



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Vom Mythos zum Ritus - Schamanisches Heilen am  
Beispiel der Navajo-Indianer“

verfasst von / submitted by

Mag. Stefan Reichel

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for  
the degree of

Magister der Theologie (Mag.theol.)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

AO. Univ.-Prof. Dr. Hans Gerald Hödl



## Inhaltsverzeichnis

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. Einführung.....                                                         | 7   |
| I.1. Faszination Schamanismus .....                                        | 7   |
| I.2. Persönlicher Ausgangspunkt.....                                       | 8   |
| I.3. Zielsetzung der Arbeit .....                                          | 9   |
| I.3.A. Die Forschungsfrage .....                                           | 9   |
| I.3.B. Weiterführende Überlegungen zur Forschungsfrage .....               | 9   |
| II. Schamanismus .....                                                     | 13  |
| II.1. Historisch-begriffliche Einführung .....                             | 13  |
| II.1.A. Definition.....                                                    | 13  |
| II.1.B. Geschichte der schamanischen Praktiken und ihrer Erforschung ..... | 16  |
| II.1.C. Theorien über den Schamanismus .....                               | 19  |
| II.1.D. Kritik an den einseitigen Zugängen zum Schamanismus .....          | 22  |
| II.2. Der Schamanismus und seine Erwählten.....                            | 26  |
| II.2.A. Die Welt der Schamanen.....                                        | 26  |
| II.2.B. Berufung und Werdegang .....                                       | 29  |
| II.2.C. Die schamanische Praxis .....                                      | 31  |
| II.2.D. Die Orte und Werkzeuge der Rituale .....                           | 36  |
| II.3. Rituale als Kernelement schamanischer Praxis.....                    | 41  |
| II.3.A. Geschichte der Ritualforschung .....                               | 41  |
| II.3.B. Definitionen des Phänomens Ritual .....                            | 47  |
| II.3.C. Aspekte ritueller Praxis.....                                      | 51  |
| II.3.D. Riten bei Leiden.....                                              | 60  |
| II.4. Schamanisches Heilen .....                                           | 63  |
| II.4.A. Voraussetzungen.....                                               | 63  |
| II.4.B. Heilsame Interventionen .....                                      | 66  |
| II.4.C. Weitere Aspekte schamanischen Heilens .....                        | 74  |
| II.4.D. Theorien über die heilsamen Wirkungen .....                        | 79  |
| III. Die Kulturen der Indianer Nordamerikas.....                           | 88  |
| III.1. Der geschichtliche Verlauf .....                                    | 88  |
| III.2. Helden, Geister und Götter – die Religionen der Ureinwohner .....   | 91  |
| III.3. Das Leben der ehemaligen Ureinwohner nach der Eroberung .....       | 96  |
| IV. Diné – Das Volk der Navajo .....                                       | 100 |
| IV.1. Einführung.....                                                      | 100 |

|                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| IV.2. Der Mythos: Die Entstehung der Welt und des Volkes.....                | 100 |
| IV.2.A. Vorüberlegungen zum Begriff „Mythos“.....                            | 100 |
| IV.2.B. Anwendung auf die Ureinwohner Nordamerikas .....                     | 106 |
| IV.2.C. Die Schöpfungsgeschichte der Diné .....                              | 111 |
| IV.2.D. Die Entstehung der Diné und ihr Umgang mit dem Übernatürlichen ..... | 117 |
| IV.3. Die historische Entwicklung der Navajo-Kultur.....                     | 120 |
| IV.3.A. Die Ankunft der ersten Volksgruppen.....                             | 120 |
| IV.3.B. Zusammenprall der Kulturen.....                                      | 121 |
| IV.3.C. Die Kolonialisierung durch die Spanier.....                          | 123 |
| IV.3.D. Die Auseinandersetzungen nach der Unabhängigkeitserklärung.....      | 127 |
| IV.3.E. Konsolidierung und Befriedung .....                                  | 130 |
| IV.4. Das „Navajo-Country“ heute.....                                        | 133 |
| IV.4.A. Das Land der Verheißung .....                                        | 133 |
| IV.4.B. Prosperität und Selbstbewusstsein .....                              | 134 |
| IV.4.C. Das Navajo-Reservat heute .....                                      | 136 |
| V. Die schamanische Praxis der Diné .....                                    | 139 |
| V.1. Voraussetzungen .....                                                   | 139 |
| V.1.A. Einführung .....                                                      | 139 |
| V.1.B. Die Tradition der Diné und der benachbarten Ethnien.....              | 140 |
| V.1.C. Das Weltbild als Kontext der Heilungszeremonien .....                 | 142 |
| V.2. Die Heilungsinstitution bei den Diné.....                               | 144 |
| V.2.A. Voraussetzungen für die Heilungszeremonien .....                      | 144 |
| V.2.B. Eigenheiten der Navajo-Chantways .....                                | 147 |
| V.2.C. Rezente Entwicklungen .....                                           | 150 |
| V.3. Das System der Chantways .....                                          | 151 |
| V.4. Der Ablauf eines Heilungszeremonials.....                               | 156 |
| VI. Resümee.....                                                             | 162 |
| VI.1. Die Diné und der Schamanismus.....                                     | 162 |
| VI.2. Die Verbindung Mythos und Ritus .....                                  | 164 |
| VI.3. Die Verbindung Religion und Heilung .....                              | 166 |
| VI.4. Kritik an den neoschamanistischen Praktiken .....                      | 168 |
| VII. Persönliche Reflexion.....                                              | 170 |
| VIII. Verweise.....                                                          | 171 |
| VIII.1. Allgemeines Abkürzungsverzeichnis .....                              | 171 |

|                                                       |     |
|-------------------------------------------------------|-----|
| VIII.2. Abkürzungen von Sammelwerken und Lexika ..... | 171 |
| VIII.3. Quellen .....                                 | 172 |
| VIII.3.A. Literatur .....                             | 172 |
| VIII.3.B. Abbildungen .....                           | 175 |
| Appendix A.1.: Zusammenfassung .....                  | 176 |
| Appendix A.2.: Abstract .....                         | 177 |



## I. Einführung

### I.1. Faszination Schamanismus

In den letzten Jahren ist das Thema „Schamanismus“ zu einem breit rezipierten Phänomen geworden. Der Megatrend zur alternativen Lebensweise verbindet sich hier mit der postmateriellen Sehnsucht nach einer zeitgemäßen Spiritualität. So ist es verständlich, dass sich allerorts auch die religiösen Traditionen vieler Ethnien, die man irrtümlicher Weise unter dem Begriff des Schamanismus zusammengefasst hat und die durch die Durchsetzung der westlichen Zivilisation bereits bedrohlich minimiert oder synkretistisch vermischt waren, wieder neu etablieren konnten. Zwar bleibt zu bezweifeln, ob heute jemals eine authentische Form der früheren Riten und Überlieferungen angetroffen werden kann (zur Diskussion dazu siehe unten), aber das scheint der Beliebtheit der geheimnisvollen und vielversprechenden Lebensform bzw. Heilungstechnik keinen Schaden anzutun. Vielmehr finden sich viele Elemente der alten Zeremonien in den verschiedensten modernen Dienstleistungen wieder, nicht nur in den esoterischen Seminaren und neuschamanischen Kulturen. Gerade die Psychotherapie formuliert für sich den Anspruch – ähnlich der Medizin – die wissenschaftliche Nachfolge der vorwissenschaftlichen Heilungsverfahren zu sein. Ob dabei die ehemaligen Spezialisten für Kräuterkunde und Seelenkrankheiten weniger Wissen besaßen als die heutigen Vertreter der Gesundheitsindustrie, ist diskussionswürdig. Wesentlich erscheint jedoch der wissenschaftliche Umgang mit jenen therapeutisch-religiösen Vollzügen, die meist zugunsten einer Heilung, in Form schamanischer Rituale angeboten werden. Hier stellt sich nicht nur die – nie ganz zu beantwortende – Frage nach der Weltanschauung, sondern schlicht die Frage nach dem tatsächlichen Wirkfaktor spezifischer Elemente einer noninvasiven Therapie. Die Analyse der Zusammenhänge zwischen dem als Wahrheit empfundenen Weltbild und den erlebten Handlungen in einer Behandlung kann dabei als Voraussetzung gelten, um die Gesamtheit der Therapiesituation zu verstehen. Schamanisches Wirken ebenso wie schulmedizinisches beruht auf einer komplexen Annahme über die Ursache und die Heilung von Krankheiten, die wiederum im Hintergrund ein Vorverständnis der Weltzusammenhänge hat. Sämtliche Handlungen der Spezialisten machen nur Sinn und bewirken im Patienten das notwendige Vertrauen (und folglich die Compliance bis hin zu den sogenannten Placebo-Effekten), wenn die Interventionen in dieses Vorverständnis passen. Da nun keine letztgültigen epistemischen Aussagen über unsere Welt getätigt werden können, bleibt einerseits die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen den Vorstellungen und den Vollzügen, andererseits die Prüfung der Wirksamkeit der angewandten Techniken. Der

Forschungsgegenstand des schamanischen Heilens hat damit jedoch eine unglaubliche Breite: Die verschiedenen anthropologischen Dimensionen gilt es ebenso zu bedenken wie die historische Erfassbarkeit der Phänomene oder deren therapeutische Eigenschaften. In dieser religionswissenschaftlichen Diplomarbeit möchte ich v.a. einen Einblick in die reichhaltige Tradition schamanischer Heilungsdienste und deren mögliche Wirkungs-erklärungen erarbeiten, am Beispiel einer besonders elaboriert dokumentierten Ethnie – den Navajo, einem Volk der Ureinwohner Nordamerikas, dass sich im Südwesten der USA angesiedelt hat.

## I.2. Persönlicher Ausgangspunkt

Die Ausgangspunkte meines Interesses für das Thema „Schamanisches Heilen“ sind im gleichen Maße die Psychologie und die Theologie. Wie konnten die früheren therapeutischen Spezialisten diese Bandbreite an Krankheiten behandeln, wie es in vielen Aufzeichnungen berichtet wird? Und wie hängen die Erzählungen dieser religiösen Spezialisten mit den Behandlungen zusammen, die sie so erfolgreich durchführten? Sind uns modernen, naturwissenschaftlich geprägten „Zivilisierten“ nicht zwei Dinge abhandengekommen: Erstens, der Blick für die Zusammenhänge unseres Lebens und Tuns in der Bewusstheit des größeren Ganzen und zweitens, eine alte Weisheit im Umgang mit diesen Zusammenhängen zugunsten einer gelungenen Lebensführung?

Wissenschaftlich gestützte Interventionen, die psychosomatische und psychosoziale Auswirkungen haben, müssen scharf abgegrenzt werden von den magischen Vorstellungen, wie sie allorts im Themenfeld des Schamanismus neu aufkommen. Ebenso müssen Reflexionen über die religiösen Traditionen ethnischer Gesellschaften zwischen der semantischen und der pragmatischen Dimension unterscheiden. Nicht alles wirkt in unser Leben hinein, wie sich das manche vorstellen – man denke nur an die Astrologie. Aber alles kann auf unser Leben Einfluss haben, wenn wir es uns denn so vorstellen!

In dieser Arbeit soll es also um eine Perspektive praktischer, rationaler Anwendung religiös konnotierter Heilmethoden gehen. Meine Theorie, wie die verschiedenen Elemente in therapeutischen - und hier besonders in den schamanischen Ritualen zusammenwirken, hat sich mehrfach weiterentwickelt. Am Ende der Arbeit möchte ich daher den Versuch unternehmen, eine Würdigung des Phänomens „Schamanisches Heilen“ aus der Sicht der modernen Wissenschaften vorzustellen.



### I.3. Zielsetzung der Arbeit

#### I.3.A. Die Forschungsfrage

Aus den bisherigen Ausführungen kann man die Tradition schamanischen Heilens aus mindestens drei Perspektiven religionswissenschaftlich betrachten: Man kann das Phänomen des schamanischen Vollzuges, im Besonderen des Heilungsrituales im Kontext der ethnischen Lebenssituation untersuchen; und man kann die Vorstellungen über diese sakralen Handlungen, im Besonderen die Mythen über die Welt und die Notwendigkeit der Riten zur Erhaltung der (Harmonie der) Welt erforschen. Und man kann versuchen, die in den Mythen erzählten Erklärungen für das Leiden und deren Lösungen zu den konkret durchgeführten Leidbewältigungen in den Ritualen ins Verhältnis zu bringen. Die Theorie des Zusammenhangs von Mythos und Ritus ist bereits seit dem vorletzten Jahrhundert diskutiert worden von den Größen der Ethnologie und Religionswissenschaft. In dieser Arbeit soll es nicht um die Frage gehen – wie der Titel eventuell suggeriert, was von beiden vorher da war, sondern wie sie zusammenhängen. Dabei kommt den Ritualtheorien ein größeres Gewicht zu als den Diskursen über die archaische Mythologie und ihren Funktionen, da der Fokus auf die Wirkung des schamanischen Heilens gelegt wird, welches die mythische Erzählung als eine von mehreren zur Voraussetzung hat. Dazu kommt, dass es eine gewisse ethnische Reflexion über die schamanische Praxis gab, aber kaum eine über die mythische Narration. Um der Verbindung von Mythos und Ritus im schamanischen Therapieprozess nachzugehen, soll sowohl die Geschichte der untersuchten Ethnie, in diesem Fall der Navajo, wie deren Erzählungen über die Entstehung der Welt, des Volkes und dessen Lebensvollzüge bis hin zu den Ritualen betrachtet werden. Theorien über die Wirkung der Rituale und deren sprachliche Verfasstheit sollen die Phänomene interpretierbar machen und deren therapeutische Dimension verdeutlichen.

