

## Trübe, dunkle Monde? – Feldnotizen und Überlegungen zu gegenwartsschamanischen „Ratgebern“ in der Eifel

Bekanntlich sah der französische Soziologe und Ethnologe Marcel Mauss eine der größeren Herausforderung seiner Zünfte in der Aufgabe, einen „größtmöglichen Katalog“ kultureller Orientierungssysteme zum besseren Verständnis menschlicher Gesellschaften zu erstellen (Mauss 2010, 173). Dabei sollten ebenfalls solche Leistungen Berücksichtigung finden, die vielleicht schon damals den meisten westlichen Blicken als abstrus und irrational erscheinen mochten. Doch aus Mauss' Sicht stellten sie keine Verstöße gegen den gesunden Menschenverstand dar, sondern verwiesen zuvorderst auf „andere“ lebensweltlich erprobte Konzepte. Unter dem Eindruck surrealistischer Strömungen seiner Zeit umschrieb Mauss Denklehren abseits des rationalen Mainstreams bildhaft als „tote oder trübe oder dunkle Monde am Firmament der Vernunft“ (Mauss 2010, 173).<sup>1</sup> Jene nicht direkt als Orientierung und Halt gebend zu erkennenden „Lichtquellen“ sollten, so seine Forderung, Soziologie wie auch Ethnologie nach Möglichkeit erhellen, also zugänglich und nachvollziehbar machen und letztlich auf diesem Wege rationalisieren.

Wie wir Michael Simons Spurensuche in diesem Band entnehmen können, hatte Michael Preute alias Jacques Berndorf jedoch weniger André Breton oder den Autor der „Gabe“ im Sinn, als er versuchte, die lunare Seite der Eifel in Buchform zu gießen. Das sollte ihm auch nicht weiter zum Vorwurf gemacht werden, ist Berndorf doch weder Avantgardist noch Ethnologe. Für einen erfolgsverwöhnten und viel gelesenen Mainstreamautor wie ihn gibt es weitaus dringlichere Aufgaben als das behutsame Erkunden andersartiger Sinnprovinzen und deren differenzierte Reflexion (vgl. Streck 2013, 42 ff.).<sup>2</sup> Solche Tätigkeiten stellen allerdings zentrale Arbeitsschritte kulturanthropologisch-volkskundlichen Forschens dar und stehen somit auch im Mittelpunkt meiner hier zu verhandelnden Bemühungen.

Im Rahmen des DFG-Projektes „Sinnentwürfe in prekären Lebenslagen“ gehe ich der Leitfrage nach, ob und inwiefern Bürger von Industrie- und Dienstleistungsgesellschaften etwaige als schamanisch ausgewiesene deutungs- sowie handlungsanleitende Modelle im Stile biografisch stimmiger Interpretamente nutzen. Das Projekt wird von dem naheliegenden Gedanken getragen, dass jene angesprochenen Modelle – und für viele außenstehende Betrachter stellen sie sich tatsächlich als dunkle Monde am Firmament der Vernunft dar – besonders in kriti-

---

1 Das Mond-Zitat stammt ursprünglich aus dem bereits 1924 veröffentlichten Aufsatz „Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie“. Im selben Jahr erhielt der französische Surrealismus sowohl durch André Bretons Manifest als auch durch die erste Ausgabe der Zeitschrift „La Révolution surréaliste“ wegweisende Impulse.

2 Ob dieser Punkt ausschlaggebend für die Tatsache ist, dass kein einziger meiner Forschungspartner Berndorfs Buch „Mond über der Eifel“ gelesen hat, kann ich auf der Grundlage meiner Feldforschung nicht beurteilen.

schen Lebensphasen Zuspruch erfahren, praktiziert und somit für die Kulturwissenschaften greif- und deutbar werden.

Dass es sich bei dem Komplex „Schamanismus“ um ein facettenreiches „Menschenwerk“ (Scharfe 2002) handelt, an dem sich auch heute noch Streitfragen über Echtheit und Legitimation entzünden, stellt zumindest für die Kulturwissenschaften keine grundlegend neue Erkenntnis dar (vgl. Voss 2013). Da sich zu den einschlägigen Fachdiskussionen bereits Oliver Müller und auch Bernd Rieken in diesem Band äußern, sehe ich von längeren Ausführungen mit Verweis auf die genannten Texte ab.<sup>3</sup> Ob es den ethnografisch registrierbaren Tatsachen entspricht, dass städtische „Management-Typen [...] viel Geld dafür bezahlen, wenn man ihnen“ mit Schwitzhütten und Trommelreisen „zeigt, wo die Bremse ist“ (Berndorf 2008, 137), soll nicht Thema dieses Textes sein. Wie bereits durch Vorläuferstudien aufgezeigt werden konnte – wenn auch aus den geringfügig anderen Blickwinkeln der Psychologie, Ethnologie und Religionswissenschaft –, eröffnet sich bei der Betrachtung des Forschungsgegenstands ein inhaltlich wie gesellschaftlich heterogenes Forschungsfeld (vgl. Grünwedel 2013; Mayer 2003; Voss 2011). So zeigen sich bei einer lebensgeschichtlich interessierten Annäherung feine Brüche in der Binnenstruktur sowie mehrstimmige und auch mehrdeutige Untertöne.

Bei aller Kontroverse, die das Sujet umgibt, stimmen die unterschiedlichen Positionen doch in dem Punkt überein, dass Schamanen heilende Fähigkeiten und Fertigkeiten zugeschrieben werden (vgl. Hultkrantz 1999, 24). Sie sind Ratgeber für Ratsuchende. Zumindest scheinen Schamanen und Schamaninnen zu wissen, wie Genesungsprozesse in Gang gesetzt werden können – aus welcher Quelle auch immer dieses Wissen gespeist wird. Das mag ein wenig „ketzerisch“ klingen, darf doch als ethnologisch gesichert gelten, dass im Schamanismus „jenseitige [...] Mächte“ die Informationsquellen darstellen (Stolz 1999, 326). Wie die volkskundliche Beschäftigung mit Segens- und Beschwörungsformeln allerdings aufgezeigt hat, fußt auch auf den ersten Blick exklusiv mündlich Vermitteltes auf seriell gefertigten und äußerst diesseitigen „Vorbildern“ (vgl. Simon 2003, 147 ff. wie auch den Beitrag von Anne-Christin Lux in diesem Band). Der Ausdruck „Ratgeber“ ist im Folgenden also zweideutig zu verstehen. Zum einen sind mit ihm eben die konkreten Rat gebenden Menschen gemeint, zum anderen aber auch die Ratgeber in gedruckter Form, aus denen viele meiner Forschungspartner Anregungen beziehen. Diese Werke sind nicht bloß einem „inneren Zirkel“ zugänglich, sondern für jeden Interessierten bequem via Buchladen oder Internet zu beziehen. Aus der zunächst schier unüberblickbaren Flut deutschsprachiger Titel zum Themenkreis „Schamanismus“ und „Heilung“ stechen – wie in jeder anderen Szene auch – bestimmte „Klassiker“ heraus. Neben Ausbildungs- und Seminarzentren, die ich hier aus Platzgründen nicht ansprechen werde, müssen die gedruckten Medien als nachhaltige Multiplikatoren schamanischer Konzepte mit in den Blick genommen werden. Damit nähere ich mich einem Genre, das auf die Alltagskulturforschung stets einen

---

3 Für historisch und räumlich breiter angelegte Überblicksdarstellungen vgl. DuBois 2009 sowie Müller 2006. Auch der ältere Sammelband von Francfort & Hamayon 2001 sei in diesem Zusammenhang empfohlen, ist allerdings derzeit nur schwer erhältlich.

besonderen Reiz ausgeübt hat, bieten dessen Produkte doch allem Anschein nach konkrete Handlungsanleitungen dafür, wie Menschen Stabilität in ihr alltägliches Leben bringen können. Doch bei aller Euphorie über augenscheinlich alltagsnahe Quellen darf nicht vergessen werden, dass es sich bei solchen Ratgebern eben auch um „normative Texte“ handelt, von denen nicht direkt „auf alltägliche Denk- oder Handlungswirklichkeiten geschlossen werden“ darf (Heimerdinger 2012, 38 f.). In ihnen werden vor allem Überzeugungen der Autoren sichtbar, die wiederum auf bestimmte gesellschaftliche Diskussionen verweisen. Verkaufszahlen deuten gewiss auf ein spezifisches Bedürfnis in der Bevölkerung hin, sagen aber für sich genommen noch recht wenig darüber aus, ob und inwiefern die Anleitungen von den Rezipienten – die ja noch nicht einmal die Käufer selbst sein müssen – dann auch umgesetzt werden.

Warum die Eifel als Forschungsraum attraktiv erscheint, findet man in dem Beitrag von Michael Simon für das Verständnis meiner Ausführungen bereits ausreichend dargelegt. Aufgrund einiger Missverständnisse, mit denen ich in Gesprächen über mein Forschungsprojekt ab und zu konfrontiert werde, sei an dieser Stelle allerdings noch einmal ausdrücklich betont, dass gegenwartsschamanische<sup>4</sup> Konzepte sowohl im untersuchten Mittelgebirgsraum als auch im Rest des bundesdeutschen Gebietes noch recht jungen Datums sind. Schamanische Techniken und Rituale werden durch Einzelpersonen und Seminarhäuser erst seit Mitte/Ende der 1980er Jahre angeboten. Überlegungen zu einem vor- und frühgeschichtlich autochthonen Eifel-Schamanismus bewegen sich also im rein spekulativen Bereich fernab einer belastbaren Quellengrundlage.

Meine weiteren Überlegungen stützen sich auf zwei Beispiele aus meiner Feldforschung, an denen ich unterschiedliche Aspekte des Themas illustrieren möchte: Im ersten Fall näherte ich mich der Frage an, welche lebensgeschichtlich bedingten Motive einen Menschen dazu veranlassen können, sich mit schamanischen Konzepten eingehender auseinanderzusetzen. Exemplarisch möchte ich Bärbel<sup>5</sup> aus der Gemeinde Hellenthal (Kreis Euskirchen) vorstellen. Nicht zufällig habe ich eine Frau gewählt, ist doch die Mehrzahl der Protagonisten weiblich.<sup>6</sup>

---

4 Der Begriff „Neoschamanismus“ ist vor allem durch Kocku von Stuckrads Arbeiten perspektivisch unnötig verengt. Wie Heiko Grünwedel richtig herausgestellt hat, identifiziert Stuckrad mit diesem Begriff fast exklusiv die Gruppierungen um Michael Harners „Foundation for Shamanic Studies“ (vgl. Grünwedel 2013, 34 ff.). Dessen globale Wirkkraft kann sicherlich kaum überschätzt werden, doch stellt sie eben nicht die einzige institutionalisierte Ausbildungsstätte dar. Auch existieren, wie bereits angedeutet, starke Binnendifferenzierungen innerhalb der eben nicht homogenen Szene. Unter den Begriff „Gegenwartsschamanismus“ seien hier also alle gegenwärtigen Praktiken gefasst, egal ob vermeintlich indigenen oder „westlichen“ Ursprungs.

5 Die Namen aller Gesprächspartner wurden von mir geändert. Zwar handelt es sich z. T. um Personen, die im öffentlichen Raum agieren und somit durch eine Medienrecherche leicht aufzuspüren wären, doch habe ich allen Informanten vor den Interviews Anonymität zugesagt. Dies mag dazu beigetragen haben, dass mir in solch einem Setting u. U. intimere Dinge anvertraut wurden, die trotz offizieller Gesprächssituation nicht für Dritte bestimmt waren.

6 Ob dieser Umstand primär auf spezifische Rollenbilder zurückzuführen ist, soll an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden, obwohl es zunächst als einleuchtender Fingerzeig erscheint.

Sofern man den Gegenwartsschamanismus als Baustein eines „esoterischen Diskursfeldes“<sup>7</sup> versteht, mit dem Schlagwort „Esoterik“ aber die allgemein eher geläufige Bedeutung als einer geheimen, abgeschiedenen Tätigkeit bedient (vgl. Harmening 2005, 135 f.), liegt die Vermutung nahe, es handele sich auch bei dem hier besprochenen Phänomen um ein sich eher „verbergendes“ (vgl. Streck 2006). Wie und wozu sich schamanisch Tätige einer breiteren Öffentlichkeit präsentieren und wie diese darauf reagiert, möchte ich mit meinem zweiten Beispiel anhand einer Protestaktion skizzieren, die am 5. Januar 2013 in der Nähe der Rurtalsperre in Heimbach (Kreis Düren) stattfand und darüber hinaus auf einen eigenen Umgang mit vermeintlich gesellschaftlich bzw. zivilisatorisch prekären Situationen hindeutet.

## Die Entscheidung zur Identifikation mit der Schamanenfigur

Nach einer simplen Google-Suche mit dem Begriffspaar „Schamanismus“ und „Eifel“ stoße ich im Frühling 2011 auf die Homepage der sich selbst u. a. als Schamanin bezeichnenden Bärbel. In einer E-Mail stelle ich mich und mein Anliegen vor. Es sei mir an einer kulturwissenschaftlichen Darstellung des Phänomens unter Berücksichtigung der emischen Perspektive gelegen. Ich schließe mit der Frage, ob sie sich vorstellen könne, mit mir ein erstes unverbindliches und informelles Gespräch zu führen. Dabei ginge es um ihre Motivationen und den alltäglichen Umgang mit schamanischen Techniken und Konzepten.

Obwohl Bärbel zunächst keine genaue Vorstellung von meinem Erkenntnisinteresse hat, stimmt sie einem Interview zu. Ein paar Tage später sitzen wir uns bei einer Tasse Kaffee in ihrer Wohnküche gegenüber. Bärbel spricht sehr schnell, fragt mich nach fast jedem Satz rhetorisch, ob ich das Gesagte verstanden hätte, und erweckt bei mir den Eindruck, dass mir eine Person gegenüber sitzt, die in der Selbstdarstellung geübt ist und sich in dieser Rolle auch nicht sonderlich unwohl fühlt.

„Ich [...] komme“, beginnt Bärbel, sie ist jetzt Anfang 50, „schon mal aus einer Familie, wo Spiritualität ein ganz normales Thema war.“<sup>8</sup> Meine Mutter war Krankenschwester und gleichzeitig eine Handlerin. Die hat das aber nirgendwo gelernt, sondern sie konnte es einfach. Und ich hab also schon als Kind begeistert daneben gestanden. Also so, dass ich mit diesem Thema schon eine [kurze Pause] – also, eine ganz natürliche Sache war das für uns!“<sup>9</sup>

7 Der Religionswissenschaftler Kocku von Stuckrad, der diesen Terminus in die wissenschaftliche Diskussion eingebracht hat, charakterisiert einen Diskurs dann als „esoterisch“, wenn in ihm die „Rhetorik einer verborgenen Wahrheit, die auf einem bestimmten Weg enthüllt werden kann“, verwendet und dabei „gegen andere Deutungen von Kosmos und Geschichte – nicht selten die der institutionalisierten Mehrheit – in Stellung“ gebracht wird (Stuckrad 2004, 21).

8 Aufgewachsen ist Bärbel im Rhein-Erft-Kreis. In die Eifel zog sie mit ihrem Ehemann erst Mitte des letzten Jahrzehnts.

9 Alle nachfolgenden Zitate von Bärbel sind einem aufgezeichneten Interview vom 31.05.2011 entnommen; Länge: 178 Minuten.

Mit 24 Jahren, kurz nach dem Tod ihrer Mutter, habe sie bemerkt, dass sie besonders gut mit solchen Menschen umgehen könne, die völlig außer sich stehen würden, fast hysterisch seien. In jener Zeit habe sie auch ihren ersten Jenseitskontakt gehabt. Diesen empfand Bärbel, wie sie mit stark ripuarisch gefärbter Ausdrucksweise ausführt, als

„sehr, sehr suspekt [...]. Und ehrlich gesagt, ich hatte da keinen Bock drauf! Ich hab das dann so gemacht und gedacht, um Gottes Willen, das will ich nicht! Ich hab keinen gerufen und das ist mir einfach hier alles too much! Dann bin ich in die Kirche gegangen und hab da Kerzen angezündet und hab gesagt: ‚Lieber Gott [lacht und hustet anschließend stark], hilf mir dabei und nimm mir das wieder weg! Das möchte ich nicht! Ich möchte nicht irgendwann in der Psychiatrie landen!‘ Dann ruhte das auch wieder und ich hab mich so gar nicht mehr damit beschäftigt. Also nicht mehr, ob ich irgendetwas sehe oder ob ich nichts sehe; ich hab mich einfach nicht damit beschäftigt. Da ich aber ein Mensch bin, der auch schon mit 20 Jahren von der Kübler-Ross<sup>10</sup> die Bücher gelesen hat, [überlegt] war ich einfach also schon auf dem Weg. Ich hab dann natürlich die Bibel gelesen, ich hab den Koran gelesen, ich hab mich mit dem Buddhismus beschäftigt, ne?! Aber jedes Mal waren es andere Themen. Einfach also mit dieser Spiritualität beschäftigt. Also, warum glaubt man, oder woran glaube ich tatsächlich? Weil ich natürlich auch getauft worden bin und auch mit zur Konfirmation gegangen bin. Aber, dieser Glaube, der auch hier so ... Also es gibt einen Gott und mehr gibt es nicht, ne?! Dann gibt es noch Jesus Christus und vielleicht noch Maria, ne? Okay! Und damit hört es auf. Da konnte ich mich nicht mit identifizieren. Ich spürte, ich glaube. Ich glaube an etwas Höheres – oder wie auch immer wir das formulieren wollen. Aber so, wie es eben von der christlichen Kirche gesagt wird, so glaube ich nicht! Und deswegen diese Suche, [überlegt], ja praktisch nach Religionen, wo ich sagen konnte, ja, also das entspricht eher meinem.“

Über einen Freund sei sie dann an das in der psychologischen Methodendiskussion nicht unumstrittene Neurolinguistische Programmieren (zur Kontroverse vgl. Kanning 2014; Schütz, Schneider-Sommer & Gross 2001), kurz NLP, gekommen, hätte sehr schnell ihren NLP-Master gemacht, dann Reiki-Kurse besucht und sich generell, wie sie sagt, mit „Energiearbeit“ und den Möglichkeiten anderer „Bewusstseinszustände“ beschäftigt. Dann aber erfolgte eine einschneidende Zäsur:

„So, und ungefähr zu diesem Zeitpunkt [Pause], ne, das war so vor acht Jahren, bin ich selber sehr, sehr krank geworden. Also, ich hab ne schlimme Lungenerkrankung<sup>11</sup>, ne tödlich verlaufende Lungenerkrankung. Die nennt sich ‚Idiopathische pulmonale Fibrose‘. Das heißt, meine Lunge ist am Vernarben. Und man hatte mir vor jetzt zirka fünf Jahren gesagt, ich hätte nur noch ein bis

10 Einem größeren Publikum bekannt wurde die Fachärztin für Psychotherapie Elisabeth Kübler-Ross (1926–2004) besonders durch ihre populärwissenschaftlich aufbereiteten Arbeiten über den Umgang mit Sterben, Tod und Trauer.

11 Leicht irritiert schaue ich an dieser Stelle des Interviews auf ihre glimmende Zigarette und den vollen Aschenbecher zwischen uns.

zwei Jahre zu leben. So, und als wir dann hier in die Eifel gezogen sind – ich hab in der Uniklinik gearbeitet, wir sind im November eingezogen und im Januar lag ich schon selber in der Uniklinik –, bin ich praktisch von heute auf morgen aus meinem Beruf, aus meinem weltlichen Beruf [sehr gedehnt und betont] rausgerissen worden [...]. Was machste jetzt mit dieser Diagnose? Was machst du mit diesem Gefühl, in ein bis zwei Jahren bist du tot? Also hab ich so vier bis fünf Monate gebraucht und bin also wirklich in dieses Thema reingegangen. In dieses ‚Ich werde sterben‘. Ich habe meine Beerdigung ... Alles, alles ist geregelt. Ich bin ins Hospiz gegangen, hier in Mechernich, habe mich da angemeldet, habe mit den Ärzten gesprochen, habe die befragt, also was die denn machen werden, also wenn ich erstarbe. Alles so was. [...] Hab auch Abschiedsbriefe geschrieben an meinen Sohn, an meine Geschwister, an meine Freunde. Verstehen Sie? Also, ich habe abgeschlossen! Und dann hab ich mich hier hingeworfen und hab gedacht: Ja, aber du kannst ja jetzt nicht warten! [Pause] Was machst du jetzt mit diesem Rest von ein bis zwei Jahren? Sehen Sie, und dann hab ich nicht auf die Dinge geguckt, die ich nicht mehr kann. Sondern ich hab auf die Dinge geschaut [betont], die ich noch kann! Und da ich ja schon seit meinem 20. Lebensjahr die Karten gelegt habe, ich den NLP-Master habe, hab ich gedacht, Mensch, vielleicht kannst du ja Menschen helfen, die in verzweiferten Situationen sind [...] – und diese Suche nach irgendeinem Halt ... Sehen Sie, da bin ich dann wieder in die Religionen reingegangen, um [Pause] hinter eine Sinnhaftigkeit zu kommen. Warum? Was hat das jetzt auf sich? Also, dass ich so ne Krankheit kriege, so ein agiler Mensch wie ich, also dass ich so zurückgeworfen werde? Ich hab einfach also nach einem Sinn gesucht. Das muss ja irgendeinen Sinn haben, also irgendeinen Zusammenhang haben.“

Dieser Zusammenhang wurde Bärbel dann durch eine Bekannte deutlich, welche ihr riet, sich doch eingehender mit der schamanischen Arbeit auseinanderzusetzen, vielleicht bei einem Schamanen Rat zu suchen. Das hätte ihr selbst auch enorm geholfen. Von Schamanismus habe Bärbel bis zu diesem Zeitpunkt keine Ahnung gehabt.

„Und diese Frau hat mir damals gesagt: ‚Was? Du hast eine tödliche Krankheit? Dann gibt es irgendjemanden in deinem Familiensystem, der dir nicht erlaubt zu leben!‘ Und da bin ich so wütend geworden bei der Vorstellung [lacht und hustet], dass mir irgendeiner meiner Geschwister oder meine Mutter, oder wer auch immer, nicht das Leben erlaubt. Da hab ich gesagt: ‚Das find ich sehr interessant!‘ Und sie hat angeboten, ein schamanisches Familienstellen [zu organisieren]. Da hab ich gesagt: ‚Ich komme sofort! Das will ich wissen!‘“

Bei diesem sogenannten „schamanischen Familienstellen“<sup>12</sup> sei ihr deutlich geworden, dass ihrer Krankheit tiefere Gründe innewohnen würden. Bärbels Körper sei

12 Dabei handelt es sich um eine in der Szene häufig praktizierte Methode, die in Grundzügen mit in der Systemischen Psychotherapie entwickelten Vergegenwärtigungsmethoden arbeitet, allerdings das soziale System nicht ausschließlich auf gegenwärtige und „diesseitige“ Beziehungen limitiert, sondern auch mit dem „jenseitigen“ Konzept der „Ahnen“ arbeitet.

zwar im biomedizinischen Sinne krank, sie als Person aber viel eher gesund, denn ihre Seele sei „ganz“. Die Lungenkrankheit könne man natürlich nicht schamanisch behandeln, aber sie zeige, dass Bärbel ihren vorbestimmten Weg gehen solle und „den mit Herz“! Natürlich sei Bärbel zunächst froh gewesen, dass ihre Seele „ganz“ und ihre Krankheit nicht sinnlos sei.

Bärbel spielt im Interview auf einen Topos an, der in der schamanischen Ratgeberliteratur als „Schamanenkrankheit“ oder auch „rituelle[r] Tod“ deklariert wird. Damit wird ein in der ethnologischen Fachliteratur vielerorts beschriebener Initiationsprozess aufgegriffen (vgl. Müller 2006, 50–64). Stärker noch als Ratgeberliteratur zu Komplexen wie z. B. der „Traditionellen Chinesischen Medizin“ (TCM) oder Reiki<sup>13</sup>, die als weitere populäre Segmente des Geistigen oder Mediale Heilens genutzt werden, eröffnen derartige Publikationen über schamanische Vorstellungs- und Handlungsweisen durch ihre straffe Kosmologie ein zwar sehr konkretes, aber dennoch an viele individuelle Lebensgeschichten anschlussfähiges Deutungsangebot. „Unzählige Beispiele von Naturvölkern zeigen“, so schreibt die Autorin des mir von Akteuren empfohlenen Buches „Hüter des alten Wissens“ aus dem Schirner-Verlag,

„daß der Schamane auf spezielle Weise zu seinem Beruf gefunden hat. Man darf daher auch treffender von ‚Berufung‘ sprechen, von einer göttlichen Aus erwählung. Wie aber äußert sich diese für den künftigen Schamanen? Oft geschieht der Wink durch eine schwere Krankheit, die dem Erkrankten schließlich als Heilungsweg die Botschaft übermittelt, alles hinzulegen und den Weg des Schamanen zu gehen.“ (Lörler 2001, 20)

Die Frage nach der „Zielursache“ („causa finalis“) einer Krankheit zu stellen, gilt in primär (linear) kausaltheoretisch argumentierenden Wissenschaftskreisen nicht selten als disqualifizierend. Woher kann man schon wissen, wozu eine Krankheit ausbricht, eine Brücke ein- oder ein Flugzeug abstürzt? Solch ein Erkenntnisinteresse wird seitens nomothetisch orientierter Disziplinen oftmals in den als unsinnig ausgewiesenen Bereich der Metaphysik, der unseriösen wissenschaftlichen Arbeit verwiesen, handele es sich doch um unproduktive Spekulationen ohne handlungswissenschaftlichen Nutzwert. Wo auch immer nach dieser Einschätzung die Kulturanthropologie/Volkskunde zu verorten ist, sie fragt auf jeden Fall nicht nur danach, welche Gründe („äußeren“ Umstände) menschliche Äußerungen bedingen, sondern auch nach den subjektiven Beweggründen. Wie Jacques Berndorf wurde auch Bärbel mit den Vorstellungen eines technizistischen Machbarkeitsdenkens sozialisiert. Zwar habe sie gespürt, dass es eine jenseitige Welt „tatsächlich“ gibt, allerdings habe sie dieses Gefühl oder Wissen in ihrer Jugend als Bürde empfunden und aus ihrem Alltag verdrängt. Dass sie an dieser schweren Form der Lungenkrankheit leidet, könnte man nun kausaltheoretisch äußerst plausibel auf „diesseitige“ Ursachen zurückführen – zumal Bärbel, auch zum Zeitpunkt unseres Gesprächs, eine Kettenraucherin ist.

---

13 Das durch die Autoren oft proklamierte hohe Alter nebst indigener Tradition darf auf Grundlage der Forschung bezweifelt werden (vgl. Dehn 2002; Unschuld 2013).

Für den betroffenen Menschen jedoch besitzt die Zielursache, die Sinn- und Bedeutungsfrage einen enormen emotionalen Wert zur Normalisierung, das heißt zur lebensgeschichtlich kohärenten Stabilisierung des Alltags (vgl. Müller 1992). „Funktionale Abläufe besitzen in sich selbst niemals Sinnhaftigkeit“, postulieren die Autoren von „Krankheit als Weg“, einem umstrittenen Bestseller zum Thema Popularätiologie, der nach seiner Erstveröffentlichung im Jahre 1983 bis heute gut verkaufte Neuauflagen erfährt. „Der Sinn eines Ereignisses“, so die Autoren weiter, „ergibt sich erst aus der Deutung, die uns die Bedeutung erfahrbar werden läßt“ (Dethlefsen & Dahlke 2008, 15). Was zunächst so klingt, als sei es durch konstruktivistische Werke wie „Wie wirklich ist die Wirklichkeit?“ oder auch „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ inspiriert, erweist sich bei genauerer Lektüre als tendenziöses Credo, welches dem Leser suggeriert, Krankheiten – und vor allem chronische – seien allein das Ergebnis einer mangelnden Selbstfürsorge; womit auch gleichzeitig die problematische Kehrseite eines auf die Spitze getriebenen Individualismus benannt ist.

Zur Veranschaulichung sei ein kurzer Gedankengang angestellt, der solch eine Sicht aufgreift: Wenn eine explizit jenseitige Sphäre indiskutabel ist, dann müssen, sofern man überhaupt nach solchen fragt, die Gründe eines Krankheitsausbruchs entweder der Willkürlichkeit des Lebens zugeschrieben oder im persönlichen Verschulden gesucht werden. Auf eine Gesellschaft, deren höchstes Gut die Autonomie des Einzelnen ist, dürfte die erste, nihilistische Erklärungsoption extrem beängstigend wirken, denn die Dinge passieren trotz Vorbeugung und Prognose. Man ist ausgeliefert und mit „dem Gedanken an eine sinnlose Welt zu leben will gelernt sein“ (Wuketits 2013, 71). Wenn man sich aber selbst als das Zentrum des Übels ausmachen kann, so besitzt man auch die eigene Macht zur Veränderung der Lage. Zieht man nun Werke wie Lörlers „Hüter des alten Wissens“ zu Rate, dann eröffnet sich für den affizierten Leser eine konkrete interpretative Dimension dahingehend, die Krankheit als positives Indiz zu lesen; dass man eben nicht schuldig, sondern im Gegenteil zu Großem berufen und, auch wenn es zunächst widersprüchlich klingen mag, bereits gesund, d. h. „ganz“ ist – zumindest spirituell gesehen. Sowohl auf kognitiver als auch auf emotionaler Ebene reduziert solch ein egozentriertes Deutungsmodell (im Sinne der Entwicklungspsychologie, nicht irgendeiner Moralvorstellung) die Komplexität der persönlichen Verantwortung in der Weise, dass der spezifischen Krankheit eben doch ein eigentümlicher Sinngehalt zugeschrieben wird (vgl. Dow 1986; Simon 1997). Der Betroffene solle sich nun nicht mehr darum sorgen, dass er erkrankt ist, sondern „nur“ noch darum kümmern, den für ihn richtigen Weg einzuschlagen. Dieser schließt wie in Bärbels Fall den notwendigen Gang zum bewährten Pneumologen nicht aus.

Bärbel deutet ihre Krankheit als Impuls dafür, „nicht bloß rumzusitzen“, wie sie sagt, sondern die Berufung anzunehmen, sich und Menschen in ähnlichen Lebenssituationen, wohl auch inspiriert durch das auf C. G. Jung zurückgehende Nar-

rativ des „verwundeten Heilers“ (vgl. Rösing 2007)<sup>14</sup>, zu helfen. Dass sie diese Fähigkeiten besitzt, entspricht ihrer Überzeugung.

Bärbels Geschichte verweist noch auf eine weitere Dimension der Normalisierung und Stabilisierung: Bereits als Kind sei ihr bewusst geworden, dass wir nicht alleine auf dieser Erde leben würden. Damit meine sie Entitäten wie „Naturgeister“, deren Existenz vor allem den verkopften Erwachsenen verschlossen bliebe. Völlig normal sei für Bärbel die Kommunikation mit solchen Wesenheiten gewesen, jedoch erfuhr sie, wie andere Gesprächspartner auch, durch erwachsene Bezugs- und Autoritätspersonen soziale Zurechtweisungen, da ihnen ein Kind, welches behauptet, mit solchen Wesen kommunizieren zu können, peinlich gewesen sei.

Das, was Bärbel durch ihr Umfeld häufig als soziale Devianz gespiegelt bekam, hebt Tom Cowan – weiterer Szeneautor mit Fokus auf eine als keltisch apostrophierte Spielart des Gegenwartsschamanismus – dagegen als ausgewiesenes positives Attribut hervor. Menschen wie Bärbel, so Cowan mit leicht zivilisationskritischem Unterton, erführen in einer weniger technizistisch geprägten Umgebung durchaus Anerkennung und Bestärkung. In seiner ebenfalls von meinen Gesprächspartnern rezipierten „Einführung in die tägliche Praxis“<sup>15</sup> schreibt Cowan:

„Schamanisch arbeitende Menschen erkennen instinktiv Parallelen zwischen ihrer Beschäftigung mit Schamanismus und ihren Kindheitserlebnissen. [...] Und diese Menschen mögen recht haben. Kinder, die in kulturellen Umgebungen aufwachsen, in denen die Menschen die spirituelle Dimension der Natur anerkennen und würdigen, finden bei ihren Eltern Ermutigung und Unterstützung, wenn sie den natürlichen Mystizismus der Kindheit entwickeln.“ (Cowan 2001, 173)

Wie Lörler schreibt auch Cowan nicht primär für ein wissenschaftliches Publikum, sondern für Personen wie Bärbel. Auch sein Buch lässt sich zu der Gruppe spiritueller Ratgeber zählen, welche probate Hilfestellungen in prekären Lebenslagen geben wollen. Sie „bieten [...] Mögliches anstatt Notwendiges an“ (Brüggen 2005, 97). Dabei werden diese Hilfestellungen häufig in eine aus historischer Perspektive simplifizierte und idealisierte Traditionslinie gestellt, die angeblich ein Repertoire aus seit Jahrtausenden erprobten und bewährten Heilungstechniken hervorgebracht habe. Diese lassen zumindest den archäologisch informierten Leser bei detaillierten Tipps zur Umsetzung genuin keltischer Rituale stutzen, sind diese der Nachwelt durch die disparate Quellenlage doch alles andere als konkret überliefert (vgl. Mayer 2004, 34 ff.).

---

14 Warum Jung in der Szene so populär ist, mag Fachleute zunächst verwundern, gehört seine Analytische Psychologie ja nicht gerade zur leichten Kost der Geisteswissenschaften. Jungs Metaphorik wird jedoch in vielen der hier angesprochenen Ratgebern aufgegriffen. Ob Modelle wie die „Synchronizität“ allerdings im Sinne ihres Erschaffers rezipiert werden, steht auf einem anderen Blatt.

15 Die US-amerikanische Erstausgabe erschien bereits 1966 unter dem Titel „Shamanism as a Spiritual Practice for Daily Life“.

Die genannten Autoren harmonisieren kontroverse, teils von gegenläufigen Positionen gekennzeichnete Fachdiskurse zu einer einheitlichen Stimme, die den Lesern von unverrückbaren und Stabilität spendenden Ordnungssystemen erzählt. Dies mag in Zeiten der „spätmoderne[n] Ratlosigkeit“ (Heimerdinger, Simon & Voges 2008) auch sehr beruhigend wirken. Autoren wie z. B. Michael Harner, Marielu Lörler oder eben Tom Cowan bieten in ihren Büchern Bausteine für eine individualisierte Anwendung schamanischer Konzepte an – oder mit Blick auf Lévi-Strauss' Modell der Bricolage: das griffige, da sehr konkret beschriebene Material zur persönlichen Bastelarbeit (vgl. Lévi-Strauss 1973, 29 ff.).

Cowans Motiv der „Kindheitsgeheimnisse“ zufolge ließen solche eher als „außerweltlich“ zu beschreibenden Wahrnehmungen die exklusive Stellung der seherisch begabten Person erkennen und nicht etwa eine kognitive Regression oder etwas ähnlich sozial Stigmatisierendes (Cowan 2001, 172). Was zuvor als gesellschaftlich unerwünscht galt, aber als wichtiger – wenn auch unterdrückter – Bestandteil der kindlichen Identität wahrgenommen wurde, erhält vor dem Hintergrund des Gegenwartsschamanismus und seiner Deutungsoptionen nicht nur eine besonders positive Zuschreibung. Im Spiegel des Gegenwartsschamanismus (à la Tom Cowan) bekommt der Leser auch den Zuspruch, diese Vorstellungen selbst im Erwachsenenalter aufrechterhalten zu können. Dass die Möglichkeit zur individuellen *Sinnsuche* und *Sinnstiftung* auch öffentlich artikuliert – und stellenweise auch eingefordert – wird, kann als ein Merkmal gegenwärtiger „Netzwerkgesellschaften“ (Castells 2004) verstanden werden.

Mit der Betrachtung eines weiteren Aspekts in Bärbels Biografie möchte ich abschließend darauf hinweisen, dass identitäre Justierungen nicht immer gleichbedeutend mit radikalen Neuentwürfen oder tabula rasa-Gesten verstanden werden müssen. Ein beständiges und dabei massiv subjektives Konstruieren immer neuer Identitätspartikel, ein willkürliches Springen von einem individuellen Lebensentwurf zum nächsten erscheint im Spiegel sowohl der interdisziplinären Biografiefor-schungen als auch vor dem Hintergrund der eigenen Alltagserfahrung als höchst unzureichende Beschreibung der gemeinschaftlich erlebten Wirklichkeit. Für unsere Perspektive als Deutungswissenschaft sollte auch im Zeitalter postmoderner Hypothesen mitgedacht werden, dass, wie Michael Landmann bereits 1961 hervor-gehoben hat, wir nicht nur „Schöpfer“, sondern auch „Geschöpfe der Kultur“ sind und wir unsere Entwürfe stets im Rahmen der Erfahrungen gestalten (vgl. Landmann 1961, 104 ff.), die wir sowohl im sozialen Austausch als auch in der räumlich-emotionalen (Selbst-)Verortung machen (vgl. Greverus 1972).

Seit ihrer Kindheit spüre Bärbel, obwohl evangelisch getauft und mittlerweile kirchlich distanziert lebend, eine starke nostalgische Verbindung zum Katechismus und zur katholischen Ikonografie. In ihrem Haus hängen mehrere Marienbilder und zentral in ihrem Wohnbereich das populäre „Jesusbild von der Göttlichen Barmherzigkeit“. <sup>16</sup> Jesus und die sich um ihn rankenden Geschichten hätten Bärbel als Kind „schwer beeindruckt“.

---

16 Die zahlreichen und primär industriell angefertigten Umsetzungen des Motivs gehen auf Erscheinungen der polnischen Ordensfrau Maria Faustyna Kowalska (1905–1938) zurück.

Nach eigenem Ermessen schließe für Bärbel das Wissen über die Existenz von Naturgeistern (und die darauf aufbauende schamanische Arbeit) die Akzeptanz des christlichen Hauptdarstellers als habituelles Vorbild nicht aus, zumal Jesus ja wohl alle Kriterien eines Schamanen erfülle: Er sei analog zu den Schamanen ebenfalls von einer göttlichen Instanz berufen worden. Er sei auch ein gesellschaftlicher Außenseiter gewesen. Er hätte Menschen Leid genommen und sei seinen Weg in „Liebe und Barmherzigkeit“ gegangen. Die Transformation der Christusfigur zu einer Protestikone gegen verkrustete Autoritätsstrukturen setzte in Deutschland in den 1970er Jahren ein (vgl. Schultz 1972) – in einer Zeit also, die neben Bärbel für viele meiner Interviewpartner prägend war. Für Bärbel stellt der Umstand, dass das angesprochene Jesusbild neben etlichen „schamanischen“ Gegenständen hängt, ein biografisch absolut stimmiges Arrangement dar.

## Gegenwartsschamanismus im Spiegel einer öffentlichen Protestinszenierung

Am Spätnachmittag des 5. Januar 2013, einem Samstag, offenbart sich für den uninformierten Spaziergänger ein womöglich eher ungewohntes Bild am Bootsanleger der Rurtalsperre Schwammenauel: Um einen mit allerlei Gegenständen und handelsüblichen Grabkerzen dekorierten, sich vom grauen Pflaster farblich krass abhebenden Badvorleger<sup>17</sup> steht eine Gruppe von zirka 20 Personen, teilweise mit ausgestreckten Armen verharrend und auf den Rursee blickend. Was ist geschehen? „Schamanen-Ritual“ lautet eine Schlagzeile aus dem Euskirchener Regionalteil der Kölnischen Rundschau, auf die ich an jenem Morgen beim Durchblättern der Zeitung gestoßen bin. „Gegen Trianel: Heute soll in Schwammenauel ein indianisches Medizinrad gebildet werden“ (Pesch 2013).

Die zu jener Zeit aktuellen Pläne der Trianel GmbH<sup>18</sup>, ein Pumpspeicherkraftwerk mit Anbindung an den Rursee zu errichten, führten 2012 zur Gründung einer lokalen Bürgerinitiative namens „Rettet den Rursee“. Nicht bloß die dörfliche Ruhe wäre laut eigener Homepage durch die „rund 200 000 Massentransporte – ca. 115 pro Tag!“ gestört, auch den „sanften, naturnahen Tourismus“ der „Nationalpark-Region“ sehen die Trianel-Gegner durch das Speicherwerk im Schatten der Energiewende bedroht. Der durch solch ein Kraftwerk in Kauf genommene „ökologische und touristische Totalschaden“ sei zu guter Letzt ein triftiger Grund (Rettet den Rursee 2014a), sich gegen das rund 700 Millionen Euro schwere und nach Rechnung der Trianel-Gegner im Übrigen völlig mangelhaft kalkulierte Projekt auszusprechen (vgl. Rettet den Rursee 2014b). Die Bürgerinitiative, so der Zeitungsartikel, erfahre an besagtem Samstag „nun Unterstützung von einer Seite, die

---

Kowalska wurde im Jahr 2000 durch Johannes Paul II. heiliggesprochen.

17 Als solcher wird der teppichartige Unterleger, der auch auf dem Titelbild dieses Sammelbandes zu sehen ist, zumindest von den meisten Betrachtern und Teilnehmern bezeichnet.

18 Bei der Trianel GmbH handelt es sich um ein europaweit agierendes Energieversorgungsunternehmen bestehend aus Stadtwerken und anderen kommunalen Energieanbietern mit Hauptsitz in Aachen.

eher ungewöhnlich“ sei. Um 15 Uhr solle an der Anlegestelle „ein Ritual, das den Umkreis von zehn Kilometern“ schützen, vollzogen werden. „Gebildet werde“, so der Artikel abschließend, „ein Kreis der Kraft, wo jeder Raum“ bekäme „etwas Heilsames für diesen Ort einzubringen“ (Pesch 2013).



*Meditation und Kommunikation. Teilnehmer des schamanischen Rituals  
an der Bootsanlegestelle Schwammenauel am 5. Januar 2013  
(Foto: Mirko Uhlig)*

Es sind zunächst nur wenige Menschen, die sich zur angegebenen Zeit an der betonierten Anlegestelle einfinden. Unter ihnen sind auch Mitglieder der Bürgerinitiative, die zwar unsicher wirken und sich leicht sarkastisch zum angekündigten Programm äußern, aber doch froh sind, eine ob der Exotik wohl ziemlich medienwirksame Unterstützung zu erhalten. Als zum vereinbarten Termin noch keiner der im Zeitungsartikel angekündigten Schamanen zu sehen ist, meint Bertram, ein Mitglied besagter Initiative mit grau meliertem Haar: „Ah, der Platz da hinten ist doch schön, da können die dann das Rad legen und wir können schön gucken. Und wenn jetzt keiner mehr kommt, dann machen wir das selbst. Den Hund in den Kreis“, er zeigt auf seinen vierbeinigen Begleiter, „dann noch ’nen schwarzen Hahn dazu und dann ...“ Bertram beendet den Satz, indem er sich mit ausgestrecktem Zeigefinger symbolisch die Kehle durchschneidet.

Mit viertelstündiger Verspätung treffen schließlich die Initiatoren des bevorstehenden Rituals ein. Unter ihnen befindet sich die äußerlich ins Auge fallende

Schamanin und Ärztin Ulrike. Sie ist es auch, welche die Aufmerksamkeit der anwesenden Pressevertreter auf sich zieht, denen sie ihre Motive und Ziele in die Federn diktiert. Sie gedenke hier einen Raum aufzumachen, „damit die Spirit-Welt helfen kann, damit alles, was die Erde zu bieten“ habe, und „alles, was unser Leben in dieser Welt“ ausmache, „hereingerufen werden“ könne. Im Grunde ginge es darum, wie sie es formuliert, „etwas für die Erde zu tun. Heilung zu tun, die Natur in Einklang zu bringen. Wir kämpfen hier nicht mit dem Schwert, sondern mit der Liebe und mit der Sanftheit.“

Während Ulrike sich den Fragen der Presse stellt, beginnen ihre Bekannten, es sind ausschließlich Frauen, mit weiteren zeremoniellen Vorbereitungen. Der pinkfarbene Badvorleger fungiert als rituelles Zentrum und wird mit kleinen privaten Gegenständen bestückt. In den meisten Fällen sind solche Objekte mit persönlichen Geschichten der Besitzer verflochten, deren differenzierte symbolische Entschlüsselung dem außenstehenden Beobachter ohne lebensgeschichtlichen Kontext schier unmöglich ist (vgl. Aka 2007). Auf die Frage eines interessierten Pressefotografen, was sich denn dahinter verberge, wird uns erklärt, dass sich diese Gegenstände während der rituellen Handlung mit „positiver Energie“ aufladen würden. Ein eher skeptisch dreinblickender Teilnehmer neben mir überlegt halblaut, ob er da nicht seine Geldkarte hineinlegen sollte.



*Rasseln, Kerzen und persönliche Dinge. Requisiten für  
das bevorstehende schamanische Ritual am 5. Januar 2013  
(Foto: Mirko Uhlig)*

Nach einer kurzen Begrüßung der nun zirka 45 bis 50 Anwesenden beginnt der offizielle Teil, dessen organisatorischer Rahmen stellenweise improvisiert anmutet. Das Ritual gliedert sich in mehrere Sequenzen, zwischen denen sich die vier Hauptakteure immer wieder beraten, Programmpunkte verwerfen oder andere vorziehen.

Zunächst lädt Ulrike mit einer Rassel die verschiedenen „Schutzgeister“ und „Kräfte“ ein. Das tut sie, indem sie Grabkerzen in konzentrischen Kreisen um den

„Badvorleger“ stellt und mit jeder Platzierung rasselnd eine neue Entität anruft. Die Benennung der Kräfte passiert dabei nicht durch spontane Eingebung, sondern rekurriert – wie auch die Anordnung der Kerzen und der generelle Ablauf – auf die Vorgaben aus der zweiteiligen Ritualanleitung „Süße Medizin“ von Mary Flaming Crystal Mirror aus dem Jahre 1999, welche als ein zentrales Werk für solche Heilungsrituale begriffen werden kann. Viele Akteure aus dem Forschungsfeld haben es gelesen, die meisten nutzen die kleinschrittigen Anweisungen für ihre persönlichen Anwendungen.

Nachdem das „Medizinrad“, ein feststehender Begriff aus der schamanischen Ratgeberliteratur, komplett gelegt und der „Raum“ somit „geöffnet“ ist, werden wir eingeladen uns in die Zeremonie mit einzubringen; z. B. indem wir „in Kontakt mit Mutter Erde treten“ und fest auf den Boden stampfen oder unser „Energiesystem“ dadurch „reinigen“, dass wir uns gegenseitig mit mitgebrachten Schüttelinstrumenten „abmasseln“. Vor allem letztere Aktion führt bei den meisten Teilnehmern zu selbstironischen Äußerungen, sodass nicht nur unsere von der Kälte steif gewordenen Gliedmaßen, sondern auch die bis dahin eher zurückhaltende Grundstimmung etwas aufgelockert werden. Danach werden Tänze um das Radzentrum unter Anleitung der Initiatoren durchgeführt und Gesänge angestimmt. Jedoch partizipieren nicht alle Besucher und wenn, dann eher zaghaft. Niemand mag sich so recht mit der geforderten Emotionalität einbringen, geht es doch auch um die öffentliche Verbalisierung intimer Wünsche und Anliegen. Ulrike, die sich mittlerweile rauchend auf eine Sitzdecke zurückgezogen hat, beschwert sich über die Zurückhaltung durch ein in die Menge geworfenes „Die sollen sich nur alle trauen, lauter zu singen!“ Nach diesem leichten Tadel erklingen die nächsten Gesangsstücke ein wenig vollstimmiger.

Das Ritual wird durch ein besonderes Lied beendet: Mittlerweile halten wir uns alle an den Händen. Ulrike, nun wieder in unserer Mitte, möchte abschließend „die Göttinnen“ mit einem Lied „einladen“, „das uns wohl allen aus der katholischen Kirche bekannt“ sei. Mit dem Marienlied „Maria breit den Mantel aus“ möchte sie der Mutter Gottes gedenken, „hinter der eigentlich“, so die Schamanin, „die meisten wissen das gar nicht, [...] alle Göttinnen stehen – die Germania, die Freya.“ Maria möge „ihre Arme ausbreiten“ und uns „schützen“.<sup>19</sup>

In meinen kurzen Feldnotizen zu diesem Ritual werden zwei wichtige Elemente des Forschungsfeldes sichtbar: zum einen das animistische Denkmodell, alles auf dieser Erde sei beseelt, und zum anderen die holistische Idee, alles sei auch mit allem und jedem – auf einer transzendenten Ebene – verbunden. Die cartesische Trennung von Objekt und Subjekt, ein grundlegender Bestandteil der europäischen Aufklärungsphilosophie, wird, wenn zwar nicht direkt aufgehoben, so doch durch diese Sicht stark aufgeweicht. Nun handelt es sich dabei nicht um extravagante „Glasperlenspiele“ von Personen an der gesellschaftlichen Peripherie, son-

---

19 Mit Verweis auf das an diesem Punkt ähnlich gelagerte Fallbeispiel im vorangegangenen Abschnitt möchte ich von einer weiteren Deutung absehen, jedoch mit einem Zitat von Helge Gerndt auf einen funktionalen Kern dieses Aspektes hinweisen: „In der Erfahrung des Religiösen und des Heimatlichen verdichtet sich für die meisten Menschen ein wesentlicher Teil ihrer zutiefst ersehnten Lebenssicherheit“ (Gerndt 2013, 28).

dem um äußerst populäre Narrative, wie sie u. a. James Cameron in seinem Blockbuster „Avatar“ aus dem Jahre 2009 bildgewaltig umgesetzt hat. In diesem Film stattet Cameron einen ganzen Planeten mit einem Nervennetzwerk aus, welches sowohl die Flora als auch die Fauna neuronal vereint und dadurch quasi „in ein Boot holt“. Auch gegenwärtige soziologische Gesellschaftsdiagnosen bemühen das Bild einer vernetzten Welt. Man denke nur an Manuel Castells Bezeichnung unserer momentanen Situation als „Netzwerkgesellschaft“.

Wenn auch nicht immer explizit artikuliert, implizieren solche Vorstellungen eine handlungsanleitende Deontologie. Damit wird in der Philosophie die „Lehre von unseren Verpflichtungen (von griechisch *to deon*, τὸ δέον, ‚das, was man soll‘)“ bezeichnet (Gabriel 2013, 385). Ging es im vorherigen Kapitel um die Interpretation der eigenen individuellen prekären Lebenssituation, so wird hier versucht, auf eine als ökologische Schieflage ausgewiesene Situation zu reagieren, die allerdings, im Sinne einer gesellschaftlichen Krankheit gedeutet und im Kontext einer ganzheitlichen Vernetzung gedacht, auch wieder auf das Individuum „übergreifen“ kann.

Sicherlich würde ein monokausaler Interpretationsansatz zu kurz greifen, müssten neben den einzelnen lebensgeschichtlichen Facetten auch etliche Positionen und Deutungen spirituell grundlegender Ökologiediskurse seit den frühen 1970er Jahren Berücksichtigung finden (vgl. Stuckrad 2003, 184 ff.). Allerdings bietet sich für weitergehende Überlegungen zu diesem Einzelfall ein interessanter Umstand an:

Als ich diesen Aufsatz als Vortrag vorbereite, erreicht mich Anfang September 2013 eine E-Mail von Robert, den ich bereits mehrfach zu seiner schamanischen Arbeit interviewen durfte. Er wünscht mir für die Tagung alles Gute und bekundet Interesse an der vorgesehenen Publikation. Bei dieser Gelegenheit frage ich ihn, ob er die Aktion in Schwammenauel zur Kenntnis genommen habe, da er nicht weit entfernt vom Ort des Geschehens lebt und, wie gesagt, ebenfalls schamanisch arbeitet. Ja, er habe einen Artikel über die Aktion in der Tagespresse gelesen. Was ich weder den Zeitungsartikeln noch einem anschließenden Interview mit zwei der Mitinitiatoren entnehmen konnte, verrät mit Robert: Ulrike, die Interviews und eigentlich generell Öffentlichkeitsarbeit ablehnend gegenübersteht und somit auch nicht als Gewährsperson in meiner Forschung vertreten ist, ist Mitglied in Roberts Ausbildungsgruppe, die sich auf den von Helmut Sunwalker Christof entwickelten „Gaia-Weg“ oder auch „Gaia-Schamanismus“ bezieht (vgl. Verein Bewusst Leben e. V. 2014). Christof wiederum bezieht sich in seiner Konzeption auf eine gängige Szeneinterpretation einer naturwissenschaftlichen Heuristik namens „Gaia-Hypothese“. Mitte der 1960er Jahre entwickelten die US-amerikanische Biologin Lynn Margulis (1938–2011) sowie der Brite James Lovelock (\*1919), u. a. Chemiker und Physiker, ein Modell, mit dessen Hilfe eine verlässlichere Prognostizierbarkeit evolutionärer Geoprozesse angestrebt wurde. Die nun aus rein heuristischen Erwägungen genutzte Anthropomorphisierung des Erdballs zur mythologischen Urmutter Gaia wirkte in der breiteren, und mehrheitlich nicht naturwissenschaftlichen, Rezeption äußerst suggestiv und führte zu einer Reifikation, d. h. zu einer Verdinglichung des rein theoretischen Modells.

In neueren Ratgebern wie z. B. dem Buch „Die Schwitzhütte“ von Gerard Popfing, der selbst wiederum ein aktives Mitglied des Gaia-Netzwerkes um Helmut Christof ist, wird mithilfe der Gaia-Rhetorik eine spirituelle Ethik entworfen. In seinem 2009 erschienenen Buch schreibt Popfing, die Gaia-Hypothese basiere

„auf der Vorstellung, dass kein Bestandteil dieses ausgefeilten Regelmechanismus überflüssig für das Ganze ist. Jeder trägt seinen Teil zum Ablauf des Ganzen bei und jeder Teil hat eine Aufgabe zu erfüllen. Wenn aber jeder Teil des Ganzen sozusagen ein Organ des Organismus repräsentiert, was ist dann die Aufgabe und Funktion des Menschen auf der Erde?“ (Popfing 2009, 34 f.)

Ein paar Seiten weiter diagnostiziert der Autor: „Die Menschheit steckt in einer großen Krise – genauso, wie die Pubertät im Grunde eine große Krise war, die uns bis auf den Grund erschütterte. Die gute Nachricht ist: Pubertät ist (für die meisten) dann doch nicht das Ende“. Es ginge, so Popfingers Antwort, also „um ein Erwachen. Hin zu mehr Menschlichkeit, hin zu neuen Ebenen von Spiritualität, zu einer neuen Art von weltweiter Vernetzung, und einer bewussten Verbindung zwischen Mensch und Erde“ (Popfing 2009, 37). Nach der hier angewandten – und mit Blick auf die spirituellen Bewegungen seit den 1970er Jahren nicht neuen (vgl. Stuckrad 2004, 227 ff.) – Argumentation sei die Natur durch das Fehlverhalten unreifer, eben noch nicht „erwachter“ Menschen in Ungleichgewicht geraten.

Die sich auf solche Gedanken gründende Deontologie soll einerseits unsere Achtsamkeit gegenüber den Mitmenschen und der Natur schärfen, andererseits weisen uns diese, teilweise dem Zen-Buddhismus entliehenen, Vorstellungen eine wahrlich exponierte Stellung im Kosmos zu. Zwar sind wir als Menschen mitverantwortlich für die ökologischen Missstände, aber auch in der Lage, uns – da wir nach den hier nur knapp angerissenen Vorstellungen Geistwesen domestizieren und instrumentalisieren können – quasi in die Rolle eines *Primus inter Pares* zu erheben und uns als „Pflegepersonal der Erde“<sup>20</sup> (Heuser 2010) zu behaupten. Den Besuchern werden solche weitreichenden Gedanken an diesem Januartag aber nicht weiter vorgestellt, was vielleicht in der Überzeugung der Akteure begründet liegt, dass das Ritual intrinsisch wirke; man müsse nicht daran glauben, damit es seine spezifische Wirkung entfalte. Für die meisten Teilnehmer – so auch der Tenor der anschließenden Presseartikel – war es eine leicht skurrile Veranstaltung, die allerdings einer „guten Sache“ diene.

Zu der Protestaktion vertritt Robert, wie er sagt, eine „differenziertere Meinung“. Den Rursee als ökologisches Gut anzusehen, hielte er, wie er mir schreibt,

„für ein typisches menschliches Verhalten den eigenen Lebenszeitraum als Betrachtungshorizont zu wählen. Der Stausee wurde 1939 in Betrieb genommen und zuletzt 1961 noch einmal höher angestaut. Der Stausee selber ist ein künstlich angelegter und so weit mir bekannt ist, hat sich darin oder darum

---

20 So lautet der Titel eines Artikels in der Sonderausgabe der Szenezeitschrift „connection“ zum Thema „Schamanismus & Ökologie“. Man könnte solche Topoi als Reaktionen auf die narzisstischen Kränkungen durch die Wissenschaften deuten.

herum keine besondere Fauna und Flora ausgebildet. Für mich stellt sich nun die Frage, was motivierte tatsächlich zur Protestaktion? Und warum ein Erdheilungsritual. Braucht unsere Große Mutter tatsächlich Heilungsrituale von uns oder wäre es nicht sinnvoller achtsam und respektvoll mit ihr umzugehen wie mit jedem Wesen.“

Dass es sich, wie Robert in seiner E-Mail andeutet, bei dem Staudamm um eine Hinterlassenschaft aus der Zeit des Nationalsozialismus handelt (vgl. Harzheim 2009/2010, 197 ff.) und dass durch diesen Umstand die „Energien“ des Sees – so man der Logik der Veranstalter folgt – womöglich „negativ aufgeladen“ worden sein könnten, wird während des gesamten Rituals nicht thematisiert.

## ZwEifel-Schamanen? Rück- und Ausblicke

Dass sich die tatsächlichen „Schamanen in der Eifel“ von den klischeehaften Schwarzweißskizzen in Berndorfs Roman absetzen würden, war bereits vor der eigentlichen Feldforschung absehbar. Eine empirisch basierte Dekonstruktion der – unter kontrastiven Gesichtspunkten durchaus lohnenswerten – literarischen Vorlage sollte in diesem Aufsatz auch gar nicht eingehender verfolgt werden. Vorrangiges Ziel war es vielmehr, aus einem noch laufenden Forschungsprojekt heraus erste Antworten auf die Frage zu geben, inwiefern schamanische Konzepte zur Stabilisierung prekärer Lebenslagen genutzt werden. Natürlich muss man sich im Klaren darüber sein, dass ein Aufsatz wie dieser kaum Raum bietet, das anvisierte „Übersetzungsvorhaben“ in angemessener Tiefe umzusetzen. Ich hoffe, dass durch mein eher „holzschnittartiges“ Vorgehen die Protagonisten und ihre Anliegen nicht zur bloßen Staffage verkommen. Bei dem so Präsentierten handelt es sich um erste Deutungsversuche, die in ihrer Tragweite nicht überschätzt werden sollten. Sie besitzen vorläufigen Charakter und müssen im größeren Zusammenhang der später folgenden monografischen Untersuchung eingeschätzt und u. U. modifiziert werden. Ob sich die hier nur angerissenen Ambivalenzen dann auflösen oder noch zunehmen, die hier lebensgeschichtlich stimmig erscheinenden Befunde im Spiegel anderer Aspekte nicht doch brüchiger werden und somit das „Firmament der Vernunft“ wieder unklarer, muss die Gesamtbetrachtung zeigen.

Anhand von Bärbels Biografie habe ich aufzuzeigen versucht, dass das schamanische kosmologische Repertoire, ganz gleich, wie ethnologisch „korrekt“ es rezipiert wird, etliche Bausteine für lebensweltlich operable Sinnentwürfe bereitstellt. Das öffentlich vollzogene Ritual verweist eindringlich auf die auch von anderen Forschern bereits angedeuteten Ambivalenzen des Themas, treffen doch Parteien mit unterschiedlichen Erwartungshaltungen und Motiven aufeinander. Anstatt die vorläufigen Ergebnisse noch einmal zu referieren, möchte ich zu diesem Aspekt abschließend Stellung nehmen.

Bei der Bearbeitung des Vortragsmanuskripts musste ich des Öfteren an eine Wortmeldung zu meinem Tagungsbeitrag während der Konferenz zurückdenken: Ein schamanisch Tätiger wollte von mir wissen, ob ich denn die interviewten und

begleiteten Menschen und ihre Vorstellungen sowie Handlungen überhaupt ernst nehmen würde. Zunächst war ich verwundert, dachte ich doch, ziemlich deutlich dargelegt zu haben, welche Tätigkeitsfelder ein Volkskundler berühren und welche er, aus wissenschaftlichen Erwägungen heraus, eher meiden sollte. Ich versicherte dem Teilnehmer also noch einmal, dass m. E. – vor dem Hintergrund einer eher kulturrelativistischen Ausbildung argumentierend – die Deutungen des Feldes ebenso viel Gewicht besäßen wie die Deutungen des Faches. Der von mir beschrittene Weg wies den Äußerungen der Akteure zwar Wirklichkeitsgehalt zu, versuche aber, die im Feld – und meist schon in einer biografischen Erzählung – auftauchenden Töne der Ambivalenzen und Differenzen nicht künstlich zu harmonisieren. Auch ginge es nicht um eine moralische Bewertung der erhobenen Erzählungen und deren Einteilung in simplifizierende Oppositionen wie falsch/richtig, gut/schlecht oder sinnvoll/sinnlos, sondern um eine Vermittlung und Diskussion der „elementaren Erfahrung von Mehrbödigkeit und Uneinheitlichkeit einer jeden Welt“ (Streck 2013, 42). Diese Erfahrung machen nicht nur Klienten, Heiler, Journalisten und Zeitungsleser, sondern auch Ethnografen. Das vermag nicht alle zu befriedigen. Wie Bernhard Streck kürzlich festgehalten hat, „gehört die schwierige Kunst, Differenzen sichtbar zu machen, ohne sie auszulöschen oder zu entschärfen, eher zur verborgenen Seite der Ethnologie-Kultur als zur sichtbaren, nach außen getragenen und werbend präsentierten Fahne unserer Disziplin“ (Streck 2013, 40). Das mag womöglich damit zusammenhängen, dass die Darstellung unserer Konfrontation mit tatsächlicher Multiperspektivität oder gar „Multirationalität“ (Streck 1997, 22) mit der weitverbreiteten Auffassung konfligiert, Wissenschaft solle mehr erhellen als verdunkeln und Erscheinungen zwecks besserer Prognostizierbarkeit klaren Kategorien zuordnen als sie in der unsicheren Schwebelage zu halten. Dagegen gibt der Philosoph Andreas Urs Sommer, wenn auch etwas zugespitzt, zu bedenken, dass „[t]iefgreifende Verunsicherung gerade in dem, was man ‚das Geistige‘ nennt, [...] unter Umständen ein Lebensmoment [ist], ohne das der Mensch nicht über das Niveau eines durchschnittlichen Säugetiers gelangt wäre“ (Sommer 2005, 9 f). Mit Sommer könnte man jegliche Form von kulturanthropologisch-volkskundlicher Forschung als „Verunsicherungsunternehmen“ betreiben (Sommer 2005, 10). Denn Irritationen und Zweifel provozieren neue Perspektiven und halten die Möglichkeiten, Sachverhalte „anders“ – oder überhaupt – zu sehen, im Gespräch. Und dort entsteht bekanntlich nicht nur Wissenschaft, sondern zu einem nicht unerheblichen Teil auch Wahrheit (vgl. Bollnow 1975, 28 ff.).

## Literatur

- Aka, Christine (2007). *Unfallkreuze. Trauerorte am Straßenrand* (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, Bd. 109). Münster u. a.: Waxmann.
- Bollnow, Otto Friedrich (1975). *Das Doppelgesicht der Wahrheit* (Philosophie der Erkenntnis, Bd. 2). Stuttgart u. a.: Kohlhammer.

- Brüggen, Susanne (2005). Religiöses aus der Ratgeberecke. In: Knoblauch, Hubert & Zingerle, Arnold (Hg.). *Thanatosozologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens* (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 27) (81–99). Berlin: Duncker & Humblot.
- Castells, Manuel (2004). *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft* (Das Informationszeitalter. Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Bd. 1). Opladen: Leske + Budrich.
- Dehn, Ulrich (2002). Reiki als „spirituelle Heilungs- und Behandlungsbewegung“. In: Prohl, Inken & Zinser, Hartmut (Hg.). *Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa* (Tübinger interkulturelle und linguistische Japanstudien, Bd. 2) (109–124). Münster u. a.: LIT.
- Dow, James (1986). Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis. *American Anthropologist*, 88, 56–69.
- DuBois, Thomas A. (2009). *An Introduction to Shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Francfort, Henri-Paul & Hamayon, Roberte N. (Hg.) (2001). *The Concept of Shamanism. Uses and Abuses* (Bibliotheca Shamanistica, Bd. 10). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Gabriel, Markus (2013). *Die Erkenntnis der Welt – Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Gerndt, Helge (2013). *Wissenschaft entsteht im Gespräch. Dreizehn volkskundliche Porträts*. Münster u. a.: Waxmann.
- Greverus, Ina-Maria (1972). *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*. Frankfurt a. M.: Athenäum.
- Grünwedel, Heiko (2013). *Schamanismus zwischen Sibirien und Deutschland. Kulturelle Austauschprozesse in globalen religiösen Diskursfeldern*. Bielefeld: transcript.
- Harmening, Dieter (2005). *Wörterbuch des Aberglaubens*. Stuttgart: Reclam.
- Harzheim, Gabriele (2009/2010). Wahrnehmungen und Umgang mit der Kulturlandschaft Eifel. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, 38, 189–207.
- Heimerdinger, Timo (2012). Wem nützen Ratgeber? Zur alltagskulturellen Dimension einer populären Buchgattung. *Non Fiktion*, 7 (1), 37–48.
- Heimerdinger, Timo; Simon, Michael & Voges, Natalie (2008). Aporien des Alltags. Ratgeberliteratur und spätmoderne Ratlosigkeit. *Natur & Geist*, 24 (1), 13–16.
- Hultkrantz, Åke (1999). The Unity of Shamanism: Reality or Illusion? In: Schenk, Amélie & Rätsch, Christian (Hg.). *Was ist ein Schamane? Schamanen, Heiler, Medizinleute im Spiegel westlichen Denkens* (curare Sonderband, Bd. 13) (21–25). Berlin: VWB.
- Kanning, Uwe Peter (2014). Mythos NLP, *Skeptiker*, 27 (3), 118–127.
- Landmann, Michael (1961). *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*. München u. a.: Reinhardt.
- Lévi-Strauss, Claude (1973). *Das wilde Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Maier, Bernhard (2004). *Die Religion der Kelten. Götter, Mythen, Weltbild*. München: C. H. Beck.

- Mauss, Marcel (2010 [1950]). *Soziologie und Anthropologie. Bd. 2: Gabentausch – Todesvorstellung – Körpertechniken*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mayer, Gerhard (2003). *Schamanismus in Deutschland. Konzepte – Praktiken – Erfahrungen* (Grenzüberschreitungen, Bd. 2). Würzburg: Ergon.
- Müller, Klaus E. (1992). Identität und Geschichte: Widerspruch oder Komplementarität? Ein ethnologischer Beitrag, *Paideuma*, 38, 17–29.
- Müller, Klaus E. (2006). *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale*. München: C. H. Beck.
- Rösing, Ina (2007). *Der verwundete Heiler. Kritische Analyse einer Metapher*. Kröning: Asanger.
- Scharfe, Martin (2002). *Menschenwerk. Erkundungen über Kultur*. Köln u. a.: Böhlau.
- Schultz, Hans Jürgen (1972). Jesus – ein Name für alles? *Merkur*, 26 (2), 122–132.
- Schütz, Peter; Schneider-Sommer, Siegrid & Gross, Brigitte (2001). *Theorie und Praxis der Neuro-Linguistischen Psychotherapie*. Paderborn: Junfermann.
- Simon, Michael (1997). Symbole helfen heilen. In: Brednich, Rolf Wilhelm & Schmitt, Heinz (Hg.). *Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur*. 30. Deutscher Volkskundekongress in Karlsruhe vom 25. bis 29. September 1995 (58–67). Münster u. a.: Waxmann.
- Simon, Michael (2003). „Volksmedizin“ im frühen 20. Jahrhundert. Zum Quellenwert des Atlas der deutschen Volkskunde (Studien zur Volkskultur, Bd. 28). Mainz: Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz e. V.
- Sommer, Andreas Urs (2005). *Die Kunst des Zweifelns. Anleitung zum skeptischen Denken*. München: C. H. Beck.
- Stolz, Alfred (1999). Schamane. In: *Wörterbuch der Völkerkunde. Begründet von Walter Hirschberg* (326). Berlin: Reimer.
- Streck, Bernhard (1997). *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Führung*. Wuppertal: Peter Hammer.
- Streck, Bernhard (2006). Wie wahr ist eine Kultur ihr Gesicht? Über die Grenze zwischen Zeigen und Verbergen. In: Hengartner, Thomas & Moser, Johannes (Hg.). *Grenzen & Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen*. 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Dresden 2005 (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde, Bd. 17) (89–101). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Streck, Bernhard (2013). Das Auge des Ethnografen. Zur perspektivischen Besonderheit der Ethnologie. In: Bierschenk, Thomas; Krings, Matthias & Lentz, Carola (Hg.). *Ethnologie im 21. Jahrhundert* (35–54). Berlin: Reimer.
- Stuckrad, Kocku von (2003). *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen* (Gnostica, Bd. 4). Leuven: Peeters.
- Stuckrad, Kocku von (2004). *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München: C. H. Beck.
- Unschuld, Paul Ulrich (2013). *Traditionelle Chinesische Medizin*. München: C. H. Beck.

- Voss, Ehler (2011). *Mediales Heilen in Deutschland. Eine Ethnographie*. Berlin: Reimer.
- Voss, Ehler (2013). Authentizität als Aktant. Schamanismus aus Sicht einer symmetrischen Anthropologie. *Paideuma*, 59, 103–126.
- Wuketits, Franz M. (2013). *Animal irrationale. Eine kurze (Natur-)Geschichte der Unvernunft*. Berlin: Suhrkamp.

## Quellen

- Berndorf, Jacques (2008). *Mond über der Eifel*. Hillesheim: KBV.
- Cowan, Tom (2001 [1966]). *Schamanismus. Eine Einführung in die tägliche Praxis*. Kreuzlingen u. a.: Ariston.
- Dethlefsen, Thorwald & Dahlke, Ruediger (2008 [1983]). *Krankheit als Weg. Deutung und Bedeutung der Krankheitsbilder*. München: Bassermann.
- Flaming Crystal Mirror, Mary (1999). *Süße Medizin. Die Lehren der Twisted Hairs*. 2 Bde. Tübingen: Vier Welten.
- Heuser, Andrea (2010). Wir sind das Pflegepersonal der Erde. Der Kalaallit-Eskimo Angaangaq im Interview. *connection Schamanismus extra*, 4, 20–21.
- Lörler, Marielu (2001). *Hüter des alten Wissens. Schamanisches Heilen im Medizinrad*. Darmstadt: Schirner.
- Pesch, Klaus (2013). Schamanen-Ritual, *Kölnische Rundschau vom 05.01.2013*, 51.
- Popfinger, Gerhard (2009). *Die Schwitzhütte. Herkunft, Bau und Ritual*. Uhlstädt-Kirchhasel: Arun.
- Rettet den Rursee (2014a). *Rursee in Gefahr!* <http://www.rettet-den-rursee.de/#aktuell> [11.05.2014].
- Rettet den Rursee (2014b). *Fragestunde zum geplanten PSW Rursee im NRW Landtag*. <http://rettetdenrursee.de/politisch/fragestunde-zum-geplanten-psw-rursee-im-nrw-landtag/> [11.05.2014].
- Verein Bewusst Leben e. V. (2014). *Der Gaia-Weg. Heilung und Wachstum durch die Kraft der Erde*. <http://www.gaia-net.de> [11.05.2014].