Da er ihren Namen preisgegeben, wurde der Erste</i>
34	8''	HT	3 trommelnde und rezitierende Schamanen	<i>Schamane von den neun Hexenschwestern heimgesucht. Doch selbst die listigsten Nachstellungen vermochten nichts gegen ihn,</i>
35	15''	HN	der Widder wird durch zwei Messerhiebe in den Nacken geopfert; der Schamane, dessen Hände den Tierkörper gehalten hatten, springt ins Bild und trinkt das frische Blut aus dem Hals des Widders, während der andere, der den Widder enthauptet hat, dem Schädel nach aus dem Bild springt	<i>war er doch durch seine Rüstung gewappnet. Bei den abwechselnden Fehden lernten stattdessen die Widersacher einander schätzen und das Gleichgewicht zwischen den Gegnern wurde am Ende mit einem blutigen Pakte bestätigt. Fortan würden die Hexen</i>
36	7''	HN	trommelnder Schamane mit blutverschmiertem Gesicht	<i>den Menschen Krankheiten bringen, die er, der Schamane, dann gegen Geld oder Korn in erschwinglicher Menge wieder heilen könne.</i>
38	8''	HT	einem Schamanen vor dem geschlachteten Widder wird ein Metallgefäß überreicht	<i>Dafür würde den Hexen durch ihn jedes Mal ein Blutopfer zuteil, das den Handel sichtbar besiegeln solle.</i>
39	6''	HT	ein Hauseingang	<i>Und dabei blieb es bis auf den heutigen Tag.</i>
40	20''	T	Das Dorf von unten, im Vordergrund Menschen auf einem Hausdach – Schwenk (re->li) zu einem „bevölkerten“ Hauseingang,	OT vom Dorf, Stimmen der Menschen EK: <i>In den von ihnen bewohnten Tälern des westlichen Zentral - Himalaya tauschen auch heute noch die Heiler der Nördlichen Magar mit den übernatürlichen Kräften menschliche Seelen aus. Noch immer sind sie die Mittler zwischen den Welten.</i>

Einstellung				
Nr.	Zeit	Größe	Kamera / Bild	Ton
41	14''	N	Vertikalschwenk nach unten: Schamanenrüstung, Kaurimuscheln, Schellen, Federn ...	OT: u. a. Schellen <i>Und in diesem Zwischenbereich bringen sie eine Ordnung wieder ins Gleichgewicht, das durch eine unwissentliche Verletzung der reizbaren Geister von den unbedachten Bewohnern der Erde gestört worden war.</i>
42	11''	HN	Lebensbaum wird an der Kamera vorbei und aus dem Bild hinausgetragen (li->re)	OT: Stimmen <i>Sinnfällig stehen sie, die auf dem Baume des Lebens Geborenen, im Grenzland beider Bereiche, von wo aus sie ihren übermenschlichen Akt der Balance vollziehen.</i>
43	9''	T	Prozession mit tanzenden Schamanen unter einem Baum vorbeiziehend (re->li)	OT: Trommeln <i>Die Rechtfertigung ihres Berufs beziehen sie aus den epischen Gesängen vom Ersten Schamanen. Seine Taten, wieder und wieder erzählt, als seien sie erst gestern</i>
44	6''	HN	Schamanen beim Tragen des Lebensbaumes	44 –46: OT: Stimmen <i>geschehen, sind Richtschnur ihres eigenen Handelns. Und die Riten, festgeschrieben</i>
45	7''	N	Gesichter während des Aufstellens des Lebensbaumes	<i>im mythischen Stoff, werden von Generation zu Generation weitergereicht, in einer langen Kette von Wiedergeburten.</i>
46	5''	N	Stamm des Lebensbaumes mit Führungsgabeln	<i>Wer einmal geboren ist auf dem Baume des Lebens, hat ein Anrecht auf das</i> 47, 48: kein OT mehr – nur noch Windgeräusch
47	6''	HT	Schamane auf der Plattform des Lebensbaumes sitzend, von schräg hinten unten	<i>geheime Wissen dieser Nachfolge und eine Verpflichtung, sie lebenslang anzutreten und weiterzuvermitteln.</i>
48	8''	T	Berg Rücken mit drei hohen Bäumen Schwarzblende	<i>Durch die Taten der heutigen Schamanen blickt man zurück in die Vorzeit des mythischen Ersten.</i> Fade Out des Windgeräusches