#### I.3.B. Weiterführende Überlegungen zur Forschungsfrage

Die Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Mythos und Ritus beginnt mit der sogenannten mythisch-ritualistischen oder Cambridger Schule, deren Begründer der Arabist W.R. Smith (1846-1894) war. Er vertrat die These, dass der (doktrinaire) Glaube der Praxis nachgeordnet sei. Der Ritus würde weniger verändert über die Zeit als dessen Bedeutung und Rechtfertigung, der Mythos würde hier zur Erklärung der Riten dienen. Dem gegenüber versuchte J.G. Frazer (1854-1941) den Mythos als Voraussetzung für den Ritus zu definieren, da er meinte, eine Gesellschaft, die noch im Entwicklungsstadium der

Magie stecke, würde durch den Ritus das zu erreichen suchen, was im Mythos beschrieben wird. Er und der Anthropologe E.B. Tylor (1832-1917) sahen die Verwendung von Mythos und Ritus als „primitive Wissenschaft“ an, zur Erklärung und Kontrolle der Naturgewalten. Spätere Vertreter der ritualistischen Theorie wie J.E. Harrison (1850-1928) und S.H. Hooke (1874-1968) sahen den Mythos differenzierter und noch als bedeutungsgewand für den Ritus. Immer stärker wurde die Interpretation der rituellen Handlungen durch den Mythos als sakral und zeitlos herausgestellt. M. Eliade (1907-1986) beschrieb schließlich zu seinen metaphysischen Überlegungen den sozialen Aspekt der Mythen, die alle Arten von Sozialverhalten sanktionierten und in den Riten neu inszeniert wurden.<sup>1</sup>

Im Zuge der Moderne verloren die Mythen und Riten an Bedeutung, wurden jedoch von anderen Formen der Kunst und Kultur aufgenommen (s. z.B. die Dramen und Heldenepen). Heute wird eher die Ansicht vertreten, dass sowohl die Mythen wie auch die Riten für sich wirksam sein können; es bleibt jedoch die Bewusstheit über die Verbindung zwischen dem, was an Handlung vollzogen wird und dem, was dazu bzw. darüber gesagt wird (und freilich umgekehrt genauso). Die Wirkung performativer Rede und die Darstellung von Macht und Autorität sind nach wie vor für den wissenschaftlichen Diskurs von Bedeutung.<sup>2</sup>

Bezogen auf die schamanischen Traditionen kann man nun davon ausgehen, dass der Vollzug eines Heilungsrituals wesentlich mit der Weltvorstellung, welche die jeweilige Ethnie entwickelt hatte, verbunden war. Der Schamane, so man diese Bezeichnung verallgemeinern kann (s. S. 14f.), wurde in den meisten geschichtlich frühen Kulturen als mächtiger Mediator zwischen den Welten gesehen. Aufgrund der „mythopoetischen“ (d.h. auf tradierte mythische Erzählungen beruhenden) Weltanschauung, welche das Universum in polare Eigenschaften einteilte, brauchte es einen Spezialisten, um die entstehenden Gegensätze zu vereinen und die Kommunikation der beteiligten Kräfte zu ermöglichen. Alle Elemente der rituellen Praxen des Schamanen, z.B. die Werkzeuge oder das Gewand, waren mit Symbolen ausgestattet, die einerseits auf das entsprechende Weltbild, andererseits aber auch auf die Aufgabe der Mediation verwiesen. Die kosmische Dimension der Vollzüge wurde so im konkreten Ritual vergegenwärtigt und die besonderen Fähigkeiten des Spezialisten und die daraus folgenden Wirkungen, wie Heilkräfte oder die Kommunikation mit den Geistern, wurden wirksam dargestellt.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Korom, F.J.: 2004. 724ff.

<sup>2</sup> Ebd. 727ff.

<sup>3</sup> Hoppál, M.: 2007. 39ff.

Nun gab es offensichtlich verschiedene Funktionen der Ritualspezialisten in den ethnischen Gemeinschaften. Diese reichten vom Erzähler der Traditionen bis hin zum Opferpriester. Der Mythos war dabei nicht nur in der klassischen Erzählsituation gegenüber den jüngeren Mitgliedern des Stammes nützlich, sondern v.a. während eines Rituals vor und im Zustand der Trance. Dabei bekam die Erzählung der Mythen bereits bei der kollektiven Einstimmung und dem gemeinsamen Singen und Tanzen eine bedeutungsgebende Funktion. Noch gewichtiger aber war der besondere Zustand der Ekstase, in der eine Dialogsituation entstand, welche die Zuhörer mit den Themen der Mythen verband. Während der Ausbildung bzw. Initiation des Schamanen musste dieser daher die lokalen Mythen lernen, um seinen Patienten und ihren Angehörigen die Rituale und deren Wirkungen zumindest symbolisch verständlich zu machen. Eine entsprechende Kompetenz der Narration war hier unerlässlich für den Erfolg der Behandlung. Der Vollzug sollte dann ein konsistentes Ganzes ergeben, um die Beteiligten von den Fähigkeiten des Schamanen zu überzeugen und sie in die Dynamik der rituellen Wirkung hineinzunehmen.<sup>4</sup>

Eine besondere Weise der Mythenerzählung dürfte der Gesang gewesen sein: In langen Hymnen wurde in poetischer und quasi-philosophischer Weise über die Welt und ihre Eigenheiten, die Traditionen und Erfahrungen des Clans und die Rolle des Schamanen darin gesungen. Der entscheidende Aspekt dabei war, dass es weniger um eine informierende Erzählung als um einen performativen Akt innerhalb des Rituals ging. Die Rituale hatten vermutlich v.a. dann eine Wirkung, wenn die Darstellung jene Bedeutung erhielt und wieder kommunizierte, die durch die mythischen Erzählungen suggeriert wurden. Weil der Mythos aber wesentlich mit dem Sakralen zu tun hat und in existentiell wichtigen Momenten vorgetragen wurde, in denen sich schließlich ein Ritual ereignete, wurden diese Narrationen auch als heilig angesehen. Durch die Riten, die in der sakralen Erzählung Bedeutung gewannen, sollte z.B. jener Zustand der Weltenbalance wieder hergestellt werden, der in den lokalen Mythen zentral zur Aussage kam.<sup>5</sup>

Wir sehen hier mehrere Faktoren, die für die nun folgende Abhandlung über die schamanische Tradition der Navajo von Bedeutung sein werden: Das Leben der Völker, in denen schamanische Rituale durchgeführt wurden, war geordnet durch die tradierte Vorstellung über die Welt. Diese Metanarration wurde vom religiösen Spezialisten besonders während der Rituale erzählt oder sogar als Intervention gesungen. Die Wirkung der Rituale war abhängig von der Nachvollziehbarkeit der (magischen) Handlungen im Kontext der

---

<sup>4</sup> Hoppál, M.: 2007. 133ff.

<sup>5</sup> Ebd. 137ff.

Metanarration, welche das Ritual mit Bedeutung versah bzw. ebenso umgekehrt. Und schließlich war jede „wirksame“ Intervention wieder eine Bestärkung der eigenen Kultur und ihrer Lebensvollzüge, die somit den Rahmen für weitere religiöse Vollzüge und heilsame Rituale gab. Diese religiöse Tradition soll nun zuerst allgemein mit dem Schwerpunkt auf das Phänomen „Schamanismus“ diskutiert und dann auf das Volk der Navajo als besonders detailreiches Beispiel der indianischen Kulturen Nordamerikas angewendet werden.

## II. Schamanismus

### II.1. Historisch-begriffliche Einführung

#### II.1.A. Definition

Die Menge an Literatur, die in den letzten Jahren über Schamanismus geschrieben wurde, ist überwältigend. Das zeigt vor allem zwei Dinge: Einerseits, wie stark das Interesse für dieses Thema weltweit gestiegen ist, und andererseits, wie wenig die Autoren über dieses Phänomen übereinstimmen. Tatsächlich scheint es bei einer anfänglichen Analyse nur zwei Positionen zu geben: Jene, die enthusiastisch die traditionellen Praktiken mit ihren mythischen Erzählungen unhinterfragt als Heilmittel für alles verbreiten wollen; und jene, die rigoros diese religiösen Traditionen als Relikt einer längst überholten Kulturform ablehnen. Doch es gibt auch jene Autoren, die sich der damaligen und teilweise zeitunabhängigen Funktionen gemeinschaftlicher Rituale und Zeremonien bewusst sind und viel dazu beigetragen haben, dass die verschiedenen Phänomene und Zugangsweisen unterschieden werden. In dieser sehr limitierten Abhandlung soll versucht werden, die Fülle der schamanischen Praxis von mehreren Seiten zu beleuchten und die überlieferten Vorstellungen und Techniken möglichst deskriptiv darzustellen. Damit soll das Fundament gelegt werden für die Analyse der spezifischen Form der Navajo-Traditionen.

Woher der Begriff „Schamane“ kommt, ist nicht mehr exakt rekonstruierbar. Von seiner Bedeutung hängt es jedoch ab, was für Phänomene damit begrifflich erfasst werden und welche nicht. Es ist wahrscheinlich, dass die ersten (russischen) Forscher das Wort aus der Sprache der Ethnie der Ewenken<sup>6</sup> oder Tungusen<sup>7</sup> in Sibirien übernahmen. „Saman“ meinte nur den religiösen Spezialisten, den Mittler zwischen den Menschen und den nicht-menschlichen Wesen. In Folge der globalisierten Forschung wurde er aber immer mehr für alle Medizinmänner/Heiler verwendet und dann von der New-Age Bewegung für all jene, die mit Geistern in Kontakt treten, aufgegriffen. Damit waren aber alle erdenklichen Eigenheiten, die man in den verschiedenen archaischen Kulturen fand, mit eingeschlossen worden: Reisen der Seele in Ober- und Unterwelten, Nutzen oder nicht Nutzen von Trance, Heilung oder Verfluchung, Besessenheitsphänomene, Naturheilkunde, Verantwortung für das Gleichgewicht der Welt, die Verhandlung mit zu tötenden Tieren oder deren Gottheiten, Kommunikation mit Ahnen und Wetterbeeinflussung.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Vitebsky, P.: 1996. 10f.

<sup>7</sup> Sagaster, K.: 1986. 72ff.

<sup>8</sup> Vitebsky, P.: 1996. 10f.

Je nach Definition gibt es eine unterschiedliche Auffassung, wo der Schamanismus verbreitet ist: Ob er als Form von Religion (mit dem Schamanen als zentralen Funktionsträger) oder als religiöse Technik (mit spezifischen Funktionen neben anderen) gesehen wird bzw. eine historische Bindung an einen spezifischen Kulturraum (z.B. nördliche Regionen Asiens) vorliegt. Von Religion kann man sprechen, wenn der Schamane auch außerhalb der Rituale eine soziale Rolle innehat; eine Technik liegt eher dann vor, wenn die Rituale eine bestimmte Funktion im religiösen System haben, aber andere Funktionen, wie Opferdarbringen, nicht von Schamanen durchgeführt werden - das Vorkommen ist also abhängig von der Zuordnung. Eine weit verbreitete Definition verweist auf die Fähigkeit, sich in Trance zu versetzen, um durch den darin entstandenen Kontakt zur Über-/Anderswelt der Gemeinschaft zu nützen. Es zeigt sich eine weltweit verbreitete Verwendung von Techniken, um in Trance zu fallen; manchmal geschieht dies aber auch spontan. Entweder wird dadurch eine sogenannte „Seelenreise“ angestrebt, oder man stellt sich als Medium für einen anderen Geist zur Verfügung. Dabei wird das subjektive Hinaustreten/Zurücktreten der Seele nicht für einen Selbstzweck gesucht, sondern für die Lösung der Probleme der Gemeinschaft.<sup>9</sup> Mehr dazu soll weiter unten ausgeführt werden.

Die neuere ethnologische Forschung versucht dem gegenüber keine universale Definition des Schamanismus zu geben, sondern ihn als ein komplexes, religiöses Glaubenssystem anzuerkennen, mit einem oder mehreren Spezialisten als Zentrum; diese haben einen Zugang zur „übernatürlichen Welt“ und üben spezifische sozio-religiöse Funktionen und Heilpraktiken aus. Dazu können sie verschiedene Dramaturgien mit Ekstase, Tänzern und Gesängen verwenden - oder auch nicht. Die jeweilige Tradition beinhaltet gewisse Vorstellungen über die jenseitige Welt, die Heilursachen und -methoden, die kollektive Moral und meist einen religiös-magischen Kult in Bezug zur Natur. Die Ausprägungen dieser Elemente können variieren wie z.B. der Glaube an Geister und ihre Wirkungen, die Rollen des Schamanen innerhalb der Gemeinschaft oder die Verwendung bestimmter Methoden für seine Therapien. Das Phänomen der schamanischen Praktiken und Vorstellungen ist nicht beschränkt auf eine Lebensform wie z.B. kleine archaische Gemeinschaften, sondern ist auch in Hochreligionen nachweisbar sowie in modernen Staaten.<sup>10</sup>

Im Begriff „Schamanismus“ zeigt sich die ursprüngliche Auseinandersetzung mit dem Thema in der (christlichen) Mission, der Ethnologie und der Religionswissenschaft bis

---

<sup>9</sup> Sagaster, K.: 1986. 72ff.

<sup>10</sup> Hesse, K.: 2001. 30ff.

heute. Nach der kontroversen wissenschaftlichen Auseinandersetzung im letzten Jahrhundert herrscht aktuell aber vor allem ein breites Interesse bei jenen, die neue Formen der Spiritualität oder Alternativmedizin suchen. In diesen vielschichtigen Spannungsfeldern bestand stets die Gefahr, dass v.a. die eigenen Interessen und zu hohe Erwartungen an das Thema herangetragen wurden. Das führte einerseits dazu, dass angenommen wurde, Schamanismus sei ein universell-menschliches Phänomen, und andererseits, dass die Klassifizierung von äußeren (und verschiedenen) Merkmalen wie Kleidung zu inneren (und einheitlichen) wie die veränderten Bewusstseinszustände wechselte. Dadurch wurden die unterschiedlichsten Traditionen und ethnischen Religionen als im Grunde ident angenommen, sei es über die Zeit oder zwischen den Kulturen. In einer Arbeitsdefinition könnten zum Schamanismus z.B. Praktiken der Heilung, der Prophetie und des Totengeleits gehören. Voraussetzung für diese Praxis ist aber stets ein Weltbild, dass an Anwesenheit und Einwirken von Geistwesen glaubt: Böse müssen ausgeschlossen, gute um Hilfe gebeten werden. Für diese Aufgabe braucht es ein Mitglied der Gemeinschaft, das durch Überwinden eigener Lebenskrisen und einen besonderen Zugang zur Geisterwelt (z.B. Trance od. Besessenheit) die Approbation der Gemeinschaft für den Dienst erhält. Es ist nicht möglich, nur ein Element als Hauptkennzeichen für den Schamanismus zu identifizieren (Bsp. Ekstase), um Universalität aufrechtzuerhalten; aber es scheint sinnvoll für die Unterscheidung der weltweiten Traditionen (z.B. gegenüber der Mystik), dass ein Schamane derjenige ist/wird, der von sich aus die ihm zugeschriebene Fähigkeit hat, Kontakt zu einer als Geisterwelt aufgefassten Wirklichkeit aufzunehmen - und diese Fähigkeit auch einsetzen muss, um seine Aufgaben erfüllen zu können. Die Praxis verlangt dabei sowohl erlernte als auch als ererbt/verliehen gehaltene Fähigkeiten. Diese Bedingung der individuellen Disposition würde zur begrifflichen Unterscheidung helfen und dazu, nicht mehr schlüssige Definitionen, wie jene, den Schamanismus als frühe Stufe der kulturellen Entwicklung zu bestimmen, ad acta zu legen. Diese Beschreibung bezieht sich auch auf die Intimität, die der Schamane qua seiner Disposition zu bestimmten Hilfsgeistern und seinem Klientel lebt, um hilfreich mit der Geisterwelt in Beziehung zu stehen. Die außerordentlichen Fähigkeiten machen Schamanen schließlich ebenso zu angesehenen Lehrern und Ratgebern.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Eikermeier, D.: 2005. 240ff.

