

Aus: *Nomaden, Vagabunden oder Flaneure. Wissenformen und Denkstile der Gegenwart*, Hrsg. Winfried Gebhardt und Ronald Hitzler. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften 2006, S. 216-227

## **Schamanen – Wanderer zwischen den Welten?**

*Gerhard Mayer und Michael Schetsche*

Die Auseinandersetzung mit der Figur des Schamanen steht in einer langen europäischen Tradition und bildete bereits in der Aufklärung und Romantik ein beachtetes intellektuelles und literarisches Thema. Das Thema diente vor allem der *Abgrenzung* und bildete die Kontrastfolie zur europäisch geprägten Kultur – und zwar in zwei Richtungen: Der Schamane wurde einerseits pathologisiert und galt schließlich unter der psychiatrischen Perspektive des frühen 20. Jh. als „*arktischer Hysteriker*“ (vgl. Haas 1976), als ein Symbol für Irrationalität, Wildnis und Unwirtlichkeit einer rauen Natur. Andererseits wurde er in positiver Abgrenzung als der „*edle Wilde*“ gesehen, der in einem ursprünglichen Kontakt zur Natur steht und nicht den degenerativen Einflüssen der Zivilisation unterliegt (von Stuckrad 2003). Dieses widersprüchliche Schamanen-Imago hat bis heute nichts von seiner Kraft verloren, die Faszination scheint ungebrochen zu sein.

Bezüglich der letzten beiden Jahrzehnte könnte man geradezu von einem Schamanismus-Boom sprechen (Mayer 2003). Dabei hat sich die Rezeption jedoch in einem Punkt grundlegend geändert: In einem *Akt identifizierender Vereinnahmung* wurde ‚der Schamane‘ in den kulturellen Horizont vieler Sub- und Teilkulturen eingepflanzt. Das gegenwärtige Bild basiert zwar nach wie vor stark auf dem von Missionaren und Ethnologen tradierten Wissen über den indigenen Schamanismus, doch sind inzwischen weitere Informationsquellen, vor allem aus dem Bereich der Esoterikszene, hinzugekommen. Resultat ist ein *moderner Mythos*: der Schamane als ‚Alleskönner‘, der in seiner Exotik eine große Faszination ausübt und sich bestens für die verschiedensten ‚westlichen‘ Projektionen eignet. Bei aller Rede über den Schamanen und den Schamanismus müssen wir deshalb beachten, dass es sich um interkulturelle Rekonstruktionen handelt, die nicht frei von Projektionen und Wunschbildern sind – und dies nicht nur in der Lebenswelt, sondern eben auch bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Thema.

## ***1. Der Schamane als Wanderer zwischen Alltags- und Anderwelt***

Wir können annehmen, dass der Schamane in vielen traditionellen Gesellschaften ein *unverzichtbaren Teil* der Gemeinschaft ist. Er ist zwar nicht unbedingt beliebt und bisweilen auch eher gefürchtet, doch übernimmt er *vitale soziale Funktionen*: 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 in einem Gleichgewichtsgefüge verstanden<sup>1</sup>. Das Spezifische an schamanischen Praktiken – und das betrifft sowohl den *traditionellen* Schamanen als auch den sog. Neo-Schamanen moderner Gesellschaften – besteht darin, dass der Ausübende sich *willentlich in veränderte Bewusstseinszustände* versetzt. Er hat dabei das Empfinden, in *eine andere Realitätssphäre* zu ‚reisen‘, in der er *mit geistigen Wesenheiten* (z.B. Krafttieren und Geisthelfern) interagiert. Seine Ziele sind Informationsgewinnung, hauptsächlich zu, im weitesten Sinn, diagnostischen Zwecken, und Interventionen in der so genannten „Anderwelt“, die für die Alltagsrealität von Nutzen sind.

Das Reisen ist dabei wohl ein ursprüngliches schamanisches Konzept. Der Schamane selbst ein Spezialist für diese ökonomische Variante der Reise zu Orten jenseits der Grenzen des Alltagsbewusstseins. Durch den gezielten Einsatz von veränderten Bewusstseinszuständen gelingt es ihm, die Konsistenz der im Normal- bzw. Alltagsbewusstsein von Begriffen und Konzepten überlagerten Erfahrungen aufzulockern und dadurch neue Wege, Perspektiven und Lösungen zu finden. Der Einsatz von Trancetechniken und/oder Drogen dient ihm als gefügiges Fortbewegungsmittel und verschafft ihm Zugang zu nichtalltäglichen Wirklichkeitsbereichen und Erkenntnisphären.