Literatur und Quellenverzeichnis

Literatur

- BALLHAUS, Edmund / ENGELBRECHT, Beate (Hg.)
1995 Der ethnographische Film. Einführung in Methoden und Praxis. Berlin. Dietrich Reimer Verlag.
- BLONDEAU, Anne-Marie / STEINKELLNER, Ernst (eds.)
1996 Reflections of the Mountain Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- BRUNER, Edward M.
1986 Experience and Its Expressions. In: Turner, Victor W. / Bruner, Edward M.: The Anthropology of Experience. Urbana and Chicago: 3- 31.
- CADUFF, Corina und Pfaff-Czarnecka, Joanna (Hg.)
1999 Rituale heute: Theorien - Kontroversen - Entwürfe. Berlin: Reimer Verlag.
- CAMPBELL, Joseph
1989 Die Kraft der Mythen. Bilder der Seele im Leben des Menschen. Zürich und München: Artemis Verlag.
- DESJARLAIS, Robert R.
1989 Healing through images: The Magical Flight and Healing Geography of Nepali Shamans. In: Ethos. Vol. 17: 289 – 307.
- DE SALES, Anne
1994 Magar Songs, Naxi Pictograms and Dunhuang Texts. In: Kvaerne, Per (ed.): Tibetan Studies. Bd. 6: Proceedings of the 6th seminar of the International Association for Tibetan Studies. Fagernes 1992/ ed. by Per Kvaerne. - 2. Oslo: 682 -695.
- 2000 The Kham Magar country, Nepal: Between ethnic claims and Maoism. In: European Bulletin of Himalayan Research. Vol. 19: 41 -71.
- DITTRICH, Adolf
1996 Ätiologie-unabhängige Strukturen veränderter Wachbewusstseins-Zustände: Ergebnisse empirischer

Untersuchungen über Halluzinogene I. und II. Ordnung, sensorische Deprivation, hypnagoge Zustände, hypnotische Verfahren sowie Reizüberflutung / 2. durchges. Auflage. Stuttgart: Verlag für Wissenschaft und Bildung.

DITTRICH, A. / LEUNER, H. / HOFMANN, A. (Hg.):

1993 Welten des Bewusstseins. Bd.1: Ein interdisziplinärer Dialog. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung.

DUERR, Hans Peter (Hg.)

1981 Der Wissenschaftler und das Irrationale. Erster Band. Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie. Frankfurt am Main: Syndikat.

ELIADE, Mircea

1975 Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

FRIEDRICH, Margarete et. al. (Hg.)

1984 Die Fremden sehen. Ethnologie und Film. München: Trickster.

GAINES, Atwood D.

1987 Shamanism and The Shaman: A Plea for the Person-Centred Approach. In: Anthropology & Humanism Quarterly. Vol. 12 (3-4): 62-68.

GOODMAN, Felicitas D.

1992 Trance – der uralte Weg zum religiösen Erleben. Rituelle Körperhaltungen und ekstatische Erlebnisse. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.

GRIMSHAW, Anna

2002 The Ethnographer's Eye. Ways of Seeing in Modern Anthropology. Cambridge: University Press.

HAMAYON, Roberte N.

1993 Shamanism and Pragmatism in Siberia. In: Hoppál, M./ Howard, K.D. (eds.): Shamans and Cultures. Budapest- Los Angeles: 200- 205.

