

1 SCHAMANEN SIBIRISCHE WELTBILDER – WESTLICHE GEGENWELTEN

Erich Kasten

Schamanen in der Wahrnehmung von Fremden

Was macht Schamanen so geheimnisvoll und faszinierend? Ihre beeindruckende Erscheinung und ihr Auftreten laden geradezu ein zu Interpretationen, Imaginationen und Zuschreibungen des Exotischen. So wurden Schamanen mal als neurotisch, bedrohlich oder aber auch als außergewöhnlich begabt wahrgenommen – und all die Gegenstände, die mit ihren rituellen Handlungen in Verbindung gebracht wurden, waren begehrte Objekte für Sammler.

Die meisten Forscher interpretierten den Schamanismus vor dem Hintergrund des jeweils verbreiteten Zeitgeistes. Die frühesten – meist deutschen und von der Aufklärung geprägten – Erforscher Sibiriens wie Georg Wilhelm Steller, Johann Gottlieb Georgi, Gerhard Müller und andere taten die „erbärmlichen und vulgären Spektakel“ der Einheimischen als „Irrglauben“ ab. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts zeichneten Autoren wie etwa Ferdinand von Wrangel im Sinne der Romantik ein eher verklärtes Bild: In ihren Augen handelte es sich bei den Schamanen um „eingeborene Genies“, die als „kreative Persönlichkeiten mit scharfem Verstand, starkem Willen und sprühender Einbildungskraft“ ihrer Berufung folgten. Nachdem im 20. Jahrhundert die Ethnologie zu einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin geworden war, bot der Schamanismus Forschern Gelegenheit zu immer neuen und zum Teil recht abstrusen Theorien. So sah man im Schamanismus lange Zeit Zeichen „arktischer Hysterie“ (Ohlmarks), wonach Schamanen als psychopathische Außenseiter ihrer Gemeinschaft galten.

Wie schamanisches Weltbild und rituelle Praxis offenbar schon immer und bis heute von Fremden vor ihrem eigenen kulturellen Hintergrund gedeutet und für eigene Illusionen benutzt wurden, stellt Andrei Znamenski in seinem Beitrag zu diesem Buch ausführlich dar. Weiterhin wird gezeigt, wie Sammler und Museen mit rituellen Gegenständen der Schamanen umgingen und wie dies auch heutzutage noch in Ausstellungen geschieht. Dabei stellt sich die Frage inwieweit wir – aus oben genannten Gründen – überhaupt in der Lage sein können, deren tatsächliche Bedeutung zu erfassen, mit der sie für ihre Besitzer und die jeweiligen indigenen Gemeinschaften ihre Wirkung entfalteten.

Schamanische Ritualobjekte in Museen

Besondere Gegenstände, die für Einheimische der Sitz von Geistern und ein Ort sich dort konzentrierender übernatürlicher Kräfte waren, bezeichneten Sammler zum Beispiel häufig als „Schmuck“. Unter solchen Bezeichnungen wie „Kopfschmuck“ werden diese Ritualgegenstände bis heute in den Bestandslisten von Museen geführt. Zwar legten die Hersteller dieser Objekte immer auch eigenes ästhetisches Empfinden in die meist kunstvolle Gestaltung dieser Objekte, um damit ihren Adressaten, den Geistern und übernatürlichen Kräften, Anerkennung und Hochachtung zu zollen. Doch drückt sich bereits in vielen Objektbezeichnungen der Sammler ihr begrenztes Verständnis hinsichtlich der Inhalte aus, die mit diesen Gegenständen tatsächlich verbunden waren.

Dabei hat es sicherlich oft auch einen Diskurs über die Bedeutung dieser Objekte mit den Sammlern gegeben, insbesondere über die Gefahr, die von solchen Gegenständen ausgeht. Offenbar waren die einheimischen Besitzer besorgt darüber, dass die übernatürlichen Kräfte, die ihrer Vorstellung nach diesen Objekten innewohnten, von anderen ohne das dazu benötigte Wissen nicht zu beherrschen seien (Kupina 2004: 206–215). So nahmen sie bisweilen Veränderungen an solchen Gegenständen vor, die in schamanischen Ritualen verwendet wurden. Zum Beispiel wurde vor Weggabe einer Decke, die bei den Mansen bei bestimmten Rentieropfern zum Einsatz kam, zuvor eine der kleinen Glocken abgetrennt, oder Stiefel wurden aufgeschlitzt, damit dort innewohnende Geister entweichen konnten (vgl. Kasten 2009: 24, 25; Abb. 1 und 2).