A.d.V.: Auch wenn es sich empfehlen würde, nach der angeführten Kritik die Begriffe „Schamane“ bzw. „Schamanismus“ ganz wegzulassen, sollen sie aus einer reflektierten Position weiter verwendet werden, da sämtliche Literatur darauf zurückgreift und für die beschriebenen Kulturen eine weite Definition des Schamanismus, wie im Verlauf der Arbeit ersichtlich werden wird, durchaus zutrifft.

## II.1.B. Geschichte der schamanischen Praktiken und ihrer Erforschung

Aus heutiger Sicht der Wissenschaft gibt es keine Sicherheit, wie die Religion der prähistorischen Menschen ausgesehen hat, auch wenn einige Funde auf Jagd- und Nomadenleben hinweisen und die jüngeren Untersuchungen dieser Gesellschaften Spezialisten für die wichtigen Themen wie Jagd und Überleben nachweisen. Die Jagd-Notwendigkeit könnte daher ein potientiell Hauptthema des ersten schamanischen Wirkens gewesen sein: Das Auffinden von Beute, das Besänftigen der zuständigen Geister und das Versöhnen dieser bzw. das Opferdarbringen vor/nach der Jagd. Durch die zivilisatorische Differenzierung über die Zeit dürften sich schließlich weitere Anwendungen und Protagonisten in den rituellen und zeremoniellen Vollzügen entwickelt haben.<sup>12</sup>

Nimmt man also eine frühe Entstehung schamanischer Praktiken an, dann muss man von den Lebensumständen in der steinzeitlichen Epoche ausgehen. Die Notwendigkeit des „Überlebens“ für kleine jagende Gesellschaften betraf aber nicht nur den Jagderfolg, sondern auch die Fruchtbarkeit und das Leben nach dem Tod – man denke nur an die ersten Gräber schon um 70.000 v.Chr., die mit Grabbeigaben ausgestattet waren. Das Schlüsselkonzept dazu ist der Seelenglaube, der die Grundlage bietet, um mit jenseitigen Mächten in Kontakt zu kommen und nach dem Tod weiterzuleben. Für den Zugang zum Transzendenten brauchte es wohl einen Spezialisten, der mit seiner Seele - wann immer es notwendig war - zwischen Menschen- und Geister-/Totenwelt vermittelte. Steinzeitliche Höhlenmalereien wie z.B. in Lascaux (Dordogne) zeigen bereits religiös-rituelle Szenen, hier offensichtlich an einem öffentlichen Kultplatz, d.h. Zeichnungen eines solchen praktizierenden „Schamanen“, ws. mit einem Vogel als vermittelndes Tierwesen.<sup>13</sup>

Je nach Position, die man als Forscher einnimmt, kann der Schamanismus als die global älteste Form religiöser Traditionen verstanden werden - oder als Diffusion einer in Sibirien entstandenen religiösen Praxis. Es war v.a. Mircea Eliade<sup>14</sup>, der den Schamanen-Komplex als für viele Erdteile verallgemeinerbare ursprüngliche Tradition im Umgang mit dem Transzendenten und für die Trance-Nutzungen postulierte. Zwar ist die Technik, die für das Erreichen des außergewöhnlichen Bewusstseinszustands verwendet wird, zwischen den Regionen sehr verschieden, aber sie war fast überall verbreitet und diente scheinbar immer zur (inszenierten) Kontaktaufnahme mit Geistwesen. Es wird weiters über viele ethnische Kulte hinweg übereinstimmend von eigenen Seelenreisen berichtet

---

<sup>12</sup> Vitebsky, P.: 1996. 28ff.

<sup>13</sup> Müller, K.: 1997. 7f.

<sup>14</sup> Eliade, M.: 1951. (Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Theorie Eliades s. S. 23f.)



und von den Interventionen in der Anderswelt, um die Kranken des eigenen Volkes zu heilen. Dabei darf nicht übersehen werden, dass Schamanen auch darauf bedacht sein konnten, ihre Gegner durch ihre magischen Praktiken zu vernichten.<sup>15</sup>

Die ersten Aufzeichnungen über Schamanen stammten freilich nicht von den ethnischen Kulturen selbst, da diese noch keine schriftliche Überlieferung kannten. Meist waren es die christlichen Geistlichen, die während einer Kolonialisierung neuer Ländereien ihre Berichte schrieben. Dort sahen sie in den Geistern und deren wunderhaften Wirkungen die Dämonen ihrer eigenen religiösen Tradition, u.a. auch wegen der Neigung der beobachteten Ethnien zu Krieg oder Drogengebrauch. Ähnlich dürfte es auch in anderen Weltgegenden mit sich ausbreiteten Hochkulturen und Religionen gewesen sein, wie z.B. beim Buddhismus in Tibet. Die Interpretation des Schamanismus war also in der Religionsgeschichte immer mit bestimmten Wertungen verbunden. Dazu gab es viele Spekulationen über den Ursprung der Religionen mit Hinweisen auf schamanisches Wirken in der Archäologie. Der Schamanismus wurde demnach in gewisser Weise von den großen Religionen überformt, wirkt aber dort teilweise weiter; so gibt es im Buddhismus z.B. eine Tradition des Exorzismus mit kontrollierter Besessenheit in Sri Lanka. Im Gegensatz zu den Hochkulturen haben Schamanen jedoch keine Dogmen und gehen unmittelbar mit dem Übernatürlichen um. Bis heute zeigt sich eine ablehnende Skepsis der stets normierenden Zivilisation gegenüber schamanischen, scheinbar unkontrollierten Praktiken.<sup>16</sup>

Frühe Untersuchungen bis ins 20. Jhdt. gingen von einem Kultur-Evolutionismus aus, d.h. primitive Kulturen hätten noch nicht die wahren Zusammenhänge in der Natur erkannt, sondern glaubten noch an eine Geisterwelt und die Möglichkeit der magischen Beeinflussung der Naturvorgänge. Die rituellen Ekstasen wurden mit Psychopathologien wie Hysterie, Epilepsie, Dissoziationen und Schizophrenie in Verbindung gebracht. Unterstützungen dieser Thesen gab es durch die Diagnose verschiedener psychischer Belastungen in einigen, v.a. unter extremen Bedingungen lebenden Ethnien. Man hätte den Schamanismus dort als eine Institution zur Bewältigung der hohen Belastung verstehen können. Weiterführende Unterscheidung war jedoch notwendig zwischen unwillentlichen und beabsichtigten psychischen Zuständen (s. spontanes Auftreten der Epilepsie im Gegensatz zur willentlich gesteuerten Trance). Einheimische unterschieden immer zwischen Erkrankten und Schamanen, da diese oft psychisch stabiler waren - und befähigt

---

<sup>15</sup> Joralemon, D.: 2001. 14032ff.

<sup>16</sup> Vitebsky, P.: 1996. 130ff.

zur Heilung der Leidenden. Freilich waren auch sie keine perfekten Menschen, aber ein bewährtes Glied in einem komplexen System überlieferter Tradition.<sup>17</sup>

Die ersten kultur-anthropologisch orientierten Theorien kamen erst in der Neuzeit auf. Kritische Forscher v.a. aus Russland nahmen an, dass in sog. animistischen Kulturen jene Männer, die eher labil veranlagt waren, dennoch eine für das Überleben der Gruppe wichtige Rolle monopolisieren konnten. Darin würde sich schon ein Ansatz zur herrschaftlichen und daher abzuschaffenden Ausbeutung zeigen. Demgegenüber stehen jedoch die faktische Distanz der Schamanen zur politischen Sphäre der Gemeinschaft und die Grundbedingung des verpflichtenden Ethos ihrer Arbeit (s. z.B. die Unentgeltlichkeit). Entsprechend ist heute auch die damals vertretene Theorie einer Stufenlehre der kulturgeschichtlichen Entwicklung überholt, da die schamanischen Praktiken genauso in „höher entwickelten Zivilisationen“ zu finden sind. Zu Beginn des 20 Jhdts. kam die deutsche Theorie des Diffusionismus bzw. der Kulturkreislehre auf: Bestimmte Praktiken sollten sich durch Migration global verbreitet haben. Gegen eine solche Ausbreitung kultureller Gemeinschaftsformen spricht aber die nicht universelle Verbreitung der Ausprägungen des Schamanismus und anderer Praktiken bzw. ist der sich haltende Geisterglaube als Weltbildgrundlage nicht durch eine Entwicklungstheorie der Kultur begründbar.<sup>18</sup>

Mircea Eliade wird von vielen als der Doyen der ethnologischen Erforschung des Schamanismus gesehen. Er ging von einer romantisierenden Ursprungsthese aus, nach der die ersten Menschen noch einen unmittelbaren Kontakt zum Schöpfergott hatten, der danach in den folgenden Kulturen nur noch in archaischen Symbolen zum Ausdruck kam (z.B. dem Weltenbaum); die Theorie des Archetypus dieser Symbolwelt entlehnte er von C.G. Jung. Hinweise auf diesen Abbruch lieferten ihm die „Sündenfallmythen“, die es überall auf der Welt gab. Schamanen allein konnten nun über die Ekstasetechnik, die er als zentrale Charakteristik echter Schamanenkunst voraussetzte, wieder in Kontakt mit der himmlischen Welt treten. Die Unterweltreisen passten damit aber nicht mehr ins Konzept; seine These war letztendlich nicht überprüfbar und verpasste die Erklärung der eigentlichen Funktionen des Schamanen in der Gemeinschaft.<sup>19</sup>

Andere, von der Existentialphilosophie geprägte Ethnologen, verorteten den Schamanismus v.a. in Jagdkulturen, mit ihren spezifischen Überlebensfragen, in Abwehr der bösen bzw. im Nutzen der guten Mächte und als Ausdruck der Bedrohung des Daseins. Das ist

---

<sup>17</sup> Müller, K.: 1997. 102ff.

<sup>18</sup> Ebd. 109ff.

<sup>19</sup> Ebd. 111f.

aber zu wenig präzise, weil es auch für jene Völker zutrifft, die keinen Schamanismus aufweisen. Kernpattern des Schamanischen in allen Lebensstilen ist heute m.E. die Vorstellung, dass alle Gegebenheiten in der Welt von transzendenten Mächten (mit-)bedingt werden. Die entsprechenden Partnerinstanzen sind die menschlichen Freiseelen, für die der Schamane Sorge tragen muss, im gelungenen Umgang mit den Geistermächten. Dafür mussten die Geister (welcher Natur auch immer) ihn in der Berufung akzeptieren und er musste eine Verwandlung in einer Initiation durchmachen. Die Trance stellte meist die Probe dar, die jenseitige Welt erreichen zu können. Aber sie ist nicht die einzige Ausdrucksform schamanischer Rituale, wie es z.B. das Korrigieren von Tabubrüchen zeigt.<sup>20</sup>

Über die Jahrtausende bis heute zeigte sich eine Weiterentwicklung der Kernelemente des Schamanismus je Region und Zusammentreffen von Kulturen, z.B. im Aufnehmen der modernen Medizin in die Vorstellung über die Heilungspraxis, oder in der Verschiebung des Fokus auf Besessenheitsthemen in den großen Religionen. Insgesamt kann man mit Gewissheit in den schamanischen Praktiken eine sehr alte Form der kulturellen Anpassung der Menschen an ihre Lebenswelt annehmen, besonders in wildbeuterischen Kulturen. Heute floriert der Versuch in esoterischen Kreisen, die alten Erfahrungen und Praktiken wieder zu beleben. Ob durch verschiedene Techniken tatsächlich eine andere Realität erfahrbar wird, lässt sich mit wissenschaftlichen Mitteln nicht entscheiden. Viel eher stellt sich die Frage in der wieder aufkommenden Überzeugung, ob diese außergewöhnlichen Erfahrungen Einfluss auf die persönliche Lebensgestaltung haben. So ist die moderne Renaissance des Schamanentums nicht mehr wie früher in Natur- und Gemeinschaftsbedingungen verwurzelt, sondern es sind meist selbsternannte Heiler, die in einem neuen kulturellen Kontext nach den Marktkriterien aktiv werden.<sup>21</sup>

### II.1.C. Theorien über den Schamanismus

Über den Schamanismus und seine Entwicklung gibt es vielfältige Annahmen, die versuchen, die Fülle an Datenmaterial konsistent zu integrieren. Die Arbeit des Schamanen ist hier noch leichter verstehbar aus der Perspektive des Überlebens in der Wildnis, die den urzeitlich lebenden Menschen Überlebenstechniken abgerungen hat; vielleicht war es eine zufällige Entdeckung, wie man in Trance geraten kann und damit einen Überlebensvorteil erzielt, der von einigen perfektioniert wurde. Einige Forscher versuchten, diesen

---

<sup>20</sup> Müller, K.: 1997. 113ff.

