

Buchrezension

Davide Torri, Sophie Roche (Hrsg.)

The Shamaness in Asia

Gender, Religions and the State

London, New York: Routledge, 2022

ISBN 978-0-367-56555-8, 282 Seiten, € 49,60

Rezensent:

GERHARD MAYER¹

Seit mehr als 50 Jahren beflügelt die Figur des Schamanen oder der Schamanin die Fantasie von Menschen, die in ihr den Wunsch nach einem Kontakt zur „Anderwelt“, zur „anderen Seite“ jenseits der alltäglichen Welt unseres normalen Wachbewusstseins verkörpert sehen (Mayer, 2009). Der Ethnologe und Schriftsteller Carlos Castaneda (1925–1998) lieferte mit seinen Büchern zu den „Lehren des Don Juan“ eine fikionalisierte Vorlage anthropologischen Wissens, deren Einfluss auf die populären Vorstellungen des Schamanen kaum zu überschätzen ist. Ähnlich bedeutsam für die populäre Schamanismusrezeption in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war das Buch *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* des Religionswissenschaftlers Mircea Eliade (1907–1986), der eine dekontextualisierte Konzeption des Schamanismus als eine universelle Form der Ur-Religion vertrat und einen „Idealtypus“ der Figur des Schamanen erschuf (Znamenski, 2007, S. 165–203). Diese war selbstredend männlich. Die Prädominanz von Schamaninnen in vielen Formen des ost- bzw. südostasiatischen Schamanismus, wie etwa in Korea, spielte für Eliades Vorstellungen offenbar kaum eine Rolle. In dem spärlichen Register seines Buches findet man keinen Eintrag zu „Geschlecht“ oder „Gender“; einzig zur „rituellen Verwandlung in eine Frau“ bei den Tschuktschen gibt es einen Verweis, der das Gender-Thema betrifft. Dort kann man lesen:

Die symbolisch-rituelle Verwandlung zur Frau erklärt sich wahrscheinlich aus einer vom archaischen Matriarchat stammenden Ideologie, doch scheint daraus (...) keine Priorität der Frau im frühesten Schamanismus hervorzugehen. Keinesfalls aber ist das Vorhanden-

1 **Gerhard Mayer** ist Psychologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e. V. in Freiburg i. Br.; verantwortlicher Redakteur der *Zeitschrift für Anomalistik*, seit 2012 Geschäftsführer der Gesellschaft für Anomalistik e. V.

sein dieser besonderen Klasse von „frauenähnlichen Männern“ – die übrigens im tschuktschischen Schamanismus nur eine untergeordnete Rolle spielt – mit dem „Niedergang des Schamanen“ in Verbindung zu bringen, denn dieses Phänomen geht über den Bereich Nordasiens hinaus. (Eliade, 1980, S. 248)

Eliades universalistische Interpretation des Schamanismus erfuhr berechtigte Kritik von vielen Ethnolog:innen, doch das Gender-Thema blieb noch lange Zeit in der Schamanismusforschung unterbeleuchtet, obwohl es faszinierend und wichtig ist.² Die Kulturanthropologin Barbara Tedlock, die im Rahmen ihrer Feldforschung selbst eine schamanische Initiation erfuhr, stellte es in den Mittelpunkt ihres 2005 herausgekommenen Buches *The Woman in the Shaman's Body* und vertrat darin eine Gegenposition zu Eliades Vorstellung, Frauen in den Rollen von Schamaninnen seien ein Zeichen einer verfälschten oder dekadenten Form des Schamanismus (Tedlock, 2005). Für Tedlock waren die frühesten „spirituellen Experten“ Frauen. Sie hätten den Schamanismus als spirituelle Praxis begründet. Auch diese Sichtweise erzeugt in ihrer Überpointiertheit ein verzerrtes Bild, das allerdings als ein notwendiges Korrektiv betrachtet werden kann.

Die ethnologische Forschung ist inzwischen sehr viel weiter, und der hier besprochene Sammelband *The Shamaness in Asia. Gender, Religions and the State* stellt hierfür ein exzellentes Beispiel dar. Das Buch entstand aus einer Vorlesungsreihe an der Universität Heidelberg, in der die Fragen, wie und in welchen Formen Schamanismus in Asien überlebt hat und welche Rolle darin das Geschlecht (gender) spielt, thematisiert wurden. Es umfasst 13 Kapitel, die drei Abteilungen zugeordnet sind und konzeptuelle Debatten, soziopolitische Kontexte sowie Synkretismen und Spannungsfelder zwischen Schamanismus und stark institutionalisierten Religionen beinhalten. Die Autor:innen – in der Mehrzahl weiblich – sind meist sehr erfahrene Ethnolog:innen, deren Beiträge die im Laufe langer Forschungstätigkeit gewonnene differenzierte Sicht auf die Forschungsgegenstände aufzeigen. Dies wird im einleitenden Kapitel „The shamaness at the threshold: gender, religions and the state in Asia“ von Sophie Roche und Davide Torri herausgestellt:

This volume differs from classic shamanism studies, as it contains a great deal of chapters from scholars with decades of experience in this field of academia. These scholars' critical reflection on studies in shamanism provides a key to understanding the importance of changing social and political contexts as well as the power of academic paradigms in shamanism research. (S. 18)

Man kann dies exemplarisch an dem Kapitel „Retrospectives: What I got wrong in my first book“ der Anthropologin Laurel Kendall erkennen, die im Rückblick auf ihre in den 1970er-Jahren

2 Eine frühe Arbeit mit Bezug zu diesem Thema stammt von der Ethnologin und Soziologin Gisela Bleibtreu-Ehrenberg und trägt den Titel *Der Weibermann* (Bleibtreu-Ehrenberg, 1984). Die Arbeit behandelt den kultischen Geschlechtswechsel im Schamanismus. Da der Band in deutscher Sprache erschienen war, wurde er international nur wenig rezipiert.

durchgeführte Feldstudie zum Schamanismus im ländlichen Korea eine kritische Bewertung der zur damaligen Zeit dominierenden ethnologischen Methoden und Interpretationsansätze des Schamanismus vornimmt. Sie zeigt, wie stark die Theoriebildung in den historischen, kultur-, sozial- und geisteswissenschaftlichen Fächern die Moden des Zeitgeistes widerspiegelt. In eine ähnliche Richtung geht auch der Hinweis von Diana Riboli in ihrem Kapitel „Shamanism and gender (in)equality in South and South-East Asia“, in dem sie schreibt: „Absolute egalitarianism in human groups was probably a myth born in a western scholarly environment“ (S. 86 und S. 97, Endnote 1).

Manche Einschränkungen in der Schamanismusforschung rührten jedoch nicht von solchen zeitgeistbedingten konzeptuellen Vorlieben her, sondern aus schwierigen politischen Kontextbedingungen. Einige Kapitel des Buches beziehen sich auf die Situation in islamischen postsowjetischen Staaten wie Usbekistan, Kirgistan, Kasachstan und Tadschikistan. Erst die Auflösung der Sowjetunion ermöglichte die Schamanismusforschung in diesen Gebieten, was zu einer erheblichen Differenzierung des vormals bestehenden Bildes führte. Varianten und Mischformen des Schamanismus und von islamischen Praktiken zeigten sich, die zuvor wenig sichtbar und kaum untersuchbar waren.

Ich möchte im Folgenden nicht die Inhalte der einzelnen Kapitel referieren, sondern nur einige bemerkenswerte Befunde herausgreifen, die den Appetit auf eine eigene Lektüre anregen sollen.

Im schon erwähnten einleitenden Kapitel zu konzeptuellen Problemstellungen des Verhältnisses von Religion und Gender in Schamanismusstudien betonen Sophie Roche und Davide Torri, dass Konzepte von Geschlechterrollen durch Kolonialisierer und Missionare exportiert worden waren, wobei dies nicht nur das Christentum, sondern auch den Islam und den Buddhismus betrifft. Diese kolonialistischen Einflüsse haben sich teilweise auch in der schamanischen Praxis in einem entsprechenden Geschlechterrollenverständnis niederschlagen.

Männliche und weibliche Schaman:innen haben bzw. hatten in vielen Gemeinschaften unterschiedliche Aufgabenstellungen. Wie Roberte Hamayon ausführt, war es in Teilen Sibiriens für Schamaninnen schwierig, außerhalb des privaten Kreises tätig zu sein. Sie durften nicht an den großen öffentlichen Ritualen teilnehmen. Während also „family shamanism“ für Frauen erlaubt war, blieb der „professional shamanism“, der Personen oder Rituale außerhalb der Familie betrifft, den Männern vorbehalten (S. 46). Ähnlich schreibt auch Galina B. Sychenko, dass Schamaninnen in den von ihr untersuchten Gebieten Südsibiriens aufgrund ihres Geschlechts keine clan-bezogenen Rituale wie das Opfern eines Pferdes durchführen und auch nicht in die „Obere Welt reisen“ dürfen. Während dieser „Große Schamanismus“ üblicherweise durch Männer repräsentiert und unter Verwendung einer Trommel durchgeführt wird, fehlt letztere in der Praxis des „Kleinen Schamanismus“, der Heilrituale und alltägliche Probleme betrifft (S. 182).