---

<sup>1</sup> Eingriffe können im Bereich der Gesundheit (Heilrituale und -behandlung), der Ernährung (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*, können aber auch einen *innovativen Aspekt* haben, etwa wenn die Gemeinschaft aus dem Gleichgewicht geraten ist (Baker 1999).

Der Begriff des *Reisens* oder des *Wanderns* ist im schamanischen Kontext *nicht* metaphorisch zu verstehen, denn es handelt sich um zwar geistige, aber deswegen nicht als weniger realistisch empfundene Bewegungen in einer Art Raum. Das Konzept des Wanderns bezieht sich dabei aber nicht so sehr auf den Wechsel zwischen Realitätssphären, wie es der Ausdruck „Wanderer *zwischen* den Welten“ nahe legt. Zwar gibt es in der Regel ‚Wegstrecken‘ bzw. Verbindungsstellen, die den Übergang markieren und die passiert werden müssen (Müller 1997: 38-40), dies kann jedoch sehr schnell vonstatten gehen. Der Begriff passt vor allem auf die Art des Aufenthalts in der anderen, jenseitigen Sphäre, in welcher der Schamane sich wandernd bewegt. Und nach seiner Rückkehr liefert er einen Reisebericht mit klassischen Narrationsstrukturen.

## ***2. Der Schamane als Wanderer zwischen traditioneller und moderner Gesellschaft***

In den letzten Jahrzehnten haben viele indigene Schamanen eine weitere Rolle als „Wanderer zwischen den Welten“ übernommen. Während der Schamanismus in den traditionellen Kulturen zunehmend vom westlichen Denken und westlicher Lebenspraxis beeinflusst wird, führt das steigende Interesse in sich alternativ verstehenden Subkulturen dazu, dass indigene Schamanen zu Workshops eingeladen werden, um den Interessenten in modernen Kulturen ihr traditionelles Heilwissen zu vermitteln. Dabei bringen sie aber auch das in diesen Kulturen erworbene Wissen in den indigenen Kontext zurück. Sie sind also Grenzgänger in mehrfacher Hinsicht und somit auch gleichzeitig mehreren Kulturen und Realitätsbereichen zugehörig<sup>2</sup>.

Der Austausch zwischen traditioneller und moderner Gesellschaft geht allerdings noch weiter: Auch die schamanisch Interessierten in den westlichen Kulturen hält es nicht ‚auf ihren Plätzen‘. Sie reisen ebenfalls – nur in der umgekehrten Richtung. So bieten Reiseveranstalter „respektvolles Reisen“ zu Schamanen in Sibirien oder an den Amazonas an: „Wenn es uns gelänge, an heiligen Orten wieder Kontakt herzustellen zwischen dem Besucher und der Natur, könnte Tourismus endlich sein Stigma als Landschafts-Zerstörer verlieren und zum

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu Hoppál 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).

Landschafts-Heiler werden“, wirbt ein Prospekt des Reiseveranstalters *Archipel*. Die Aufmerksamkeit, die dem indigenen Schamanismus seitens der neoschamanischen Bewegungen im Westen zukommt, lenkt auch im traditionellen Kontext den Blick verstärkt auf die eigenen Wurzeln und hilft so bei der Wahrung der Traditionen. Die von dem Anthropologen Michael Harner gegründete gemeinnützige *Foundation for Shamanic Studies* unterstützt traditionelle Schamanen finanziell. Im Fall von Sibirien, wo der Schamanismus durch Maßnahmen der sowjetische Regierung fast vollständig vom Erdboden verschwunden war, geht sie noch darüber hinaus: „by sending teachers to Tuva and Buryatia to instruct local people in it's own ‚core shamanism‘, apparently believing that by doing so it is helping to revive the aboriginal shamanic traditions of those regions“ (Hutton 2001: 161).