<sup>21</sup> Ebd. 118ff.

schamanischen Umgang mit der Überwelt als Überwindung der Trennung zwischen dem Menschen und seiner ihn gefährdenden Natur zu deuten; ein eindrückliches Beispiel ist der scheinbare Kontakt zu Pflanzen, um ihre Wirkung zu erfahren. Schamanen (wie alle vorindustriellen Gesellschaften) orientierten sich an den Gesetzen der Natur und passten ihr Vorgehen daran an. So kam es wohl auch zur Weiterentwicklung der schamanischen Traditionen je nach erfahrener Umwelt, wie man im Vergleich von Kulturen sieht, die in extremer Kälte oder Dürre leben, bzw. von der Jagd oder vom Fischfang etc.<sup>22</sup>

Es ist auffällig, dass schamanische Praktiken und Vorstellungen früher weltweit anzutreffen waren, diese aber unterschiedlich entwickelt schienen. Es gab natürlich auch Regionen, in denen diese nicht auffindbar waren, weil sie dort entweder nicht entwickelt oder von einer sogenannten Hochkultur verdrängt wurden (s. Mesoamerika). Eine rudimentäre Klassifizierung bezüglich der Weiterentwicklung teilt schamanische Kulturformen in einen Elementar- und einen Komplexschamanismus ein. Der „Elementarschamanismus“ ist in Jagd- und Sammlergesellschaften vertreten; die Berufung des religiösen Spezialisten geschah durch Wild-Geister und seine Sorge galt der eigenen Sippe im Sinne der Sicherung des Überlebens. Für seine Aufgaben nutzte er eine Ekstase-Technik, aber kaum Hilfsmittel wie pflanzliche Psychostimulanzien. Der „Komplexschamanismus“ betrifft bereits Nomaden und sesshaft gewordene Ethnien. Innerhalb der Dorfgemeinschaft gab es verschiedene Aufgaben, deren Berufung z.B. durch die Ahnengeister geschah, aber auch durch patrilineare Weitergabe der Fähigkeiten. Es lassen sich Ekstasetechniken nachweisen, aber mit mehr priesterlichen Funktionen der Experten; die Seancen bekamen mehr Ausgestaltungen, eigene Kultorte und -mittel: Gesänge, Tänze, Trachten, Opfer, Drogen u.a. – hier traten bereits weibliche Schamanen in ähnlicher Vorgehensweise auf.<sup>23</sup>

In weiterer Folge zeigte sich ein von einer Hochkultur synkretistisch überformter „Besessenheits-Schamanismus“. Diesen verkörperten vermehrt Frauen, die dadurch in den Dorfstrukturen eine besondere Funktion bekamen. Meist gab es eine Bindung an eine Schutzgottheit, und in späterer Zeit eine kultisch ausgeprägte Form mit einem eigenem Tempel. Zu der Aufgabe der Heilung traten auch Orakelanfragen und es gab keine Seelenreisen mehr sondern nur mehr Besessenheitsseancen. Eine Theorie dazu sieht hier deshalb vermehrt Frauen in den Hauptrollen, weil in den ersten Hochkulturen (-religionen)

---

<sup>22</sup> Zumstein, C.: 2001. 63ff.

<sup>23</sup> Müller, K.: 1997. 28ff.

nur Männer die entscheidenden Ämter ausübten und Frauen somit eine mögliche Verantwortungsrolle realisieren konnten. Offensichtlich galten in den frühen Formen des Schamanismus die männlichen Schamanen als stärker, weil ihre Seelen „größere Reichweite“ hatten (s. die Durchführungen von Jagd, Handel und Krieg). Im internationalen Vergleich neigen Männer scheinbar mehr zu Ekstasetechniken und Frauen mehr zu Besessenheitszuständen. Dazu kommt meist die kultische Frage nach Verunreinigung durch die Menstruation: Erst nach der Beendigung der regelmäßigen Unreinheit mit der Menstruationspause konnten sich Frauen in den ethnischen Kulturen etablieren und weitere Spezialisierungen erwerben mit z.B. Pflanzenheilkunde oder Geburtshilfe.<sup>24</sup>

Ausgehend von diesen Beobachtungen ist es verständlich, dass frühere Annahmen über den „Animismus“ der schamanischen Praxis revidiert werden mussten. Der Animismus definiert eine Weltsicht, die (alle) Objekte als belebt oder beseelt ansieht. Von frühen Ethnologen wurde diese Vorstellung auf „primitive“ Völker angewendet, mit der Zusatzbedeutung, dass sie weniger entwickelt waren als die Kultur der Europäer. Angesichts der nachweisbar verschiedenen Variationen der ethnischen Weltanschauungen und ihren praktischen Konsequenzen im Umgang mit der Umwelt müssen diese Etikettierungen durch differenziertere Analysen ersetzt werden.<sup>25</sup>

Ebenso mussten die abwertenden Überlegungen einer zuordenbaren Pathologie bei allen Schamanen Ende des letzten Jahrhunderts durch die Fortschritte in der Untersuchung verschiedener Bewusstseinszustände und des Drogengebrauchs überwunden werden. Der deutliche Unterschied zwischen einer schamanischen Trance und z.B. einer Schizophrenie zeigt sich darin, dass in/nach der entgrenzenden Erfahrung in einem psychotischen Schub keine Kontrolle des Erlebten vorliegt, während der Schamane seinen Zustand kontrollieren kann und für die Gemeinschaft verwertbare, konsistente Erfahrungen macht. Die Gemeinschaft vertraut auf die Zurechnungsfähigkeit und Stabilität des Schamanen; dieser hat freilich eine breitere Schulung und Einübung von verschiedenen mentalen Zuständen und ist dadurch manchmal in seiner Persönlichkeit vom Rest der Gemeinschaft zu unterscheiden. Etwas abgeschwächter sahen psychoanalytische Theorien in den Visionen und Seelenreisen klassische Formen der Triebkonflikte, wie sie sonst in der Traumanalyse aufkamen. Interessant ist dabei sicherlich der Gedanke, dass ein Schamane bei seinen Entrückungen die Phantasien und Projektionen der Gemeinschaft auslebte.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Müller, K.: 1997. 30ff.

<sup>25</sup> Lyon, W.: 1998. 15.

<sup>26</sup> Vitebsky, P.: 1996. 138ff.

Bedeutungsgebend aus der heutigen Perspektive kommt hinzu, dass im Gegensatz zu neoschamanischen Praktikern die ethnischen Schamanen nicht für sich ekstatische Bewusstseinsveränderungen oder hohen Gewinnen suchten, sondern durchaus alle erdenklichen Leiden bei ihrer Initiation oder später während der Rituale durchstehen mussten. Die sogenannte „Schamanenkrankheit“ kann tatsächlich Züge einer massiven Pathologie aufweisen; wichtig ist jedoch die Überwindung dieser Krisen für die gemeinschaftliche Anerkennung und die hohen Anforderungen während der langen Rituale. Das Phänomen „Schamanismus“ weist eines der umfangreichsten Repertoires für Interventionen in religiösen Kontexten auf - besonders wegen der Notwendigkeit der gelungenen Improvisation während eines Rituals. Die psychische und physische Belastbarkeit sind daher unabdingbare Voraussetzungen für die Erfüllung der schamanischen Funktionen.<sup>27</sup>

#### II.1.D. Kritik an den einseitigen Zugängen zum Schamanismus

Nicht nur die Psychopathologie, das gesamte Konstrukt des Schamanismus ist immer wieder Gegenstand der Kritik gewesen. Nachdem die ungerechtfertigten Abwertungen der ethnischen Traditionen und die damit verbundene ethnozentrische Perspektive überwunden werden konnten, geht es heute um eine Abgrenzung der wissenschaftlichen Erforschung des Schamanismus gegenüber dem euphorischen und unreflektierten Aufgreifen von Seiten der Esoterik und ihre romantisierenden ethnologischen Vorarbeiten.

Die ethnozentrische Perspektive auf das Phänomen des Schamanismus war gekennzeichnet durch die Vorstellung, dass die eigene Kultur einen höheren Grad der Entwicklung darstellt. Ausgangspunkt war meist das Unverständnis über die außergewöhnlichen Praktiken der religiösen Spezialisten und ihre Resistenz gegenüber kulturellen Einflüssen von außen. Das führte weltweit zu Versuchen des Verbots der ethnischen Traditionen und zur Verfolgung der Schamanen sowohl in der Sowjetunion als auch in der christlichen Mission. Aber nicht nur der Vorwurf einer primitiven Lebensweise wurde der kolonialen Durchsetzung der eigenen Kultur als Argument gegeben, auch die Zaubertricks, welche die Rituale begleiteten, wurden falsch verstanden. Heute kann man nachweisen, dass Schamanen auch zu anderen Schamanen zur Therapie gehen, da sie davon ausgehen, dass bei einer nur dargestellten Heilungsmethode die Geister die eigentliche, der Handlung parallelisierte Intervention vollziehen.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Eikermeier, D.: 2005. 240ff.

<sup>28</sup> Giesler, P.: 2004. 119ff.

Im letzten Jahrhundert kam es vermehrt zur Untersuchung des Schamanismus von Seiten der Ethnologie, Psychologie und Soziologie, besonders bezüglich ihrer religiös-magischen Rolle, aber auch bezüglich ihrer proto-wissenschaftlichen Funktion. Gerade was den Umgang mit der Natur der ehemaligen Experten für Heilung in den indigenen Kulturen anbelangt, so muss heute das umfangreiche Wissen um pflanzliche Wirkstoffe für spezifische Therapien anerkannt werden. Die sogenannte Ethno-Pharmakologie konnte die einstige große Kompetenz vieler Schamanen im Umgang mit Phytopharmakern und die exakte Einteilung der Wirkungen aufzeigen; gerade für nomadische Völker war das eine Voraussetzung für das Überleben, aber auch für das erweiterte Erleben außergewöhnlicher Bewusstseinszustände.<sup>29</sup>

Im Bereich der Ethnologie war wie schon angemerkt die Theorie Mircea Eliades besonders einflussreich: Er beschrieb den Schamanismus als „archaische Ekstase-Technik“, durch die der Schamane die profane Welt übersteigen könne, um mit dem Heiligen an sich in Kontakt zu treten<sup>30</sup>. Zentral war für ihn die rituelle Wiedervergegenwärtigung des „illud tempus“, in dem alle Menschen direkt mit dem Sakralen in Verbindung treten konnten. Daher war die „Himmelsreise“ mit dem Zugang zur „axis mundi“ in der Ekstase wesentlich - alle weiteren schamanischen Elemente waren für ihn daraufhin geordnet. Für Eliade war der frühere Schamanismus in seiner Reinform ein universales Urphänomen, das in der heutigen Zeit nur mehr in seiner degenerierten Form anzutreffen ist.<sup>31</sup>

Abgesehen von der kritisierbaren philosophischen Grundvoraussetzung blendete Eliade die geschichtliche Entwicklung und die soziologische Veränderung aus, die zu verschiedenen Formen und Funktionen der Schamanenrolle geführt haben. So konnte bei seiner Theorie über eine zeitlose Definition eines schamanischen Archetypus dann nur mehr eine degenerierte Form überbleiben (siehe z.B. den Drogengebrauch in Mesoamerika). Ein weiteres gutes Beispiel für eine notwendige Mehrperspektivität und Erweiterung der ersten ethnologischen Theorien war die faktische Ausübung politischer Macht, nicht nur in kleinen Stammesgemeinschaften oder gegenüber anderen Völkern; auch in riesigen Autokratien wie der Mandschu-Dynastie in China war der Herrscher gleichzeitig Oberschamane. In der Ausdifferenzierung der Kulturen wurden schamanische Rollen jedoch meist von größeren Institutionen wie Priesterschaften oder dem Staatsapparat ersetzt.

---

<sup>29</sup> Rätsch, C.: 1998. 123ff.

<sup>30</sup> Eliade, M.: 1951.

<sup>31</sup> Hesse, K.: 2001. 31ff.

Hier konnte die Rolle des Schamanen auch zum Widerstand dienen, wie in der Sowjetunion oder im amerikanischen Kolonialismus.<sup>32</sup>

Die schärfste und umfangreichste Kritik an den neuzeitlichen Theorien über den Schamanismus kommt jedoch von der Religionswissenschaft. So greift z.B. von Stuckrad (2003) die Kritik von Horkheimer und Adorno über die „Dialektik der Aufklärung“ auf, um sie auf die aktuellen Diskurse der Gesellschaft, die religionswissenschaftlich von Belangen sind, anzuwenden. Am Beispiel des sog. „westlichen Schamanismus“ zeigt er die ambivalente Spannung von Abwehr und Faszination auf, die das Irrationale für den Mensch stets hatte. Auf der einen Seite standen demnach seit dem 18. Jhdt. jene, die sich als aufgeklärte Wissenschaftler darum mühten, den Aberglauben in den pejorativ bezeichneten „Naturvölkern“ und in den eigenen Reihen zu überwinden; auf der anderen Seite sammelten sich gerade in den letzten Jahrzehnten immer mehr solche, die im Phänomen des Schamanischen eine Antwort auf die romantische Sehnsucht nach Wahrem und Heilung suchten. Die Theorie von M. Eliade fortsetzend, das Proprium des Schamanen sei die Trance, postulierten Leitfiguren der neu entstandenen Neo-Schamanen-Szene wie C. Castaneda eine universelle menschliche Fähigkeit zum Schamanensein. Dabei wurden jedoch die Charakteristiken des Schamanentums stark vereinfacht und einige wesentliche Elemente - wie die böswilligen Geister – systematisch ausgeklammert.<sup>33</sup>

Von Stuckrad ordnet den westlichen Schamanismus unter den Begriff der Esoterik ein, der von A. Faivre überzeugend als eine moderne Denkform charakterisiert wurde. Diese Denkform bestimmte seit der Renaissance ebenso wie die Aufklärung die westliche Welt. Die Vorstellungen über einen beseelten Kosmos oder einen religiösen Spezialisten für die Kommunikation mit anderen Wesen haben die Entwicklung der Esoterik ebenso geprägt wie die Esoterik die heutigen Annahmen über schamanische Phänomene. Das in der Moderne diese Sichtweise trotz der Erfolge der Wissenschaft wieder verstärkt angenommen wird, hängt mit der Charakteristik der westlichen Kulturgenese zusammen: Die vorindustrielle Vorstellung über die Welt entsprach einer Verbindung von geistiger und materieller Welt, mit wechselseitigem Einfluss. In der Moderne ging diese Verbindung verloren und es entstand parallel die Tendenz zur Rationalisierung des Kosmos - wie zu seiner Resakralisierung. Denn dort, wo die Bedeutung der Zusammenhänge verlorengeht, da

---

<sup>32</sup> Vitebsky, P.: 1996. 116f.