HARNER, Michael

2004 Der Weg des Schamanen: Das praktische Grundlagenwerk des Schamanismus. Berlin: Ullstein.

HART, Mickey

1991 Die magische Trommel. Eine Reise zu den Quellen des Rhythmus. München: Wilhelm Goldmann Verlag.

- HAZOD, Guntram Ernestine
1990 Der König, der vom Himmel kam. Eine ethnologische Studie zur Ideologie des frühen Staates und das Beispiel des Sakralen Königtums in Tibet (insbesondere betreffend die Anfangsphase, 6., 7. Jhdt. n.u.Z.). Wien: Univ. Diss.
- HEINZE, Ruth-Inge
1993 Shamanic States of Consciousness – Access to Different Realities. In: Hoppál, M./ Howard, K.D. (eds.): Shamans and Cultures. Budapest- Los Angeles: 169-178.
- HOFFMANN, Helmut
1967 Symbolik der Religionen. Bd. XII: Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- HOPPÁL, Mihály / HOWARD, Keith D. (eds.)
1993 Shamans and Cultures. Budapest - Los Angeles: Akadémiai Kiadó – ISTOR Books vol. 5.
- HOPPÁL, Mihály
1993 Shamanism: Universal Structures and Regional Symbols. In: Hoppál, M./ Howard, K.D. (eds.): Shamans and Cultures. Budapest- Los Angeles: 181-191.
- KALWEIT, Holger
1998 Die Seele des Schamanen, Sternengötter und der Ursprung der Religion. In: Scharfetter, Christian / Rätsch, Christian (Hg.): Welten des Bewusstseins. Bd.9: Religion – Mystik – Schamanismus. Berlin: 161 -191.
- KAPFERER, Bruce
1986 Performance and the Structuring of Meaning and Experience. In: Turner, Victor W. / Bruner, Edward M.: The Anthropology of Experience. Urbana and Chicago: 188 – 203.
- KRAFT, Ulrich
2003 Wo Gott wohnt. Beten, Mystik, Meditieren: Entspringt Gott nur unseren Gehirnwindungen? In: Gehirn und Geist. 1/2003: 6-8.
- KUBY, Clemens
2001 Unterwegs in die nächste Dimension. Filmskript. Garching.

- KVAERNE, Per (ed.)
 1994 Tibetan Studies. Bd. 6: International Association for Tibetan Studies: Proceedings of the 6th seminar of the International Association for Tibetan Studies. Fagernes 1992/ ed. by Per Kvaerne. - 2. Oslo [u.a.]: Institute for Comparative Research in Human Culture.
- LEWIS, I. M.
 1989 Ecstatic religion: a study of shamanism and spirit possession. London: Routledge.
- LOMMEL, Andreas
 1965 Die Welt der frühen Jäger. Medizinmänner, Schamanen, Künstler. München: Callwey.
- MAIER, Birgit
 1995 Zur Methodik der Filmanalyse von ethnographischen Filmen. In: Ballhaus, Edmund/Engelbrecht, Beate (Hg.): Der ethnographische Film. Einführung in Methoden und Praxis. Berlin: 223 – 267.
- OPPITZ, Michael
 1975 Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1981a Schamanen im Blinden Land. Ein Bilderbuch aus dem Himalaya. Frankfurt am Main: Syndikat.
- 1981b Schamanen, Hexen, Ethnographen. In: Duerr, Hans Peter (Hg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale. Erster Band. Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie. Frankfurt am Main: 37 – 59.
- 1982 Die eigentliche Premiere. Die Eingeborenen und das Kino. In: Kinemathek, 60: 29-36.
- 1989 Kunst der Genauigkeit. Wort und Bild in der Ethnographie. München: Trickster Verlag.
- 1991 Onkels Tochter, keine sonst. Heiratsbündnis und Denkweise in einer Lokalkultur des Himalaya. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1993 Wohin treibt die Ethnologie einen, der sie ausübt? Antrittsvortrag. Zürich.
- 1999 Montageplan von Ritualen. In: Caduff, Corina / Pfaff-Czarnecka, Joanna (Hg.): Rituale heute: Theorien –

Kontroversen – Entwürfe. Berlin: 73 – 95.

PASSIE, Torsten

1998

Ist Schamanismus Mystik? In: Scharfetter, Christian / Rättsch, Christian (Hg.): Welten des Bewusstseins. Bd.9: Religion – Mystik – Schamanismus. Berlin: 121-136.