Westliche Neoschamanen reisen in den Osten, um dort Einheimische in die schamanischen Techniken einzuweisen, die dann ggf. wieder als traditionelle Schamanen zu den neoschamanisch Interessierten in den Westen eingeladen werden. Gerade das letzte Beispiel illustriert, dass die häufig im Westen herrschenden Vorstellungen von unverfälschten traditionellen Kulturen eher idealisierenden westlichen Reinheitsvorstellungen entspringen. Die Frage, um was für eine Art von Austausch es sich hier letztlich handelt, muss an dieser Stelle allerdings unbeantwortet bleiben. Die Dialektik von Kulturtransfer ist nicht unser Untersuchungsgegenstand.

### ***3. Der Schamane als Wanderer zwischen Vormoderne und Nachmoderne***

Einen anderen Aspekt der westlichen Rezeption stellt der ‚Einbau‘ des Schamanismus-Konzepts, richtiger vielleicht des Schamanen-Imagos in verschiedene postmoderne Rollen, möglicherweise sogar Identitäten dar: Der Stadt-Schamane, der Techno-Schamane und der Cyber-Schamane. Mit diesen ‚postmodernen Gestalten‘ wollen wir uns etwas ausführlicher beschäftigen.

#### **Der Stadt-Schamane**

Bei der Entstehung der Figur des Stadt-Schamanen (sie darf nicht mit dem traditionellen „urbanen Schamanismus“ verwechselt werden, wie wir ihn etwa in Japan und Südkorea finden) steht eine spezifische Art von Kulturkritik im Vordergrund: Kritik der Moderne durch imaginäre Re-Implantation eines vermeintlich vormodern Konzeptes, tatsächlich wohl aber eher von dessen modernem Imago.

Die wohl am häufigsten zitierte Quelle zum Begriff des Stadt-Schamanen ist das gleichnamige Buch von Serge Kahili King aus dem Jahre 1990. In seiner Einleitung wird das Ziel der Überwindung eines traditionellen Verständnisses des Schamanismus verkündet, welches mit Assoziationen an ländliche Gegenden oder Wildnis verbunden sei. Notwendig sei heute die Ausübung schamanischer Praktiken gerade auch im großstädtischen Bereich (King 1994: 11-12). Über mögliche Besonderheiten ‚städtischen Schamanentums‘ erfahren wir in dem Band jedoch nichts.

Eine eigene Kontur bekommt die Figur erst im Laufe der neunziger Jahre in der (bis heute allerdings randständig gebliebenen) Literatur der „Urban Primitives“-Bewegung. Als exemplarisch kann hier der Band von Kaldera und Schwartzstein aus dem Jahre 2002 gelten. Ausgehend von den konkreten Lebensbedingungen in der Großstadt und den dort vorherrschenden besonderen magischen Gegebenheiten, entfaltet das Autorenpaar ein magisch-spirituelleres Konzept, das speziell auf das Leben und Wirken des Magiers, der Hexe und des Schamanen in der Großstadt ausgerichtet ist. Auffällig ist dabei, dass das Konzept von Kaldera und Schwartzstein weniger an der Fach- oder Sachliteratur ihrer Zeit als an einer ganz anderen Art von Quellen orientiert ist: Der Stadt-Schamane als literarische Figur und Rollenspiel-Charakter, wie er seit Ende der achtziger Jahre im Rollenspielsystem „Shadowrun“ und dem dazu gehörenden umfangreichen Romanzyklus entstanden ist. In dieser hybriden Gattung aus dystopischer Science-Fiction und Dark-Fantasy findet sich unseres Wissens das früheste ausgearbeitete Konzept des Straßen- oder eben Stadt-Schamanen – eines Schamanen mit den basalen Attributen des vormodernen Schamanen, der in der nachmodernen Welt seinen Platz gefunden hat.