<sup>33</sup> Kippenberg, H.G. / von Stuckrad, K.: 2003. 70ff.



entsteht auch das Bedürfnis, sie wieder einzuführen. Die damit operierende Naturphilosophie verband sich daher nach von Stuckrad seit der Romantik mit einer bestimmten Form der Naturverehrung - und der „schamanische Charismatiker“ wurde darin zur Leitfigur einer inneren Vereinigung mit dem Absoluten.<sup>34</sup>

Einen wichtigen religionswissenschaftlichen Hinweis gibt Von Stuckrad schließlich darin, dass er jene Ansätze kritisiert, welche bis zu M. Eliade eine neuzeitliche Vorstellung des Schamanischen auf antike Formen religiöser Spezialisten oder Kulte anwendeten. Vielmehr sollte man die verschiedensten Ausprägungen religiöser Vollzüge, z.B. die schamanisch anmutenden Totensängertraditionen in der frühen griechischen Antike, auf ihre Gestaltungsformen hin untersuchen - samt deren Auswirkungen auf die Folgezeiten. Als Beispiel nennt der Autor hier die Gedichte R.M. Rilkes, der wie kein anderer die orphischen Themen in der Kunst für das 20. Jhdt. aufgearbeitet hat.<sup>35</sup>

Abschließend soll in diesem Rahmen eine kritische Würdigung Mircea Eliades angeführt werden, den von Stuckrad als Wegbereiter der Religionswissenschaft anerkennt. Wie kein anderer hat er aber auch die neoschamanische Idee des Schamanismus durch seine Synthese der verschiedenen, bisher genannten Strömungen geprägt. Sein Entwurf nährte sich aus einer negativen Bewertung der Gegenwart (v.a. des Zweiten Weltkriegs), mit dem Schamanismus als archaische Religiosität, welche dem Schamanen in der Trance den Zugang zu sakralen Ebenen der Wirklichkeit eröffnet und „Erlösungspotential“ für die Gesellschaft der Gegenwart beinhaltet! Dabei griff Eliade die Figur des Orpheus als den idealen Schamanen ebenso auf wie er das Bedürfnis nach Ekstase als anthropologische (und notwendige) Konstante und die Technik dazu als Hauptkonstitutivum des Schamanismus sah. Dem Schamanen sei es jedoch vorbehalten gewesen, dank der Trance die andere Welt zu bereisen und daraus Hilfe für die „Mittelwelt“ zu holen. Während also prinzipiell jedem Menschen das Prädikat „homo religiosus“<sup>36</sup> zukommt, ist es der Schamane, der wie der Mystiker in jenen Zustand „vor dem Fall“ der Geschichte in die sakrale Welt eintauchen kann. Durch diese Konzeption, die eine Entpathologisierung wie eine Generalisierung des schamanischen Potentials bedeutete, wurde gemäß dem Autor dem Neoschamanismus die Grundlage gegeben, selbst-gerechtfertigter Weise durch schamanische Techniken ein subjektiv authentisches Schamanentum zu entfalten.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Kippenberg, H.G. / von Stuckrad, K.: 2003. 73ff.

<sup>35</sup> Von Stuckrad, K.: 2003. 106ff.

<sup>36</sup> Eliade, M.: 1989. 36.

<sup>37</sup> Von Stuckrad, K.: 2003. 123ff.

## II.2. Der Schamanismus und seine Erwählten

### II.2.A. Die Welt der Schamanen<sup>38</sup>

Um das Phänomen „Schamanismus“ besser verstehen zu können, braucht es zur Kenntnis der lebensweltlichen Bedingungen auch eine Analyse der Vorstellungen, die in den verschiedenen Traditionen mit dem Schamanentum verbunden werden und dessen weltbildliche Voraussetzung darstellen. Eine notwendige erste Grundannahme betrifft die Einstellung, dass der Mensch nicht über seine Umwelt herrscht bzw. herrschen soll, sondern in wechselseitiger Beziehung zu ihr steht - freilich mit teilweise gefährlichen, harten Überlebenskämpfen. In der als sakral erlebten Natur lebten die kleinen, intimen Gemeinschaften mit existentiellen Problemen, die es zu verstehen und handzuhaben galt.<sup>39</sup>

Eine zweite Grundvoraussetzung betrifft die durchgängig dualistische Weltsicht: Demnach gibt es einerseits eine vordergründige und andererseits eine hintergründige Welt, die durch die Geistermächte letztlich alles bestimmt. Meist gab es eine grobe Einteilung des Kosmos in eine Mittel-, Ober- und Unterwelt bzw. in entsprechende Zwischenwelten. Für die Praxis relevant waren die erfahrbaren Berührungspunkte: zeitlich z.B. bei den Jahreszeitenwechsel, oder örtlich, an sakralen Plätzen oder bei Naturphänomenen, wie z.B. bei großen Quellen, einsamen Bergen etc. Dieses archaische Weltbild zeigte sich differenzierter, wo verschiedene kulturelle Einflüsse aufeinander prallten. Ebenso gab es verschiedene Vorstellungen über das sichtbare Himmelszelt und die Verbindung dorthin bzw. zwischen den Welten durch eine Weltenachse oder einen Weltenbaum, der für Schamanen eine Art Route darstellte, um zu den anderen Welten zu gelangen.<sup>40</sup>

In manchen Kosmologien trifft man auf die Annahme, dass die geistige Welt die wahre Natur der Dinge repräsentiert. Wer die entsprechende Einsicht und Erfahrung hat, kann im Maße seiner Fähigkeiten und Initiationen (bei verschiedenen Graden) Schamane sein, um diese geistige Welt anzusteuern. Neben einem gewöhnlichen Leben, das auch die Schamanen führten, kommt damit der professionelle Umgang mit den außergewöhnlichen Lebensphänomenen wie Krankheit, Tod oder Katastrophen hinzu.<sup>41</sup>

Die Idee der anderen Welten war in den meisten Fällen für die schamanische Praxis deshalb so entscheidend, weil damit nicht nur eine Diagnose der auftretenden Probleme der

---

<sup>38</sup> Wie in der Literatur über das Thema „Schamanismus“ häufig zu finden ist, soll hier als Überblick eine Auswahl an relevanten Phänomenen dargestellt werden, die freilich nicht verallgemeinert werden können.

<sup>39</sup> Vitebsky, P.: 1996. 128f.

<sup>40</sup> Müller, K.: 1997. 38ff.

<sup>41</sup> Vitebsky, P.: 1996. 8f.

Welt verbunden war, sondern auch ihre Lösungen. Durch den Wechsel des Bewusstseinszustandes nahm der Schamane an, dass er die anderen Welten erreichen konnte, um dort Wissen über den Kosmos und die Möglichkeit, diesen wieder in Ordnung zu bringen, zu erhalten. Genauso wichtig war es aber, sich wieder von der Geisterwelt zu lösen und in der konkreten diesseitigen Welt zu leben. Einerseits brauchte es also Reife für den Umgang mit den transzendenten Kräften, die durch entsprechendes Training und eine Initiation erlangt wurde; andererseits war es dann notwendig, die Geschehnisse in der anderen Welt für den Nutzen in dieser Welt zu interpretieren und wirksam zu kommunizieren.<sup>42</sup>

Je nach Weltbild wirken in der anderen und in dieser Welt bestimmte Geister (neben den Gottheiten). Die Bedeutung des Begriffes „Geist“ im Glauben an eine „Geisterwelt“ ist zuerst beschreibbar mit „Wesenheit“, die für gewöhnlich den Sinnen nicht zugänglich ist, aber dann auch Einfluss auf den Menschen hat, bis hin zu bewussten Interaktionen mit ihm. Die schamanische Logik geht hier von der Trennung zw. Körper und Geist/Seele aus, bzw. kann auch an mehrere Seelen mit unterschiedlichen Charakteristiken geglaubt werden; der Personenbegriff scheint im Gegensatz zur jüdisch-christlich geprägten Industriegesellschaft weniger mit Körperlichkeit verbunden zu sein. Wenn Probleme durch diese Wesen in der anderen Welt verursacht werden, die mit der Welt der Menschen interagiert, dann muss der Schamane dorthin reisen, um die Situation integral zu verändern. Die Technik für die nicht ungefährliche Reise ist die kontrollierte Trance (dazu etwas weiter unten); die Geographie der anderen Welt ist vergleichbar mit der Topographie mentaler Zustände, mit einem eigenen Sprachspiel, wie die Zusammenhänge bestimmt werden.<sup>43</sup>

Für schamanische Interventionen der Heilung oder Reinigung war es wesentlich, den transzendenten Aufenthaltsort und die Eigenschaften der helfenden und böartigen Geister zu kennen. Ebenso wurde z.B. der Umgang mit Gottheiten, die zuständig waren für die Lebenden, gehandhabt, z.B. bei Bitten um mehr Nachkommen – allerdings nicht durch den Wechsel in eine andere Welt. Als besonders wichtig wurden die Beziehungen zu den persönlichen Hilfsgeistern beschrieben, durch die der Schamane entsprechendes Wissen und Fähigkeiten erlernte und sozusagen ihre „Eigenschaften“, meist symbolisiert in Tiergestalten, übernahm. Diese Beziehungen mussten gepflegt werden, z.B. durch Opfer oder Sorge um deren Idole. Kam jemand gegenüber seinen schamanischen Auftrag

---

<sup>42</sup> Pratt, C.: 2007. XLIIIff.

<sup>43</sup> Vitebsky, P.: 1996. 12ff.

nicht seinen Pflichten nach, dann war die Konsequenz das Verlassen des Geistes bzw. dessen Fähigkeiten, oder Schwäche bis hin zum Tod.<sup>44</sup>

Eine etwas „modernere“ Vorstellung beschrieb den Geisterkontakt als Begegnung mit den Manifestationen der Lebenskraft an sich - und forderte einen behutsamen Umgang mit ihr, zum Nutzen der diesseitigen Lebewesen. Die Beziehung zu den Kräften wurde zu einer ehrfurchtsvollen Arbeitsbeziehung – es zeigte sich ein reziprokes Verhältnis im Nehmen und Geben, um spezifische Aufgaben gemeinsam zu erfüllen. Es gab so im Prinzip keine Kontrolle über die Geister, jedoch eine Kontrolle über die eigenen Zustände im Umgang mit den Geistern in der Anderswelt. Das betrifft besonders die Verkörperung eines Geistes im Gegensatz zu Formen von pathologischer „Besessenheit“. Die Beziehung zu den Geistern wurde als etwas Heiliges, Persönliches gewürdigt und als eine Form von Berufung für den Schamanen. Meist musste der Schamane gegenüber den Geistern explizit Demut zeigen und Opfer bringen, damit sie und ihre Kräfte nicht wieder wichen. Ziel des vereinten Agierens war es immer, das Gleichgewicht der Kräfte herzustellen.<sup>45</sup>

In vielen schamanischen Traditionen war die Bindung an die Hilfsgeister ein irreduzibles Element für die Schamanen-Tätigkeit. Durch spontane oder gezielt gesuchte Begegnungen mit einem Hilfsgeist, in Trance, Träumen oder Visionen, entstand ein Kontakt, der zur Lehre, Formung und Bevollmächtigung durch den oder die Geister führte. Die Hilfsgeister konnten jegliche Wesensart darstellen, die man sich denken kann: Von den Geistern der Vorfahren über Tier- und Pflanzengeister bis hin zu Natur- und Himmelsrichtungsgeistern. Das Verständnis der Schamanen bezüglich ihrer besonderen Wirkkräfte war v.a. das sich zur-Verfügung-stellen für das Wirken der Geister, sei es während einer Seelenreise oder während einer Verkörperung des Geistes.<sup>46</sup>

Ein damit in Zusammenhang stehendes Merkmal der schamanischen Weltansicht war der Glaube an eine universal wirkende Kraft; sie beschreibt ein Konzept in vielen indigenen Völkern, in der der Kosmos und daher auch der Mensch aus unterscheidbaren Energien bestehen (nicht im Sinne des Animismus). Durch negative Einflüsse oder böse Taten kann es zu einem Ungleichgewicht der Kräfte kommen, welches durch ein schamanisches Ritual wieder korrigiert werden muss. Dabei werden negative Energien entfernt und positive Kräfte, meist direkt von den Hilfsgeistern, übertragen.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Müller, K.: 1997. 40ff.

<sup>45</sup> Pratt, C.: 2007. XXXIXff.

<sup>46</sup> Ebd. 200f.

<sup>47</sup> Ebd. 159f.

## II.2.B. Berufung und Werdegang

Die Ursache und der Prozess, der dazu führt, dass jemand ein anerkannter praktizierender Schamane wurde, sind je nach Kultur sehr unterschiedlich und wohl von vielen Faktoren abhängig; dazu zählen die Dauer der Sesshaftigkeit, der Grad der Komplexität der Kultur oder die Funktion des Schamanen in Abgrenzung zu bereits entwickelten anderen Rollen. Wie immer die Kultur es auch vorgab – zu Beginn stand ein Ruf, der mehr oder weniger überraschend kam, und gegen den sich viele Kandidaten zuerst wehrten. Die Berufung zum Schamanen stellte oft nicht nur einen Prestigegewinn dar, sondern war auch mit einer enormen Bürde und Verantwortung verbunden.<sup>48</sup>

Ob die Schamanen-Identität nun als angeboren oder (dazu) erworben gesehen wurde, als besondere Konstitution oder Sensibilität, ob es nur wenige Auserwählte gab oder einen Übergang durch Initiation aller mit besonderer Ausprägung einiger: Die Narration sprach fast immer, auch bei Erbfolgen, von der Auswahl durch einen Geist. Danach kam es meist zu Erfahrungen von Visionen oder schwerer Krankheit und die Novizen lernten das Wechseln in die Geisterwelt kennen und den Umgang mit ihr. Nach den ersten Erfahrungen brauchte es eine Zeit der Unterweisung, um Experte zu werden für die Potentiale und Gefahren der anderen Welt und ihren Nutzen für die der Menschen. Manchmal kam es zu einer Dekonstruktion der alten Persönlichkeit, und durch das Wirken der Geister oder die Erkenntnis der größeren Wirklichkeit zum Aufbau einer neuen. Die Psychoanalyse deutete diese Prozesse als Regression, aber im Dienst der Reifung, wie es in anderen Initiationsriten der Fall ist. Man darf nicht unterschätzen, dass dabei auch die Initiation nicht immer gelungen ist.<sup>49</sup>

In manchen Kulturen wurde schon vor der Geburt angenommen, dass bei besonderen Kennzeichen eine Berufung des Kindes vorliegt. Sonst folgte die Erwählung in der Pubertät (aber auch später) - oft im Traum - durch einen Geist mit dem Auftrag, Schamane zu werden. Widersetzte sich der Angesprochene gegen die gefährvolle und anstrengende Berufung, kam er in eine innere Bedrängnis, bis er die Berufung annahm. Andere Kulturen suchten beim Glauben an eine Berufung die Geister selbst, durch Askese in der Einsamkeit, bis die ersten Hilfsgeister endlich erschienen. Manchmal zeigten sich nachher noch weitere Formen der Initiation, so z.B. das scheinbare Sterben des Kandidaten, um neu geboren zu werden. Dabei konnten besondere Fähigkeiten erhalten werden und eine

---

<sup>48</sup> Lyon, W.: 1998. 279f.

<sup>49</sup> Vitebsky, P.: 1996. 54ff.