PETERMANN, Werner

1984

Geschichte des ethnographischen Films. In: Friedrich, Margarete et. al. (Hg.). Die Fremden sehen. Ethnologie und Film. München: 17 – 53

RÄTSCH, Christian

1993

Zur Ethnologie veränderter Bewusstseinszustände. In: Dittrich, A., Leuner, H. / Hofmann, A. (Hg.): Welten des Bewusstseins: Ein interdisziplinärer Dialog. Bd.1. Berlin: 21-45.

1998

Schamanismus, Techno und Cyber Space. In: Scharfetter, Christian / Rättsch, Christian (Hg.): Welten des Bewusstseins. Bd.9: Religion – Mystik – Schamanismus. Berlin: 219 – 257.

REIMANN, Ralf Ingo

1998

Der Schamane sieht eine Hexe – der Ethnologe sieht nichts: menschliche Informationsverarbeitung und ethnologische Forschung. Frankfurt am Main / New York: Campus Verlag. (Zugl.: Hamburg, Univ. Diss., 1996)

ROUGET, Gilbert

1985

Music and Trance: A Theory of the Relations between Music and Possession. Chicago / London: University of Chicago Press.

SCHARFETTER, Christian / RÄTSCH, Christian (Hg.)

1998

Welten des Bewusstseins. Bd.9: Religion – Mystik – Schamanismus. Berlin: Verl. für Wiss. und Bildung.

SCHENK, Amelie

1998

Eine Legende in der Geburt: Vom Werden der Schamanin. In: Scharfetter, Christian / Rättsch, Christian (Hg.): Welten des Bewusstseins. Bd.9: Religion – Mystik – Schamanismus. Berlin: 193 – 218.

2004

Der Wissenschaftler betrachtet die Welt. Der Schamane ist die Welt. In: Connection. Vol. 3 (special 72): 10 - 11.

- STEIN, Rolf A.
1989 Die Kultur Tibets. Berlin: Edition Weber.
- SCHICKLGRUBER, Christian
1996 Mountain High, Valley Deep – The yul lha of Dolpo. In: Blondeau, Anne-Marie and Steinkellner, Ernst (eds.): Reflections of the Mountain Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya. Wien: 115 – 132.
- STORL, Wolf-Dieter
2004 Naturrituale. Mit schamanischen Ritualen zu den eigenen Wurzeln finden. Baden: AT-Verlag.
- STUCKRAD, Kocku von
2003 Schamanismus und Esoterik: kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen. Leuven: Peeters. (Zugl.: Bremen, Univ., Habil.-Schrift 2001)
- TURNER; Victor W.
1989 Vom Ritual zum Theater: der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt (Main), New York: Ed. Qumran im Campus-Verlag.
- TURNER, Victor W. / BRUNER, Edward M.
1986 The Anthropology of Experience. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- VITEBSKY, Piers
2007 Schamanismus. Reisen der Seele, magische Kräfte, Ekstase und Heilung. Köln: Evergreen / Taschen-Verlag.
- WALSH, Roger N.
1989 What is a Shaman? Definition, Origin and Distribution. In: The Journal of Transpersonal Psychology. Vol. 21 (1): 1-11.
- 1992 Der Geist des Schamanismus. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag.
- WIEDERGUT-BURKHARDT, Wolfgang
2004 Das Wesen der Lebensenergie. Moderne Naturwissenschaft aus der Sicht des Veda. Buch auf 2 Comp. CDs. (Das Buch ist nur auf CD verfügbar.)

WILSON, Robert Anton
1984 Was wir Naturgesetze nennen, sind vielleicht nur
Gewohnheiten. Psychologie heute-Gespräch mit Rupert
Sheldrake In: Psychologie heute. Vol. 5: 52–59.

ZEHENTBAUER, Josef
1993 Körpereigene Drogen : die ungenutzten Fähigkeiten
Unseres Gehirns. München; Zürich: Artemis und Winkler.