Obwohl das Rollenspiel zeitlich vor dem Buch von King entstanden ist, wird in späteren Auflagen und Kommentaren immer wieder auf dessen Einleitung Bezug genommen – meist allerdings implizit. Zu beobachten ist hier eine Vermischung der Wissensbestände aus Sachbuch und Alltagspraxis, Roman und Rollenspiel. Diese Verschränkung der Realitätsebenen kann durchaus als charakteristisch für die Nachmoderne angesehen werden. In dieser Wirklichkeit wird der Schamane zur Chiffre für denjenigen, der das „Spiel“ durchschaut hat und hinter die Oberfläche der Dinge zu blicken vermag. Die „andere Realität“ stellt in dieser Sichtweise eine Art Tiefenschicht dar, die die „wahre Realität“ beinhaltet. 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 zu richten hat, liegen unter der Oberfläche, jenseits des Scheins, im „wahren Sein“, zu dem der Stadt-Schamane Zugang zu haben glaubt. Damit steht der „Stadt-Schamane“ aber auch gleichzeitig für Authentizität in einer zunehmend als artifiziell erlebten Umwelt. Obwohl der „Stadt-Schamane“ nicht technikfeindlich ist, sind seine Metaphern und Visionen doch stark vom naturreligiösen Weltverständnis indigener Völker oder zeitlich weit zurückliegender Kulturen geprägt.

## Der Techno-Schamane

Ganz anders ist dies bei den Vertretern des Techno-Schamanismus. Ihre Rezeption der Figur des Schamanen wird schwerpunktmäßig nicht von den sozialen Strukturen traditioneller und vergangener Kulturen inspiriert, sondern von den utopischen Entwürfen alternativer Gegenwarts- oder avantgardistischer Cyber-Kulturen. Für Terence McKenna, einer der Gründerväter der Bewegung, stellen Raves, die großen Techno-Partys, rituelle Ereignisse dar, bei denen die Teilnehmer unter dem Einfluss von schnellen monotonen Rhythmen und Drogen spirituelle Einheitserfahrungen zu erlangen vermögen. Die Tanzfläche wird zu einem *sakralen Raum*, an dem ein kollektives Bewusstsein entsteht, Kontakt zu anderen Wirklichkeitsebenen hergestellt werden kann und die Partizipierenden „part of this Gaian supermind“ werden können. Dabei werden die traditionellen Grenzen zwischen den Musikern bzw. *Performern* und den Zuhörern aufgelöst:

„[...] large 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).

Während bei McKenna die spirituelle Kollektiverfahrung und die politische Utopie im Vordergrund stehen, betont der Ethnopharmakologe Christian Rätsch stärker die Rolle des charismatischen Diskjockeys. Dieser wird als Schamane gesehen, der über Klänge und Rhythmen die Induktion veränderter Bewusstseinszustände kontrolliert (Rätsch 2000; 2001): „Der DJ hat [*als Erbe des Stammeschamanen – die Autoren*] als ‚Techno-Schamane‘ den Kontakt zwischen den Stammesgenossen und dem Numinosen herzustellen. Er arbeitet in erster Linie mit Rhythmen ...“ (2000: 45). Techno ist dabei „die konsequente Transmutation der archaischen Schamanenmusik in das technologische Informationszeitalter“ (2001: 18). Rätsch re-interpretiert den Schamanismus unter einer universalistischen Perspektive als archaische Form der Biotechnologie. Für ihn ist die schamanische Praxis nicht „Werkzeug“ für die Religion oder für Heilarbeit, sondern es geht um den schamanischen

Bewusstseinszustand mit den dadurch ausgelösten *Erfahrungen an sich*. Die Schamanen sind als die „Programmier-Meister des menschlichen Biocomputers“ in der Lage, menschliche Bewusstseinszustände virtuos zu handhaben und zu manipulieren (ebd.: 13). Rätsch stellt die These auf, dass es sich bei Schamanismus, Techno und Cyberspace „um drei kulturelle Phänomene“ handelt, 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).

In Rätschs Ansatz wird der Wunsch deutlich, die doch sehr verschiedenen Welten des indigenen Schamanismus und der Techno-Szene zusammenzubringen.

Ähnliches kann man auch bei anderen Autoren finden, etwa bei Dave Green, der – Konzepte von Deleuze und Guattari 1980 aufgreifend – Chiffren wie die des Rhizoms und des Nomaden auf den Techno-Schamanismus bezieht (Green 2001). 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 unterirdischen, nicht direkt sichtbaren 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, 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“ (Green 2001: ohne Seitenzahl). Solche Überlegungen mögen zwar anregend sein, hinterlassen aber das Gefühl theoretischer Überfrachtung und erzwungener Plausibilisierung auf Kosten des Tiefgangs der Analyse.

Die theoretisch-begrifflichen Überfrachtung der Schamanismus-Metapher entspricht dabei aber in gewisser Weise durchaus dem Selbstverständnis der lebensweltlichen Akteure: Eklektizistisch werden Elemente verschiedenster kultureller Bereiche und weltanschaulicher Modelle ‚zusammengebacken‘, ohne dass die verbindenden Elemente den Bereich der Oberfläche verlassen. 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. Letztlich scheint es um die Anknüpfung an alte spirituelle Traditionen zu gehen, ohne dabei die (lustvolle) Orientierung an der technologischen Avantgarde aufgeben zu müssen – oder, metaphorisch gesprochen, um das Impfen des kalten technizistischen Raumes mit einem warmen spirituellen Keim.

## Der Cyber-Schamane

Abschließen wollen wir unsere kurze Aufzählung mit einem ganz aktuellen Konstrukt: dem des Cyber-Schamanen. Gemeint sind damit nicht die Neo-Schamanen, die regelmäßig online sind und auch im Internet für ihre Sache werben, und auch nicht jene Künstler, die sich mit Hilfe der Netzwerkmedien magisch-mystischer Themen annehmen. Gedacht ist vielmehr an Schamanen, die das Netz selbst zur Ausübung ihrer schamanischen Praktiken nutzen, also Heilungen oder andere Magie *im Netz weben*. Der Cyberspace wird von ihnen als neuer spiritueller Raum betrachtet, eine künstliche Anderwelt. So berichtet der selbstdeklarierte Cyber-Schamane SPIDER:

Manchmal versetze ich mich beim Surfen im Internet in Trance, dann sprechen die Götter zu mir. Ich klicke und klicke und klicke, wechsele von einem Link zum nächsten, ohne die Seiten wirklich zu lesen, ich klicke einfach auf den ersten Link, den ich auf jeder Seite sehe bis plötzlich eine Macht ‚Stopp!‘ schreit und ich mir ansehe, wo ich bin. Es könnte etwas sein, das ich wissen oder lernen sollte, es kann ebenfalls eine persönliche Botschaft sein.

Nachzulesen ist dies bei Kaldera und Schwarzstein (2003: 187), die uns auch einen schamanischen Segensspruch für Internet-User übermitteln:

Möge die heilige Berührung der Großmutter Spinne  
Und der Weberin der Schicksale  
Mich vor Schaden schützen  
Und das Pferd, das ich reite, die Maschine

Vor allen Krankheiten bewahren  
Wenn ich durch dieses große und wunderbare Netz klettere.  
(Kaldera und Schwartzstein 2003: 190)

Die Figur des Cyber-Schamanen ist letztlich zu aktuell, um sie vor dem Hintergrund der skizzierten Reisen zwischen Vormoderne, Moderne und Nachmoderne oder der Wanderung zwischen unterschiedlichen Realitätsebenen wirklich einschätzen zu können. Vielleicht ist Cyber-Schamanismus ein rückwärtskompatibles Glaubenssystem des postmodernen Zeitalters. Vielleicht ist es eine Form, in der spirituelle Bedürfnisse ebenso spielerisch wie konsequenzenfrei am Bildschirm ausgelebt werden können. Aber vielleicht ist es auch nur ein Vermarktungskonzept für Produkte, die durch die algorithmische Verknüpfung beliebiger disparater Sinngehalte und Symbolsysteme einen Tauschwert zu generieren versuchen. Wie etwa die Software „Cybershaman“, ein – Zitat aus der Werbung – „komplettes Programm, das speziell dazu entwickelt wurde, die ehrfurchtgebietenden Kräfte des menschlichen Geistes zu entwickeln.“ Und das für nur 495 Dollar!<sup>3</sup>

Mit diesem Rücksturz aus den spirituellen Räumen in die materiellen Realitäten der modernen Geldökonomie wollen wir diesen Abschnitt unseres Beitrags beenden. Kommen wir zu einem durchaus selbstkritischen Resümee.

### ***Abschließende Betrachtung: Der Schamane als Wanderer?***

Auf die Ausgangsfrage der Tagung wollten wir exemplarisch wie konzeptionell antworten – und zwar anhand der Figur des ‚Wanderers zwischen den Welten‘. Empirisches Beispiel war der Schamane, den wir im dreifachen Sinne als einen solchen Wanderer zu konturieren versuchten:

- 1. Der Schamane als Wanderer zwischen Alltags- und Anderwelt:** Das Reisen selbst ist ein typisches schamanisches Konzept; gemeint ist damit die Bewegung in die andere

---

<sup>3</sup> In einem Besprechungstext für diese Software heißt es: 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: Cybershaman (Beldo 2004: ohne Seitenzahl).

Realitätssphäre, vor allem aber die Art des Aufenthalts dort. In der Anderwelt bewegt der Schamane sich wandernd, benutzt Wegmarken und imaginäre Landkarten. Nach seiner Rückkehr liefert er einen Reisebericht mit klassischen Narrationsstrukturen.

**2. Der Schamane als Wanderer zwischen traditioneller und moderner Gesellschaft:** Die Globalisierung erzeugt zwei raum-zeitlich gegenläufige, sich aber ergänzende Wanderungen: Mitglieder der modernen Gesellschaften bereisen auf der Suche nach spiritueller Erleuchtung traditionelle Gesellschaft und werden dort mit schamanischen Konzepten ‚infiziert‘. Gleichzeitig nutzen die indigenen Schamanen die Modernisierung ihrer Gesellschaften, um selbst den Schritt (richtiger wohl: den Flug) in die Moderne zu wagen. Folge ist ein bidirektionaler Kulturtransfer, in dessen Kontext man sowohl die indigenen Schamanen als auch die Neo-Schamanen als Wanderer zwischen den Kulturen verstehen kann.

**3. Der Schamane als Wanderer zwischen Vormoderne und Nachmoderne:** Man kann schließlich behaupten, dass der Schamane in der modernen Gesellschaft weder Legitimität noch soziale Funktionen besitzt. Als Träger einer Nicht-Rolle ist er hier vielmehr ein Anachronismus im doppelten Sinne: er verweist auf die Vergangenheit wie auf die Zukunft. In letzterer bewegt der Schamane sich zusätzlich zwischen den Wirklichkeitsebenen des Fiktionalen und des Realen. Sein Ursprung liegt sowohl in traditionellen Erfahrungsformen als auch in fiktionalen Kulturprodukte und simulativen Praxen. In den Figuren des Techno- und besonders des Cyber-Schamanen wird er zum Bindeglied zwischen vormoderne und nachmoderne Gesellschaften.

Bei all dem stellt sich natürlich die Frage, ob die Metapher des Wanderers tatsächlich zu einem analytisch hilfreichen Konzept zur Bestimmung die Figur des Schamanen führt, ob das begriffliche Konzept dem Untersuchungsbereich adäquat ist – und natürlich auch, welche Erkenntnisfortschritte es verspricht. Wenn wir den Begriff einmal ganz alltäglich verstehen, bezeichnet ‚wandern‘ ja die durch eigene Kraft und eigenen Willen bewerkstellte Ortsveränderung, die einen diskreten Zeitraum in Anspruch nimmt, der ebenso bewusst erlebt wird, wie die durchwanderte Umgebung. Beides zusammen ermöglicht eine spezifische Erlebnisqualität, die als Eigenwert verstanden und damit auch zum eigentlichen Zweck der Ortsveränderung werden kann: Wandern um des Wanderns willen oder – existenzphilosophisch gesprochen: der Weg als Ziel.

Der Schamane, dies ist unbestritten, ist ein Grenzgänger, der sich zwischen verschiedenen Welten bewegt, in ihnen beheimatet ist, ja, sich vielleicht sogar gleichzeitig in ihnen aufhalten kann: Alltagswelt und Anderwelt, traditionelle und moderne Gesellschaft, Vormoderne und

Nachmoderne. Aber: Wo findet sich hier der Akt des Wanderns, gar des Wanderns um des Wanderns willen?

Die traditionelle schamanische Reise dient einem konkreten Zweck: es müssen Informationen gewonnen, Geistwesen müssen befragt, eine Heilung muss vollzogen, ein Konflikt mit Hilfe der Kräfte von Anderwelt gelöst werden. Der hierfür nötige außergewöhnliche Bewusstseinszustand bedarf, nach allem was wir wissen, zwar einiger Reise-Vorbereitungen, tritt dann aber regelmäßig recht abrupt ein, ähnelt eher dem Ein- und Ausschalten eines Gerätes, als einem wandernden Hinübergleiten.

Am ehesten mag die Metapher des Wanderers noch für Schamanen und Neo-Schamanen in ihrer ganz konkreten Ortsveränderungen zutreffen. Zwar nicht unbedingt aus eigener Kraft, sondern mit Zug, Schiff oder dem Flugzeug geht es von der einen Welt in die andere. Reisen, die tatsächlich Stunden, manchmal auch Tage dauern. Doch auch hier ist der Weg eben nicht das Ziel. Und auch bezüglich der bewusstseinsbezogenen Grenzüberschreitung (sei sie weltanschaulicher oder spiritueller Natur) scheint es eher auf die beiden divergenten Zustände als auf die Überwindung des Zwischen-Raums anzukommen.

Noch deutlicher wird dies bei Stadt- und Cyber-Schamanen, die gänzlich nach-traditionellen Kulturen entstammen. Ihre Bewegung ist die zwischen einem modernen naturwissenschaftlich geprägten Weltbild und einem postmodernen weltanschaulichen Eklektizismus. Der Wechsel erfolgt dabei jedoch unmittelbar, zeitlos, ja unmerklich. Anstelle des Bildes einer Reise drängt sich eher der Eindruck auf, der Schamane hielte sich gleichzeitig in beiden Sphären auf oder er schaltete, je nach augenblicklicher Anforderung, mit seinem Bewusstsein hin und her: von Zustand A in Zustand B und wieder zurück

Was wir auf allen drei Untersuchungsebenen beobachten können, ähnelt letztlich weniger einer Wanderung, als – wenn wir einmal bei den Metaphern der Ortsveränderung bleiben wollen – dem Hin- und Herbeamten, wie wir es aus der Fernsehserie Startrek kennen: Eben noch hier, einen Sekundenbruchteil später schon an einem ganz anderen Ort. Und was dazwischen liegt, bleibt dem menschlichen Bewusstsein verborgen, weil dieses während der ‚Reise‘ ebenso aufgelöst ist wie die Atome des materiellen Körpers. Bei einer solchen Betrachtung ähnelt der Schamane – in allen seinen Gestalten – eher dem ohne Zeitverzögerung von hier nach dort Gebeamten, als dem Wanderer: Bewusstseins- und Realitätssprung statt beschauliche Wanderung.

Eine gewisse Berechtigung hat die Metapher des Wanderers letztlich wohl nur in zweierlei Hinsicht: Erstens mag es durchaus ein wanderndes Entdecken und Erforschen der nicht alltäglichen Realitätssphären, eine *Wanderung durch die Anderwelt*, geben. Und zweitens sind wir mit den Zeitabläufen der schamanischen Initiation konfrontiert, die im übertragenen Sinne als persönliche Lebenswanderung des schamanisch Praktizierenden verstanden werden kann. In diesem Sinne wäre der Schamane ein Wanderer auf einem eigenwertigen spirituellen Weg. Aber reicht dies zur Legitimierung unserer Zuschreibung aus?

Vor dem Hintergrund der letztlich zweifelhaften Folie des Wanderers stellen sich uns zum Schluss einige grundsätzlichere Fragen zum Tagungsthema, die jedoch an anderer Stelle zu diskutieren wären:

1. Welche Bedeutung haben Begriffe wie die des Wanderers für die sozialwissenschaftliche Rekonstruktion von Wirklichkeit? Handelt es sich lediglich um ansprechende Metaphern? Haben sie einen heuristischen Wert? Welchen Erkenntnisgewinn versprechen sie?
2. Konkreter: Welche analytischen Fehler und konzeptionellen Missverständnisse schleichen sich durch die Verwendung von an der Raum-Zeit unserer Alltagswelt orientierten Metaphern bei der Rekonstruktion von nicht-physikalischen Räumen, Orten und Zeiten ein? Setzen sie einen eindimensionalen Zeitpfeil oder eine lineare Erzählstruktur voraus, wo Gleichzeitigkeit oder notwendig zeitliche Unbestimmtheit herrscht? Suggestieren sie ein Dazwischen, wo es keines gibt? Erzeugen sie Differenz, wo eigentlich Transdifferenz herrscht? Verlangen sie Positionierungen wo es keine gibt oder erzeugen sie diese auch dort, wo es vorher keine gab?
3. Noch konkreter: Wie weit trägt die Übertragung von Metaphern des Raumes, der Zeit und der Ortsveränderung, wenn es nicht um physikalisch-reale, sondern um imaginäre und um spirituelle Räume und Zeiten handelt? Wie etwa ist Anderwelt dimensioniert? Wie gestaltet sich dort das Verhältnis zwischen Raum und Zeit und was heißt dort Ortswechsel? Oder: Ist die Frage, was zwischen ihr und unserer Alltagswelt liegt, so überhaupt zu stellen?
4. Und schließlich vielleicht auch: Welche Alternative gibt es zu metaphorisch inspirierten Begriffsbildungen?

## Literaturverzeichnis

Baker, John R. (1999): Keepers of Tradition, Agents of Change: Shamanism, Altered States of Consciousness, and Cultural Adaption. In: Curare 22, 115-120.

Beldo, Jaye (2004): Healing Technology: Cybershaman Software. Mystic Pop Magazine [Internet], Verfügbar unter: <http://www.gocs1.com/gocs1/index.html> [Zugriff: 11-4-2005].

Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1980): Mille Plateaux. Paris: Ed. de Minuit.

Green, Dave (2001): Technoshamanism: Cyber-sorcery and schizophrenia. [Internet], Verfügbar unter: <http://www.cesnur.org/2001/london2001/green.htm> [Zugriff: 8-4-2005].

Haas, Jochen U (1976): Schamanentum und Psychiatrie. Untersuchung zum Begriff der ‚arktischen Hysterie‘ und zur psychiatrischen Interpretation zirkumpolarer Völker. München: Renner.

Hoppál, Mihály (2002): Das Buch der Schamanen. Europa und Asien. München: Ullstein.

Hutton, Ronald (2001): Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination. London/New York: Hambledon and London.

Kaldera, Raven und Schwartzstein, Tannin (2002): Urban Primitive. Paganism in the Concrete Jungle. St. Paul, MN: Llewellyn Publications. Deutsche Übersetzung: Kaldera, Raven und Schwartzstein, Tannin (2003). Urban Primitive. Heidentum in der Großstadt. Engerda: Arun.

King, Serge K. (1994): Der Stadt-Schamane. (3. Aufl.). Freiburg i. Br.: Alf Lüchow.

Mayer, Gerhard (2003): Schamanismus in Deutschland. Konzepte - Praktiken - Erfahrungen. Würzburg: Ergon.

McKenna, Terence (1992): Re: Evolution. [Internet], Verfügbar unter: [http://www.erowid.org/culture/characters/mckenna\\_terence/mckenna\\_terence\\_re\\_evolution.shtml](http://www.erowid.org/culture/characters/mckenna_terence/mckenna_terence_re_evolution.shtml) [Zugriff: 8-4-2005].

Müller, Klaus E. (1997): Schamanismus. München: Beck.

Rätsch, Christian (2000): Techno-Schamanen. In: Connection special (III/00). 44-47.

Rätsch, Christian (2001): Schamanismus, Techno und Cyberspace. Von „natürlichen“ und „künstlichen“ Paradiesen. Solothurn: Nachtschatten.

Stuckrad, Kocku (2003): Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen (Gnostica: Texts & Interpretations). Leuven: Peeters.

Michael Schetsche, Dr., Privatdozent am Institut für Soziologie der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg und Leiter der Abteilung ‚Empirische Kultur- und Sozialforschung‘ am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e.V. in Freiburg i. Br., e-mail: [schetsche@igpp.de](mailto:schetsche@igpp.de), homepage: [www.igpp.de/german/eks/info.htm](http://www.igpp.de/german/eks/info.htm)

Gerhard Mayer, Dr., wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Abteilung ‚Empirische Kultur- und Sozialforschung‘ am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e.V. in Freiburg i. Br., e-mail: [mayer@igpp.de](mailto:mayer@igpp.de), homepage: [www.igpp.de/german/eks/info.htm](http://www.igpp.de/german/eks/info.htm)