Vorstellung von leiblicher Umformung im Sinne einer Sakralisierung war oft damit verbunden. Allen Stammesangehörigen wurde schließlich die Wandlung bekannt – nun musste der Berufene in seine Rolle hineinwachsen. Je mehr Erfolg er mit seinen Interventionen hatte, desto mehr Reputation erlangte er. Im Kontakt mit den Geistern konnten spezifische Krankheiten, oft nach der eigenen Heilung in der Initiation, kuriert werden; das lieferte auch die Begründung, warum eingeschleppte Krankheiten nicht geheilt werden konnten: Sie entsprachen nicht den erworbenen Erfahrungen. Darüber hinaus entwickelte der für die Geisterwelt offene Schamane auch weitere nützliche Fähigkeiten, wie den Kontakt zu den Verstorbenen, die Überführung dieser ins Totenreich oder die Divination (= Wahrsagerei).<sup>50</sup>

Bei weiterentwickelten Kulturen gesellte sich zur Geisterinitiation auch eine Art standardisierte Lehre bei einem erfahrenen Schamanen hinzu. Dieser war notwendig für das Erlernen der komplizierten Rituale, den heilpraktischen Techniken, den medizinisch-physischen Interventionen oder der Pflanzenkunde bis hin zur Traumdeutung. Nach der Ausbildung wurde eine öffentliche Weihefeier veranstaltet, die bei erfolgreicher Bezeugung seiner erworbenen Fähigkeiten zur Approbation im Dorf führte. Bei mehreren Kandidaten kam es zur Auswahl durch die Ältesten; bei fehlender Eignung wurden die neuen auch wieder abgesetzt, v.a. wegen der hohen sozialen Verantwortung im Dorf.<sup>51</sup>

Der entscheidende Unterschied zu anderen wichtigen religiösen Rollen in der Gemeinschaft dürfte stets der Zugang zur unsichtbaren Geisterwelt gewesen sein. Durch Eintreten in die Trance hatte der Schamane die Möglichkeit, über die normalen Gegebenheiten hinaus zu intervenieren bzw. außergewöhnliche Kräfte zu mobilisieren. Eine mäßig enge Definition des Schamanen zieht demnach die Fähigkeit zu Trance und die Zuständigkeit zur Heilung schwerer Krankheiten mit ein, da beides als Dienst an den Bedürfnissen der Gemeinschaft gesehen wurde, die nicht von anderen Rollen abgedeckt werden konnten. Andere ähnliche Rollen mit einem anderen oder verkürzten Werdegang wären z.B. weitere heilende Professionen, wie den Kräuterkundigen, die jedoch nicht durch den Kontakt mit den Geistern die Heilungen vollzogen; für die Diagnose und medizinische Behandlung verwendeten diese keine Intervention in der anderen Welt und daher eine andere Ritualkonzeption. Weiters kann man das Amt des Priesters unterscheiden, der keine dramatischen Rituale veranstaltete und mehr einem fixen Dogma verpflichtet war. Wichtig

---

<sup>50</sup> Müller, K.: 1997. 50ff.

<sup>51</sup> Ebd. 61f.

ist es hier anzumerken, dass es kulturell abhängig war, wieviel Drama von einer schamanischen Darbietung erwartet wurde; es gab auch Interventionen ohne große Performance.<sup>52</sup>

Der Schamane kam anfänglich wohl für seinen und den Unterhalt seiner Familie selbst auf und hatte zusätzlich die belastenden Aufgaben als religiöser Spezialist, welche die sonstigen Pflichten oft vernachlässigen ließen. Kam jemand aus seinem Volk mit der Bitte um Hilfe, dann musste er den Auftrag annehmen, sonst hätte es Konsequenzen von Seiten der Geister gegeben. Dafür gab es im Gegenzug eine Unterstützung von der Familie des Behandelten mit Geschenken oder z.B. Erntearbeit. In Teilen Nordamerikas soll in späterer Zeit auch Wohlstand durch das Amt möglich geworden sein; teilweise war jedoch ein Verzicht auf Entlohnung vorgeschrieben. Eine gewisse Verbreitung dürfte auch ein Eid für die Ausführung des heilenden Amtes in der Gemeinschaft im Sinne einer selbstlosen Hilfe gehabt haben, v.a. gegenüber marginalisierten Personengruppen. Besonders in Nordamerika zeigte sich die Tendenz, dass die eigene Bezugsgruppe damit Kontrolle über das Leben und den Erfolg des Schamanen ausübte.<sup>53</sup>

### II.2.C. Die schamanische Praxis

Die frühen ethnischen Kulturen entwickelten für die Bewältigung der vielen täglichen Herausforderungen entsprechende Rollen innerhalb der lokalen Gemeinschaft. Zwei zentrale Themen wurden u.a. dem religiösen Spezialisten überantwortet, der zur Welt der Geister Zugang hatte: Die Garantie des Einbringens von Lebensunterhalt und die Bewahrung bzw. Wiedererlangung der Gesundheit oder der Seele. Die von der Jagd lebenden Völker ordneten ihre Gemeinschaft nach klaren Traditionen (s. Taburegelungen) und glaubten meist an eine Physis, eine Vitalseele (die den Körper belebte) und eine leibunabhängige Freiseele. Das Ziel jeder Ertüchtigung war damit nicht nur die Kräftigung des Körpers, sondern auch der Vitalseele für mehr Lebenskraft (s. Jagderfolg/Fruchtbarkeit) durch besondere Nahrung und magische Mittel/Praktiken. Das Leben an sich aber entsprach der Freiseele, die der Sitz von Bewusstsein und Wille war. Diese war nicht wie die Vitalseele untrennbar mit dem Leib verbunden und lief daher Gefahr, sich vom Körper zu lösen. Der Schamane musste also als Heiler nicht nur bei physischen Verletzungen eingreifen oder bei schwindender Lebenskraft, z.B. nach Einflüssen von bösen Zauberern,

---

<sup>52</sup> Pratt, C.: 2007. XXIIff.

<sup>53</sup> Müller, K.: 1997. 92ff.

sondern auch bei Beeinträchtigung der Freiseele, z.B. bei Besessenheit oder Diebstahl durch einen Geist. In letzter Instanz aber konnte nur er helfen, wenn jemand gegen die heilige Schöpfungs-/Naturordnung verstoßen hatte (Tabubruch) und unter den Folgen litt. Bei der Jagd bestand damit zusammenhängend das Problem, dass entsprechend den tradierten Mythen die Tiere eine Art „Verwandte“ waren, die man nicht einfach so töten durfte. Um keinen Tabubruch zu begehen, entwickelten sich daher verschiedene Weisen des Umgangs mit dem Erlegen des Wildes; z.B. gab es Bestattungsriten für eine erneute Verkörperung des Tieres. Zuständig für die jeweiligen Tiere (oder sogar Pflanzen) waren u.a. die Herrn oder Herrinnen der Gattung, mächtige Geisterwesen, die man durch Einhalten der Jagdvorschriften und Opfern gnädig stimmen musste.<sup>54</sup>

Die Sorge um den Umgang mit den existentiellen Nöten hatte offensichtlich meist jener Spezialist, der sich willentlich seiner Freiseele entäußern und mit Hilfe von Hilfsgeistern Lösungen bieten konnte. Die Seelenreise wurde oft verglichen mit einem bewussten Träumen, um darin entrückter Weise die Vermittlerrolle zu erfüllen zwischen Lebenden und Toten, Menschen und Geistern. Dies war nicht nur für einzelne Patienten relevant, sondern entsprechend der archaischen Weltbilder für alle Lebewesen, weil die Disharmonie, die z.B. durch ein moralisches Fehlverhalten entstand, stets den gesamten Kosmos betraf; die wichtigste Aufgabe wurde aber trotzdem über die Zeit das praktische Heilen. Dazu brauchte es eine exakte Diagnose, die in Trance eingeholt wurde, um dann eine Therapie zu wählen: Diese konnte eine Fremdkörperentfernung sein, oder ein Exorzismus eines fremden Geistes, oder die Rückholung eines verlorenen Seelenanteils. Ebenso boten Schamanen Betreuung bei Unfruchtbarkeit an, intervenierten gegen hohe Kindersterblichkeit, waren zuständig für das Aufspüren von Wildherden, das Aufklären von Tabubrüchen, mussten Sühneopfer darbringen, Orakelwissen bereitstellen, Hexenzauber abwehren, Unterstützung der Krieger garantieren, auch Pflanzenopfer darbringen für eine gute Ernte, die Zeremonien bei Initiationen und Todesfällen durchführen uvm. Zusammenfassend war der Schamane also verantwortlich für den sicheren Erhalt des Lebens - auch über den körperlichen Tod hinaus. Seine Klientel waren dabei v.a. die Angehörigen des Stammes oder Clans - aber nicht die eigenen engsten Verwandten, eventuell wegen der Angst vor einer Verstrickung in die Problembereiche. Bei eigener Erkrankung konnten sich die meisten Schamanen selber heilen oder andere Schamanen darum bitten.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Müller, K.: 1997. 11ff.

<sup>55</sup> Ebd.19ff.



Neben der Rolle des Heilens und Schützens gab es aber noch weitere, soziale Aufgaben, wie die Schlichtung von Erbschaftsangelegenheiten, wenn z.B. der Verstorbene scheinbar vom Schamanen Besitz ergriff, um durch ihn die entstandenen Spannungen zu lösen. Bei einem Tabubruch brauchte es das Aufdecken des Fehlverhaltens und eine gemeinschaftliche Versöhnung. Alle diese Dinge wurden unter der Perspektive von Harmonie und Ausgeglichenheit der gesamten Natur interpretiert. Der Schamane war dabei kein Mystiker im jüdisch-christlichen Sinn, sondern vollzog schlicht einen spirituellen Dienst an der Gemeinschaft. Freilich bedeutete das auch eine gewisse moralische Kontrolle, die er durch die Narration der spirituellen Problemgenese ausübte: So waren seine mythischen Erzählungen oder Darbietungen immer auch eine Aufforderung zur Verantwortung, oder bei Tabubruch zur Sühne. Der Schamane war aber genauso der moralischen Kontrolle durch die Gemeinschaft unterstellt. Bei schweren Grenzübertretungen des moralischen Vorbilds, z.B. bei Inzest, waren auch harte Bestrafungen möglich, da dies eine Gefährdung für die ganze Gemeinschaft bedeutete.<sup>56</sup>

Durch die Sesshaftwerdung verlagerten sich die Aufgaben des Schamanen in Richtung präventiver Erneuerung der Gemeinschaft: Im Unterschied zu den jagenden hatten ackerbauende Stammesgesellschaften<sup>57</sup>, wie z.B. die Pueblos, die Nachbarn der Navajo im Südwesten Nordamerikas, fest strukturierte Medizin-Bünde und große gemeinschaftliche Zeremonien. Durch den rituellen Umgang mit den Geistern der Verstorbenen erwartete man sich Hilfe, z.B. für Regen, da man sie als Mittler zwischen den Welten ansah. In gleicher Weise vollzog man regelmäßige Feierlichkeiten zur Erneuerung der Welt: Bekannt geworden sind die Sonnentänze und die dabei durchgeführten, rituellen Selbstmarterungen zur Stimulation einer Vision und zum Schutz für sich und das Volk.<sup>58</sup>

Wenn also ein Problem in der ethnischen Gemeinschaft auftrat, dann war es seit je auch ein Problem im Kosmos, das behandelt werden musste. Der Kosmos war dabei Schauplatz und Projektionsfläche für die konkreten existentiellen und zwischenmenschlichen Herausforderungen. Die rituelle oder zeremonielle Aufführung stellte dann die verschiedenen Dimensionen des Phänomens dar, die eingebettet waren in die religiösen Vorstellungen. Die Grundlage für die schamanischen Vollzüge war aber immer der Kontakt mit den Geistern, sei es für die Unterstützung durch Hilfs- oder Ahnengeister oder zur Abwehr der bösen Geister. Von der konkreten innerweltlichen Sachlage wurde der Fokus

---

<sup>56</sup> Vitebsky, P.: 1996. 96ff.

<sup>57</sup> Der Begriff „Stammesgesellschaft“ meint in dieser Arbeit die „ges. Organisation in Familiengruppen“.

<sup>58</sup> Arens, W.: 2004. 71ff.

also gewechselt in den kosmischen Bezugsrahmen, in dem sich der eigentliche Hintergrund des Problems darstellte, gegen den sich der Schamane durchsetzen musste. Das wurde schließlich in der Aufführung zum Ausdruck gebracht, z.B. durch das Bestehen eines Geisterkampfes. Die versammelte Gemeinschaft reagiert auf das Drama, fieberte mit, bekannte ihr unmoralisches Verhalten und erfuhr Katharsis und Neuausrichtung.<sup>59</sup>

Vor dem Ritual brauchte es standardisierte Vorbereitungen, wie das Reinigen des Raumes durch Ausräuchern, die eigene Reinigung durch eine Sitzung in der Schwitzhütte, durch Askese und Enthaltbarkeit. Manchmal gab es Assistenten, die alles nötige herrichteten, kleine Vorbereitungsoffer darbrachten; es gab auch Traditionen, bei denen alle gemeinsam von einem Fleisch aßen, um zur Heilsgemeinschaft zu werden. Wenn der Schamane während der Seance nicht deutlich genug sprach, konnten die Assistenten das Gemurmel übersetzen. War das zentrale Moment der frühen Rituale die Trance, dann wurde sie erreicht durch spezifische Techniken, wie monotone Rhythmen, durch Trommeln, Rasseln und Tanzen. In komplexeren Zeremonien verwendete man dazu auch pflanzliche Stimulantien, z.B. Tabakrauch. Durch diesen ausgelösten Wechsel des Bewusstseinszustandes erlebten die Schamanen ein Hinübertreten in die jenseitige Welt, mit dem Verlassen des Körpers und eventuell einem Seelenflug; nach der anstrengenden Reise fielen sie meist in einen Tiefschlaf. Schamanen Nordamerikas verwendete dazu meist keine Hilfsmittel, v.a. keinen Alkohol, sondern nur die Bewegung und Atmung.<sup>60</sup>

Vor dem Ritual gab es fast immer noch eine Art Show, welche die Teilnehmer und v.a. den Patienten von der Macht des Schamanen überzeugen sollte, mit Kunststücken der Unverletzlichkeit oder bereits der Besessenheit. Während der Trance wurden manchmal die Hilfsgeister hörbar; es folgte ein Gespräch mit Ihnen und/oder dem Patienten, z.B. über dessen Träume und andere intime Informationen. Wenn die Ursache des Problems diagnostiziert worden war, dann wurde die entsprechende Intervention durchgeführt. Das Publikum war dabei nicht passiv, sondern bei der Aufführung aktiv beteiligt - durch Wiederholen der Gesänge und Gebete, Anfeuern des Schamanen und kämpferische Solidarität. Es zeigte sich hier also eine Meisterschaft der Inszenierung - d.h. die magisch anmutenden Beschwörungen waren Voraussetzung für den Erfolg: Es galt, durch das Schaffen einer Atmosphäre der Dringlichkeit und Ernsthaftigkeit alle Teilnehmer zu der entsprechenden Intention und Mitarbeit zu bewegen.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Vitebsky, P.: 1996. 126ff.

<sup>60</sup> Müller, K.: 1997. 79ff.

<sup>61</sup> Ebd. 85ff.

Den Aussagen der Schamanen nach wirkten bei den Ritualen weniger die eigenen übernatürlichen Kräfte als vielmehr die übernatürliche Unterstützung durch die Geister. Diese zeigten sich oft als Tiere oder Ahnen oder sonstige Vorbilder, mit den erwünschten, besonderen Fähigkeiten, die sie auch auf den Schamanen übertragen konnten. Dazu warnten und lehrten sie den jungen Schamanen ihre Fähigkeiten und ihr Wissen und auch moralische Reife. Erst nach der Integration der geforderten Charakteristika waren die Novizen bereit für ihren Dienst. Ein Teil der tradierten Fähigkeiten war es, wie angesprochen, Seelenreisen zu unternehmen. Dabei versetzte sich der Schamane in Trance, um dann in äußerer Bewusstlosigkeit hinab- oder hinaufzusteigen in andere Welten, über Pflanzen, durch Tiere, Hilfsgefährte oder durch Verwandlung in ein Tier. Die Unterwelt konnte dabei Gefahr symbolisieren (d.h. auch Lebensgefahr für den Schamanen) und die Überwelt Erhebung; einige Geistweltpographien bezogen sich aber auch auf bekannte eigene Region des Lebensraums. Die Reise war häufig mit geistigen Kämpfen und Prüfungen verbunden, besonders beim Ringen um die Seele eines Patienten. Aus dem Süden Nordamerikas wurden vergleichsweise selten Seelenreisen berichtet.<sup>62</sup>

Für viele Schamanen war die entscheidende Voraussetzung für ihre rituellen Interventionen der Zustand der Trance. Dieser wird als kontrollierter Wechsel der Bewusstseinszustände durch spezifische Techniken beschrieben, um damit verbundene Aufgaben zu erledigen, z.B. mit der Seele den Körper zu verlassen. Wichtig ist hier, in Abgrenzung zur Psychopathologie, die Fähigkeit zur willentlichen Vertiefung der Trance und zur Beendigung dieser. Die außerordentlichen Zustände wurden offensichtlich nie um ihrer selbst willen angestrebt, sondern immer mit dem Fokus auf die Intervention. Auch wenn man annimmt, dass der Wechsel in andere Bewusstseinszustände eine anthropologische Grundfähigkeit darstellt, so beherrschten sie einige Schamanen mit Meisterschaft. Zentral scheint die praktische Umsetzbarkeit der Erfahrungen und Kräfte in die diesseitige Welt gewesen zu sein; für die Teilnehmer kamen sie einem Erleben des Sakralen gleich. D.h. aber auch, dass der Schamane oder seine Assistenten für die Patienten verstehbare rituelle Formen mit entsprechender Bedeutung angesichts der Probleme verwenden mussten.<sup>63</sup>

In der Trance wird ein sogenannter „alternativer Bewusstseinszustand“ erreicht, was grundsätzlich so viel bedeutet wie eine subjektiv andere Wahrnehmung und Verarbeitung von Informationen. Für die schamanische Praxis war die Fähigkeit, darin zu wechseln,

---

<sup>62</sup> Vitebsky, P.: 1996. 66ff.

<sup>63</sup> Pratt, C.: 2007. XXXIVff.

zentral, da die Annahme herrschte, nur dadurch in die Welt der Geister zu gelangen oder Geister in sich aufnehmen zu können. Auch wenn die Nutzung dieser Möglichkeit weit verbreitet war, so verwendeten Schamanen nicht immer die Trance, und je nach Definition existierte sie nicht einmal in allen Schamanentraditionen. Um den Bewusstseinszustand zu verändern, müssen die Strukturen des gewöhnlichen Tag-Bewusstseins aufgebrochen und restrukturiert werden, ohne dabei die Kontrolle zu verlieren. Ein gut geübter Schamane konnte dies in rascher und sicherer Weise tun. Welcher Zustand der vielen möglichen dann angesteuert wurde, hing von der Intention des Rituals ab.<sup>64</sup>

Verallgemeinernd kann man für Nordamerika sagen, dass je weiter südlich die Ethnie angesiedelt war, desto weniger gab es einen Fokus auf Trance und Seelenreise, dafür mehr auf Visionssuche und Fasten. Das eröffnete einem größeren Anteil der Gemeinschaft Teilnahme an den Riten, u.a. durch Initiationen; dennoch gab es einen klaren Unterschied zwischen den Laien und Spezialisten. Die Berichte darüber sind leider durch die kolonialen Einflüsse überformt und daher von westlichen Vorstellungen gefärbt.<sup>65</sup>

#### II.2.D. Die Orte und Werkzeuge der Rituale

Für die Durchführung der Rituale und Zeremonien war es unerlässlich, dass der Kontext, in dem das Heilige erfahrbar werden sollte, entsprechend bereitet wurde. Das betraf zuerst den physisch definierten Platz, der durch ein eigenes Ritual zu einem Ort der Präsenz und Begegnung mit transzendenten Kräften wurde. Die ethnische Vorstellung war, dass die Geister selbst den Ort heiligten; der Schamane konnte diese nur darum bitten. Der sakrale Raum war notwendig, um überhaupt sakrale Gegenstände verwenden und Rituale für sakrale Vollzüge, v.a. Heilung, aufführen zu können. Der so bedeutungsgeladene Ort wurde als Raum der Transformation und der Wirkung der Geister angesehen und sollte Schutz für die Seelen aller Beteiligten bieten.<sup>66</sup>

Nicht nur der Raum, auch die Beteiligten mussten sich vorbereiten und läuternden Reinigungsriten unterziehen. Diese gab es in sehr unterschiedlichen Formen, von einfachen gesprochenen Formeln bis zu 10-Tages Zeremonien, mit Fasten, Schwitzen, Gesängen uvm. Jeder Teilnehmer eines Rituals sollte dabei Körper, Geist und Seele reinigen, um den Vollzug nicht zu stören oder sogar schädliche Konsequenzen zu provozieren. D.h. es

---

<sup>64</sup> Pratt, C.: 2007. 6f.

<sup>65</sup> Vitebsky, P.: 1996. 42f.

<sup>66</sup> Pratt, C.: 2007. 411ff.

brauchte stets umfangreiche Vorbereitungen, um den übernatürlichen Kräften zu begegnen, die eigene Aufmerksamkeit zu fokussieren und die Ernsthaftigkeit aller Teilnehmer zu evozieren.<sup>67</sup>

Der geeignete Bereich dazu war die traditionelle Schwitzhütte, die aufgestellt oder in den Boden eingelassen sein konnte. Sie diente zu rituellen, aber auch gesundheitsfördernden Zwecken: In ihr wurden Steine erhitzt und mit Wasser übergossen oder dieses in die Hütte hineingeführt. In der Hütte wurde gebetet, gesungen und traditionell die Einführung der jungen Mitglieder in die Stammesweisheiten und -traditionen durchgeführt. Die Hütte stellte oft selbst das Universum dar, das Lagerfeuer sein Zentrum und der Dampf den Odem des Lebens (v.a. bei Verwendung wohlriechender Kräuter). In einigen Ethnien gab es vor der äußeren körperlichen Reinigung noch eine Praktik des Sich-Übergebens.<sup>68</sup>

Das (Heilungs-)Ritual wurde entweder in der Behausung des Patienten oder an eigenem sakralem Ort durchgeführt. Der Raum wurde entsprechend der Seelenreise gestaltet und bildet ebenfalls den Kosmos im Kleinen ab, z.B. mit einem Himmelsgewölbe, den Durchgangspforten und dem Weltenbaum in der Mitte. Teilweise wurden die Ritualräumlichkeiten kultisch errichtet, teilweise gab es für jeden Schamanen einen eigenen.<sup>69</sup>

Der so gestaltete Raum und die gereinigten Teilnehmer wurden nun mit schamanischen Symbolen ausgeschmückt: Diese galten als sakrale Zeichen, die ein tradiertes Wissen oder eine Vorstellung über die Welt zum Ausdruck brachten und die damit verbundenen Kräfte zugänglich machen sollten. Beispiele wären die „Spirale des Lebens“, der „Baum des Lebens“ oder auch Zahlen.<sup>70</sup>

Das Basis-Merkmal des Schamanen während des Rituals war die spezifische Tracht: Ein oder mehrere Kostüme wurden angezogen, je nach Zweck bzw. Geist/Gottheit, der/die adressiert werden sollte. Dazu galt die Haartracht als Symbol der Vitalität. Die Kleidung war oft mit lärmmachenden Metallteilen besetzt, um eine apotropäische Wirkung als Nebeneffekt zu erzielen, mit kleinen Schilden gegen die Geister-Angriffe oder mit Idolen bzw. mächtigen Talismanen etc. Das Kostüm half zur Identifizierung mit dem Schutzgeist während einer Intervention. Dazu gab es eine Reihe weiterer magischer Hilfsmittel, von Rasseln und Trommeln über Waffen und Stäben bis hin zu Tierteilen und Edelsteinen;

---

<sup>67</sup> Lyon, W.: 1998. 254.

<sup>68</sup> Arens, W.: 2004. 73ff.

<sup>69</sup> Müller, K.: 1997. 65ff.

<sup>70</sup> Pratt, C.: 2007. 432f.

diese hatten verschiedene Funktionen, sei es zum Schutz oder zum Kampf. Die verwendeten Symbole, die während einer Trance oder für die Behandlung danach stets speziell gefertigt wurden, wurden als sakral empfunden. Beim Tod eines Schamanen wurden sie zerstört oder weitergegeben an seinen Nachfolger.<sup>71</sup>

Masken hatten in vielen Traditionen eine besondere Identifikationsfunktion: Sie stellten in einer Zeremonie oder einem Ritual eine Gottheit oder einen Hilfsgeist dar. Sie wurden dadurch zu Kraft-Gegenständen, die die Wirkung der Charakteristik des dargestellten Wesens hatten. Sie kamen aber auch zum Einsatz bei der vorbereitenden Erzählung von Mythen und wurden meist in einer Weise gefertigt, welche den emotionalen Ausdruck oder die beabsichtigte Bedeutung besonders deutlich zur Geltung brachte. Die Maske wurde vom Schamanen selbst hergestellt und galt nach einem einführenden Ritual als sakral. Oft herrschte die Vorstellung, dass durch die Einweihung der Maske, z.B. für Heilungsrituale, ein Hilfsgeist anwesend wurde in der Maske - und dadurch im Ritual.<sup>72</sup>

Die persönlichen Requisiten des Schamanen waren in den frühen indigenen Gesellschaften in einem Medizinbündel zusammengebunden, gleich einem heutigen Arztkoffer. Es war die lang erarbeitete Sammlung von jenen persönlichen Objekten, denen eine übernatürliche Kraft zugesprochen wurde. Meist bestand das Bündel aus einer Tierhaut mit Griff, und war immer nur einer Person oder einem Ritual zugeordnet. Während der Darbietung wurden die Instrumente ausgepackt, z.B. eine heilige Pfeife, Fetische, Kostüme, Musikinstrumente, Kräuter, besondere Nahrungsmittel etc. Das Bündel wurde selbst als sakral angesehen und entsprechend behandelt, d.h. nur durch ein eigenes Ritual geöffnet, gepflegt, verehrt, mit Tabus belegt etc. Nach dem Tod des Schamanen wurde es wie die Maske mit begraben, weitervererbt oder verbrannt.<sup>73</sup>

Weit verbreitet war in Nordamerika bei der Anwendung der Ritualrequisiten eine Räucherung mit einer Pfeife: Sie diente wie bei der Weihrauchverwendung in der Antike für einleitende Gebete und Reinigungen. Weniger weit verbreitet, aber sehr geachtet, war die Gestaltung eines Trockenbildes (Sandmalerei) aus farbigem Sand oder Pollen; diese konnten je nach Tradition z.B. Altäre am Boden darstellen, mit Symbolen für kosmische Elemente und Geister/Götter. Auf diesen saßen die Patienten während des Rituals; danach wurden sie wieder aufgelöst.<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> Müller, K.: 1997. 68ff.

<sup>72</sup> Pratt, C.: 2007. 292f.

<sup>73</sup> Lyon, W.: 1998. 183f.

<sup>74</sup> Arens, W.: 2004. 70f.

Während der Interventionen wurden verschiedene Erzählungen, Lieder und andere theatralische Expressionen wie Tänze verwendet, um eine geeignete Sprache für die subjektiv erlebten Reisen und Trance-Erfahrungen des Schamanen zu verwenden - und damit eine größtmögliche Wirkung auf das Publikum zu erzielen; man denke nur an die hilfreiche Mythen-Narration mit einer Lösung des Problems am Ende der Geschichte. Wegen der Notwendigkeit, Trance zu erzeugen und Harmonie wieder herzustellen, wurden oft nicht nur vom Schamanen, sondern manchmal auch von allen Beteiligten Trommel und Ras-seln zu den Gesängen verwendet.<sup>75</sup>

Das durchgeführte Ritual enthielt nicht nur spontane Aktionen des Schamanen zugunsten der Ritualabsicht, sondern auch standardisierte Handlungen. Die einfachste Form des rituellen Heilens war hier der Segen: Dabei ging es um eine Transmission von guten Kräften, die eventuell durch einen Gegenstand oder eine Segensformel vermittelt wurden.<sup>76</sup>

Gebete waren schon elaboriertere „Segensprüche“; sie benötigten meist ausreichende Tugenden, um effektiv zu sein. Gebete fand man in praktisch allen indigenen Kulturen; sie waren meist mit Formen von Mini-Ritualen und Opfern verbunden. Wenn durch richtige Haltung und ausreichende Vorbereitung Gebete gesprochen wurden, dann wurden diese in den ethnischen Vorstellungen zu etwas selbstständig Wirkendem in der Welt.<sup>77</sup>

Eine andere sehr verbreitete Form war das Darbringen von Opfern: Sie waren der komplexere symbolische Ausdruck von Gebeten zu den Geistern und Göttern und ein elementarer Teil jeder indigenen Gesellschaft. Sie brauchten manchmal viel Vorbereitung, um effektiv zu sein, z.B. rigores Fasten oder sogar mehrere Stunden Gebet am Tag. Meist waren es nicht nur einfache Rezitationen, welche die Opfer begleiteten, sondern lange Gesänge, Tänze, oder verschiedene Körperhaltungen. Wie im einfachen Gebet brauchte es dazu eine Willensanstrengung für die Tugenden wie Ehrlichkeit, Wachsamkeit, Tapferkeit etc., um erfolgreich sein zu können.<sup>78</sup>

Während der Opfer oder in Trance wurde manchmal eine Sakralsprache verwendet. Diese bezeichnete eine eigene Sprache, die der Schamane im Umgang mit den Geistern anwandte; sie war so weit etabliert, dass es meist einen eigenen Begriff in der Volkssprache dafür gab. Für die zum Publikum gewandten Ritualphasen wurden dann wieder Begriffe

---

<sup>75</sup> Vitebsky, P.: 1996. 78ff.

