

Die Figur des Schamanen Zur Attraktivität des Schamanismus in modernen Gesellschaften

GERHARD MAYER^{1,2}

Zusammenfassung – Im vorliegenden Aufsatz werden verschiedene Facetten der Figur des Schamanen beleuchtet, die dessen westliche Rezeption prägen und sie zu einer geeigneten Projektionsfläche für vielerlei Phantasien werden ließen. Dazu werden vier soziale Felder/Bewegungen genauer betrachtet, die sich in besonderem Maße dieser Figur annehmen. Auf der Grundlage dieser Untersuchung werden zehn Elemente des Schamanenmythos herausgearbeitet, die für die Konstruktion des populären Schamanenbildes besonders relevant sind. Schließlich wird die Figur des Schamanen noch auf ihren Zusammenhang zu den „Chiffren der Transzendenz“ im Sinne Karl Jaspers hin untersucht – eine Perspektive, die sich als fruchtbar für das Verständnis der gegenwärtigen Attraktivität der Figur des Schamanen erweist.

Schlüsselbegriffe: Neo-Schamanismus – Cyber-Schamanismus – Figur des Schamanen – Chiffre der Transzendenz – Existenzphilosophie – Karl Jaspers

The Figure of the Shaman: Shamanism's Attractiveness in Modern Societies

Abstract – This article deals with different facets of the figure of the shaman that shape the reception of shamanism in Western societies, and that made it a suitable projection screen for manifold fantasies. For that purpose, four social areas or movements are explored which refer to this figure in particular ways. Based on this investigation, ten elements of the myth of the shaman are extracted, which are particularly relevant for the construction of the popular Western image of the shaman.

-
- 1 Dr. Gerhard Mayer ist Psychologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e.V. in Freiburg i.Br.
 - 2 Dieser Aufsatz ist eine gekürzte und modifizierte deutsche Fassung der englischen Publikation "The Figure of the Shaman as a Modern Myth", die in der Zeitschrift *The Pomegranate* erschienen ist (Mayer, 2008b).

Finally, the figure of the shaman is examined with regard to its relation to the “ciphers of transcendence” in the sense of the German philosopher Karl Jaspers – a perspective that proves fruitful for the understanding of the contemporary attractiveness of the figure of the shaman.

Keywords: neo-shamanism – cyber-shamanism – figure of the shaman – cipher of transcendence – existentialism – Karl Jaspers

Einleitung

Seit einigen Jahrzehnten wird dem Schamanismus in den westlich-industrialisierten Kulturen ein verstärktes Interesse entgegen gebracht, das jedoch – trotz des zunächst exotisch anmutenden Gegenstands – durchaus in einer weit zurückreichenden europäischen Tradition steht. So wurde etwa die Figur des Schamanen während der Zeit der Aufklärung und der Romantik zu einem beachteten intellektuellen und literarischen Thema (von Stuckrad, 2003; Znamenski, 2007). Sie diente vor allem der Abgrenzung und bildete die Kontrastfolie zur europäisch geprägten Kultur – und zwar in zwei Richtungen: Der Schamane wurde entweder pathologisiert und galt schließlich unter der psychiatrischen Perspektive des frühen 20. Jahrhunderts als „arktischer Hysteriker“ (vgl. Haas, 1976; Znamenski, 2007: 81-101; Devereux, 1961), in dessen Verhalten sich eine kulturell und geografisch bedingte Prädisposition zur Hysterie besonders stark manifestierte: ein Symbol für Irrationalität, Wildnis und Unwirtlichkeit einer rauen Natur, dem die Zivilisation und Kultur entgegengestellt wurde. Oder er wurde in positiver Abgrenzung als der „edle Wilde“ gesehen, der in einem ursprünglichen Kontakt zur Natur steht, wie Orpheus deren Sprache spricht, sie zu bezaubern weiß, in verborgene Dimensionen der Wirklichkeit eindringt und nicht den degenerativen Einflüssen der Zivilisation unterliegt (von Stuckrad, 2003: 35-137; Znamenski, 2004; Hutton, 2001).

Solche Bilder haben nichts von ihrer prägenden Kraft verloren, und dennoch hat sich die Situation grundlegend gewandelt. In einem Akt identifizierender Vereinnahmung, die an die Stelle der ursprünglichen Abgrenzung (kultureller Gegenhorizont) getreten ist, wurde die Figur des Schamanen in den kulturellen Horizont vieler Sub- und Teilkulturen ein-

gepflanzt. Die Vorstellung des Schamanen³ als eines begabten Heilers, die im sogenannten Neo-Schamanismus von zentraler Bedeutung ist, bildet dabei nur einen Teil dieses Bedeutungsfeldes. In diesem Beitrag sollen die verschiedenen Facetten der Rezeption der Figur des Schamanen in modernen westlichen Gesellschaften dargestellt werden. Darüber hinaus soll der Frage nach den Gründen für die Faszination nachgegangen werden, die die Figur des Schamanen zu einem modernen Mythos und zu einer „Chiffre des Transzendenten“ werden ließen.

Schamanen in traditionellen Kulturen

Um die große Bandbreite, in der der Schamanismus in westlich orientierten modernen Kulturen Verwendung findet, besser rekonstruieren zu können, soll zunächst die Figur des traditionellen Schamanen in seinen sozialen Funktionen und die Eckpunkte der schamanischen Kosmologie kurz skizziert werden.⁴ Diese Darstellung ist natürlich eine Vereinfachung, da auch die traditionelle Figur des Schamanen als eine westliche Konstruktion zu verstehen ist, die in ihrer gegenwärtig wirksamen Form die psychologische Komponente überbetont und die sozialen und kulturabhängigen Dimensionen zu wenig berücksichtigt.⁵ Nach Walsh (1992: 23) lässt sich Schamanismus

definieren als Familie von Traditionen, deren Ausübende sich darauf konzentrieren, willentlich in veränderte Bewusstseinszustände einzutreten; in diesen Bewusstseinszuständen haben sie das Empfinden, dass sie selbst oder ihr Geist (oder ihre Geister) nach Belieben in fremde Reiche reisen und mit anderen Wesen interagieren, um ihrer Gemeinschaft zu dienen.

Zentrale Charakteristika sind also: (a) das willentliche Eintreten in veränderte Bewusstseinszustände zum Zweck der Informationsgewinnung im Dienste der Gemeinschaft, und (b) die Annahme einer oder mehrerer anderer Wirklichkeiten, zu denen man prinzipiell Zugang hat und in denen man mit Wesenheiten (Krafttieren, Geisthelfern usw.) kommuni-

3 Im Interesse der Lesbarkeit werde ich im Folgenden maskuline Bezeichnungsformen wählen. Selbstverständlich sollen die Schamaninnen damit nicht zurückgesetzt werden. Es sind also immer Vertreter beider Geschlechter gemeint.

4 Empfehlenswerte kleine Einführungen in das Thema bieten Müller (1997) und Vitebsky (1998).

5 Siehe Znamenski (2007); in Mayer (2008b: 72-73) werden ausführlichere Literaturhinweise zu diesem Aspekt gegeben.

zieren kann. Das schamanische Weltbild ist animistisch: Die ganze Natur wird als beseelt erlebt. Der Schamane kann im veränderten Bewusstseinszustand mit Tieren, Pflanzen, Steinen usw. kommunizieren. Ein weiteres prägendes Element ist die Vorstellung einer allumfassenden Verbundenheit: Alle Dinge, belebte und unbelebte, stehen miteinander in Verbindung. Der Kosmos wird dementsprechend als ein großer Organismus verstanden. Unter dieser Annahme werden Informationsübermittlungen plausibel, die nach dem naturwissenschaftlich geprägten Weltbild unmöglich erscheinen. Analogiedenken und „synchronistische“ Interpretationen von Ereignissen bekommen einen besonderen Stellenwert.

In vielen traditionellen Gesellschaften bildet der Schamane einen unentbehrlichen, wenn auch manchmal eher gefürchteten Teil der Gemeinschaft, der vitale soziale Funktionen übernimmt: Er soll das Gefühl der *Kontrolle* des Geschehens im Kosmos vermitteln und ist für den *Erhalt des Gleichgewichts* in der sozialen Gruppe zuständig, denn Probleme im Leben von Einzelpersonen wie auch im Kollektiv werden im Allgemeinen als Störungen eines notwendigen Gleichgewichts verstanden. Eingriffe können im Bereich der Gesundheit (Heilrituale und -behandlung), der Ernährungssituation (Jagd- und Wetterzauber) und des Kriegsglücks notwendig werden. Darüber hinaus fördert der Schamane den Zusammenhalt der Gruppe, indem er Mythen schafft, pflegt und auf die Wahrung der Traditionen achtet; er hilft als Wahrsager und Hellseher, indem er Informationen auf nicht alltäglichem Wege erlangt; und er begleitet die Sterbenden, damit der Übergang in das Reich der Ahnen gelingt, ohne den Zurückgebliebenen große Probleme zu bereiten (Rolle als *Psychopomp*).

Die Interventionen der Schamanen sind in der Regel *kulturell konservativ*. Wenn die Kultur allerdings stark aus dem Gleichgewicht geraten ist, können sie auch einen *innovativen Aspekt* haben. Durch den gezielten Einsatz von veränderten Bewusstseinszuständen kann es ihm gelingen, die Konsistenz der im Normal- bzw. Alltagsbewusstsein von Begriffen und Konzepten überlagerten Erfahrungen aufzulockern und dadurch neue Wege, Perspektiven und Lösungen zu finden (Baker, 1999; Atkinson, 2004: 129). Insofern stärkt der Schamanismus gleichzeitig die Tradition und kann flexibel auf veränderte Situationen reagieren, wenn die herkömmlichen kulturellen Konzepte nicht mehr greifen.

Facetten der Figur des Schamanen in modernen Kulturen

Im Folgenden sollen vier soziale Felder beschrieben werden, in denen explizit Bezug auf den Schamanismus und die Figur des Schamanen genommen wird. An ihnen lässt sich deren moderne Attraktivität und vielfältige Interpretationsmöglichkeit exemplarisch aufzeigen.

Neo-Schamanismus

Im westlichen *Neo-Schamanismus* findet man eine enge Anlehnung an den tradierten Schamanismusbegriff. Wie diesem fehlt es auch der Bezeichnung „Neo-Schamanismus“ an begrifflicher Schärfe. Er soll hier als Sammelbezeichnung für ein heterogenes Feld neuer schamanischer Bewegungen aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive wertneutral und ganz pragmatisch verwendet werden. Diesen Bewegungen, die in Deutschland seit Beginn der 1980er Jahre an Gewicht gewannen, ist gemeinsam, dass sie die Figur des Schamanen hauptsächlich unter den Aspekten des Heilers und des spirituellen Lehrers rezipieren. Sie bemühen sich um eine Integration „alten“ schamanischen Heilwissens in das etablierte westliche Gesundheitssystem und sind damit Teil des alternativen medizinischen und therapeutischen Angebots geworden. Je nach Schwerpunktsetzung wird Schamanismus dabei stärker als „Technik“ oder als „Weltanschauung“ verstanden. Im ersten Fall lässt er sich leichter in kulturell fremde Systeme integrieren. Ein Beispiel für diesen Ansatz ist die von dem amerikanischen Anthropologen Michael Harner entwickelte Methodik des *Core Shamanism*, die versucht, die bei den indigenen Völkern vorgefundenen schamanischen Techniken von ihren spezifischen kulturellen Kontexten zu befreien und sie in eine auf die Kernelemente reduzierte universelle Form zu bringen.⁶ In Workshops der von ihm gegründeten *Foundation for Shamanic Studies* werden schamanische Basistechniken (vor allem die kontrollierte Arbeit mit veränderten Bewusstseinszuständen) gelehrt, die bei den meisten Teilnehmern zu raschem „Erfolg“ führen, d.h. sie machen teilweise sehr intensive Erfahrungen, die als sinnvoll und sinnstiftend erlebt werden (vgl. Harner, 1996 und Lindquist, 1997). Für viele in Deutschland praktizierende Neo-Schamanen stellten solche Wochenendkurse den Einstieg in die Praxis dar.