Nichtsdestotrotz wurden Schamaninnen besondere Kräfte zugesprochen, und sie hatten den Ruf, ihre männlichen Kollegen in privaten Kämpfen zu besiegen (S. 46). Diese große Macht erhielten sie durch ihr biologisches Frau-Sein, durch ihren als unrein angesehenen Zustand während der Schwangerschaft, Kindsgeburt und Menstruation und speziell durch das Mens-

trualblut, das als besonders effektive Waffe verwendet werden konnte. Was Hamayon über sibirische Schamaninnen schreibt, konnte die Anthropologin Diana Riboli in ähnlicher Weise auch in Südostasien feststellen:

In this sense, while among men, only shamans have superhuman powers, on the contrary, potentially any woman with basic skills can do magic, since – at least until she is fertile – she is an inexhaustible source of the most powerful of all magic substances. This is also the reason many Chepang women told me that, in their opinion, the lack of women pande [Schamaninnen – G.M.] can be attributed not only to practical reasons but to the fact that women are also constantly afraid of being accused of black magic. (S. 96–97)

Unterschiede in den Aufgabestellungen von männlichen und weiblichen Schaman:innen in dem von Hamayon untersuchten burjatischen Schamanismus ergeben sich auch aus ihrer besonderen Beziehung zu den Geistern oder Geisthelfern. Männliche Schamanen „heiraten“ eine „Geisterfrau“, weibliche Schamaninnen einen „Geistermann“. Bezogen auf die Jagd bedeutet dies: Da der geistige Repräsentant des Jagdwilds weiblich konzipiert ist, muss der schamanische Repräsentant auf der menschlichen Seite männlich sein. Damit sind die Rollen und Funktionen der Schaman:innen klar gegendert.

Die politische Situation in der ehemaligen Sowjetunion mit der darin vertretenen säkularen Weltansicht führte zu einer „Feminisierung des Schamanismus“. Frauen waren nicht im Zielfeld religiöser Verfolgung der Sowjetregierung. Diese strebte Kontrolle über die von Männern dominierten islamischen religiösen Strukturen an. „Women active as healers, shamans and fortunetellers somehow managed to remain under the radar and successfully maintained religious networks“ (S. 6). Die sufistischen Rituale des Islams wurden als politisch gefährlich angesehen, die schamanischen Heilrituale der Frauen als rückständig und ungefährlich (S. 192). Der „Große Schamanismus“ wurde verboten, während der „Kleine Schamanismus“ an Bedeutung gewann. Dementsprechend dominierten nach der Auflösung der Sowjetunion Frauen als Schaman:innen. Sychenko ergänzt noch dazu: „It is interesting to note that with the changing prestige and commercial success of shamanistic activity in the post-Soviet era, the number of male shamans increases again“ (S. 183).

Die von Sophie Roche untersuchten regelmäßigen Treffen islamischer Frauen zu schamanischen Heilritualen in Tadschikistan haben neben dem Heilungs- und religiösen Aspekt auch den eines sozialen Ereignisses, welches Frauen vorbehalten ist und zu dem Männer keinen Zugang haben. Während Männer ohne Rechtfertigung zu Treffen oder zur Moschee gehen können, dürfen Frauen dies nur, wenn sie ein „Problem“ haben, das behandelt werden muss:

Here gender difference appears less as objective factor than as fundamental difference for legitimating participation in religious gatherings. (...) Consequently, women's gatherings have healing power, while men's gatherings are political or simply leisure activities. (S. 200)

Es beunruhigt die Männer, nicht zu wissen, was bei diesen Treffen passiert. Dies haben die Salafisten und die Regierung gemeinsam: Sie sehen diese nicht-kontrollierbaren Treffen von Frauen als gefährlich für die Gesellschaft an.

Weiter oben hatte ich ost- und südostasiatische Formen des Schamanismus angesprochen, die mehrheitlich von Frauen ausgeübt und üblicherweise als „Besessenheitsschamanismus“ bezeichnet werden. Im Unterschied zu den „schamanischen Reisen“ in die „Anderwelt“ geschieht hier der Kontakt zu den Göttern und zu anderen spirituellen Entitäten im Ritualraum in der schamanisierenden Person. Was auf den ersten Blick als Besessenheit erscheinen mag, bezeichnet Lauren Kendall als einen Prozess der *Manifestation* des Göttlichen oder Anderweltlichen durch die Schamanin, die *mansin*: Diese

acts as their prosthesis (...), speaking in the god's voice and bearing the god's demeanor with her body. There is a great deal of variation from shaman to shaman (...) with respect to what a *mansin* experiences (...). What matters is that the mansin is able to transmit divine presence, intention, and will to the client. (S. 77)