Wörterbücher

DROSDOWSKI, Günther et al. (Hg.)
1989 Duden „Etymologie“: Herkunftswörterbuch der deutschen
Sprache. Mannheim, Wien, Zürich: Dudenverlag.

1974 Duden Fremdwörterbuch. Mannheim: Bibliographisches
Institut AG.

Vortrag

SALAZAR, Carles
2007 Seeing and believing: A European case-study in the
Anthropology of Religion. Gastvortrag im Rahmen der
Vorlesung „Einführung in die Ethnologie Europas“ am
Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität
Wien. Wien, 3. 12. 2007. Unveröffentlichtes Manuskript
des Vortrags, das mir Carles Salazar freundlicher Weise
zur Verfügung gestellt hat. Ich möchte mich an dieser
Stelle bei ihm für sein Entgegenkommen und für sein
Vertrauen bedanken.

Interviews

MAGAR, Prasad Gharti Rana
2008 Interview mit Thomas Bochet. In: Bochet, Thomas:
„Schamanen im Blinden Land“ neu ans Licht geholt.
Ungenütztes Filmmaterial aus den Dreharbeiten mit
Hintergrundinformationen zum Film. Zürich: 30.1.2008.

PARK, Hi-Ah
2002 Interview mit Nora Aschacher. In: Schamanismus, Reisen in
andere Wirklichkeiten. Österreich 1. 1. Teil eines
vierteiligen Radio Kollegs. Wien, 25.3.02.

Internetquellen

Transpersonal 2008

<http://members.aon.at/arztek61/page12Transpersonal.htm> (12.3.2008)

Unipublic der Universität Zürich 30.1.2008

<http://www.unipublic.uzh.ch/magazin/gesellschaft/2008/2839.html> (13.2.2008)

Völkerkundemuseum der Universität Zürich

<http://www.musethno.uzh.ch/shop/pi-1900991136.htm?categoryId=1> (5.5.2008)

BEHREND, Heike

2008

Geisterfotografie: Bruchstücke einer interkulturellen
Mediengeschichte der Fotografie.

[http://www.hist.uzh.ch/lehre/neuzeit/krueger/aktuell/borders/
reader/Behrend_Geisterfotografie.pdf](http://www.hist.uzh.ch/lehre/neuzeit/krueger/aktuell/borders/reader/Behrend_Geisterfotografie.pdf)

(10.4.2008)

BERNSTEIN, Anya

2005

Performing Shamanism: From Wild Men to Businessmen.

<http://hemi.nyu.edu/archive/studentwork/indigeneity/anya/>

(12.5.2008)

CHALMERS, David J.

1999

The Explanatory Gap – Introduction

<http://cognet.mit.edu/posters/TUCSON3/Chalmers.Intro.html>

! (30.11.2007)

HAMAYON, Roberte

2000

“Ecstasy” and the Self or the West-dreamt Shamanism.
From Socrates to New Age Postmodernism.

www.hku.hk/sociodep/events/hamlecture.rtf

(11.5.2008)

LEVINE, Joseph

1999

Conceivability, Identity, and the Explanatory Gap.

<http://cognet.mit.edu/posters/TUCSON3/Levine.html>

(30.11.2007)