Während der *Core Shamanism* eine Reduktion schamanischer Techniken auf einen kulturunabhängigen Kern versucht, betonen *ethno-schamanische Ansätze* den Austausch mit authentischen Experten. Native Schamanen werden eingeladen und übermitteln ihre individuellen Erfahrungen den westlichen Interessenten. Oder es handelt sich um initiierte „Westler“, die auf eine lange Ausbildungszeit bei indigenen Völkern verweisen und das dort erworbene kulturspezifische schamanische Wissen mehr oder weniger modifiziert übermitteln. Die Ziele dieser Bemühungen liegen einerseits in einer Erweiterung des Spektrums der bei uns gebräuchlichen Heilmethoden, andererseits in der Stärkung und Bewah-

6 Bei genauerer Analyse kommt man allerdings zum Schluss, dass es sich um „ein hochaggregiertes Ensemble von Eigenschaften spiritueller Techniken der Bewusstseinsveränderung und religiöser Anschauungen“ handelt (von Stuckrad, 2003: 160), der Ansatz also entgegen der Selbstbeschreibung nicht als eine reine Technik zu verstehen ist.

rung dieser Verfahren in den ursprünglichen Kulturen, wo sie durch den Einfluss westlicher Schulmedizin stark bedroht sind.⁷

Daneben gibt es weitere Ansätze, die z.T. eine größere Nähe zu rein magisch orientierten Praktiken haben oder stärker personengebunden sind. Manche versuchen auch, an europäische Wurzeln des Schamanismus anzuknüpfen. Darauf kann jedoch in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden (siehe dazu Mayer, 2003).

Die *Angebote* im Bereich des Neo-Schamanismus bewegen sich in der ganzen Spannweite von einem eher technischen Ansatz hin zu einer spirituell-religiös geprägten Sicht: Kurse zur Anwendung schamanischer Techniken im Management, Trommelkurse, Schwitzhüttenrituale, Heilsitzungen, Shamanic Counselling, Basiskurse zum Erlernen der schamanischer Grundtechniken, persönliche Visionsuche (Vision Quest), schamanische Traumarbeit, Reisen zu indigenen Schamanen nach Tuva oder an den Amazonas, ethnomedizinische Workshops und vieles mehr.

Der (Stadt-) Schamane als kulturkritischer Rebell und Anarchist

Schamanismus und die Idee des Schamanen bleiben nicht auf die Bereiche Heilung und Persönlichkeitsentwicklung im Umfeld der Esoterikbewegung und des „Psychomarktes“ beschränkt. Eine weitere Zugangsmöglichkeit ist die der Kulturkritik im weitesten Sinn (vgl. Murray, 1985). In den esoterischen Gruppierungen und auch seitens einiger Vertreter der transpersonalen Psychologie schwingen kulturkritische Momente schon mit, z.B. als Kritik an der Apparatedizin oder an der Umweltzerstörung. So versteht etwa von Quekelberghe (1998) die Realisierung eines „schamanischen Heilungsbewusstseins“, das durch „nonlineare, egalitäre, holistische und harmonische Merkmale“ geprägt sei, als eine bedeutende Herausforderung für die modernen Gesellschaften. Er will „alle Kräfte auf das Aufkommen eines neuen Zeitalters“ konzentriert sehen, „in dem ein endgültiger Abschied von der modernen Mentalität und somit vom ‚Babylon-Projekt‘ vorbereitet wird“ (S. 252). Es gibt jedoch auch Außenseiter und kulturelle Randgruppen, denen der Begriff Schamane zur

7 Das gilt natürlich nur für die seriösen Vereinigungen bzw. Anbieter. Manches, was im ethnoschamanischen Kontext angeboten wird, findet weder die Zustimmung vieler nativer Schamanen noch die der *Foundation for Shamanic Studies*. Der Hauptvorwurf besteht darin, dass es sich bei solchen Veranstaltungen um kulturelle Ausbeutung handele. In Mayer (2008a) finden sich einige Überlegungen zu diesem Punkt und, allgemein, zu ethischen Fragestellungen, die sich im Zusammenhang mit neoschamanischen Heilverfahren ergeben. Zum Vorwurf der spirituellen Ausbeutung siehe Lindquist (1997: 33-48), Wernitznig (2003) und Churchill (2003).

Chiffre für denjenigen wird, der das „Spiel“ durchschaut und, etwa im Sinne eines Hofnarren, der Gesellschaft einen Spiegel vorhält. Diese Bedeutung findet man z.B. bei Reschke (2004) in einem Abschnitt unter der Überschrift „Der moderne Schamane“. Die Vorstellungen der „Esoterikräumer [...] ohne jeden Kontakt zur nüchternen Wirklichkeit“ werden hier kritisiert, und der Autor führt aus, „was ein Schamane wirklich ist“:

Der Schamane ist ein ganz bestimmter Menschentyp, den es in jeder Epoche und in jeder Kultur gegeben hat und immer noch gibt, ja immer geben wird. Ein Schamane ist, wer zum Dahintersehen berufen ist. Schamanen gibt es, um das Klischee endgültig abzutun, in Computerfirmen und Werbeagenturen, in Sportvereinen und bei Filmproduktionen, in Hochhäusern und im Internet – natürlich dort und auch sonst überall. (S. 11)

In solchen Ansätzen, die im Bereich einer *Alternativ- und Gegenkultur* zu verorten sind, wird die „andere Realität“ als eine Art Tiefenschicht verstanden, die die „wahre Realität“ enthält.⁸ Die Oberfläche der Dinge wird damit als verblendender Schein charakterisiert. Der Schwerpunkt liegt in einem rebellischen „Am-Lack-Kratzen“, weswegen man in dieser Betrachtungsweise die Figur des Schamanen als die eines *Oberflächenanarchisten* bezeichnen kann. Die Regeln, die er akzeptiert und nach denen er sich – bedingt durch die (z.B. karmische) Weltsicht – zu richten hat, liegen unter der Oberfläche, jenseits des Scheins, nämlich im „wahren Sein“, zu dem der Stadt-Schamane Zugang zu haben glaubt. Die Varianten reichen vom privilegierten „Narr am Königshof“, der vom System stark abhängig (und vermutlich auch systemerhaltend) ist, hin zu den verschiedenen Formen der sog. *Urban Primitives*, die sich im „Dschungel der Großstadt“ mit magischen Mitteln durchzuschlagen versuchen oder auch die Zivilisation auf den „rechten Weg“ zurückbringen wollen. In einigen Auszügen aus dem „Lied der Stadthexen“, das einer der Autoren des Buches *Urban Primitive* verfasst hat, kommen viele der genannten Facetten zum Ausdruck:

8 Vgl. auch Terence McKenna 1992 (ohne Seitenzahl): „A shaman is someone who has been to the end, it's someone who knows how the world really works, and knowing how the world really works means to have risen outside, above, beyond the dimensions of ordinary space, time, and casuistry, and actually seen the wiring under the board, stepped outside the confines of learned culture and learned and embedded language, into the domain of what Wittgenstein called ‚the unspeakable‘, the transcendental presense of the other, which can be absanctioned, in various ways, to yield systems of knowledge which can be brought back into ordinary social space for the good of the community, so in the context of ninety percent of human culture, the shaman has been the agent of evolution.“

Vor langer Zeit und in weiter Ferne / Pflügten und bestellten wir die Erde [...] Viele Jahre gingen seitdem ins Land / Das Lied des Kreises schwillt wieder an / In den Ruinen der Menschheit kauernd entscheiden wir uns dann .../ [...] / Dem Traum zu folgen braucht's unser Verstehen / Oder zu reichen unsere helfende Hand / (...) / Und neue Macht wächst aus kaltem steinernem Schoß; / Die Wunden der verlorenen Massen zu heilen / Unsere Generation muss leiden / Um abzuwenden der Menschheit Los / [...] / Und wir ziehen uns gegenseitig aus dem Sumpf / Und wir weben unser Netz, / Bis wir die Menschheit mit eingebunden; / [...] / Gegen die Schreie der Stadt erheben wir unsere Stimmen, / Um als lebendes Beispiel für die Alternative zu dienen / Für die Verlorenen als Kerze / Für die Hoffnungslosen als Stern, / Für die Marionetten als Spiegel (Kaldera & Schwartzstein, 2003: 11-13).

In diesen pathetischen Zeilen klingt eine Sicht an, nach der das individuelle Überleben und die Rettung der Menschheit vor allem mittels einer Rückbesinnung auf Welt- und Wertvorstellungen und auf die Intelligenz sogenannten „primitiver“ Kulturformen gelingen können. Im Unterschied zu den früheren zivilisationskritischen Alternativbewegungen wie etwa der Jugendbewegung zu Beginn der 1970er Jahre wird keine Abwanderung aus den Städten in ein ländliches Idyll propagiert, sondern die „neue Macht“ soll aus „kaltem steinernem Schoß“ erwachsen. Das hat neben ideologischen⁹ auch rein pragmatische Gründe: Neuheidnische Bewegungen entstammen hauptsächlich dem städtischen Umfeld. Obwohl die „Stadt-Schamanen“ und die „Urban Primitives“ nicht technikfeindlich sind, sind ihre Metaphern und Visionen stark vom naturreligiösen Weltverständnis indigener Völker oder zeitlich weit zurückliegender Kulturen geprägt. Die Adaptionleistung zur Integration der Figur des Schamanen in einen solchen romantisch-idealisierten Kontext ist damit noch einigermaßen gut zu vollbringen.¹⁰

Techno-Schamanismus und Cyber-Schamanismus

Eine markantere Bedeutungsverschiebung findet man beim sog. Techno-Schamanismus und Cyber-Schamanismus. Wenngleich die beiden, ebenfalls unscharfen Begriffe manchmal synonym verwendet werden, liegen doch die Schwerpunkte etwas verschieden.

9 „Aus den Städten abzuwandern stellt keine Lösung dar; vor diesem Hintergrund sammeln sich die städtischen Stämme“ (Kaldera & Schwartzstein, 2003: 10).

10 Filme wie *Crocodile Dundee* (Faiman, USA 1986), die den gewitzten Naturburschen vor dem Hintergrund eines dekadenten Großstadtlifestyles präsentieren, liefern ein anregendes, wenn auch nicht völlig adäquates Modell.

Gemeinsam ist ihnen ein stark gegenwartsbezogener Blick. Die Inspiration wird nicht schwerpunktmäßig aus den sozialen Strukturen traditioneller und vergangener Kulturen (z.B. Jäger- und Sammlerkultur) bezogen, sondern ebenso aus den utopischen Entwürfen alternativer Gegenwarts- und avantgardistischer Cyber-Kultur. Einer der Gründerväter dieser Bewegung war der inzwischen verstorbene Schriftsteller und Ethnopharmakologe Terence McKenna, der schon früh auf Fragen der Globalisierung und der Ökologie mit einem „bio-futuristischen Szenario“ antwortete.¹¹ Für McKenna, der auch durch seine Kooperationen mit Musikern und Produzenten der Techno-Musikszene bekannt geworden ist, stellten Raves, also große Partyveranstaltungen, auf denen Techno-Musik gespielt wird, rituelle Ereignisse dar, bei denen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer unter dem Einfluss von schnellen monotonen Rhythmen und entheogenen Substanzen zu spirituellen Einheits-erfahrungen kommen können. Der Ort der Veranstaltung (die Tanzfläche) wandelt sich zu einem sakralen Raum, an dem ein kollektives Bewusstsein entsteht, Kontakt zu anderen Wirklichkeitsebenen hergestellt werden kann und die Partizipanten „part of this Gaian supermind“ werden können: “[L]arge groups of people getting together in the presence of this kind of music are creating a telepathic community of bonding that hopefully will be strong enough that it can carry the vision out into the mainstream of society” (McKenna, 1992).¹²

Während bei McKenna die spirituelle Kollektiverfahrung und die politische Utopie in den Vordergrund gerückt ist (vgl. auch Green, 2001), betont der Ethnopharmakologe Christian Rätsch stärker die Bedeutung des Schamanen als eines Meisters der Trance und der Ekstase: „Der DJ hat als ‚Techno-Schamane‘ den Kontakt zwischen den Stammesgenossen und dem Numinosen herzustellen“ (Rätsch, 2000: 45). Techno, als Musikstil, sei „die konsequente Transmutation der archaischen Schamanenmusik in das technologische Informationszeitalter“ (Rätsch, 2001: 18). Rätsch interpretiert den Schamanismus unter einer universalistischen Perspektive als archaische Form der Biotechnologie: Die Schamanen sind als die „Programmier-Meister des menschlichen Biocomputers“ in der Lage, menschliche Bewusstseinszustände virtuos zu handhaben und zu manipulieren (ebd.: 13). Er stellt die

11 „Die gegenwärtige globale Krise geht tiefer als alle vorangegangenen Krisen in der Geschichte. Nicht minder dramatisch werden die Lösungen ausfallen. Wir schlagen vor, die Pflanze zum Organisationsmodell für das Leben des 21. Jahrhunderts zu wählen, entsprechend zum Computer, der zum dominierenden geistig-sozialen Modell des späten 20. Jahrhunderts geworden zu sein scheint oder der Dampfmaschine, dem Leitbild des 19. Jahrhunderts.“ (McKenna, 1989: 6)

12 http://www.erowid.org/culture/characters/mckenna_terence/mckenna_terence_re_evolution.shtml (Zugriff: 4.6.2009)

These auf, dass es sich bei Schamanismus, Techno und Cyberspace „um drei kulturelle Phänomene“ handle, die „auf die gleiche Matrix unseres Bewusstseins zurückzuführen sind, bzw. durch die ‚archetypische‘ (oder ‚arttypische‘) Matrix – also Urmuster hervorbringende Grundlage unserer Imagination – in unserem Bewusstsein sich kulturell manifestieren“ (ebd.: 7). Er weist, wie viele andere, darauf hin, dass es sich beim Schamanismus nicht um eine Religion, sondern um ein Set von Techniken handle. Allerdings dreht er die gängige Argumentation um, indem er nicht die schamanische Praxis als „Werkzeug“ für die Religion (oder für Heilarbeit) versteht, sondern den schamanischen Bewusstseinszustand mit den dadurch ausgelösten Erfahrungen zum Ziel erklärt, wobei die Religion „als Maske für den schamanischen Bewusstseinszustand“ benutzt würde (ebd.: 9). Damit betont er dezidiert den hedonistischen Aspekt: Ziel sei es, Erfahrungen zu machen und Freude zu finden, denn „Erfahrungen sind das Einzige, was uns bleibt. Drum laßt uns uns berauschen, laßt uns tanzen, laßt uns lachen“ (ebd.: 5).

Diese Perspektive weicht von einer Konzeption des Schamanismus als spirituellem Lebensentwurf ab, der sowohl bei ursprünglich schamanischen Kulturen, als auch bei vielen ernsthaft schamanisierenden „Westlern“ eine durchaus nicht immer lust- und freudebetonte Seite besitzt und jahrelanger Disziplin bedarf, um Meisterschaft zu erlangen. Man kann Ratsch allerdings keine mangelnde Erfahrung mit dem indigenen Schamanismus vorwerfen, den er auf vielen Reisen in verschiedensten Varianten kennengelernt hat. Wenn er also die beiden doch sehr verschiedenen Welten des indigenen Schamanismus und der Techno-Szene in unkritisch hergestellten Analogien zusammen bringt, dann mag das einerseits auf verkaufsstrategische Überlegungen zurückzuführen sein, andererseits ist auch seine Faszination an dieser von entheogenen Substanzen und Ekstase geprägten und in gewissen Aspekten an die Hippie-Ära der 1960er Jahre erinnernde Jugendkultur deutlich zu spüren. Einen ähnlichen Wunsch kann man auch bei anderen Autoren wie z.B. Green (2001) feststellen, der – Konzepte von Deleuze und Guattari (1980) aufgreifend – die Chiffren des Rhizoms und des Nomaden auf techno-schamanische Praktiken bezieht:

Clearly nomadic, rhizomatic thinking underpins the bricolage that comprises techno-shamanism. The rhizome however also links the specific elements that compromise the heterotopic space of the dance floor, bringing together retraditionalized ritual forms with contemporary technology. The endless drum loops and samples are themselves rhizomatic. Rhythms and sacred sounds culled from archaic sources fold back themselves in endless variation but are still part of the same continuous movement of sound, reverberating from their times and places of origin into the now of the dance floor. [...] The rhizome also psychically links individuals with trans-formative shamanic hidden realities and artistic inspiration bring-

ing them, in the terminology of McKenna, in direct contact with Gaia. (Green, 2001, ohne Seitenzahl)

Die nomadisch in der Musik auftauchenden Bruchstücke indigener schamanischer Traditionen sollen die Partizipierenden durch Rhizome der Zeit, des Raumes und der Erinnerung transportieren. Mit dieser Denkfigur des zwar unterirdischen und deshalb nicht direkt sichtbaren, aber dennoch flachen und knapp unter der Oberfläche gehaltenen Wurzelsystems soll der substanzielle Zusammenhang zwischen dem Geschehen auf den Tanzflächen der Rave-Partys und den schamanischen Praktiken in indigenen Kulturen plausibilisiert werden. Gleichzeitig soll sie ein *Modell für die Einheitserfahrungen* als Folge der Auflösung der Grenzen zwischen den Teilnehmern der Raves darstellen.

Das rhizomatische Denken bringt noch einen weiteren Aspekt des Schamanismus an unvermuteter Stelle an die Oberfläche: Nach Green spiegelt sich im *postmodernen Wechsel der Identitäten* innerhalb des Cyberspace der *Trickster*-Aspekt der Figur des Schamanen wider. Wie dieser im Rahmen eines Rituals die Gestalt und die Identität zeitweilig wechselt und sich z.B. mit der Gestalt eines sog. Krafttieres verbindet – wobei die Grenzen zwischen schauspielerischer Darstellungskunst und trancehafter Inkorporation changierend sind –, so kann ein durch die Chat-Rooms des Cyberspace Nomadisierender die Identität (unerkannt) wechseln: „Cyberspace, like ritual space, is an important site for spiritual transformation where one is able to perform, play with, deconstruct and reconstruct identity“ (ebd.).

Mögen solche Überlegungen durchaus als anregend empfunden werden, so hinterlassen sie dennoch das Gefühl theoretischer Überfrachtung und erzwungener Plausibilisierung auf Kosten des Tiefgangs der Analyse. Um das von Green vorgeschlagene Bild aufzugreifen: Wie ein rhizomartiges Netzwerk den Bereich der Oberfläche kaum verlässt, so bleiben auch die angeführten Analogien oberflächlich. Die Betonung nichthierarchischer Strukturelemente missachtet die hierarchisch geprägte Struktur der schamanischen Kosmologie und deren tiefe Verwurzelung in der kulturellen Tradition. Der flachwurzelige, horizontal sich ausbreitende schamanische Weltenbaum muss seine Praktikabilität erst noch unter Beweis stellen.

Um noch einmal die Charakterisierung der Figur des Schamanen als eines *Oberflächenanarchisten* aufzugreifen: In anarchistischer Art und Weise werden Elemente verschiedener kultureller Bereiche und weltanschaulicher Modelle „zusammengebacken“, ohne dass die verbindenden Elemente den Bereich der Oberfläche verlassen. Das zeigt sich vor allem in weniger elaborierten und nicht für die *Scientific Community* verfassten Ausführungen zum Techno- bzw. Cyber-Schamanismus, in denen man häufig eine wenig reflektierte

Aneinanderreihung von aktuellen Schlagwörtern aus dem Bereich der Pop-Wissenschaften findet (besonders beliebt: Quantenphysik und Sheldrakes Morphogenetische Felder). Man sollte daraus allerdings nicht den Schluss ziehen, dass die sich dahinter verbergenden Bedürfnisse und Sehnsüchte oberflächlich wären. Das Problem liegt darin, eine adäquate Verbindung der Interessen an moderner Technologie und an Spiritualität herzustellen. Wie eine solche Interessenlage aussehen kann, zeigt ein Besprechungstext für die Software *Cyber-shaman*:

Spinning Buddhist prayer wheels or whirling about like a god intoxicated Sufi may help some open up to higher realms. But for those of us who tend to spend more time at our computer stations than on Zafu cushions and yoga mats, there's something even better to assist us into a benignly altered state of being: an intriguing software application fittingly named: Cyber-shaman. (Beldo, 2005, ohne Seitenzahl)

Dass bei dieser Software außer dem Namen und dem Hinweis auf veränderte Bewusstseinszustände kaum etwas an schamanische Praktiken erinnert, die implementierten Inhalte vor allem aus Elementen verschiedenster Weisheitslehren und Religionen wie Yoga, Buddhismus, aber auch Astrologie bestehen und das Verfahren selbst auf magische Vorstellungen und Praktiken verweist¹³ (das Hauptmodul der Software heißt *Wish Machine*), verdeutlicht den Eklektizismus, mit dem spirituelle Inhalte mit anderen Elementen der Esoterik und Lust an moderner Technik (und hier noch mit einem besonderen Faible für simple Lösungen) kombiniert werden:

Cybershaman's basic principle of operation involves the use of psionics: focusing our intent, whether it be to send prayers to someone in need of healing, warding off negativity or manifesting a soul mate and then clicking the ‚send‘ button. It is as simple as that! (ebd.)

Letztlich scheint es denjenigen, die sich ernsthaft mit dem Techno-Schamanismus beschäftigen, um die Anknüpfung an alte spirituelle Traditionen zu gehen, ohne dabei die (lustvolle) Orientierung an der technologischen Avantgarde (Cyberspace, Virtual Reality) aufgeben zu müssen, oder vielleicht genauer: Um das Impfen des „kühlen“ technizistischen

13 Die Begriffe „Schamane“, „Magier“ und „Hexe“ / „Hexer“ werden in solchen Kontexten oft synonym verwendet. Sie charakterisieren eine Person, die mit Mitteln und Handlungen vertraut ist, die sich auf eine jenseits der den bekannten wissenschaftlichen Naturgesetzen unterworfenen materialistischen Ebene beziehen.

Raumes mit einem spirituellen Keim. Dabei scheint sich die individualistische schamanische Form der Spiritualität besser zu eignen als die in den westlichen Traditionen vorzufindenden, durch kirchliche Organisationen geprägten Formen.

Schauspieler und Künstler als Schamanen

Die drei bisher beschriebenen Bereiche – Neo-Schamanismus, Stadt-Schamanismus, Techno- bzw. Cyber-Schamanismus – zeichnen sich dadurch aus, dass der explizite Bezug auf den Schamanismus in *Selbstzuschreibungen* und *Selbstcharakterisierungen* hergestellt wird. Im Unterschied dazu werden solche Verwandtschaften bzw. Analogien für das Feld der darstellenden und bildenden Künste auch aus der *Außenperspektive*, z.B. seitens der Kunstkritik, postuliert. Für die Mythenbildung spielt dabei die Frage, inwieweit diese Zuschreibungen adäquat sind, eine untergeordnete Rolle. Die größere inhaltliche Distanz, die häufig mit einer geringeren Kenntnis des Gegenstands verknüpft ist, kann die Freiheitsgrade der Projektionsmöglichkeiten erhöhen, und die Tatsache, dass die Verwendung des Begriffs nicht allein von den Mitgliedern einzelner großemäßig begrenzter Subkulturen abhängt (Selbstzuschreibung, Innenperspektive), sondern von *kulturvermittelnden Mediatoren* (Außenperspektive: Journalisten, Kunstkritiker) mitgeprägt wird, trägt gleichermaßen zur Verbreitung des Bedeutungsspektrums und zur Mythisierung der Figur des Schamanen bei. Wenn die Rocksängerin und -poetin Patti Smith in einer Plattenkritik als betende Schamanin charakterisiert wird, die es fertig brachte, „in ihrem Gesang klassische Ekstasetechniken mit einem neuen, ganz und gar entfesselten Sound zu verbinden“ (Frey, 2002), wenn der Untertitel einer Comic-Biografie über Joseph Beuys „Der lächelnde Schamane“ lautet (Jünger & Blöß, 2004), wenn „Der Schauspieler als moderner Schamane“ bezeichnet wird (Bates, 1989) – dann werden verschiedene Aspekte des Schamanen berührt: der des Ekstatikers, des Ritualisten, des Verwandlungskünstlers und Tricksters und des Visionärs, der wenig zugängliche Schichten der Realität ans Tageslicht bringt und utopische Entwürfe generieren kann. Und nicht zu vergessen: der Aspekt des Schamanen als einer öffentlichen Person, die sich durch ihre Persönlichkeit und soziale Rolle vom Durchschnittsbürger abhebt.

Für manche Kunsthistoriker und -theoretiker stellen die Künstler die *Erben der indigenen Schamanen* dar (z.B. Kultermann, 1970).¹⁴ Und auch die Künstler selbst sahen solche

¹⁴ Kultermann („Der Künstler ist der Schamane der modernen Gesellschaft“) sieht vor allem die gesellschaftsverändernde Kraft der Kunst. Wie eine wichtige Funktion indigener Schamanen darin

Bezüge (vgl. Wallis, 2004). So pflegte Joseph Beuys dieses Image mittels seines Habits, seiner biografischen Inszenierung und seiner Aktionen (z.B. „Coyote; I like America and America likes me“, Mai 1974).¹⁵ Und Jim Morrison, der charismatische Sänger der Rockgruppe *The Doors*, reflektierte in einigen Texten über den Schamanismus und die Rolle des Schamanen und forderte das Publikum zum „Break on through to the other side“ auf (Kuper, 1999: 208). Die Beziehung zwischen Kunst und Schamanismus wird als zeitlich weit zurückreichend verstanden. Im *Schamanismus prähistorischer Zeit* werden die Ursprünge der bildenden und darstellenden Kunst vermutet (Lommel, 1980; Clottes & Lewis-Williams, 1997; Braem, 1994; kritisch dazu Francfort & Hamayon, 2001); der schon erwähnten *Orpheus-Mythos* verknüpft in einer Gestalt die Fähigkeit eines begnadeten und bezaubernden Künstlers mit der eines Wanderers zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, der die Sprache der Natur spricht. Für den modernen bildenden Künstler sind zwei Aspekte besonders attraktiv: der Zugang zu anderen Wirklichkeitsebenen, zum Unbewussten und zu unterbewussten Inhalten,¹⁶ die die Entdeckung neuer Bilderwelten und die Erkenntnis neuer Zusammenhänge versprechen – der Buchtitel *Dreaming with open Eyes* eines Werkes,

liegt, für das Gleichgewicht in der sozialen Gemeinschaft zu sorgen und ihr Mitte und Richtung zu geben, so soll der moderne Künstler des zwanzigsten Jahrhunderts Missentwicklungen einer aus der Balance geratenen Gesellschaft korrigieren und utopische Visionen verwirklichen helfen. „Der Schamane produziert nicht Objekte, obwohl in primitiven Gemeinschaften der Schamane meistens auch Künstler ist, sondern der Schamane handelt wie der Künstler durch Selbstaufgabe, durch ein Opfer an die Gesellschaft. Dadurch, daß er sich selbst einsetzt, aktiviert er heilende Verhaltensformen in anderen. So gesehen, ist das Happening die Konsequenz des modernen Schamanentums“ (Kultermann, 1970: 13). In diesen Äußerungen hört man klar die Aufbruchstimmung der 68er-Bewegung heraus. Aus der zeitlichen Distanz betrachtet, muss man Kultermanns Einschätzung stark relativieren. Nichtsdestotrotz hatten diese Utopien eine starke prägende Kraft auch auf die zukünftigen Vorstellungen von Künstlerrolle und -biografie; siehe auch Rosenbohm (1999).

15 Vgl. <http://www.rossleben2001.werner-knoben.de/doku/kurs74web/node4.html> (Zugriff: 5.6.2009). Dort heißt es: „Auch der viel zitierte ‚Schamanismus‘ des Künstlers zeigte sich sehr deutlich, gerade im Kontext des Kojoten als von der amerikanischen Urbevölkerung als heilig verehrtem Wesen. Beuys wurde zum Medium, zum Mittler zwischen den Welten. Über diese Eigenschaften hinaus spricht man einem Schamanen gewöhnlich Heilfähigkeiten zu. Beuys verstand sich jedoch selbst nie als Heiler im direkten Sinne, sondern als Person, die ihre Mitmenschen mit Hilfe der Kunst zur Selbstheilung anregt. Kunst war für ihn Medizin, Therapie, er ging sogar soweit, sie als Salbe oder Pille zu bezeichnen.“ (Tolnai, 2001, ohne Seitenangabe).

16 Der Maler Paul Klee formulierte 1920 seinen berühmten Satz zur Aufgabe der Kunst: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.“

welches den „Schamanischen Geist in der Kunst und Kultur des zwanzigsten Jahrhunderts“ thematisiert (Tucker, 1992), illustriert diesen Aspekt sehr schön; sowie die biografische Matrix von *Krankheit–Krise–Durchbruch* als Ausdruck einer Berufung und eines Auserwähltseins, die sich für viele bildende Künstler hinsichtlich des biografischen Entwurfs und der Struktur des kreativen Prozesses zur Identifikation anbietet.

In der Kunstform des *Happenings* nähern sich die Bereiche „Bildende Kunst“ und „Darstellende Kunst“ an. Durch die Unterordnung eines Happenings unter die Vorgaben der künstlerischen Gestaltung bekommt es den Charakter eines Rituals. Für die darstellende Kunst selbst und vor allem für das Schauspiel ist die Fähigkeit des Schamanen zur *Inkorporierung von anderen Wesenheiten* und zur *Gestaltverwandlung* von großem Interesse. Wie man die ersten bildnerischen (Kunst-)Erzeugnisse den prähistorischen Schamanen zuschreibt, so kann man den Schamanen auch als Urform des Schauspielers betrachten, der durch seine Verwandlungskünste Illusionen zu erzeugen vermag, aber auch ein echtes „Gefäß“ für Emanationen von Geistern und Gottheiten sein kann. Die Grenzen zwischen Inszenierung, Täuschungstricks, Suggestion und tatsächlicher Inkorporation im veränderten Bewusstseinszustand sind fließend. Der Ethnologe Müller führt dazu aus:

Schamanische Séancen besaßen immer ein gut Teil – durchaus auch bewußt angestrebter – effekt- und wirkungsvoller Theatralik, waren geübte, bei wahren Meistern virtuose Inszenierungen. Doch weniger um der Unterhaltung als um des Erfolgs der Bemühungen willen, der das Ritual, die mimische Darstellung, das heißt die magische Beschwörung des Intendierten zur Voraussetzung hatte; und je perfekter das geschah, desto sicherer war man sich der gewünschten Wirkung (Müller, 1997: 90, Hervorhebung im Original).¹⁷

Inszenierung und *Show* werden als notwendige Bestandteile erfolgreicher schamanischer Praxis bewertet – wie auch bei der Rezeption eines Theaterstücks oder eines Films das Bewusstsein nie schwindet, dass man sich in einer der Alltagswelt enthobenen Sonder-situation befindet und bei aller Authentizität der Darstellung und des „Aufgesogenseins“ in die Handlung jederzeit in die Alltagsrealität zurückkehren kann (vgl. Rapp 1973; zum Zusammenhang von Theaterperformance und schamanischen Ritualen siehe Schechner & Appel, 1990).

Wie weit bei genauer Betrachtung die soziale Rolle des zeitgenössischen Künstlers von der eines indigenen Schamanen entfernt, wie fragmentarisch dessen Rezeption dabei sein mag: Die Vielfalt der Anknüpfungspunkte veranschaulicht in besonders deutlicher Weise

¹⁷ Siehe dazu auch Münzel (1999) und Hutton (2001: 85-98).

die mythisierende Potenz, die der Figur des Schamanen aus westlicher Perspektive innewohnt.

Zur Faszination des Schamanismus

In der Zusammenschau der beschriebenen Felder lassen sich zehn Elemente des Mythos *Schamane* herausarbeiten, die das Bild des Schamanismus in westlich-industrialisierten Kulturen prägen und die die Attraktivität und Faszination der Figur des Schamanen konstituieren. Bei diesen Elementen handelt es sich um *Zuschreibungen*, die zwar auf dem tradierten und durch Medien vermittelten Wissen über indigene Schamanen basieren (vgl. Atkinson, 2004: 132-134), aber immer die „westliche“, zwangsläufig fragmentarische Perspektive darstellen. Die folgende Liste ist selbstverständlich nicht umfassend. Für die Herausbildung der Figur des Schamanen als eines modernen Mythos spielen die stark negativ konnotierten Elemente (z.B. der Schamane als Psychotiker oder Betrüger) eine untergeordnete Rolle und werden deshalb nicht berücksichtigt.

- *Der Schamane als Heiler*: Eine zunehmende Unzufriedenheit mit der Dominanz schulmedizinischer Therapien verstärkt bei vielen die Suche nach alternativen Heilverfahren, die einem ganzheitlicheren Verständnis vom Menschen folgen. Im Schamanismus wird der soziale Kontext ebenso mit berücksichtigt wie die Ahnen, die Natur und der Kosmos. Die Diagnose „gesund oder krank“ spielt weniger eine Rolle als die Frage nach den Bedingungen für die Wiederherstellung eines Gleichgewichts in den betroffenen systemischen Zusammenhängen. Mit der Bezugnahme auf transpersonale und spirituelle Komponenten – sie betreffen die Ebene, auf der die „eigentliche Heilung“ stattfindet – werden Bedürfnisse erfüllt, die in den therapeutischen Ansätzen der modernen Apparatemedizin nicht berücksichtigt werden (vgl. z.B. Dossey, 1989; Mayer, 2003: 92-93; Beyman & Kremer, 2003).

- *Der Schamane als Meister der Ekstase*: Er verspricht intensive Erfahrungen jenseits der Alltagsrealität auf körperlicher, emotionaler und auch kognitiver Ebene. Dabei bleibt er „Meister“, d.h. er vermag es, die Kontrolle über das Geschehen zu behalten und nicht wie ein Zauberlehrling zum Opfer der „gerufenen Geister“ bzw. der ausgelösten Prozesse zu werden. Der Schamane verkörpert die paradox anmutende Kombination von Willenskraft und Kontrolle mit Loslassen und Hingabe (z.B. Eliade, 1980).

• *Der Schamane als Psychonaut und „Wanderer zwischen den Welten“*: Schamanische Techniken ermöglichen den Zugang zu anderen, nichtalltäglichen Wirklichkeitsbereichen. Der Schamane ist ein Meister im Umgang mit veränderten Bewusstseinszuständen, die er virtuos handhabt. Mittels Trancetechniken und/oder entheogener Substanzen gelangt der Schamane zu einem erweiterten Bewusstsein, das ihm normalerweise nur schwer erreichbare Erkenntnisse bringt (z.B. Narby, 2001; Pinchbeck, 2003). Das Motiv des Reisens oder Wanderns deutet auf die Beweglichkeit hin, die der drohenden alltäglichen (geistigen) Erstarrung entgegen wirken soll. Auch hier ist er ein willentlich Handelnder und nicht etwa ein Opfer von Geisteszuständen, denen er hilflos ausgeliefert ist.¹⁸

• *Der Schamane als Magier*: Ein Großteil der Faszination beruht auf den Berichten über außergewöhnliche Fähigkeiten, die Schamanen in indigenen Kontexten zeigten (vgl. z.B. Rogo, 1987). Die Palette reicht von der Beeinflussung des Wettes über Zukunftsvorhersage, Psychokinese, Telepathie bis zu „Wunderheilungen“. Sein Außenseitertum, verknüpft mit einer Extrembiografie, d.h. einer aufopferungs- und leidensbereiten Grundhaltung und einer hohen Konsequenz, machen besondere Fähigkeiten plausibel und unterscheiden ihn von einer reinen Blender- oder Täuschergestalt. Die Figur des Schamanen eignet sich damit sehr gut als Projektionsfläche für Allmachtsphantasien.

• *Der Schamane als Meister der Verwandlung*: Im schamanischen Ritual, das ja auch Aspekte einer schauspielerischen Performance besitzt, wird häufig von Gestaltverwandlungen berichtet, d.h. der Schamane vermag in verschiedenste Rollen zu schlüpfen und Wesen zu verkörpern. Er beherrscht das Spiel mit Identitäten – eine Anforderung, die die Postmoderne vermehrt an das einzelne Individuum stellt.

• *Der Schamane als Interpret der Welt*: Durch seine Fähigkeit, Zeichen zu deuten, mit unterschiedlichsten Wesenheiten zu kommunizieren und die Sprache der Natur zu spre-

18 In einem nicht-metaphorischen Sinne kann der indigene Schamane tatsächlich als „Wanderer zwischen den Welten“ wahrgenommen werden – wenn er nämlich sein indigenes Wissen den Interessenten in modernen Kulturen vermittelt und seinerseits das in diesen Kulturen erworbene Wissen in den indigenen Kontext zurück transferiert. Er ist also ein Grenzgänger in verschiedener Hinsicht und somit auch gleichzeitig mehreren Kulturen und Realitätsbereichen zugehörig. Vgl. dazu Hopfál, 2002: „Die Schamanen fliegen mit dem Flugzeug – sie fliegen also ‚aufs neue‘ – und vermitteln zwischen Ost und West, so wie die Schamanen in alter Zeit als Vermittler auftraten. Sie sind typische Akteure unserer Zeit, denn sie vermitteln zwischen Vergangenheit und Gegenwart.“ (S. 153)

chen, hat der Schamane Einsicht in die Verbundenheit aller Dinge (*connectedness*) und ist dadurch in der Lage, Sinnstrukturen in der auf den ersten Blick chaotisch erscheinenden und nur aus unzusammenhängenden Einzelteilen bestehenden Erfahrungswelt zu entdecken – nichts ist zufällig und ohne Sinn (Baker, 1999; Heinze & Berney, 1991: 195).

• *Der Schamane als geachteter Außenseiter*: Seine soziale Rolle in schamanischen Kulturen macht ihn gleichzeitig zu einer wichtigen, geachteten Person und zum Außenseiter. Er ist volles Mitglied, aber auch individuelle Ausnahme, und hebt sich damit deutlich vom Durchschnitt ab. Mit seiner Fähigkeit, andere Realitätsebenen „zu bereisen“ ist der Schamane derjenige, der die Realitätsstrukturen hinter der Oberfläche erkennt. Die Welt ist anders, als sie auf den ersten Blick erscheinen mag; deswegen wird er die alleine aus dem äußeren Schein abgeleiteten Gesetze und Regeln für sich nicht akzeptieren, sondern sich nach den „tiefer“ begründeten Gesetzmäßigkeiten verhalten („Oberflächenanarchist“). Das verleiht ihm eine Sonderstellung innerhalb der Sozietät, die ihn für die Durchschnittsmitglieder auch unangenehm machen kann. Durch das Durchschauen der glänzenden Oberfläche und die Orientierung „am Eigentlichen“, Dahinterliegenden steht er auch für Authentizität in einer zunehmend als artifiziell erlebten Welt (vgl. Wernitznig, 2003: 61-66; Taussig, 1987; Znamenski, 2007: 229-231).

• *Der Schamane als Ökologe*: Ihm wird Zugang zu altem, tradierten Wissen zugesprochen. Sein Bezug zur Natur ist geprägt von einer archaischen Kraft. Die Wurzeln seiner Tradition reichen zurück in Zeiten, zu denen der Mensch angeblich noch im Einklang mit der Natur lebte und deren Gleichgewicht wahrte (Wernitznig, 2003: XV).¹⁹

• *Der Schamane als Vertreter einer nicht-materialistischen Kosmologie*: Die schamanische Kosmologie beruht auf einem Weltbild, das andere Formen der Kausalität neben der rein naturwissenschaftlich kausalen Sicht berücksichtigt. Insofern eignet sie sich für eine Kritik am rein naturwissenschaftlich orientierten Weltbild, allgemein: für eine Modernitätskritik, und als Antidot gegen die „Entzauberung“ der Welt, die mit der Aufklärung ihren

19 Der Schweizer Psychotherapeut Zumstein äußert dazu: „Schamanismus [hat] die Kraft der Wildnis behalten, und genau diese ursprüngliche, wilde Kraft suchen viele Menschen heute wieder, als Heilkraft, aber auch als Kraft, die uns selbst wieder mit den Wurzeln unseres Daseins verbindet. Schamanismus ist wild, aber nicht primitiv. Er ist eine hochentwickelte Form des Lebens in Übereinstimmung mit der Natur.“ (Zumstein, 2001: 10)

Siegeszug begonnen hat. Die Faszination am Fremden und an mit den Zeitläuften verlustig gegangenen magischen Deutungen der Welt findet im Schamanismus genügend Nahrung.

• *Der Schamane als Vertreter einer alternativen, individualistischen Spiritualität*: Die spirituelle Einbettung des Schamanen ist anti-hierarchisch und individualistisch. Es gibt kein Gurutum und keine Kirchenhierarchie. Der Bezug zum Göttlichen ist insofern individualistisch, dass jeder Schamane seine eigenen, ganz persönlichen spirituellen Helfer sucht und (aus westlicher Perspektive) quasi „besitzt“. Sie werden nicht vorgeschrieben, sondern während Trance-Reisen im veränderten Bewusstseinszustand gefunden. Er ist allein einem göttlichen Prinzip untergeordnet, das abstrakt bleibt. Dieser Ansatz vermag als ein attraktives Substitut nach der Abkehr von der traditionellen Religiosität zu dienen (siehe z.B. Znamenski, 2004; Harvey, 1997).

Die Figur des Schamanen als moderner Mythos – eine abschließende Betrachtung

Sieht man die verschiedenen Facetten der Figur des Schamanen in ihrer Gesamtheit, dann entsteht das schillernde Bild eines *Alleskönners*, der von niemandem vollständig und von fast allen zumindest ein wenig als Projektionsfläche für eigene Bedürfnisse und Wünsche vereinnahmt werden kann. Er ist in seiner Exotik fremd, faszinierend und geheimnisvoll. Durch die *Globalisierung* verlor das Fremde jedoch viel vom Aspekt des Unheimlichen – die Ränder unserer Welt sind nicht mehr von monströsen Lebewesen und Dämonen bevölkert. Mit zunehmender Mobilität wurde es immer mehr Menschen möglich, in direkten Kontakt mit fremden Kulturen und Weltbildern zu treten und eigene Erfahrungen zu machen, ohne dass es zwangsläufig größere Konsequenzen für den normalen Alltagsvollzug nach sich ziehen musste. Was sich also noch vor hundert Jahren nur sehr wenige leisten konnten – die Reise in fremde Kulturen mit völlig anderen Weltbildern –, ist heute einem Großteil der in einem westlich-industrialisierten Land lebenden Menschen ohne Probleme und große Planung möglich (Ayahuasca-Workshops am Amazonas, Aufenthalt in einem indischen Ashram, Schamanentourismus nach Tuva). Darüber hinaus kann man es sich leisten, indigene Schamanen als Lehrer und Vermittler der Weisheit der Naturvölker einzuladen. So ist es möglich, theoretische Wissensaneignung mit persönlicher Erfahrung vor Ort bzw. durch herumreisende „Native“ zu unterfüttern. Man kommt mit dem Schamanen in Tuchfühlung – und er wird zum *tatsächlich existierenden Gegenüber*.

Das verhindert, wie man zunächst erwarten würde, jedoch nicht die Mythenbildung. Sowohl er als auch der westliche Bewunderer (sei es als Workshopteilnehmer, sei es als Schamanismustourist) bleiben nämlich beim Kontakt in einer *Ausnahmesituation*: Was für den indigenen Schamanen und seine Gemeinschaft eine natürliche und allgemein verständliche, weil in einen bekannten kulturellen Kontext eingebettete Handlung darstellt, wird für den kulturell Fremden, der dem Ritual beiwohnt, zu einem magisch-mystischen Handeln, zu einem Schauspiel, dessen Abständigkeit zur „westlichen“ Alltagserfahrung kaum größer sein könnte. Von der Performance eines Künstlers oder Schauspielers unseres Kulturkreises unterscheidet ihn die ihm zugeschriebene *Authentizität*, die dem „Spiel“ eine nicht-fiktionale Ebene unterlegt. Der westliche „Adept“ oder Bewunderer bleibt dennoch weitgehend in der Rolle eines Zuschauers. Ihm ist es unmöglich, das die schamanische Kosmologie prägende „magische“ Handeln *nicht* vor dem Hintergrund naturwissenschaftlich-aufgeklärten Denkens wahrzunehmen. Magisches Denken bleibt für ihn eine Option unter vielen (vgl. Tambiah, 1990). Wenn der indigene praktizierende Schamane sich den Wünschen und Bedürfnissen der „Suchenden“ in modernen Gesellschaften fügt, indem er Einladungen zu Workshops annimmt oder sich in seinem indigenen Kontext für den Schamanismus-Tourismus zur Verfügung stellt, trägt er selbst – ob er will oder nicht – zu seiner Mythisierung in modernen Gesellschaften bei.²⁰ Dem Workshopteilnehmer oder Fernreisenden, der eine fremde Kultur besucht, bleibt es erspart, den Schamanen in seinen eigenen kulturellen Bedingungen und Einschränkungen *vermenschlichen* zu müssen.²¹

Die kulturelle Entwicklung der letzten Jahrzehnte hat es mit sich gebracht, dass man sich in seinen Handlungspraxen weitgehend ohne Probleme an Leitbildern aus fremden Kulturen orientieren darf und dabei nicht in okkulte Zirkel ausweichen muss. Man kann sich *entscheiden*, in Deutschland „den schamanischen Weg“ zu gehen (oder etwa Mönch in einem buddhistischen Kloster zu werden). Die Religion und die persönliche Weltanschauung sind zur Privatangelegenheit geworden. Diese Entwicklung ist Teil eines tiefgehenden

20 Dass er dabei durchaus auch eigenen Interessen folgen und eigene Bedürfnisse befriedigen wird, ist selbstverständlich. Das beeinträchtigt aber den Prozess der Mythisierung nicht maßgeblich. So kann beispielsweise ein durch Geldgier und Machtbesessenheit auffallender Schamane als im Kontakt mit den modernen Gesellschaften „verdorben“, als ein vom materialistischen Virus infiziertes Opfer interpretiert werden.

21 Es soll mit diesen Ausführungen nicht der Eindruck erweckt werden, dass ein solcher kultureller Austausch unfruchtbar und aufgrund kultureller Reinheitsvorstellungen zu vermeiden sei. Auch das wäre eine Idealisierung, die der Dynamik lebender Kulturen nicht gerecht würde. Hier geht es nur um den Prozess der Mythenbildung.

und umfassenden *Modernisierungsprozesses* (Beck, 1986), der aufgrund der allgemeinen Loslösung des Menschen aus vorgegebenen biografischen Fixierungen und der Notwendigkeit alltäglicher „Identitätsarbeit“ – ein gängiges Stichwort dazu lautet *Patchwork-Identität* – die Individualisierung von Lebensentwürfen vorantreibt (Taylor, 1989; Giddens, 1991; Keupp & Höfer, 1997). Schamanismus wird von vielen Praktizierenden als ein spiritueller Weg aufgefasst, der von einem spezifischen Bezug zur Natur geprägt ist. Im Gegensatz zu vielen fernöstlichen Wegen, die transzendente Erfahrungen vor allem über eine systematische Verringerung des Erregungspegels (Meditation, Kontemplation, Einsamkeit) zu erreichen suchen, wählt der Schamanismus die den westlichen Lebensbedingungen näher stehende Methode der *Erregungssteigerung* und *Reizüberflutung*. Als ein deutlich *individualistisch* ausgerichteter Ansatz entspricht er strukturellen Bedingungen des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses. Daneben eignet sich der Schamanismus in seiner Flexibilität und ambivalenten Natur, als Set von Techniken oder aber als Form einer an Naturreligionen orientierten Spiritualität interpretiert werden zu können, besonders gut für *synkretistische Lösungen*. Glaubensannahmen bzw. -bekenntnisse werden nicht verlangt, da der Ansatz stark erfahrungsbetont ist.

In der Figur des Schamanen, des *Wanderers zwischen den Welten*, des *Grenzgängers*, der sich gleichzeitig an verschiedenen Orten aufhält, in verschiedenen Welten beheimatet ist, kann man auch ein Symbol des *Sich-nicht-festlegen-Müssens* sehen. Als sozial integriertes Mitglied einer Gruppe mit individueller Sonderstellung passt er in eine Welt, die vom Individuum komplexe Identitätsleistungen erfordert. Der Neo-Schamane (oder der Techno-oder Cyberschamane) wächst in einer modernen Kultur auf und wandert zwischen einem modernen naturwissenschaftlich geprägten Weltbild und einem postmodernen liberalen weltanschaulichen Eklektizismus hin und her, bzw. er hält sich gleichzeitig in beiden Sphären auf und *switched* je nach augenblicklicher Anforderung mit seinem Bewusstsein vom einen in das andere. Die magisch-animistische Weltsicht, die mit der schamanischen Kosmologie verknüpft ist, hilft bei der Sinnfindung. Denn im Gegensatz zu den Verlautbarungen aus mancher Ecke der modernen Naturwissenschaften (z.B. Betonung der Bedeutung von Zufallsprozessen; Negierung eines freien Willens des Menschen usw.), die zu großen Verunsicherungen führen können, betont der schamanische Ansatz die *Sinnhaftigkeit allen Geschehens*: Alles hat eine Bedeutung – man muss nur lernen, die „Sprache“ der Natur zu verstehen. Der „Ent-Geisterung“ durch die Aufklärung, die dadurch keineswegs „den Menschen ein beschwerde- und angstfreieres Dasein“ beschert hat (Duerr, 1996: 223), wird eine „Be-Geisterung“, eine „Wiederverzauberung der Welt“ (Berman, 1985) entgegengesetzt. Eine solcherart „re-animierte“ Weltsicht kann – neben der kulturkritischen Funktion – einen geeigneten Rahmen zur Interpretation und Bewältigung existenzieller

Fragen liefern, ohne dass dies notwendig nach sich zöge, das Modell naturwissenschaftlicher Weltdeutung ablehnen zu müssen.²²

Neben der Potenz zur Sinnfindung, die einer magisch-animistischen Weltsicht inneohnt, wird damit auch ein *Machtaspekt* verknüpft. Die Figur des Schamanen verfügt über den Zugang zu Kräften, die jenseits des Bereichs bisher bekannter naturwissenschaftlicher Kausalität wirksam werden. Mit solchen Zuschreibungen lassen sich *Allmachtsphantasien* füttern, die gerade in Situationen der Bedrängnis oder des Scheiterns (z.B. einer bürgerlichen Karriere – siehe *Urban-Primitive*-Bewegung) eine besondere Attraktivität gewinnen: sei es für den Langzeitarbeitslosen, der nach der x-ten Absage die Hoffnung aufgegeben hat, auf konventionellem Wege erfolgreich zu werden, sei es für die Untergebene, die sich des mobbenden Vorgesetzten nur mit Hilfe magischer Praktiken erwehren zu können glaubt, sei es für den Kranken, der, vom konventionellen medizinischen System aufgegeben, seine letzte Hoffnung auf den Schamanen (oder Geistheiler) setzt. Gerade das Letztgenannte zeigt, dass diese Hoffnungen gelegentlich durchaus berechtigt sind, ohne damit etwas über die zugrundeliegenden Wirkmechanismen aussagen zu wollen.

Ist nun die Mythisierung der Figur des Schamanen als *Modeerscheinung*, als typische Widerspiegelung des Zeitgeistes zu verstehen, oder drückt sich in ihr die dem aktuellen Kontext angepasste Äußerungsform eines alten, unvergänglichen Wissens (*philosophia perennis*) aus (Nicholson, 1987: 211-263)? Beide Erklärungen treffen zu. Wie der Religionswissenschaftler Kocku von Stuckrad (2003; 2004) schlüssig zeigen konnte, kann man hinter einer exotisch anmutenden Oberfläche, durch die die westliche Bezugnahme auf außereuropäische Kulturen charakterisiert ist, vertraute Denkmuster finden. Bei der aus der alternativen Jugendkultur entstandenen jüngsten „Esoterikwelle“ handelt es sich nämlich keineswegs um ein zeitgeschichtlich junges Phänomen, sondern sie ruht auf einer beeindruckenden geistesgeschichtlichen Tradition auf. So kann z.B. die romantische Naturphilosophie als „eine Auseinandersetzung mit Prozessen der Entzauberung des Kosmos und der Rationalisierung von Lebenswelten“ (von Stuckrad, 2004: 179) verstanden werden, in der man zentrale Ideen der gegenwärtigen Esoterik, z.B. die Sakralisierung der Natur, vorgedacht findet. Was also die weltanschaulich-spirituellen Konzepte (Animismus, Allverbundenheit, Naturverehrung) angeht, kann man den Schamanismus tatsächlich als eines

22 Dazu Frater V.D. 1991 (ohne Seitenzahl): "[W]e might come to the conclusion that our shaman's explanation may perhaps not be scientifically more satisfying in Western terms, but it is surely more in accord with the way our unconscious tends to perceive reality. In that sense it is not only more 'natural' but, one suspects, even downright healthier for psychic hygiene. It is, so to speak, more 'ecological and holistic' in terms of psychic structure".

der verschiedenen Transportmittel für das *Diskurselement* „Esoterik“ innerhalb der europäischen Religionsgeschichte verstehen.²³ Andererseits kann man von einer besonders guten Passung der Figur des Schamanen in gegenwärtige Bedürfnisstrukturen und Motivationslagen in verschiedenen kulturellen Feldern sprechen, die über den religiös-spirituellen Bereich hinausgehen. Die Vielfalt der Elemente, die zu seiner Faszination beitragen, macht ihn zu einer geeigneten *Chiffre* für unterschiedlichste Sinnzusammenhänge: für den Heiler, die Schauspielerin, den Künstler, den DJ, die Rocksängerin – und selbst für eine Gestalt wie Adolf Hitler, zu dem der Psychiater Jan Ehrenwald sich fragt, ob er „Schamane, Schizophrener, Medium?“ (Ehrenwald, 1974) gewesen sei. Leidenschaft, Charisma und Gruppen- bzw. Massenwirkung sind Eigenschaften, mit denen der Schriftsteller Thomas Nöske den „Pop-Schamanen“ charakterisiert (Nöske & HEL, 1999).²⁴ Der Popstar wurde damit zum Schamanen und der indigene Schamane zum Popstar: Beide füllen sie Hallen²⁵ und bieten Projektionsflächen für individuelle Wünsche und Ideale. Die mythologisierende Aufladung der Figur des Schamanen lässt den Fremden ganz zu einem Unseren werden, zu einer Idealfigur, zu einem modernen Mythos.

An dieser Stelle ist es wichtig, noch einmal dezidiert darauf hinzuweisen, dass das Ziel des Aufsatzes nicht eine Auseinandersetzung mit dem *Schamanismus* (als einem religiösen Phänomen oder einem Set von Techniken), sondern mit der *Figur des Schamanen* ist. Diese Figur hat eine kulturelle Existenz jenseits des religionswissenschaftlichen bzw. ethnologischen Verständnisses gewonnen und ist zu einer machtvollen Chiffre geworden. Mit der Verwendung des Begriffs „Chiffre“ soll der Blick auf die gleichnamige philosophische Konzeption Karl Jaspers gelenkt werden, die einiges zum besseren Verständnis des beschriebenen kulturellen Prozesses beitragen kann. Deshalb soll abschließend die „Figur des Schamanen“ in diesem Licht betrachtet werden.

23 Ich übernehme hier von Stuckrads Interpretation von „Esoterik“ als Diskurselement und nicht als Denkstil wie bei Faivre (2001). Zur Abgrenzung siehe von Stuckrad (2004: 12-23).

24 In seinem Buch „Pop-Schamanismus“ stellt er 12 prominente Persönlichkeiten als Beispiele für diesen Typus vor, u.a. Nina Hagen, „die Punk-, UFO-, Feminismus- und Buddhismusschamanin“, und Hildegard Knef, „die Schamanin des spezifisch Menschlichen“. Das Buch ist vergriffen und nur schwer erhältlich. Beispieltexte im Internet: <http://www.gebrauchtemusik.de/magazin/hagen.html> und <http://www.gebrauchtemusik.de/magazin/knef.html> (Zugriff: 5.6.2009).

25 So zog der im Jahr 2000 in Garmisch-Partenkirchen stattfindende Schamanismuskongress „Wanderer zwischen den Welten“ ca. 1200 Besucher an.

Jaspers maß den von ihm so bezeichneten „Grenzsituationen“ eine hervorgehobene Bedeutung zu. Darunter verstand er besondere existenzielle Situationen, in denen der Mensch mit den „nicht zu überwindenden Seinsgründen“ (Bachmann, 2002: 251), mit Tod, Kampf, Leid und Schuld konfrontiert wird. Solche Situationen erlauben oder zwingen ihn, den sicheren Rahmen des Bekannten und Alltäglichen zu verlassen und in dieser besonderen Erfahrung *Existenz* zu erfahren.²⁶ Jaspers unterscheidet *Existenz* von bloßem *Dasein* bzw. *Welt-dasein*. Während unter letzterem der Mensch als ein Wesen unter anderen Wesen in der Welt verstanden wird, bezeichnet *Existenz* den Menschen als nicht-objektivierbares Selbst-Sein.²⁷ Existenz erfährt sich sowohl in Relation zu anderen Existenzen, aber auch in Bezug zur *Transzendenz*, „vor der als dem schlechthin Anderen sie sich bewusst wird, nicht durch sich selbst allein zu sein“ (Jaspers, 1932a: 2). Indem Grenzsituationen direkt zur Erfahrung der Existenz führen, stellen sie auch einen Zugang zur Transzendenz dar: „Transzendenz zeigt sich allein der Existenz“ (Jaspers, 1947: 110). Als das schlechthin Andere, dem nicht immanenten Aspekt der Welt, ist die Transzendenz dem menschlichen Bewusstsein nicht direkt zugänglich. Sie teilt sich jedoch nach Jaspers mittels dreier „Sprachen“ mit. Während die erste, „*unmittelbare Sprache der Transzendenz* [...] nur dem absoluten Bewusstsein der Existenz gegenwärtig“ ist (Jaspers, 1932b: 129), werden deren an sich nicht kommunizierbar erscheinende Inhalte in der zweiten Sprache veranschaulicht und verallgemeinert zu Kommunikaten: „Neben die Sprache des Seins tritt die Sprache des Menschen“ (ebd.: 132). Die dritte Sprache ist die der metaphysisch-philosophischen Spekulation über die Transzendenz. Chiffren der Transzendenz im Jaspers'schen Verständnis stellen das Medium dar, mit dessen Hilfe Transzendenz erfahren werden kann. Sie nehmen eine vermittelnde Position zwischen Existenz und Transzendenz ein. Alles kann zur Chiffre werden, insofern alles als ein Ausdruck der Transzendenz erfahren werden kann. Chiffren können nicht mit Metaphern, Modellen, Repräsentationen, Zeichen oder Ähnlichem gleichgesetzt werden, da jeder Versuch der Interpretation der Chiffre ihren Bezug zur Transzendenz zerstören würde: „Wollte ich deuten, müsste ich, was nur zusammen ist, wieder trennen: ich würde sie mit der Transzendenz vergleichen, welche mir doch nur in ihr erscheint, aber sie nicht ist“ (ebd.: 141). Jeder Versuch also, eine Chiffre in den Korpus objektivierte[n] Wissens einzugliedern, würde sie in ein repräsentierendes Zeichen oder ein

26 „Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe. In der Hilflosigkeit des Daseins ist es der Aufschwung des Seins in mir“ (Jaspers, 1932a: 204).

27 „Dieses Sein bin ich selbst als Existenz. Sie bin ich, sofern ich mir nicht selbst Objekt werde“ (1932a: 1-2; vgl. auch 1-23).

Symbol verwandeln. Chiffren bleiben immer vieldeutig, aber nicht beliebig, und können in unterschiedlichster Weise gelesen werden.

Weiter oben wurde die Figur des Schamanen als eine machtvolle Chiffre bezeichnet, die in unterschiedlichen Sinnzusammenhängen Verwendung findet. Wie wir sehen konnten, hat der Begriff Chiffre im Jaspers'schen Verständnis eine etwas andere, spezifischere Bedeutung. Die Figur des Schamanen kann auch als eine Chiffre in diesem speziellen Sinn betrachtet werden. In der oben genannten „zweiten Sprache der Chiffren“ werden diese nämlich in einem kommunikativen Zusammenhang erfahren, beispielsweise ausgedrückt in mystischer oder ästhetischer Form. In Jaspers Anschauung stellen komplexe Symbolkonfigurationen wie Mythen oder Kunstwerke Ergebnisse von Versuchen dar, Erfahrungen des Transzendenten zu vermitteln. Mythen können ebenso wenig wie Kunstwerke erschöpfend interpretiert werden, da es sich nicht um eindeutige logische Gebilde handelt (ebd.: 132).

Die Figur des Schamanen mit ihrer Offenheit für unterschiedliche Interpretationen, mit den Mystifikationen, wie sie sich in den weiter oben angeführten zehn Elementen widerspiegeln, und mit ihrer irisierenden und unscharfen Charakteristik kann als ein Teil dieser zweiten Sprache der Transzendenz verstanden werden. Der Schamane setzt sich – als „Grenzgänger“ – aktiv und freiwillig existenziellen Grenzsituationen aus, sucht nach unmittelbarer Transzendenzenerfahrung im willentlich veränderten Bewusstseinszustand und dient als Vermittler zwischen den Bereichen der *Existenz* und der *Transzendenz*. Das Letztgenannte macht ihn zu einem *Symbol für eine Chiffre* im Jaspers'schen Verständnis. Er wird jedoch auch *selbst zu einer Chiffre* – als eine Manifestation einer gesteigerten Existenz: Indem er ekstatisch lebt, transzendente Kräfte beschwört und das Leben intensiviert (zum Beispiel in der Naturerfahrung oder in existenziellen Erfahrungen wie Geburt und Tod). Mit dem unmittelbaren Zugang zur Transzendenzenerfahrung, den Chiffren bieten und den die Figur des Schamanen verspricht, passt diese gut in eine kulturelle Situation, in der immer mehr Menschen die religiösen Angebote der traditionellen westlichen Religionen ablehnen, nach einer Spiritualität jenseits der etablierten Kirchen und nach direkten Erfahrungen des Göttlichen losgelöst vom Dogma suchen. Die christliche Gestalt Jesu ist aufgrund seiner Inkarnation sowohl Gott als auch Mensch, ein „Gottmensch“, „der durch seine Einzigartigkeit die Geschichte aufhebt und an ein Dogma bindet“. Sie kann damit als eine „Antithese der Chiffre“ verstanden werden (Ricoeur, 1973: 370),²⁸ weil Chiffren nur als

28 Ricoeur schreibt dazu: „Zwischen dem Chiffrewerden aller Dinge und der christlichen Inkarnation muss man eine Entscheidung treffen“ (Ricoeur, 1973: 370). Jaspers selbst sah den „Gottmenschen“ als eine Chiffre für das menschliche Verlangen nach der Leibhaftigkeit Gottes an und damit als eine

historische Aktualität in Erscheinung treten können.²⁹ Im Gegensatz zur Ahistorizität des christlichen „Gottmenschen“ besitzen Stars wie Mick Jagger, Patti Smith, Claudia Schiffer oder andere Berühmtheiten Persönlichkeitsprofile, haben eine konkrete Erscheinung und individuelle Biografien. Als charismatische Figuren dienen sie als Idole und Projektionsflächen und können ebenfalls zu Chiffren der Transzendenz werden wie der Schamane – zumindest für manche Menschen.³⁰ Aber im Unterschied zu jenen wirkt der Schamane als Projektionsfläche qua Funktion und Eigenschaften, losgelöst von der individuellen Biografie, aber in der Gemeinschaft lebend und auf sie bezogen. Durch diese Eigenschaften wird er zu einer solch machtvollen Chiffre. Die Figur des Schamanen in ihrer popularisierten und modernen Interpretation ist nicht an eine bestimmte Religion gebunden, sondern sie bietet in ihren vielfältigen Formen der Manifestation in unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereichen eine Chiffre für einen individuellen und erfahrungsorientierten Zugang zur Transzendenz.

Literatur

- Atkinson, J.M. (2004). Shamanisms today. In Znamenski, A.A. (Ed.), *Shamanism* (S. 117-145). London & New York: Routledge Curzon.
- Bachmann, T. (2002). *Existentieller Mythos – mythische Existenz. Rekonstruktion – Kritik und Transformation des Mythos bei Karl Jaspers*. Essen: Die Blaue Eule.
- Baker, J.R. (1999). Keepers of tradition, agents of change: Shamanism, altered states of consciousness, and cultural adaption. *Curare*, 22, 115-120.

Chiffre dafür, „daß die vollkommene Wahrheit, wenn sie möchte in der Welt sich durchsetzen, totgeschlagen wird“ (Jaspers, 1970: 70).

- 29 „Weil die Wahrheit der Transzendenz für Existenz im Dasein nicht als zeitlose bestehende Wahrheit ist, die zu ergreifen wäre wie Einsichten der Vernunft, darum muß sie diese geschichtliche Gestalt haben“ (Jaspers, 1932b: 24).
- 30 Eine sehr direkte Integration eines „Popidols“ in den sakralen Raum kann man in einem buddhistischen Tempel in Bangkok finden: Eine goldene Statue des britischen Fußballstars David Beckham wurde in gleicher Funktion wie die daneben befindlichen traditionellen Wächterdämonen-Statuen in einen Altarunterbau integriert (siehe <http://travellhappy.info/bangkok/david-beckham-temple-in-bangkok-where-to-find-it-and-what-it-looks-like/>, Zugriff: 9.6.2009). Eine solche unverschleierte und unkomplizierte (so hat es mindestens den Anschein) Anverwandlung ist in den „westlichen“ Kulturen wohl kaum möglich.

- Bates, B. (1989). *Der Spieler und der Zauberer. Der Schauspieler als moderner Schamane*. München: Goldmann.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Beldo, J. (2005). Healing Technology: Cybershaman Software. Verfügbar unter: http://www.associatedcontent.com/article/2374/healing_technology_pg2.html?cat=5 [Zugriff: 4.6.2009].
- Berman, M. (1985). *Die Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Beyman, R., & Kremer, J.W. (2003). The spirit of integration. *ReVision*, 26, (1), 40-48.
- Braem, H. (1994). *Die magische Welt der Schamanen und Höhlenmaler*. Köln: Dumont.
- Churchill, W. (2003). Spiritual Huckserism. The rise of plastic medicine men. In Harvey, G. (Ed.), *Shamanism: A Reader* (S. 324-333). London & New York: Routledge.
- Clottes, J., & Lewis-Williams, D. (1997). *Schamanen. Trance und Magie in der Höhlenkunst der Steinzeit*. Sigmaringen: Thorbecke.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*. Paris: Ed. de Minuit.
- Devereux, G. (1961). Shamans as neurotics. *American Anthropologist*, 63, 1088-1090.
- Dossey, L. (1989). Das Innenleben des Heilers – Die Bedeutung des Schamanismus im modernen Medizinbetrieb. In Doore, G. (Ed.), *Opfer und Ekstase. Wege der neuen Schamanen* (S. 131-146). Freiburg i.Br.: Bauer.
- Duerr, H.P. (1996). „Wir wollen staunen“. Der Ethnologe Hans Peter Duerr über Geister und Schamanen, Nixen, Nymphen und die Sehnsucht nach einer verzauberten Welt. *Der Spiegel*, 50, (50), 222-225.
- Ehrenwald, J. (1974). Hitler: Schamane, Schizophrener, Medium? In Bauer, E. (Ed.), *Psi und Psyche. Neue Forschungen zur Parapsychologie. Festschrift für Hans Bender* (S. 23-35). Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Eliade, M. (1980). *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Faivre, A. (2001). *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Francfort, H.P., & Hamayon, R.N. (Eds.) (2001). *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Frazer V.D. (1991). Eggregore. Notes on the role of the historical Eggregore in modern magic. Verfügbar unter: <http://www.chaosmatrix.org/library/chaos/texts/eggregore.html> [Zugriff: 19-4-2005].
- Frey, J. (2002). Das Recht auf Sünde. Patti Smith: Hits und Raritäten auf einer Doppel-CD. *Badi-sche Zeitung*, 18.5.2002.

- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Green, D. (2001). Technoshamanism: Cyber-sorcery and schizophrenia. Verfügbar unter: <http://www.cesnur.org/2001/london2001/green.htm> [Zugriff: 4-6-2009].
- Haas, J.U. (1976). *Schamanentum und Psychiatrie. Untersuchung zum Begriff der „arktischen Hysterie“ und zur psychiatrischen Interpretation zirkumpolarer Völker*. Dissertation. Freiburg i.Br. Universität Freiburg.
- Harner, M. (1996). *Der Weg des Schamanen. Ein praktischer Führer zu innerer Heilkraft*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Harvey, G. (1997). *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. London: Hurst & Co.
- Heinze, R.-I., & Berney, C. (Eds.) (1991). *Shamans of the 20th Century*. New York: Irvington.
- Hoppál, M. (2002). *Das Buch der Schamanen. Europa und Asien*. München: Ullstein.
- Hutton, R. (2001). *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*. London & New York: Hambledon and London.
- Jaspers, K. (1932a). *Philosophie. Zweiter Band: Existenzerhellung*. Berlin: Springer.
- Jaspers, K. (1932b). *Philosophie. Dritter Band: Metaphysik*. Berlin: Springer.
- Jaspers, K. (1947). *Von der Wahrheit*. München: Piper.
- Jaspers, K. (1970). *Chiffren der Transzendenz*. München: Piper.
- Jünger, B., & Blöß, W. (2004). *Joseph Beuys – Der lächelnde Schamane*. Aachen: Willi Blöß Verlag.
- Kaldera, R., & Schwartzstein, T. (2003). *Urban Primitive. Heidentum in der Großstadt*. Engerda: Arun.
- Keupp, H., & Höfer, R. (Eds.) (1997). *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kultermann, U. (1970). *Leben und Kunst. Zur Funktion der Intermedia*. Tübingen: Wasmuth.
- Kuper, M. (1999). Schamanismus und Kunst: Jackson Pollock. In Rosenbohm, A. (Ed.), *Schamanen zwischen Mythos und Moderne* (S. 202-210). Leipzig: Militzke.
- Lindquist, G. (1997). *Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*. Stockholm: Stockholm University Press.
- Lommel, A. (2¹⁹⁸⁰). *Schamanen und Medizinmänner. Magie und Mystik früher Kulturen*. (2., überarb. u. erw. Aufl.). München: Callwey.
- Mayer, G. (2003). *Schamanismus in Deutschland. Konzepte – Praktiken – Erfahrungen*. Würzburg: Ergon.

- Mayer, G. (2008a). Healing with "spirits": Ethical issues arising from neoshamanistic practices and similar forms of alternative healing. *Spirituality and Health International*, 9, 218-229.
- Mayer, G. (2008b). The figure of the shaman as a modern myth: Some reflections on the attractiveness of shamanism in modern societies. *The Pomegranate*, 10 (1), 70-103.
- McKenna, T. (1989). *Plan, Plant, Planet. Plan – Pflanze – Planet*. Löhrbach: Werner Pieper's Medienexperimente.
- McKenna, T. (1992). Re: Evolution. [Internet] Verfügbar unter: http://www.erowid.org/culture/characters/mckenna_terence/mckenna_terence_re_evolution.shtml [Zugriff: 4-6-2009].
- Müller, K.E. (1997). *Schamanismus*. München: C.H. Beck.
- Münzel, M. (1999). Lügen die Schamanen? Schauspieler im Amazonasgebiet. In Rosenbohm, A. (Ed.), *Schamanen zwischen Mythos und Moderne* (S. 90-103). Leipzig: Militzke.
- Murray, S.O. (1985). Die ethnoromantische Versuchung. In Duerr, H.P. (Ed.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale. Erster Band: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie* (S. 104-112). Frankfurt/M.: Syndikat.
- Narby, J. (2001). *Die kosmische Schlange. Auf den Pfaden der Schamanen zu den Ursprüngen modernen Wissens*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Nicholson, S. (Ed.) (1987). *Shamanism: An Expanded View of Reality*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Nöske, T., & HEL (1999). *Pop-Schamanismus*. Friedland: Klaus Bielefeld Verlag.
- Pinchbeck, D. (2003). *Den Kopf aufbrechen. Eine psychedelische Reise ins Herz des Schamanismus*. München: Goldmann.
- Quekelberghe, R. v. (1998). Wiederbelebung archaischer Vernunft und schamanischen Heilungsbewusstseins durch transformatives Lernen. In Gottschalk-Batschkus, C.E., & Rätsch, C. (Eds.), *Ethnotherapien – Therapeutische Konzepte im Kulturvergleich* (S. 250-253). Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- Rapp, U. (1973). *Handeln und Zuschauen*. Darmstadt & Neuwied: Luchterhand.
- Rätsch, C. (2000). Techno-Schamanen. *Connection special*, (III/00), 44-47.
- Rätsch, C. (2001). *Schamanismus, Techno und Cyberspace. Von "natürlichen" und "künstlichen" Paradiesen*. Solothurn: Nachtschatten.
- Reschke, G.-L. (2004). *Schamane in Deutschland. I: Wirk-Gilde*. Leipzig: Engelsdorfer.
- Ricoeur, P. (1973). Philosophie und Religion bei Karl Jaspers. In Saner, H. (Ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion* (S. 359-389). München: Piper.
- Rogo, D.S. (1987). Shamanism, ESP, and the paranormal. In Nicholson, S. (Ed.), *Shamanism: An Expanded View of Reality* (S. 133-144). Wheaton, IL: Quest Books.

- Rosenbohm, A. (1999). Von Sibirien nach Cybira: Schamanische survivals und revivals. In Rosenbohm, A. (Ed.), *Schamanen zwischen Mythos und Moderne* (S. 149-168). Leipzig: Militzke.
- Schechner, R., & Appel, W. (Eds.) (1990). *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stuckrad, K. v. (2003). *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen* (Gnostica: Texts & Interpretations). Leuven: Peeters.
- Stuckrad, K. v. (2004). *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München: C.H. Beck.
- Tambiah, S.J. (1990). *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self. Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tolnai, T. (2001). Joseph Beuys und seine Aktion "Coyote; I like America and America likes me". [Internet] Verfügbar unter: <http://www.rossleben2001.werner-knoben.de/doku/kurs74web/node4.html> [Zugriff: 5-6-2009].
- Tucker, M. (1992). *Dreaming with Open Eyes: The Shamanic Spirit in Twentieth Century Art and Culture*. San Francisco: Aquarian/Harper.
- Vitebsky, P. (1998). *Schamanismus. Reisen der Seele, Magische Kräfte, Ekstase und Heilung*. München: Knaur.
- Wallis, R.J. (2004). Art and shamanism. In Walter, M.N., & Fridman, E.J.N. (Eds.), *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture (2 volumes)* (S. 21-28). Santa Barbara, CA: ABC-Clío.
- Walsh, R.N. (1992). *Der Geist des Schamanismus*. Olten: Walter.
- Wernitznig, D. (2003). *Going Native or Going Naive? White Shamanism and the Neo-Noble Savage*. Lanham, MD: University Press of America.
- Znamenski, A.A. (2004). General introduction. Adventures of the metaphor: Shamanism and shamanism studies. In Znamenski, A.A. (Ed.), *Shamanism* (S. xix-lxxxvi). London & New York: Routledge Curzon.
- Znamenski, A.A. (2007). *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*. New York: Oxford University Press.
- Zumstein, C. (2001). *Schamanismus*. München: Hugendubel.