Auf welch trickreiche und bisweilen hinterlistige Weise sich manche Sammler diese Objekte aneigneten und sich später mitunter spöttisch über die Folgen für die betreffende indigene Gemeinschaft äußerten, ist aus der Korrespondenz der Sammler mit den Museen reichlich belegt (vgl. Bohnet 2009: 220–223). Befremdlich ist jedoch, dass diese Vorgehensweisen noch lange Zeit als heroische Taten in Museumsdokumentationen gewürdigt wurden. Manche Sammler verstanden es, persönliche (materielle) Interessen mit ihrem geleisteten „Dienst an der Wissenschaft“ zu kaschieren, der offenbar – manchmal auch heute noch – nahezu alle Mittel zu heiligen scheint. Eine solche Einstellung findet sich selbst bei ansonsten gegenüber indigenen Belangen zumeist verständnisvollen Forschern wie Franz Boas und seinen Mitarbeitern der Jesup-Expedition in Sibirien zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Kasten 1992: 100; 2018: 20; Miller 2004). Später wurden derartige Vorgehensweisen russischer Sammler mit sowjetischer Ideologie und entsprechendem Jargon gerechtfertigt, wenn sich Einheimische wegen „archaischer religiöser Vorstellungen“ nicht von ihren rituellen Gegenständen trennen wollten.

Heutzutage geraten Museen im Westen wie im Osten hinsichtlich nicht immer rechtmäßig erworbener Objekte unter Legitimationsdruck, was bereits in einigen Fällen, vor allem in den USA, zu deren Rückführungen in die indigenen Gemein-

schaften geführt hat, aus denen sie stammten. Viele Museen stellen sich heute dieser Frage und suchen nach einem Ausgleich (Kupina 2004: 210–215; Bloch and Kendall 2004) – sei es in Form einer Rückführung (Savoy 2018) oder einer angemessenen Aufarbeitung und Präsentation umstrittener Gegenstände in Zusammenarbeit mit Vertretern der Ursprungsgemeinschaften (vgl. auch Leitfaden ... 2021). Vor allem letzteres dient der Förderung interkultureller Diskurse – gerade auch im Hinblick auf problematische koloniale Vergangenheiten. In diesem Zusammenhang wird auch häufig angeführt, dass gerade Museen es waren, die wertvolle Gegenstände in schwierigen Zeiten vor der Zerstörung bewahrt und für die indigenen Völker geradezu gerettet hätten, damit sie nun mit ihrer Hilfe wieder Zugang zu ihren Traditionen finden (vgl. Bolz 2018). Das ließe sich tatsächlich aus den Erwerbungsakten hinsichtlich schamanischer Gegenstände in Südsibirien belegen, wo viele solcher Objekte im Zuge der dortigen Ausbreitung des Buddhismus vom Verlust bedroht waren. Komplizierter jedoch gestalten sich Begründungen von Erwerbungen, die sich im Zusammenhang mit sowjetischer Propaganda und Schamanenverfolgungen vollzogen haben. Auch hier konnten viele Objekte in russischen Museen so einst der Zerstörung entgehen. Allerdings dürften viele Museumserwerbungen zu dieser Zeit auch zum gegenseitigen Vorteil im Zusammenspiel mit politischen Kadern vor Ort erfolgt sein, was ihre Rechtmäßigkeit fraglich macht. So berichteten ältere Einheimische im Norden Kamtschatkas dem Autor, dass sie von ihren Eltern – die Schamanen waren – erfahren hätten, dass sie abends alle ihre Attribute in einer Grube abzulegen hatten, wo sie von Parteifunktionären verbrannt werden sollten. Doch am nächsten Morgen stellte die betreffende Familie mit Verwunderung fest, dass die Gegenstände verschwunden waren, wobei jedoch keinerlei Brandspuren in der Grube zu erkennen waren.

Allzu oft erlebt man allerdings, wie Ethnographica in Museen – je nach Blickwinkel – als Trophäen- oder als Beutekunst zum Spielball politischer Interessen zwischen Regierungen werden. Selbst heute gibt es eine besonders subtile Art der „Enteignung“ von Einheimischen hinsichtlich ihrer religiösen Gegenstände. Laut russischer Gesetzgebung dürfen indigene Gemeinschaften und Besitzer nicht selbst darüber entscheiden, an wen sie diese Gegenstände verkaufen, da sie im Lande zu verbleiben haben. Die dabei angeführte religiöse Bedeutung dieser Objekte, die vor nicht langer Zeit noch ihre Zerstörung rechtfertigte, dient nun dazu, jenes Kulturerbe indigener Gemeinschaften kurzerhand zum Kulturerbe Russlands zu erklären, wobei nicht zuletzt auch kommerzielle Gründe eine Rolle spielen mögen.