- MOLNAR, Augusta
1981 The Kham Magar Women of Thabang: The Status of Women in Nepal. Volume II: Field Studies. Part 2. C.E.D.A., Tribhuvan University, Kirtipur, Kathmandu. Printed by regional Service Center Manila: 101 – 146.
http://www.digitalhimalaya.com/collections/rarebooks/downloads/SWIN_02_02.pdf
(27.2.2008)
- TART, Charles
1972 States of Consciousness and State-Specific Sciences. In: Science. Vol. 176: 1203-1210.
http://www.paradigm-sys.com/ctt_articles2.cfm?id=53
(25.2.2006)
- TUCEK, Gerhard
2004 Musik und Trance im transkulturellen Kontext.
<http://www.saludart.com/sys/upload/Musik-und-Trance.pdf>
(7.8.2008)
- TUROW, Gabe
2006 Auditory Driving as a Ritual Technology: A Review and Analysis. (Zugl.: Stanford University, Religious Studies Honors Thesis, 2005.)
<http://www.stanford.edu/group/brainwaves/2006/AuditoryDrivingRitualTech.pdf> (18.11.2007)
- WHITE, Rhea
1994 Exceptional Human Experience and The More We Are. Exceptional Human Experience and Identity.
<http://ehe.org/display/ehe-pagea229.html?ID=70>
(21.7.2008)
- WHITE, Rhea
2000a List of Potential EE/EHEs
<http://ehe.org/display/ehe-pagedc08.html?ID=3>
(21.7.2008)
- WHITE, Rhea/BROWN, Suzanne V.
2000b Dictionary of EHE-Related Terms: An Experiencer's Guide
<http://ehe.org/display/ehe-page5ced.html?ID=4>
(21.7.2008)

Filme

Leider ist eine Vereinheitlichung der Angaben zu den einzelnen Filmen nicht möglich, da es keine Standards gibt, nach denen Filme ausgewiesen werden.

BOCHET, Thomas
2008

„Schamanen im Blinden Land“ neu ans Licht geholt.
Ungenütztes Filmmaterial aus den Dreharbeiten mit
Hintergrundinformationen zum Film. 2 DVDs: DVD I:
82 Min., DVD II: 56 Min. Zürich.
(Zugl.: Lizentiatsarbeit der Philosophischen Fakultät der
Universität Zürich, 2008)

OPPITZ, Michael (Regie)

1978 -1980

Schamanen im Blinden Land. Farbe , 16mm, 223 Min.,
Wieland Schulz-Keil Productions, New York/ Westdeutscher
Rundfunk, Köln, 1981.

Bildnachweis

Abb. 1

<http://www.museethno.uzh.ch/de/ausstellungen/2007/magar/magar.html> (16.8.2008)

Lebenslauf

1962	in Graz geboren
1980	Reifeprüfung in Graz
1980/81	Auslandsaufenthalt in Kanada und den USA Besuch der Studienrichtung "Film and Communications" an der Temple University of Philadelphia
1982 - 1986	Ausbildung zur Diplompädagogin für die Fächer Deutsch und Bildnerische Erziehung an der Pädagogischen Akademie in Graz; Lehramtsprüfung im Oktober 1986
1986/87	einjähriges "Laboratorium für theatralische Ausdrucksweisen" bei Gigi Tapella und Sylviane Onken (teatro del sole, Mailand)
1987	Angestellt am Institut für Sportwissenschaften der Universität Graz für die Produktion von Lehrfilmen und -videos
1987 - 1993	Mitwirkung an zahlreichen Theaterproduktionen und Fortbildung (Bewegungstheater und Tanz) in Holland, Frankreich und Österreich
1988 – 2004	Lehrbeauftragte an der der Karl-Franzens-Universität Graz; Lehrveranstaltungen: Projektseminar – Videoproduktion, Videoanalysen, Videopraktikum (Institut für Sportwissenschaften und Fächerbündel „Bühne, Film und andere Medien")
1994	Kamerafrau für das und wissenschaftliche Mitarbeiterin an dem FWF - Feldforschungsprojekt "Traditionelle Leibesübungen in Tibet" (FWF, Institut für Sportwissenschaften der Universität – Graz und Tibetische Sportkommission in Lhasa)
1995 – 2000	Gestaltung und wissenschaftliche Autorin für unter anderem aus dem Projekt hervorgegangenen wissenschaftlichen Filme und des populärwissenschaftlichen Fernsehfilms „Die Verrückten des Leeren Landes – Körper und Geist in Tibet“(ORF, 3sat)
seit 1987	Freiberufliche Tätigkeit im Videobereich mit Schwerpunkt auf der Herstellung von wissenschaftlichen Filmen, Lehrfilmen und Videodokumentationen Leitung von medienpädagogischen Seminaren und Projekten im schulischen und außerschulischen Bereich
seit 1992	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien