

Kann es Schamanismus in der westlichen Welt geben?

ANGELA PUCA

LEEDS TRINITY UNIVERSITY

Der Schamanismus wurde im Laufe der Jahre von Wissenschaftlern auf unterschiedliche Weise definiert. Unter den Praktikern in den westlichen Ländern sind die gebräuchlichsten Referenzen Mircea Eliade und seine Sicht des Schamanismus als eine Reihe von ekstatischen Techniken und Michael Harner's Idee des Schamanen als eine Person, die in nicht-alltägliche Realitäten reist, um Macht und Wissen zu erlangen. Die Bezeichnung „Schamane“ hat immer durch Überlagerung lokaler Bezeichnungen funktioniert, und da es sich um eine westliche etische Kategorie des 19. Jahrhunderts handelt, behält sie einen gewissen Grad an Exotik in ihrer Semantik. Wenn man jedoch den Schleier der Exotik lüftet, kann man erkennen, dass ihre Kernmerkmale auch in einem westlichen Kontext zu finden sind. Ich werde für eine Neudefinition des Schamanismus plädieren, die kontextsensitiv ist und sich der Diskursanalyse bedient, um ein formbares lebendiges Phänomen besser zu verstehen. Solange eine Form des „Othering“ in solchen Definitionen eine Rolle spielt, wird ein genaues Verständnis des Schamanismus behindert und kulturelle Vorurteile bleiben bestehen.

(Neu-)Definition des Schamanismus jenseits geografischer Grenzen

Das Phänomen des Schamanismus ist so komplex und in ständiger Entwicklung begriffen, dass die Definition des Begriffs selbst eine große Herausforderung darstellt. Der Begriff stammt aus der russischen Ethnographie, um Heiler aus der sibirischen Region zu identifizieren. Eine der frühesten Darstellungen findet sich in einer Studie von Viktor M. Mikhailovskii, der den Schamanen als Vermittler zwischen den Menschen und der Geisterwelt ansah und betonte, dass das Wort selbst nur in der tungusischen Sprachgruppe vorkommt: „Das Wort Schamane gibt es nur bei den Tungusen, Burjaten und Jakuten. Nur bei den Tungusen ist dies der einheimische Name; die Burjaten, wie auch die Mongolen, nennen ihre Schamanen *bo*, und die weiblichen Schamanen *odegon* oder *utygan*“ (Mikhailovskii und Wardrop 1895, 63).

Die einflussreichste Definition des Schamanismus stammt aus Mircea Eliades populärem Buch, das 1951 erstmals auf Französisch unter dem Titel *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* veröffentlicht wurde (1964 ins Englische übersetzt als *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*). Eliade hebt die Beherrschung ekstatischer Zustände durch die Schamanen hervor und vertritt die Auffassung, dass der Schamanismus in seinem Kern eine Reihe von Techniken zur Erreichung veränderter Bewusstseinszustände darstellt (Eliade 1972). Eliade ist nach wie vor ein beliebtes Nachschlagewerk für viele schamanisch Praktizierende, insbesondere für diejenigen, die in der akademischen Erforschung des Schamanismus einen Wert sehen und darin eine gewisse Bestätigung suchen. Im Italienischen gibt es in der Tat zwei Übersetzungen des Begriffs „Schamanismus“.

Die Bezeichnung Schamanismus wird seit ihrer Entstehung von Wissenschaftlern und nicht Tungusisch Sprechenden verwendet, um ein äußerst vielfältiges Phänomen zu definieren und zu homogenisieren, das von den Tungusisch Sprechenden und anderen indigenen Völkern selbst nicht leicht zu definieren ist. Nach Ronald Hutton (2006, 209) besteht „der einzige gemeinsame Faktor bei der Erforschung des Schamanismus in der westlichen Wissenschaft“, denn sie hat den Begriff geschaffen, die Studien hervorgebracht, die seine Bedeutung erweitert haben, und gleichzeitig das Interesse für das Thema innerhalb der praktizierenden Gemeinschaften geweckt. In diesem Prozess, so Hutton, hat sie „den Begriff zu einem Etikett gemacht, über dessen Bedeutung absolut keine Einigkeit besteht; in dieser Hinsicht ist der Elfenbeinturm zu einem Turm zu Babel geworden“ (Hutton 2006, 209). Jede „schamanische“ Tradition hat in der Regel ihre eigene lokale Bezeichnung, um ihre Praxis, ihre Abstammung und ihre spirituellen Figuren zu beschreiben. In einigen Fällen gibt es überhaupt keine Bezeichnung:

Indem er der jukagirischen Gesellschaft den Begriff Schamane aufzwang, mit all seinen Implikationen hinsichtlich der Existenz einer spezialisierten religiösen Elite oder einer indigenen Priesterschaft mit einer konsistenten Reihe von Praktiken, stellte Jochelson die Angelegenheit, ein Schamane zu sein“, als viel eindeutiger dar, als sie tatsächlich war. Obwohl die Jukagiren über den Schamanen als eine Person mit

besonderen Fähigkeiten und Kräften sprechen, erkennen sie kein formelles Amt des Schamanen an. (Willerslev 2007, 124)

So wurde der Begriff „Schamane“ - der ursprünglich aus dem Tungusischen stammt - zunehmend auf ähnliche Arten von Praktizierenden in der ganzen Welt angewendet. Das Wort hatte jedoch schnell eine eigene Konnotation erhalten, indem es die Rolle des „Schamanen“ als spezialisierte priesterähnliche Person überbetonte und zu einer Interpretationskategorie wurde, die über seine ursprüngliche tungusische Bedeutung hinausgeht.

Mit der Popularisierung des Schamanismus durch den Erfolg der Bücher von Carlos Castañeda und Michael Harner begannen auch Praktizierende, die diesen Begriff zuvor nicht verwendet hatten, sich als Schamanen zu bezeichnen (Puca 2018a). Dies geschah, weil Schamanismus als Konzept und Praxis international anerkannt wurde, während indigene Begriffe weitgehend unbekannt blieben. Wie Hammer (2015, 21) argumentiert: „Es ist durchaus sinnvoll, eine wissenschaftliche Terminologie zu entwickeln, die eine Reihe solcher lokaler Traditionen umfasst. Die Alternative wäre das eher fruchtlose Unterfangen, nur indigene Begriffe zu verwenden und damit die Ähnlichkeiten zwischen lokalen Konzepten und Praktiken zu vernachlässigen.“

Das Vorhandensein der Kategorie „Schamanismus“ war und ist - so behaupte ich - äußerst nützlich für das Verständnis der verschiedenen Erscheinungsformen dieses Phänomens, die in unterschiedlichen Kulturen zu finden sind. Ohne eine gemeinsame Terminologie würden wir den Überblick über die breitere Perspektive verlieren und wichtige Elemente übersehen, die in den verschiedenen Ausprägungen dieses Phänomens zu finden sind. Die Erkenntnis, dass es eine gemeinsame Basis gibt, bietet den Forschern ein Referenzgerüst, mit dem sie dann in die lokalen Variationen tiefer eintauchen können. Der Begriff erscheint am hilfreichsten, wenn er als theoretischer Rahmen und nicht als Etikett verwendet wird, das unter einer bestimmten Anzahl von Bedingungen verdient werden muss. Ungeachtet aller Meinungsverschiedenheiten darüber, was legitimerweise als Schamanismus bezeichnet werden kann, hat der Begriff alle derartigen Auseinandersetzungen überdauert und vermittelt den Praktikern ein solides Verständnis dessen, worum es sich handelt, wobei die Einzelheiten für weitere Erkundungen offen bleiben.

Worte sind mächtige Werkzeuge, die Bedeutungen vermitteln, das Menschen, die bestimmten sozialen Kreisen angehören, sie unweigerlich verstehen, und der Begriff Schamanismus dient dazu, eine Reihe heterogener Praktiken und Glaubensvorstellungen zu homogenisieren und zu konkretisieren. Trotz der Nützlichkeit und Verständlichkeit, die sich aus der Verwendung eines gemeinsamen Begriffs ergeben, ist dadurch folglich auch der Eindruck entstanden, dass das Phänomen kohärenter und einheitlicher ist, als es Ethnographen berichten: „Der Name 'Schamanismus' wurde von Europäern erfunden und erweckte so den Eindruck, dass es nur ein einziges festes Glaubenssystem gäbe, statt einer Reihe unterschiedlicher Glaubensvorstellungen, die viele Facetten haben und sich ständig weiterentwickeln, wenn neue Situationen entstehen, obwohl viele der alten Glaubensvorstellungen und sich überschneidende Traditionen beibehalten werden.“ (Stutley 2002, 3)

Da der Begriff Schamanismus so wandelbar ist, wurde er im Laufe der Geschichte unterschiedlich verstanden. Von der aufklärerischen Sichtweise des Schamanen als Scharlatan bis hin zu positivistischen Vorstellungen, wonach der Schamanismus eine archaische religiöse Form darstellt, die zu „primitiven“ Völkern gehört, zeigt Augusto S. Cacopardo auf, wie der Begriff von den Zeiten und Kulturen, die ihn übernommen und definiert haben, unterschiedlich geprägt wurde. Im 20. Jahrhundert kamen psychopathologische Interpretationen auf, die die schamanische Erfahrung als eine Form von Krankheit, insbesondere Hysterie oder Epilepsie, ansahen (Cacopardo 2009, 32). In dieser Hinsicht stellte Eliades Darstellung des Schamanen als mystische Figur, die in der Lage ist, Kontakt mit der Geisterwelt aufzunehmen, einen wichtigen Wendepunkt dar. Mit der Popularisierung von Eliades Werk begann man, den Schamanen stark mit ekstatischen Techniken, der Kommunikation mit der Geisterwelt und Reisen durch die Welt der Geister in Verbindung zu bringen (Eliade 1972).

Dieser Überblick darüber, was „Schamane“ in verschiedenen Epochen bedeutet hat, zeigt die Elastizität und Widerstandsfähigkeit des Begriffs. Andererseits zeigt er auch, trotz unterschiedlicher Interpretationen, eine gemeinsame Grundlage. Neuere anthropologische und ethnografische Studien helfen uns bei der Klärung der Frage, was lebendige schamanische Praktiken gemeinsam haben und ob wir wirklich gemeinsame Merkmale zwischen weit entfernten Traditionen feststellen können. Margaret Stutley hilft bei der Beantwortung dieser Frage und fasst die drei wichtigsten Merkmale zusammen, die allen Formen des Schamanismus gemeinsam sind:

(1) Glaube an die Existenz einer Welt von Geistern, meist in Tiergestalt, die in der Lage sind, auf Menschen einzuwirken Wesen. Es wird vom Schamanen gewünscht diese guten und bösen Geister zum Wohle seiner Gemeinschaft kontrollieren oder mit ihnen zusammenarbeiten.

(2) Das Herbeiführen von Trance durch ekstatisches Singen, Tanzen und Trommeln, wenn der Geist des Schamanen Geist des Schamanen seinen Körper verlässt und in die übernatürliche Welt eintritt.

(3) Der Schamane behandelt einige Krankheiten, gewöhnlich die meist psychosomatischer Natur sind, und hilft den Clanmitgliedern bei der Überwindung ihrer verschiedenen Schwierigkeiten und Problemen. (Stutley 2002, 2)

Ein weiterer gemeinsamer Aspekt der verschiedenen Schamanismus-Formen ist der Animismus, der von Graham Harvey (2010) als die zugrunde liegende Idee verstanden wird, dass alles in der Welt empfindungsfähig ist und einen Geist hat. Der Schamane ist daher in der Lage, mit „ander-als-menschlichen-Leuten“ zu interagieren und Beziehungen zu den Geistern, die die Welt bevölkern, sowie zum menschlichen Körper herzustellen (Harvey und Wallis 2015, 288). Dies könnte als Widerspruch zum theoretischen Rahmen des Neo-Schamanismus gesehen werden, in dem eine Dichotomie zwischen „gewöhnlichen“ und „nicht-gewöhnlichen“ Realitäten (Castañeda 1968) oder zwischen einem „gewöhnlichen Bewusstseinszustand (OSC)“ und einem „schamanischen Bewusstseinszustand (SSC)“ konstruiert wird (Pratt 2007, 432; Harner 1982).

Angesichts der Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den verschiedenen Erscheinungsformen schlägt Cacopardo vor, dass wir, um den Schamanismus zu verstehen, eine ähnliche Unterscheidung treffen müssen wie die Anthropologen zwischen „Struktur“ und „Prozess“, nämlich zwischen dem strukturellen Modell des Schamanismus und seinen konkreten Ausprägungen (Cacopardo 2009, 41). Cacopardos Einschätzung folgend argumentiere ich, dass Schamanismus nicht als eindeutiges Etikett analysiert werden kann, sondern vielmehr als ein sich entwickelnder Prozess. Dieser Prozess ist formbar und in ständigem Fluss, was das wissenschaftliche Verständnis von Schamanismus als einer festen Kategorie in Frage stellt.

Die Lösung, die ich vorschlage, um den Begriff Schamanismus auf sinnvolle und dennoch flexible Weise zu verwenden, ist eine zweifache. Erstens, ein lokalspezifisches Verständnis des Begriffs anzunehmen. Während Michael Lambek (2008) dafür plädiert, „Gott zu provinzialisieren“, plädiert Bettina Schmidt (2016, 3) dafür, „die Erfahrung zu provinzialisieren, indem wir lokal spezifische Merkmale einbeziehen“. Dieser Ansatz beinhaltet auch die Einbeziehung von deiktischen Wörtern, die Schmidt wie folgt erklärt: „Deixis ist ein sprachwissenschaftlicher Begriff, der auf das Problem hinweist, dass die Bedeutung bestimmter Wörter von einem bestimmten Kontext abhängt. Ein typisches Beispiel für deiktische Wörter sind die Wörter 'hier' und 'jetzt', weil die Bestimmung ihrer Referenten vom Kontext in diesem Satz oder dieser Situation abhängt.“ (Schmidt 2016, 3)

Obwohl Schmidt diesen methodischen Ansatz auf die Konzeptualisierung von Geisterbesessenheit anwendet, behaupte ich, dass ein solcher Ansatz auch bei der Lösung des Problems der Definition des Schamanismus eine Rolle spielen könnte. Versuche, eine einheitliche Definition zu finden, die auf alle Phänomene, die unter den Begriff Schamanismus fallen, angewandt werden kann, sind unwirksam und haben zu internen Konflikten innerhalb der praktizierenden Gemeinschaften in der Frage geführt, wer „Schamanismus“ praktiziert. Die Unwirksamkeit könnte auf das Wesen des Schamanismus zurückzuführen sein, einer Praxis, die eng mit dem Land und der lokalen Kultur, in der sie stattfindet, verbunden ist. Schamanische Praktiken, die in indigenen Gemeinschaften entstanden sind, spiegeln unweigerlich deren soziale Normen und das Spektrum akzeptabler Unternehmungen wider, einschließlich der Verwendung von Psychopharmaka oder spiritueller Prüfungen, bei denen der Körper extremen Bedingungen ausgesetzt wird. Ebenso wird ein Schamanismus, der in einer westlichen Gesellschaft entstanden ist, in der Globalisierung und Internationalisierung gängige Elemente des kulturellen Kontextes sind, diese Merkmale auch in seine schamanische Praxis projizieren. Vielleicht ist Schamanismus in der Tat ein deiktischer Begriff, der sich einer allgemein gültigen Definition entzieht und daher die wissenschaftliche Suche nach einer einhelligen Definition herausfordert.

Der zweite methodologische Ansatz, den ich verwende, um eine neue und kontextsensitive Definition des Schamanismus zu finden, ist die Foucaultsche Diskursanalyse, die in sozialkonstruktiven Ansätzen ihre Blütezeit erlebt hat (Foucault 2001a; 2001b; 2020; Arribas-Ayllon und Walkerdine 2017). In Anlehnung an Michel Foucault wird der Diskurs zu einer vermittelnden Linse, die die Welt in den Fokus rückt, indem sie es den

Menschen ermöglicht, die Bedeutung von Erfahrungen zu erkennen, die in den diskursiven Erzählungen konstruiert werden, wobei diejenigen, die für die Erfahrung verantwortlich sind, auch für ihre Darstellung verantwortlich sind (Waite 2010). Ich behaupte, dass der Einsatz der Diskursanalyse als methodische Strategie ein besseres Verständnis der Art und Weise ermöglicht, wie Praktizierende und die Gemeinschaften, denen sie dienen, den Schamanismus durch den Diskurs konstruieren: „Diskursanalytiker stellen die allgemein verbreitete Ansicht in Frage, dass Sprache ein rein beschreibendes Medium ist, um Informationen über die reale Welt zu vermitteln. Sie argumentieren, dass die Sprache die reale Welt und unsere Ansichten über sie tatsächlich formt (konstruiert).“ (Potter und Edwards 1996, 419)

Das Argument von Teemu Taira (2013, 26), dass Religion „ein leerer Signifikant in dem Sinne ist, dass sie historisch, sozial und kulturell konstruiert und in verschiedenen Situationen verhandelt wird“, gilt auch für den Begriff Schamanismus. Wie Taira (2013, 28) in seinem Artikel über die Schaffung von Raum für die Diskursanalyse in der Religionswissenschaft hervorhebt, werden sowohl verbale als auch nonverbale Diskurse von Gemeinschaften verwendet, um Realitäten zu konstruieren und „eine Version der Welt angesichts konkurrierender Versionen zu etablieren“. Darüber hinaus „positionieren solche Diskurse Menschen und bringen sie dazu, die Welt auf eine bestimmte Weise wahrzunehmen und in ihr zu handeln“ (Taira 2013, 28).

Enrica Tedeschi betont in ihrer Studie über den Neo-Schamanismus in Italien, wie wichtig es ist, emische Begriffe zu verwenden und nicht die von anderen Wissenschaftlern.¹ Obwohl sie sich für eine fundierte Theorie und Methodik entschieden hat, stimme ich der Idee zu, dass wissenschaftliche Definitionen nicht der einzige Bezugsrahmen für das Verständnis einer so heterogenen Bewegung sein sollten (Tedeschi 2017, 369-70). Nichtsdestotrotz ist es notwendig zu verstehen, wie Wissenschaftler und Praktiker Dinge definieren, um dann anzuerkennen, dass sie sich oft gegenseitig beeinflussen. Schamanismus wird zum ständig neu geformten Narrativ, das das Gerüst eines lebendigen Phänomens mit all seinen kulturell-religiösen Verästelungen und seinen rutschigen Grenzen darstellt. Wie David G. Wilson (2013, 125) vorschlägt: „Es ist klar, dass es uns weiterhin nicht gelingen wird, eine allgemeine Definition des Schamanismus zu entwickeln, wenn wir uns weiterhin auf 'schamanische' Praktiken (das fertige Produkt) konzentrieren, ohne die sozialen oder anderen Mechanismen zu verstehen, durch die diese Praktiken von den Ausübenden erlernt und von denen, denen sie dienen, geschätzt werden.“