Welche Bedeutung hatten nun aber jene rituellen Gegenstände für die Schamanen und ihre Gemeinschaft? Wie Dmitrij Funk in seinem Beitrag in diesem Buch anmerkt, gibt es neben den vor allem aus Südsibirien zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufgezeichneten Schamanenerzählungen kaum eigene Beschreibungen von Schamanen aus früheren Zeiten, als sie ihre religiösen Aufgaben noch in umfassender und gesellschaftlich anerkannter Weise wahrnehmen konnten. Da gerade die

Beschreibungen von Schamanen und ihren rituellen Handlungen durch Reisende und Wissenschaftler vor allem Interpretationen vor dem jeweils eigenen kulturellen oder gerade aktuellen wissenschaftstheoretischen Hintergrund waren (s.o.), wird es eine angemessene Antwort auf diese Frage wohl kaum jemals geben. Es ist deshalb letztlich kaum mehr zu erwarten als eine Annäherung an das, was Weltbild und rituelle Praxis des Schamanen seinerzeit tatsächlich für Menschen in Sibirien bedeutet haben könnten.

Erwähnt werden sollte jedoch ein gewisser Paradigmenwechsel, was die Sammlungsmethoden anbetrifft. Zunächst standen noch vor allem die zu sammelnden Objekte mit sporadisch hierzu eingeholten Informationen von den Besitzern im Vordergrund, was auch die Lücken in der Dokumentation vieler älterer Objekte erklärt. Als einer der ersten legte dann Franz Boas sein Hauptaugenmerk auf den „außerordentlichen Reichtum an Ideen“, der sich hinter Objekten verbarg, was ihm nach einem denkwürdigen ersten Zusammentreffen mit Bella-Coola-Indianern im Berliner Museum für Völkerkunde im Jahr 1886 zu Beginn seiner Laufbahn dringend geboten erschien (Boas 1909: 307). Entsprechende Instruktionen gab er dann Waldemar Bogoras und Waldemar Jochelson, die er als Mitarbeiter für den sibirischen Teil der Jesup-Expedition gewonnen hatte. Diese hatten schließlich in ihren klassischen Monografien zu den Korjaken (Jochelson 1908), Čukčen (Bogoras 1904–1909) und Jukagiren (Jochelson 1926) materielle Kultur und Erzähltraditionen dieser Völker ausführlich dokumentiert und häufig miteinander in Beziehung gesetzt.

Die genannten Mitarbeiter der Jesup-Expedition waren auch die ersten, die gemäß den Vorgaben von Boas Anfang des 20. Jahrhunderts die neue Technik von Wachswalzenaufnahmen im Nordosten Sibiriens einsetzten, um so möglichst originalgetreue Tondokumente – in diesem Fall von Schamanenzeremonien – zu erhalten (Findeisen 2009; DeGraaf 2009; s. Miller, S. 89–116 in diesem Band). Ton-, Foto- und spätere Filmaufzeichnungen trugen somit zu einer seitdem stärkeren Kontextualisierung der gesammelten Objekte bei. Heutzutage bieten ältere Sammlungsobjekte häufig auch einheimischen Künstlern Zugang zu oft in Vergessenheit geratenen Weltbildern und rituellen Praktiken und bieten Anlass zu bemerkenswerten Diskursen über Vorstellungen, die sie in diesen Objekten ausgedrückt sehen. (s. Kasten, S. 241–257 in diesem Band).

Sammlungsobjekte können somit als Träger von symbolisch vermittelter Information den Dialog auch über kulturelle Grenzen hinweg anregen, wie es durch Ausstellungen – wie die Ausstellung „Schamanen Sibiriens“ im Linden-Museum Stuttgart – heutzutage oft erfolgt. In gewisser Weise erfüllen diese Objekte damit heute ähnliche Zwecke wie seinerzeit im schamanischen Ritual. Auch dort verhalfen Darstellungen von Geisterwesen dem Schamanen dazu, die Grenzen zu den vorgestellten verschiedenen Welten des Universums zu überschreiten, um Rat und Unterstützung durch übernatürliche Kräfte einzuholen.

Wer wird Schamane – und wozu?

Ein Schamane trug hohe Verantwortung für seine Gruppe. Er verstand es, die Signale der Natur zu deuten, als deren Teil sich viele Menschen in indigenen Gemeinschaften bis heute verstehen.¹ Da die Kräfte der Natur nicht beherrschbar waren, versuchte man sie durch angemessenes Verhalten zu beeinflussen, denn Krankheit oder ausbleibendes Jagdwild wurden als Folge von menschlichem Fehlverhalten gedeutet. Aufgabe des Schamanen war es, die Ursachen dafür zu erkunden und für einen Ausgleich zu sorgen. Im schamanischen Ritual, der *kamlanie*, reiste der Schamane als Verkörperung seiner Gruppe in andere Welten und setzte sich dort für deren Schicksal ein. Unterstützt von Hilfsgeistern suchte er dort Rat, um die richtigen Entscheidungen für den Einzelnen wie für die Gruppe zu treffen.

Wer war zu einem solchen Dialog mit den Naturmächten imstande? Was prädestinierte einen Menschen dazu und wie wurde ein solcher gefunden? Die Entscheidung darüber lag offenbar nie bei dem Betreffenden selbst. Vielmehr wurde er von bestimmten Geistern berufen, die ihm dann nach erfolgreicher Initiation als Helfer zur Verfügung standen, wenn er in einen rituellen Dialog mit den übernatürlichen Mächten treten wollte. Bestimmte Merkmale ließen die entsprechende Eignung eines Menschen vermuten, etwa eine besondere Sensibilität, Spannungen im sozialen oder natürlichen Umfeld wahrzunehmen. Die Berufung führte oft auch zu einer ernsthaften psychischen oder gar körperlichen Erkrankung des Schamanenanwärters – und gerade eine solche erschien dann als Beleg dafür, dass die betreffende Person erwählt war. Aber letztlich war der Erfolg ausschlaggebend, den man vorzuweisen hatte, ob ein Schamane oder eine Schamanin schließlich auf Dauer die Anerkennung der Gemeinschaft für dessen oder deren Aufgaben erhielt.

Häufig versuchten die Berufenen sich gegen diese Bestimmung zu wehren. Denn nicht alle empfanden ein solches „Amt“ als attraktiv, zumal es mit erheblicher Verantwortung, aber kaum mit Privilegien oder materiellen Vorteilen verbunden war. Im Gegenteil, Schamanen hatten dafür manchmal die Versorgung ihrer Familie und damit verbundene wirtschaftlichen Tätigkeiten zurückzustellen, denen sie ja nach wie vor nachzugehen hatten. In der Berufung und Bestimmung zum Schamanen spielten nicht nur zwei soziale Geschlechter (gender), sondern auch eine oft festgestellte nichtbinäre Geschlechtsidentität (divers) eine bedeutende Rolle sowie der häufig vollzogene Geschlechterrollenwechsel (gender variance), so u.a. in Form von Transvestie (Merck 2014: 120f.; Jochelson 1908: 90–92, 780–781; Bogoras 1904–1909: 455–457). Ein Bemühen um gendergerechte Sprache würde auch hier Wirklichkeiten nicht gerecht werden und gerade im Schamanismus maßgebliche Akteure explizit ausgrenzen, was bei einer Verwendung des generischen Maskulinums nicht der Fall ist.

1 vgl. hierzu auch den Beitrag von E. Kasten zu dem Film „Wildes Denken – Europa im Dialog mit spirituellen Kulturen der Welt“ von Rüdiger Sünner, 2020, auch auf DVD (absolut Medien GmbH).

Oft erschien es naheliegend, dass die Hilfsgeister eines verstorbenen Schamanen einen Anwärter aus dessen näherer Verwandtschaft auswählten; häufig waren es Enkel oder Enkelin. Die Berufung war aber nur der erste Schritt in der Schamanenwerdung. Hinzukommen musste die Einweisung in die rituellen Praktiken durch einen Lehrmeister, in der Regel einen erfahrenen älteren Schamanen. Hierzu zählte vor allem das Erlernen der rituellen Ekstase: Unter dem Einfluss von oft monotonen Trommelgeräuschen und Ritualgesängen, besonderen körperlichen Belastungen sowie halluzinogenen Pflanzen versetzte sich der Schamane in einen tranceartigen Zustand, der ihn für den Dialog mit den übernatürlichen Mächten sensibilisierte. Dann vergewisserte er sich der Unterstützung bestimmter Hilfsgeister, meist tiergestaltiger Wesen, in die er sich bei Bedarf verwandeln konnte und die ihm als eine Art *Alter Ego* dienten; oder er nutzte sie als Transporttiere auf seinen Reisen in die unterschiedlichsten Regionen des Kosmos. Der Erwerb jener Hilfsgeister stand im Mittelpunkt seiner wiederholten Initiationen, denen er sich in mehreren aufeinander folgenden Jahren zu unterziehen hatte.

Reise in andere Welten

Neben den drei Hauptwelten gab es bei den Völkern Sibiriens jeweils weitere kosmologische Differenzierungen. Die verschiedenen Ober- und Unterwelten waren



SCHAMANENTROMMEL DER BELTIREN (CHAKASSEN), Sajan-Gebirge, Süd-Sibirien
© MARKK, Brigitte Saal (Vorderseite); © MARKK (Rückseite) | 13.28:3

der Ort bestimmter Wesen, die für unterschiedliche Belange zuständig waren. Auch galten besondere Himmelsrichtungen als Sitz übel- oder wohlgesonnener Kräfte. Solche kosmologischen Vorstellungen variierten bei den einzelnen Völkern stark. Häufig waren sie auch von Weltbildern angrenzender Völker mitgeprägt, mit denen man gewöhnlich in einem regen kulturellen und wirtschaftlichen Austausch stand. Die verschiedenen Welten hat man sich jedoch nicht allein als horizontal geschichtete Ebenen vorzustellen, sondern eher als fluide Räume oder parallele Dimensionen im Sinne der modernen Physik, gemäß der bemerkenswerten Einschätzung von Bogoras.²

Bei seinen Reisen in andere Welten hatte der Schamane oft schwierige Hindernisse zu überwinden (s. Abb. auf S. 149, 249), bis er zu jenen Wesen vordrang, von denen er Rat oder Wohlwollen erbitten musste. Diese Erlebnisse gehörten dann zum Geheimwissen der Schamanen. Auch rezitierte er während der *kamlanie* (Schamanenzeremonie) häufig in einer unverständlichen Sprache.

Die Bemalung der Schamanentrommel stellte die unterschiedlichen Welten mit ihren besonderen Wesen symbolisch dar. Dasselbe galt für Gegenstände, die an dem Schamanengewand angebracht waren. Dabei handelte es sich meistens um metallene Anhänger, die zu tiergestaltigen Figuren geschmiedet waren, etwa Fisch- und Vogelwesen. Das dargestellte Geweih des Rentiers diente als rituelle Kopfbedeckung. Daneben gab es Symbole aus fremden Religionen, mit denen man in Berührung gekommen war und derer Kräfte man sich ebenfalls versichern wollte, etwa christliche Kruzifixe oder sogenannte Schamanenspiegel bei den vom Buddhismus mitgeprägten schamanischen Kulturen südsibirischer Völker. Dabei handelt es sich in der Regel um Bronzescheiben, oft chinesischer Herkunft, die ursprünglich kosmogonische Darstellungen aus deren Traditionen – wie etwa Tierkreiszeichen – enthielten, welche dann bei südsibirischen Völkern wie zum Beispiel bei den Burjaten inhaltlich wie auch äußerlich umgestaltet worden waren.

Bei einigen südsibirischen Völkern gab es Personen, die Funktionen von Schamane und Lama in sich vereinten. Ohne die traditionellen schamanischen Eigenschaften zu verlieren, übernahmen jene *Džoči* der Burjaten bestimmte Handlungen und Attribute, die sie Anhängern des buddhistischen Glaubens näher brachten und die schließlich ihre eigene rituelle Praxis prägten.

Auch wurden oft Äußerlichkeiten orthodox-christlicher Rituale einbezogen, wobei die neue Glaubenslehre schließlich weitgehend mit eigenen Vorstellungen verschmolz. So übernahmen einige Völker Sibiriens von den Missionaren die Vor-

2 „Namely, when these scientists [Einstein, Minkowski, Mach, the Russian professor Umov] tried to transform their abstract formulae into more concrete combinations of psychical facts the material preferred by them closely resembled some shamanistic stories and descriptions, that are spread among primitive peoples in Asia and America. In a way one could possibly say that the ideas of modern physics about space and time, when clothed with concrete psychical form, appeared as shamanistic” (Bogoras 1925: 205).



SCHAMANENGEWAND DER OROQEN
© Linden-Museum, Foto: A. Dreyer | 108060



stellung, dass die Taufe den Menschen von dem unheilvollen Einfluss des Teufels befreite. Die Assoziierung der gefürchteten Kraft des Teufels mit bösen Geistern, in denen man die Verursacher von Krankheiten sah, führte dazu, dass der auf der Brust unter der Kleidung getragene Kreuzanhänger, den man bei der Taufe erhielt, bei der einheimischen Bevölkerung als Schutzgegenstand galt. Deshalb trug man dieses Kreuz auch nicht nur um den Hals, sondern nähte es an die Kleidung von Frauen und Kindern, befestigte es an Taschen und arbeitete es in den über die Brust herabhängenden Halsschmuck von Frauen ein.

BRUSTLATZ (südliche Evenken)
© Linden-Museum, Foto: A. Dreyer | 107892

Hier wird ein weiteres Merkmal des Schamanismus deutlich: seine Offenheit gegenüber allem Fremden. Das zeigt sich in der Bereitschaft, neue Konzepte zu erproben und neue religiöse Vorstellungen gegebenenfalls in das eigene Weltbild und Ritualwesen zu integrieren. In der Folge entstanden bisweilen auffällige Synkretismen. Auch hier spielte der Erfolg neuer religiöser Konzepte und ihrer symbolischen Darstellungen eine entscheidende Rolle: Hatten bestimmte Vorstellungen oder schamanische Attribute in Krisensituationen offensichtlich versagt, so konnten sie verworfen und durch neue ersetzt werden.

Die Erfordernisse des Rituals

Gegenstände und Applikationen oder Bemalungen an dem Schamanengewand symbolisierten oft die Hilfsgeister des Schamanen oder besondere Erlebnisse während seiner Jenseitsreisen. Bestimmte Skelettvorstellungen brachten das Konzept der rituellen Zerstückelung im Rahmen der Schamanenwerdung zum Ausdruck: Jakuten waren zum Beispiel der Auffassung, dass nur solche Geister, die von Teilen des während des Initiationsvorgangs symbolisch zerlegten Körpers des Schamanen essen durften, diesem auch später zu Diensten waren. Diese Geister setzten den Schamanen dann auch wieder zusammen. Um die „Wiederherstellung“ des Initianden in seiner neuen Person als Schamane zu ermöglichen, musste dieser zuvor zerlegt werden. Die am Schamanengewand befestigten Bänder verkörperten vermutlich die Seelen von Mitgliedern der Gemeinschaft. Diese waren somit nicht nur bei den meist gemeinschaftlich abgehaltenen Schamanenzeremonien (*kamlanie*) anwesend, sondern begleiteten den Schamanen offenbar auch in symbolischer Form während der Jenseitsreise. Das bekräftigt die Ansicht, wonach der Schamane in den anderen Welten als Verkörperung seiner Gruppe auftrat, um dort deren Geschicke zu verhandeln (Kortt 1984).

Schamanengewänder und die daran befestigten Attribute verkörperten besondere Kräfte bzw. stellten geradezu „Kraftzentren“ dar, die sich im Lauf der Zeit durch wiederholten Gebrauch immer weiter aufladen konnten. Ihre Kraft verloren sie selbst dann nicht, wenn sie lange Zeit nicht benutzt wurden. Sie konnten auch eine Gefahr darstellen, dann nämlich, wenn die ihnen innewohnenden Mächte nicht mehr von dem Schamanen zu kontrolliert waren, der um ihre Wirkung wusste. Die Ehrfurcht vor den Kräften, die schamanischen Objekten und heiligen Plätzen (Kasten 2017: 12–28) innewohnen und die somit einen besonderen Umgang erfordern, ist bei vielen älteren Menschen in Sibirien bis heute lebendig.

Eine angebliche Bereicherung durch ihr Amt – wie in der Sowjetpropaganda unterstellt – hätten viele Schamanen als Sakrileg empfunden. Zwar erhielten sie Gaben von Menschen, die sie geheilt oder aus einer Notsituation befreit hatten, doch reichten sie diese als Opfer gewissermaßen an die Geister weiter, oder die mit Kraft



SCHAMANENGEWAND DER EVENKEN
 Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz
 © Ethnologisches Museum, Foto: D. Graf | A 3233

versehenen Geschenke ergänzten die Attribute auf ihrem Schamanengewand. In den Augen der übernatürlichen Mächte hätten Schamanen ihre Glaubwürdigkeit als faire Mittler aufs Spiel gesetzt, wenn sie zum eigenen Nutzen tätig geworden wären.

Ein falscher Umgang mit rituellem (Geheim-) Wissen zog oft die Rache der Geister nach sich, und persönliches Missgeschick wird bis heute so interpretiert. So führte etwa eine ältere Korjakin, die noch von ihren Vorfahren über schamanisches

Wissen verfügt, um das Jahr 2005 in einem kleinen Ort in Zentralkamtschatka gegen Bezahlung Rituale an einem mit übernatürlichen Kräften versehenen Stein für Touristen durch. Als der Autor sie zwei Jahre später besuchte, wick sie seinen Fragen aus, weshalb sie diese Tätigkeit nicht mehr ausübte. Schließlich erfuhr er, dass sie ernsthaft erkrankt war und sie die Erkrankung auf ihr Fehlverhalten zurückführte, für das die Geister sie bestraft hätten. Auch anderswo hört man häufig, dass ältere Menschen, die ein schamanisches Weltbild und entsprechende Grundsätze noch verinnerlicht haben, der neuerlichen Kommerzialisierung schamanischen Wissens mit Skepsis begegnen.

Was kann schamanisches Weltbild und Praxis uns heute bieten?

Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts herrschte auf Grund damals vorherrschender ethnologischer Lehrmeinung noch das Bild des Schamanen als eines eher geistesgestörten Außenseiters vor. Außer Wissenschaftlern entsprechender Disziplinen schien sich kaum jemand sonderlich für Schamanen zu interessieren. Im Jahr 1951 erschien dann das bald in viele Sprachen übersetzte Werk *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* des Religionswissenschaftlers Mircea Eliade, das den Schamanismus auf eine Art Ekstasetechnik reduzierte, wie sie in einer Vielzahl von Kulturen verbreitet gewesen sein sollte (Eliade 1975). Demnach ließ sich „Schamanismus“ mit einer gewissen Beliebigkeit in andere kulturelle Kontexte übertragen. Eine solche Sicht des Schamanismus fiel auf fruchtbaren Boden der zu jener Zeit im Westen aufkommenden Zivilisationskritik (etwa der New-Age-Bewegung, s. Znamenski, S. 207ff. in diesem Band). Interessanterweise schwappten seit Öffnung der Sowjetunion und nach den dortigen Reformen der 1980er Jahre infolge von Perestroika viele der genannten westlichen Schamanismus-Adaptionen nach Sibirien zurück und beeinflussten vor allem im Gebiet um Tuva die dort aufkommenden indigenen Bewegungen eines Neo-Schamanismus (s. Charitonova, S. 223ff. in diesem Band). Einheimische können sich dadurch neue Erwerbsquellen erschließen, indem sie auf Bedürfnisse von Sinnsuchenden aus dem Westen und aus russischen Metropolen reagieren (Bohnet 2009). Zumindest eines haben die Neo-Schamanen mit jenen Schamanen gemeinsam, von denen hier bislang die Rede war: nämlich die Bereitschaft, sich für das Fremde zu öffnen sowie die Fähigkeit, sich mit großer Experimentierfreudigkeit auf neue Situationen einzustellen. Ebenso wie Rituale von Jägern und Rentierhaltern im Hinblick auf sich verändernde Konzepte von „Kräften der Natur“ entsprechend umzustellen waren,³ wurden auch in schamanischen Ritu-

3 Während bei Jagdwild dessen personifizierte Vertreter („Herr der Tiere“) der eigentliche Adressat von rituellen Handlungen sind, sind dies bei domestizierten Rentieren vor allem kosmische Mächte, die für günstige Weidebedingungen und das Wohl der Tiere sorgen (siehe Kasten, S. 88 in diesem Band).

alen christliche Symbole von Fremden übernommen und bei Misserfolg wieder verworfen. Ebenso wurden auch Elemente buddhistischen Glaubens von Schamanen in ihr eigenes Weltbild und ihre Rituale integriert.

So ist es durchaus legitim, dass auch westliche Sinnsuchende und vor allem auch moderne Künstler Inspiration für ihre Arbeit in dem suchen, was unter schamanischer Weltsicht im Westen verstanden wird. Besonders wertvoll sind die Anregungen, die indigene Künstler in Sibirien aus ihrer erneuten Beschäftigung mit schamanischen Motiven erfahren. Über ihre Arbeit finden sie Zugang zu den zum Teil in Vergessenheit geratenen Traditionen ihres Volkes und tragen durch künstlerische Umsetzungen schamanischer Konzepte zum Erhalt ihres bedrohten Kulturerbes bei, wenngleich in neuen zeitgemäßen Adaptionen (s. Kasten, S. 243–259 in diesem Band).

Ob Schamanen jedoch jemals wieder ihre einstige anerkannte Rolle in ihren Gemeinschaften spielen werden, erscheint fraglich, denn ihre Rituale erhalten ihren Sinn nur aus einem entsprechenden Weltbild, das in weiten Teilen Sibiriens so kaum noch (und in den dortigen urbanen Zentren wohl schon gar nicht mehr) existiert. Doch findet man selbst heute nach jahrzehntelanger sowjetischer Unterdrückung schamanischer Traditionen und den neuerlichen Versuchungen ihrer Kommerzialisierung noch Reste eines solchen Denkens in entlegenen indigenen Gemeinschaften. Dies zeigt sich bis heute bei Menschen in den Tundra- und Taigagebieten und an den arktischen Meeresküsten, wo Jäger und Hirten im tagtäglichen Umgang und in unmittelbarer Beobachtung der Natur deren Zeichen zu verstehen versuchen und ihr Verhalten danach ausrichten. Voller Respekt betrachten viele von ihnen die Natur nach wie vor als belebt und versuchen mit ihr auf die eine oder andere Weise in Kontakt zu treten, so durch Opfergaben an heiligen Plätzen auf ihren oft gefährlichen Reisen, oder durch spontanen Tanz und Gesang im Freien, während Ruhezeiten bei der Jagd oder beim Hüten der Rentiere. Vor allem die Versöhnungsfeste mit der Natur, wie etwa das Ololo- und das Kilvej-Fest der Korjaken und Čukčen, sind bis heute Ausdruck ursprünglicher überlieferter Weltbilder – auch wenn Schamanen bei diesen Festen niemals eine besondere Rolle spielten, zumal sie regelmäßig zu bestimmten Jahreszeiten und nicht zur Abwendung sporadischer Krisensituationen stattfanden (s. Kasten, S. 165–187 in diesem Band). Wo diese Grundzüge schamanischer Weltbilder fortbestehen und sogar wieder stärkere Beachtung erfahren, können sie indigenen Gemeinschaften Orientierung in ökologischen und persönlichen Lebenskrisen geben, angesichts dort rapide zunehmender Veränderungen in Umwelt und Gesellschaft in den letzten Jahren.

Literatur

- Bloch, Alexia and Laurel Kendall 2004. *The Museum at the End of the World*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.
- Boas, Franz 1909. *The Kwakiutl of Vancouver Island*. Publications of the Jesup North Pacific Expedition 5, part 2: 301–522. Memoirs of the American Museum of Natural History. Leiden: E. Brill / New York: G. E. Stechert.
- Bogoras, Waldemar 1904–1909. *The Chukchee*. The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History, vol. 7. Leiden: E. Brill / New York: G. E. Stechert. New edition: M. Dürr and E. Kasten (eds.), 2017. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien.
- 1925. Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion. *American Anthropologist*, New Series 27 (1925): 205–266.
- Bohnet, Ulrike 2009. Magier, Mittler, Manager: Revitalisierung am Beispiel der Schamanenkliniken in Tuva. In *Schamanen Sibiriens. Magier, Mittler, Heiler*. E. Kasten (Hg.), 200–203. Stuttgart / Berlin: Linden- Museum und Dietrich Reimer Verlag.
- Bolz, Peter 2018. Rückkehr nach Alaska: Das Ethnologische Museum Berlin gibt neun Objekte der Sammlung Jacobsen an die Chugach Alaska Corporation zurück. *AmerIndian Research*, Bd. 13/4, Nr. 50: 211–222.
- DeGraaf, Tjeerd 2009. Das Phonogrammarchiv am Institut für Russische Literatur (Puškinski Dom) der Russischen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg. In *Schamanen Sibiriens. Magier, Mittler, Heiler*. E. Kasten (Hg.), 227. Stuttgart / Berlin: Linden- Museum und Dietrich Reimer Verlag.
- Eliade, Mircea 1975. *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Findeisen, Janina 2009. Schamanengesänge aus Sibirien im Berliner Phonogrammarchiv. In *Schamanen Sibiriens. Magier, Mittler, Heiler*. E. Kasten (Hg.), 224–226. Stuttgart / Berlin: Linden-Museum und Dietrich Reimer Verlag.
- Jochelson, Waldemar 1908. *The Koryak*. The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History, vol. 6. Leiden: E. Brill/New York: G. E. Stechert. New edition: Erich Kasten and Michael Dürr (eds.), 2016. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien.
- 1926. *The Yukaghir and Yukaghirized Tungus*. The Jesup North Pacific Expedition. Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 8. Leiden: E. Brill / New York: G. E. Stechert. New edition: E. Kasten and M. Dürr (eds.), 2018. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien.
- Kasten, Erich 1991. Schamanismus der Samen. Fragen zur Variation eines religiösen Vorstellungskomplexes. In *Hungrige Geister und rastlose Seelen*. M. Kuper (Hg.), 57–75. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

- 1992. Masken, Mythen und Indianer: Franz Boas' Ethnographie und Museums-methode. In *Franz Boas: Ethnologe, Anthropologe, Sprachwissenschaftler. Ein Wegbereiter der modernen Wissenschaft vom Menschen*. M. Dürr, E. Kasten, E. Renner (Hg.), 79–102. Wiesbaden: Reichert / Berlin: Staatsbibliothek.
- Kasten, Erich (Hg.) 2002. *Deti Severa – uroki kul'tury: Kul'turnoe nasledie Kamčatki – buduščim pokolenijam*. Petropavlovsk-Kamčatski: Kamčatski pečatel'ni dvor.
- 2009. *Schamanen Sibiriens*. Magier, Mittler, Heiler. Stuttgart/Berlin: Linden-Museum und Dietrich Reimer Verlag.
- 2017. *Worldviews and Ritual Practice Coastal Koryaks (Nymylans), Lesnaya, Kamchatka*. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien.
- Kortt, Ivan R. 1984. The Shaman as Social Representative in the World Beyond. In *Shamanism in Eurasia*. M. Hoppál (ed.), 289–306. Göttingen: Edition Herodot.
- Kupina, Julia A. 2004. Heritage and/or Property: The Ethnographic Collections in Russian Museums. In *Properties of Culture – Culture as Property*. E. Kasten (ed.), 203–215. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Leitfaden...2021. *Leitfaden zum Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten*. Deutscher Museumsbund e.V. (Hg.). <https://www.museumsbund.de/publicationen/leitfaden-zum-umgang-mit-sammlungsgut-aus-kolonialen-kontexten/>
- Merck, Carl Heinrich 2014. „Beschreibung der Tschuktschi, von ihren Gebräuchen und Lebensart“ sowie weitere Berichte und Materialien. Herausgegeben von Dittmar Dahlmann, Diana Ordubadi und Helena Pivovar. Göttingen: Wallstein.
- Miller, Thomas Ross 2004. Object Lessons: Collecting Wooden Spirits and Wax Voices as Cultural Property. In *Properties of Culture – Culture as Property*. E. Kasten (ed.), 171–201. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Savoy, Bénédicte 2018. Die Provenienz der Kultur. Von der Trauer des Verlusts zum universalen Menschheitserbe. Berlin: Matthes & Seitz.