Ist in diesem Kontext „Manifestation“ des Göttlichen oder der Geister in der Gestalt der Schamanin der passende Begriff, so gilt dies nicht für Kulte „peripheraler Besessenheit“ im Sinne von Ioan M. Lewis, der 1971 eine einflussreiche Studie zu Besessenheit und Schamanismus vorgelegt hatte (Lewis, 1971). Seine Hypothese, dass sich sozial benachteiligte Personen, oft speziell Frauen, durch den Zustand von Besessenheit gesellschaftliche Vorteile verschaffen können, erregte große Resonanz. Die Sozialanthropologin Maryam Abbasi untersuchte dies in ihren Feldstudien in einer Provinz im Iran. Besessene Frauen sollen an *zār*-Ritualen teilnehmen, die der Kommunikation mit den sie besetzenden Dschinns oder Geistern dienen. Um die Besessenheit wieder loszuwerden, muss mit jenen verhandelt werden. Dadurch können sich neue Freiheiten und Möglichkeiten für die besessenen Frauen ergeben, die sie aus den strengen sozialen Regeln befreien: „Being possessed brings the person a valuable position, since it gives the possessed person a supernatural/charismatic power“ (S. 231). Während des Rituals ist die normale Geschlechtertrennung teilweise aufgehoben, da die betroffenen Frauen von *männlichen* Geistern besessen sein können. Allerdings gibt es auch hier soziale Unterschiede: Während reichere Mitglieder der Gesellschaft die Mittel haben, die Forderungen der Dschinns (z. B. Tieropfer) zu erfüllen, sich sozusagen „freizukaufen“, und die Besessenheit nutzen, um im Ritual eine höhere soziale Stellung zu erreichen, leiden die ärmeren Frauen unter der Besessenheit und können nur versuchen, den Forderungen so gut wie möglich nachzukommen, um nicht noch mehr zu leiden.

Die Wandlung der Haltung zum Schamanismus in den postsowjetischen Ländern seit den 2000er-Jahren wurde weiter oben schon angesprochen, indem auf die Aussicht auf kommerziellen Erfolg und Prestige hingewiesen wurde, die zu einer zunehmenden Zahl an männlichen Schamanen führte. Dass der Schamanismus sogar zu einem Teil der nationalen Identität der Mongolei werden konnte, ist sicher nicht ohne das westliche Interesse am Schamanismus zu denken. Zum wechselseitigen Austausch von westlichem Neoschamanismus und sibirisch-

mongolischem Schamanismus gibt es inzwischen einige Forschungsarbeiten (z. B. Grünwedel, 2013). Das letzte Kapitel des hier besprochenen Buches mit dem Titel „Shamanism in Mongolia: Women, mother-earth and the world“, das von der Sozialanthropologin Laetitia Merli verfasst wurde, behandelt zunächst die „Wiederentdeckung“ des Schamanismus in der Mongolei, nachdem er sowohl von den Buddhisten als auch von der atheistischen kommunistischen Ideologie unterdrückt worden war. Danach stellt die Autorin drei Frauen vor, welche die oben genannte Austauschbeziehung leben und symbolisieren. Die Autorin, die auch als Dokumentarfilmerin tätig ist, zeigt einen angenehm toleranten Blick auf die neuen Entwicklungen und Mischformen von Tradition und Moderne, West und Ost sowie von Spiritualität und dem Geschäft mit dem Tourismus. Hier zeigt sich in einem pluralen und verträglichen kulturellen Nebeneinander, was wir leicht oder vorschnell versucht sein mögen, als unvereinbare Gegensätze zu verstehen.

Für mich stellte der Sammelband *The Shamaness in Asia. Gender, Religions and the State* eine anregende Lektüre dar, die mein Verständnis des Phänomens „Schamanismus“ erheblich erweiterte – natürlich besonders hinsichtlich der Gender-Thematik, aber auch darüber hinaus.

Literatur

- Bleibtreu-Ehrenberg, G. (1984). *Der Weibmann: Kultischer Geschlechtswechsel im Schamanismus: Eine Studie zur Transvestition und Transsexualität bei Naturvölkern*. Fischer.
- Eliade, M. (1980). *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Suhrkamp.
- Grünwedel, H. (2013). *Schamanismus zwischen Sibirien und Deutschland*. transcript.
- Lewis, I. (1971). *Ecstatic religion: An anthropological study of spirit possession and shamanism*. Penguin Books.
- Mayer, G. (2009). Die Figur des Schamanen: Zur Attraktivität des Schamanismus in modernen Gesellschaften. *Zeitschrift für Anomalistik*, 9(1), 52–81.
- Tedlock, B. (2005). *The woman in the shaman's body: Reclaiming the feminine in religion and medicine* (Reprint Edition). Random House Publishing Group.
- Znamenski, A. A. (2007). *The beauty of the primitive: Shamanism and the Western imagination*. Oxford University Press.