Trotz der Schwierigkeiten, auf die Wissenschaftler bei der Definition des Schamanismus stoßen, gibt es eine wachsende Zahl von Praktizierenden, die sich selbst mit unterschiedlichen Konnotationen als Schamanen bezeichnen und sich trotz der Divergenzen gegenseitig zu verstehen scheinen. Was sind also die gemeinsamen Prämissen, die den verschiedenen Erzählungen über den Schamanismus zugrunde liegen? Welche Realität konstruieren die konkurrierenden und doch ähnlichen Erzählungen? In der vorliegenden Studie wird der Schamanismus mittels einer kontextsensitiven Diskursanalyse untersucht. Es geht mir nicht darum, die Bedeutung des Begriffs „Schamanismus“ gemäß akademischer Definitionen zu bewerten, sondern vielmehr darum, ob die Praktizierenden gemäß den von der praktizierenden Gemeinschaft selbst konstruierten Erzählungen als Schamanen angesehen werden. Das bedeutet, dass „Schamane“ das bedeutet, was sich aus den gemeinsamen Bedeutungsmustern ergibt, die von der Gemeinschaft der Praktizierenden, die den Begriff verwenden, geschaffen werden. Ein solches Verständnis des Begriffs ist kontextabhängig, da die lokale Verwendung des Begriffs in Bezug darauf analysiert wird, wo, auf wen und unter welchen Umständen der Begriff verwendet wird.

Können Westler Schamanen sein?

Aber *ist* Schamane ein tungusisches Wort oder ist es jetzt ein englisches (oder französisches, deutsches, ungarisches oder russisches) Wort? Sind die einzigen echten Schamanen diejenigen, die unter Tungus-Sprechern zu finden sind? Ist das, was Tungus-Sprecher meinen, wenn sie „Schamane“ sagen, notwendigerweise endgültig? Oder ist das Wort inzwischen Teil eines neuen Wortschatzes geworden, der zusätzliche Assoziationen und Implikationen enthält? (Harvey 2003, 2). Wie im vorangegangenen Abschnitt dargelegt, hat sich der Begriff Schamane in seiner Verwendung sowohl unter Wissenschaftlern als auch unter Praktikern weiterentwickelt und macht dies auch heute noch. In ähnlicher Weise gibt es eine anhaltende Debatte darüber, ob Menschen aus dem Westen Schamanen sein oder werden können. Tatsächlich wird seit langem darüber diskutiert, ob Schamanismus ausschließlich als Produkt bestimmter geografischer Orte und nicht-westlicher Völker betrachtet werden sollte (Hutton 2006). Obwohl der Begriff nach den Tungusen in Sibirien geprägt wurde, weitete sich seine Anwendung bald auf viele nicht-westliche Länder aus, die oft als indigene Völker bezeichnet werden. Wie Sergio Botta

erklärt, ist die Bandbreite der geografischen Assoziationen, die mit dem Schamanismus in Verbindung gebracht werden, so grenzenlos, dass sie von keiner historischen Theorie erfasst werden kann. Dies rechtfertigt jedoch nicht eine abschätzige Haltung gegenüber der Definition des Begriffs: „Es ist notwendig, diesen Prozess wissenschaftlich zu begleiten, auch um den Preis des Verlustes an deskriptiver Genauigkeit, um die Gründe zu ermitteln, warum der Schamanismus zu einem so formbaren Objekt geworden ist, das in der Lage ist, sehr unterschiedliche kulturelle Phänomene zu repräsentieren“ (Botta 2018, 19).

Der Grund, warum der Schamanismus in seiner Ausprägung und seinem Verständnis so wandelbar ist, liegt meines Erachtens darin, dass sich der Schamanismus einer starren Definition seines Wesens entzieht. Wie im vorigen Abschnitt erläutert, waren es die Gelehrten, die den Begriff erfanden und ihn in Bezug auf eine bestimmte Kategorie von Menschen und Praktiken verwendeten. Im Laufe der Zeit wurden dieselben Muster, die bei den Sibiriern zu finden waren, auch an anderen Orten entdeckt, und auch hier übernahmen die Gelehrten den Begriff, um diese Praktiken in einem verständlichen Bezugsrahmen zu verorten, und weil es in der Tat genügend Ähnlichkeiten gab, um diese Erweiterung vorzunehmen. Das Problem entstand, als es schwierig wurde, die Erweiterung einzugrenzen, als immer mehr Traditionen in der ganzen Welt entdeckt wurden, die ähnliche Praktiken ausübten oder die Bezeichnung annahmen. So kam der Fall auf, dass die Verwendung eingeschränkt wurde, um die „beschreibende Genauigkeit“ nicht zu verlieren, was bis heute diskutiert wird.

Das westliche Phänomen des Kernschamanismus und des transkulturellen Schamanismus 2 hat die Angelegenheit weiter verkompliziert und die Semantik des Schamanismus möglicherweise noch erweitert. Unter den Praktizierenden wurde das Bild des Schamanen durch die so genannte New-Age-Bewegung und die Werke von Carlos Castañeda, Michael Harner, Sandra Ingerman und anderen Autoren, die dem transkulturellen Bereich zuzuordnen sind, erheblich beeinflusst. Ihrer Ansicht nach ist der Schamane jemand, der in der Lage ist, in nicht-alltägliche Realitäten zu reisen, um Kraft und Heilung zu erhalten (Harner 1982; Ingerman und Wesselman 2012). Sie halten die Bezeichnung „Schamane“ nach wie vor für ein Vorrecht indigener Völker. Wie aus der großen Mehrheit meiner Interviews hervorging, kann sich ein Westler, der Kernschamanismus praktiziert, nur als „schamanisch Praktizierender“, aber niemals als Schamane bezeichnen, „aus Respekt vor den indigenen Kulturen“, von denen sie glauben, dass diese Rolle ihren Ursprung hat. „Schamane“ ist also kein Titel, den man sich selbst verdient, sondern vielmehr durch die Arbeit, die man für eine Gemeinschaft leistet, die den Schamanen im Gegenzug dazu bestimmt oder ‚macht‘. Insgesamt zeigen die Daten aus meiner Feldforschung, dass diejenigen, die sich selbst als Praktizierende irgendeiner Form des Schamanismus bezeichnen, eine Art von Ehrfurcht vor den indigenen Schamanismen bekunden und letztere als die primäre Quelle betrachten, aus der ihre Praxis stammt (Puca 2018a; 2018b). Diese Haltung ist unter den Praktizierenden des Kernschamanismus weit verbreitet, doch scheint es sich dabei eher um eine Formalität zu handeln, eine Erklärung der Demut, als um einen tatsächlichen Glauben. Wenn sie mit der direkten Frage konfrontiert werden: „Sie halten sich also nicht für einen Schamanen?“ - es sei denn, sie sind Anfänger und sehen sich selbst noch im Lernprozess - lautet die übliche Antwort, dass sie zwar glauben, Schamanen zu sein, aber die „Bestätigung“ dieses Glaubens anderen überlassen, der Gemeinschaft oder den Menschen, denen sie Hilfe und Heilung anbieten. 3

Woher kommt also die Frage „Können Westler Schamanen sein“? Wenn man bedenkt, dass Schamanismus keine Bezeichnung ist, die sich auf ein bestimmtes geografisches Gebiet beschränkt, sondern immer schon als wissenschaftliche Überlagerung diente, um ähnliche Traditionen auf einen Bezugsrahmen zu beziehen, warum sollte sie dann nur für nicht-westliche Traditionen reserviert sein? Die Geschichte der Erforschung des Schamanismus zeigt, dass die Frage von den westlichen Ländern selbst gestellt wurde und ihre Wurzeln im Europa des achtzehnten Jahrhunderts hat. Gloria Flaherty hat sich mit dem Interesse der Europäer des 18. Jahrhunderts mit dem „Anderen“ befasst und hervorgehoben, wie sie von den Geschichten der Entdecker fasziniert waren, die sich in ferne Länder wagten und sich an die dortigen Bräuche und Sprachen gewöhnten. Die anfängliche Haltung des Spottes gegenüber Völkern mit so unterschiedlichen Kulturen verwandelte sich in eine Art Faszination für „das Andere“, das diese Völker darstellten. Wie Flaherty (2014, 13) ausführt:

Teure, luxuriöse Bücher, die wunderschön illustrierte, wenn auch nicht immer genaue Beschreibungen der Ureinwohner enthielten, lieferten Neuigkeiten über Kleidung und Hinweise auf physiognomische Unterschiede. Sie regten die Vorstellungskraft ihrer Leser an, indem sie sich auf die Ausstattung und die Aktivitäten des Schamanen konzentrierten [...] So wurde die Information über den Schamanismus - ob Tatsache oder Fiktion - im achtzehnten Jahrhundert allgegenwärtig und außerordentlich intensiv. Während einige Europäer sich weiterhin über das lustig machten, was sie für kindischen Schwindel und schändliche Leichtgläubigkeit hielten, begannen

andere, schamanistische Praktiken sehr ernst zu nehmen. Der Schamanismus schien für sie der Inbegriff eines großen Zusammenschlusses zeitloser menschlicher Aktivitäten auf der ganzen Welt zu sein.

Diese Exotisierung des Schamanen - durch die Verwendung des Begriffs - zog sich durch das 19. und 20. Jahrhundert und findet sich auch heute noch in den zeitgenössischen Erscheinungsformen des Schamanismus in der westlichen Welt (Noel 1999; Francfort, Hamayon und Bahn 2001, 371; Harvey 2003, 156), wodurch eine Korrelation zwischen dem Schamanen und dem „Anderssein“ bis zu dem Punkt gefördert wird, dass nur ausländische Heiler aus exotischen Ländern als Schamanen angesehen werden. Dies zeigte sich auch bei meiner Feldforschung unter allein praktizierenden Schamanen, denn sie neigen dazu, ihre schamanische Praxis zu bestätigen, indem sie ihre Reisen nach Südamerika, Sibirien und in andere nicht-westliche Länder oder alternativ ihre Begegnungen und Ausbildungen mit ausländischen Lehrern hervorheben (Puca 2018b).

Die Vorstellung, dass der Schamanismus zu exotischen „Anderen“ gehört, ist daher ebenso ein westliches Konstrukt wie die Kategorie des Schamanismus selbst. Westliche Gelehrte schufen also den Begriff und die mit seiner Kategorie verbundene Semantik, während sie gleichzeitig implizierten, dass die Merkmale des Schamanismus notwendigerweise zu weit entfernten Völkern oder alternativ zu weit entfernten Zeiten in der Vergangenheit gehören. Als Westler begannen, sich für verschiedene Formen des Schamanismus zu interessieren, wurde daraus etwas anderes als Schamanismus, es war „Neo-Schamanismus“. Und auch wenn sich eine andere Bezeichnung für neoschamanische Bewegungen durch ihre ausgeprägte Neuartigkeit und ihren transkulturellen Charakter erklärt, bleibt das Problem der autochthonen Schamanismus in Europa bestehen. Der Exotismus, der bis vor wenigen Jahren mit dem Schamanismus assoziiert wurde, hat zu der Annahme geführt, dass es keine Formen des europäischen Schamanismus gibt, die in unserer heutigen Gesellschaft blühen, es sei denn, sie stammen aus einer romantiserten Vergangenheit.

Diese Annahme, die unter Praktikern wesentlich weiter verbreitet ist als unter Wissenschaftlern, fördert immer noch eine Dichotomie zwischen „wahrem“ und „falschem“ Schamanismus. Während meiner Feldforschung, sowohl persönlich als auch online, wurde ich Zeuge vieler Auseinandersetzungen zu diesem Thema. In meiner Facebook-Gruppe „Praktizierende des Schamanismus in Italien“ (Praticanti di Sciamanesimo in Italia)⁴ kam es zu drei hitzigen Debatten, die alle nach demselben Muster abliefen, das sich aus allen Argumenten zu diesem Thema ergibt, die ich in den vier Jahren meiner Forschungstätigkeit erlebt habe. Die eine Seite vertritt die Auffassung, dass nur der traditionelle Initiationsschamanismus „wahrer Schamanismus“ ist und dass ein Westler nur dann Schamane werden kann, wenn er in eine dieser Traditionen eingeweiht wird. Die andere Seite hingegen vertritt eine eklektischere Sichtweise und hält es für möglich, dass Schamanismus ein kulturübergreifendes Phänomen ist. Nach dieser Auffassung kann ein Praktizierender zum Schamanen werden, indem er sich auf die Geisterwelten einlässt, ohne unbedingt von einem anderen Schamanen eingeweiht werden oder einer bestimmten Tradition angehören zu müssen. Da es im Schamanismus keine zentrale Autorität gibt, die einem vorschreibt, welche Regeln man einhalten muss, um als „Schamane“ bezeichnet zu werden, und da der Begriff selbst immer durch Überlagerung lokaler spezifischer Bezeichnungen funktioniert hat, gibt es kein legitimes Hindernis für jemanden, der glaubt, dass er auf die Bezeichnung passt, sich als solcher zu bezeichnen. Wie Wallis hervorhebt: „Der Begriff 'Schamane' kann wohl als selbstdefinierend angesehen werden: Im Grunde genommen sind die Menschen, die sich selbst als Schamanen bezeichnen, Schamanen, denn der Begriff ist erfunden und bedeutet für verschiedene Menschen unterschiedliche Dinge.“ (Wallis 2003, 30)

Wenn also das Wort selbst ohne weiteres von demjenigen verwendet werden kann, der sich mit seiner Bedeutung identifiziert, bleibt die Frage zu klären, welche Rolle die soziale Anerkennung bei der Validierung seiner Verwendung spielt. Wird die schamanische Identität notwendigerweise von der Gemeinschaft geschaffen oder ist sie eher individuell? Das Etikett selbst hat keine soziale Bedeutung, es sei denn, andere Menschen teilen diese Anerkennung, und dennoch kann es für jemanden, der sich selbst als schamanisch bezeichnet, unabhängig von der sozialen Anerkennung eine persönliche Bedeutung haben. Das bedeutet, dass, wenn eine Praktizierende glaubt, sie sei eine Schamanin, aber niemand sonst dies tut, diese Bezeichnung auf ein solipsistisches Handlungsfeld beschränkt bleibt, das innerhalb dieser Beschränkungen immer noch Bedeutung erzeugt. Infolgedessen ist sie aus persönlicher Sicht eine Schamanin, aber nicht für ihre Gemeinschaft. Dieses Beispiel zeigt den deiktischen, kontextsensitiven Ansatz: Ein Praktizierende/r kann sich selbst als Schamane definieren, und so wird er oder sie es auch für sich sein. Anders wenn der Praktizierende jedoch von einer Gemeinschaft als Schamane angesehen wird, ist er/sie auch für diese Gemeinschaft ein Schamane. Nach der Kategorisierung, die ich in dieser Studie vorschlage, geht es nicht mehr darum, ob man zu Recht Schamane ist oder nicht, sondern vielmehr darum, für wen man Schamane ist, wofür man Schamane ist, wobei der „Empfänger“ der selbst

ernannte Schamane oder eine Gemeinschaft oder einfach eine andere Person sein kann. Wenn also der Begriff „Schamane“ semantisch in den Wortschatz eingegangen ist, ist das, was einen „Schamanen“ ausmacht, eine in Diskursen hergestellte Korrelation zwischen dem, was man glaubt, dass ein Schamane tut, und dem, was eine Person oder ein Selbst wahrnimmt, zu tun.

Die Rolle der Ethnographie und Anthropologie besteht nach meinem methodischen Ansatz nicht darin, zu behaupten, was Schamanismus ist und was nicht, sondern vielmehr darin, über die Muster zu berichten und sie zu analysieren, die sich aus der diskursiven Verwendung von „Schamanismus“ in einem bestimmten Kontext ergeben. Diese Muster sind in der Tat nützlich, um zu verstehen, wie der Schamanismus in das kulturelle Gefüge der westlichen Länder eindringt und dort umgestaltet wird, und was die Entwicklung dieses Phänomens über die religiöse Wahrnehmung im Lande aussagen kann.

1 Die Verwendung von emischen Begriffen in der Anthropologie ist seit den 1960er Jahren weit verbreitet, aber ich neige dazu, Beispiele zu nennen, die mit dem italienischen Kontext in Verbindung stehen, weil dort meine Feldforschung stattfand und meine Analyse darauf beruht.

2 Der transkulturelle Schamanismus wird oft dem indigenen Schamanismus gegenübergestellt. Der transkulturelle Schamanismus ist nicht an eine bestimmte Kultur gebunden, er ist nicht initiatorisch und konzentriert sich auf Techniken, die transkulturell anwendbar sind, während die indigene Form des Schamanismus kultur- und kontextspezifisch ist (siehe nächster Abschnitt für weitere Einzelheiten). Transkultureller Schamanismus wird austauschbar mit Neu-Schamanismus verwendet, da sie sich auf die gleiche Bewegung beziehen.

3 Dies ging aus allen meinen Interviews hervor. Unter der Voraussetzung, dass sie dem Kernschamanismus als Haupttradition folgen und erfahrene Praktizierende sind, zeigten die Befragten in allen Fällen eine solide Überzeugung, Schamanen zu sein, obwohl sie es ablehnten, sich selbst als solche zu bezeichnen.

4 Die hier erwähnten Debatten fanden am 4. August 2017, am 3. Oktober 2017 und am 2. Januar 2018 statt. Die Facebook-Gruppe wurde zu dem Zweck eingerichtet, Daten von sich selbst als schamanisch bezeichnenden Personen auf der italienischen Halbinsel zu sammeln. Sinn und Zweck der Gruppe sind klar dargelegt und für jeden sichtbar, der beitreten möchte.

Angela PUCA ist seit 2016 an der Leeds Trinity University tätig und unterrichtet derzeit Philosophie und Religionswissenschaften. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Magie, Hexerei, Heidentum, Esoterik, Schamanismus und verwandte Strömungen. Die Universität Leeds verlieh ihr einen Dokortitel in Religionsanthropologie mit einer Arbeit über „Indigener und transkultureller Schamanismus in Italien“, die demnächst bei Brill veröffentlicht wird. Sie ist Autorin mehrerer von Experten begutachteter Veröffentlichungen und Herausgeberin des in Kürze erscheinenden Buches „Pagan religions in five minutes“ für Equinox. Sie hofft, die Kluft zwischen der Wissenschaft und den Gemeinschaften der Magieausübenden zu überbrücken, indem sie auf ihrem YouTube-Kanal „Angela's Symposium“ entsprechende wissenschaftliche Inhalte bereitstellt.