<sup>76</sup> Pratt, C.: 2007. 63.

<sup>77</sup> Ebd. 371f.

<sup>78</sup> Lyon, W.: 1998. 213f.

und Metaphern verwendet, welche das Ritual für die Teilnehmer verständlich machten; ansonsten brauchte es einen Assistenten, der simultan übersetzte.<sup>79</sup>

Lieder wurden wie Gebete gesungen, teils mit der Bitte um die Gnade der Götter bzw. Geister, teils wie ein magischer Vollzug, oft aber einfach als Segen in allen menschlichen Belangen. Das Lied hatte in der Vorstellung vieler Ethnien mehr Kraft als die Worte selbst und wurde in Zeremonien exakt wiedergegeben, hingegen in Ritualen oft spontan kreiert. Verschiedene Gesänge hatten verschiedene Wirkungen und wurden daher genau in ihrer Anwendung unterschieden. In einigen Kulturen zeichnete sich der Schamane in seiner Entwicklung durch das Beherrschen der entsprechenden Lieder aus.<sup>80</sup>

Das Singen half dem Schamanen, sich zu fokussieren und in Kontakt mit den Geistern zu treten. Oft waren es persönlich formulierte Lieder und ebenso hatte meist jeder Hilfsgeist ein eigenes Lied: Das Singen rief die Geister herbei und bat sie z.B. am sakralen Ort gegenwärtig zu werden und den Menschen zu helfen. Da davon ausgegangen wurde, dass diese Lieder offenbart worden waren, galten auch sie als heilig und dienten neben dem Mythenerzählen, dem Stille-zulassen und dem Tanzen als universales Heilmittel.<sup>81</sup>

Die Gesänge ermöglichten nicht nur die Kommunikation mit den Geistern, sondern aktivierten auch die empfangenen Kräfte, die den gelernten Liedern innewohnten. Ihre Kraft war dabei nicht im Text verankert, v.a. weil keine übersetzbaren Aussagen erkennbar waren. Meist bestanden sie aus einfachen Silben, die zur Melodie passten (so auch bei den langen Gesängen der Navajo). Während der Zeremonien konnten verschiedene rituelle Gesänge verwendet werden, bei denen die Silben-Reihung nur für den Schamanen einen Sinn ergeben konnte. Der Gesang hatte also mehr ein magisches Verständnis als die Funktion der Selbst-Expression. Es war eine Ehre, einen mächtigen Gesang lernen und verwenden zu dürfen. Jeder wirksame Gesang war stark funktionalisiert auf die erwünschte Wirkung hin und wurde als ein kostbares persönliches Eigentum mit Eigentümmerrechten betrachtet – die Anwendung oder Übernahme musste also bezahlt werden. Bei großen Zeremonien brauchte es ein gutes Gedächtnis, um alle Lieder auswendig zu können.<sup>82</sup>

Mindestens ebenso wichtig wie die Gesänge und Tänze war das Geschichtenerzählen: Dabei wurden nicht nur als Vorbereitung die eigenen Mythen über Gott und die Welt

---

<sup>79</sup> Lyon, W.: 1998. 269f.

<sup>80</sup> Pratt, C.: 2007. 452f.

<sup>81</sup> Ebd. 449f.

<sup>82</sup> Lyon, W.: 1998. 301f.



tradiert, sondern die Narrationen wurden auch performativ in den Ritualen genutzt, um die entsprechenden Geister bzw. Geistwesen (z.B. Helden) zu rufen. Für die Vergegenwärtigung des Erzählten wurde die Geschichte entweder als stabilisierender Rahmen immer gleich vorgetragen, oder für personalisierte Rituale an die Situation angepasst. So wurden in den oralen Traditionen auch die Werte und Normen des eigenen Volkes von den Schamanen weitergegeben; ihre „Kräfte“, respektive jene der mythischen Figuren, wurden dann im Ritual für die Zuhörer aktualisiert.<sup>83</sup>

Außerhalb Nordamerikas gab es schließlich noch die Verwendung von psychoaktiven Substanzen, um in die Geisterwelt zu gelangen. Wie oben diskutiert schieden sich hier die Geister der Anthropologen, ob der Drogengebrauch bereits eine Degeneration darstellte oder ein ursprünglicher Bestandteil des Schamanischen war.<sup>84</sup>

## II.3. Rituale als Kernelement schamanischer Praxis

### II.3.A. Geschichte der Ritualforschung

#### *Einführung*

Möchte man das Phänomen „Schamanismus“ tiefer verstehen, so kommt man nicht um die schamanische Praxis mit ihren vielfältigen rituellen Tätigkeiten umhin. Man könnte fast meinen, dass es die schamanischen Vollzüge ohne ihre spezifischen Ritualen nicht geben kann, ist doch das Kerngeschäft neben den anderen kulturell weiterentwickelten Aufgaben der Umgang mit jenen Kräften, die nur in einer Form sakraler Ritualität gehandhabt werden können. Das Verständnis der Ritualhandlungen trägt also entscheidend dazu bei, die Rolle und das Vorgehen der religiösen Spezialisten in den Ethnien zu beschreiben – ob man z.B. ein Ritual als formalisierte Wiederholung einer Handlung oder als der Situation angepasste symbolische Ausdrucksform sieht. Und die Reflexion über das Vorverständnis der Theorien über Rituale zeigt – wie auch bei den Mythen – die Vorentscheidungen der Forscher, wie sie die ethnischen Kulturelemente einordneten.

Eine entscheidende Entwicklung in der Ritualforschung dürfte u.a. die Entkoppelung der rituellen Vollzüge von der Sphäre des Religiösen gewesen sein. Statt als religiöse Handlung per excellence zu gelten, wird das Ritual heute mit allen symbolischen Handlungen

---

<sup>83</sup> Pratt, C.: 2007. 473ff.

<sup>84</sup> Vitebsky, P.: 1996. 85.

in menschlichen Kulturen in Zusammenhang gebracht. Dabei ist die Idee der Funktionalisierung des Rituals für andere menschliche Bedürfnisse, wie die Schaffung von Gemeinschaft, die Aufarbeitung von Traumata oder die Beherrschung der Natur relativiert worden. Das Phänomen „Ritual“ wird aktuell in interdisziplinärer Weise in den „ritual studies“ erforscht und es werden breiter gefasste Theorien als früher dazu entwickelt.<sup>85</sup>

### *Erste Schulen<sup>86</sup>*

William Robertson Smith (1846-1894) war der erste, der das Ritual an die primäre Stelle in der Entwicklung der Religion in den prähistorischen Ethnien setzte. Seiner Theorie nach waren es die gemeinschaftsformenden rituellen Handlungen, die mit immer mehr mythischen Geschichten und Reflexionen über das Leben ausgestaltet wurden und somit den Rahmen für den urzeitlichen Transzendenzbezug setzten. Das zentrale Motiv für die Riten war anfangs jedoch der soziale Aspekt, der dann immer mehr vom Religiösen substituiert wurde. Sein Student, Sir James George Frazer (1854-1941), führte diese Idee weiter in Abgrenzung zu der Theorie von Edward B. Tylor (1832-1917), der den Mythos als prioritär zur Ritualpraxis ansah. Aus diesen und anderen theoretischen Grundlegungen entstanden drei große Schulen, die sich mit dem Phänomen „Ritual“ auseinandersetzten.<sup>87</sup>

Die erste Schule, auch als „Cambridge-Schule“ bekannt, war jene, die nach Smith und Frazer das Ritual als vorrangig erachteten. Besonders in der Analyse der Entwicklung religiöser Riten versuchten sie aufzuzeigen, dass zuerst die mythologischen Erklärungen mit einem Bezug zur Schöpfung direkt verbunden waren mit den rituellen Handlungen, die mit der Rolle des Königs zu tun hatten. Erst später sollen sich daraus unterschiedliche kulturelle Formen und ritualunabhängige Mythen abgeleitet haben. Diese Theorie wurde freilich weiterentwickelt bis hin zu der Annahme, dass der Mythos einen eigenständigen Wert habe, der dem Ritual erst den Glanz des Zeitlosen gäbe. Doch gleichzeitig wurde der Ansatz der fundamentalen Bedeutung des Rituals durch die Betonung des Ritualursprungs fast aller (evolutionär gedachten) Kulturentwicklungen zementiert. Diese Generalisierung konnte schließlich nicht aufrecht gehalten werden. Weder kann belegt werden, dass das Ritual sich zuerst vor den Mythen entwickelt hat, noch kann ein bestimmter Mythos (der des Königs) als Ursprung für andere definiert werden.<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> Belliger, A / Krieger, D.: 2003. 7f.

<sup>86</sup> Die folgenden Abschnitte folgen der Einteilung von Bell, C.: 1997.

<sup>87</sup> Bell, C.: 1997. 4f.

<sup>88</sup> Ebd. 5ff.

Die „phänomenologische Schule“ etablierte sich als Religionswissenschaft in Deutschland mit Friedrich Max Müller (1823-1900). Dieser Ansatz gab dem Mythos die Vorrangstellung und bezog religiöse Phänomene wie die transhistorische Erfahrung des Heiligen in die Theorie mit ein. Entgegen einer rein historischen Entwicklung religiöser Formen wurden also religiöse Universalien angenommen, sei es in transzendenter Weise, sei es als Teil der menschlichen Veranlagung. Es war vor allem Mircea Eliade (1907-1986), der in diesem Forschungsansatz die Bedeutung des Mythos und der Symbole hervorhob. Die Rituale würden erst durch die - als stabiler angenommenen - Mythen zu dem, was sie Nützliches für die Gemeinschaft sein sollten. Sie würden z.B. jene Schöpfungserzählungen wiederholen, die dem aktuellen Leben seinen Sinn gäben. Dadurch beschrieb er aber den Mythos als gebunden an das Ritual, da dieser ja umgesetzt werden müsste und sonst zur Kunst werden würde. Zusammenfassend kann man sagen, dass die phänomenologische Schule dazu neigte, das Sakrale als geschichtsunabhängige Antwort des Menschen auf sein Bedürfnis nach Ordnung in der Welt zu beschreiben und die Kombination aus Mythos und Ritual als Medien im Umgang mit dem Sakralen zu werten.<sup>89</sup>

Die „psychoanalytische Schule“ baute auf den Erkenntnissen Sigmund Freuds (1856–1939) über das Unbewusste auf. Die archaischen Rituale wären seiner Theorie nach aus Gründen vollzogen worden, die den Akteuren selbst gar nicht bewusst gewesen wären, v.a. was die psychosozialen Motive anbelangte, die auf der bewussten Ebene durch mythologische Motive konstruiert wurden. Aufbauend auf den Werken Frazers entwickelte er die psychologische Erklärung für religiöse Vorstellungen primitiver Völker weiter. Religion wurde für ihn die neurotische Abwehrreaktion auf antisoziale Impulse; diese Perspektive prägte seine weiteren Analysen religiöser Riten. Seine Annahme, dass der Ursprung der religiösen Praxis in einem ödipalen Gemeinschaftskomplex wurzelte, machte alle religiösen Handlungen zu obsessiven, zwangsneurotischen Lösungsversuchen, um die innerpsychischen Triebkonflikte zu bewältigen. Jedes gemeinschaftliche Ritual würde in diesem Sinne aufzeigen, was an Bedürfnissen unterdrückt wurde. Spätere Reflexionen werteten diese Dynamik nicht mehr als nur negativ, sondern als konstruktiven Umgang mit natürlichen inter- bzw. intrapersonellen Spannungen.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Bell, C.: 1997. 8ff.

<sup>90</sup> Ebd.12ff.

### *Funktionalistische Theorien*

Mit seiner Theorie über die Religion als „soziales Phänomen“ versuchte Emile Durkheim (1858-1917) eine funktionalistische Sicht auf religiöse Phänomene inklusive den darin praktizierten Ritualen zu etablieren. Nicht die individuellen, psychologischen Motive standen im Vordergrund, sondern die Funktion der Institutionen für die Organisation der Gemeinschaft. Damit postulierte er die Hauptbegründung für das Phänomen des Sakralen in der Sicherung der Gruppenidentität, mit den Ritualen zum Ausdruck dieser. Obwohl dieser Ansatz inzwischen kritisiert wurde, hält er als soziologische Grundintuition immer noch an. Dem gegenüber etablierten sich jene psychologisch argumentierenden Theorien, welche die Gefühlslagen des (primitiven) Menschen als Hauptbeweggrund für Religion, respektive für Rituale identifizierten.<sup>91</sup>

Die Ideen Durkheims wurden von Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) für die anthropologische Schule des Funktionalismus verwendet. Er trieb die ahistorische Konzentration der Analyse religiöser Phänomene voran und arbeitete den sozialen Nutzen, der den (primitiven) Völkern nicht bewusst sein konnte, stärker heraus. Das war u.a. der aufkommenden Feldforschung geschuldet, die es mit Ethnien zu tun hatte, die kein historisches Verständnis in unserem Sinn hatten. Ein Resultat daraus war seine Priorität des Rituals gegenüber der Doktrin, da die Rituale das Kollektiv tatsächlich zusammen führte, und zwar im Ausdruck und in der Erzeugung des Gefühls von Abhängigkeit gegenüber dem überindividuellen sozialen Ganzen. Dem Gegenüber standen Forscher wie Bronislaw Malinowski (1884-1942), die an der individuellen psychischen Dimension ritueller Wirkungen interessiert waren und die Dominanz des Sozialen verneinten. Im Zentrum waren hier die Regulationen des Innenlebens des Einzelnen, freilich in seiner Einbettung im Kollektiv. Rückblickend muss man offensichtlich beide Sichtweisen verbinden, um eine präzisere Aussage über die Bedeutung von Ritualen zu erhalten.<sup>92</sup>

In den letzten Dekaden entwickelten sich neofunktionalistische Analysen des Rituals, auch wenn diese unter einem anderen Titel bekannt wurden. Roy Rappaport (b. 1926) zeigte z.B. die Schlüsselrolle von Ritualen innerhalb des gesamten Ökosystems von Ethnien auf, die mit begrenzten Ressourcen umgehen müssen. Durch die Mythifizierung würde die Notwendigkeit des organisierten Umgangs mit der Umwelt zum Ausdruck gebracht und diese wird im Ritual inszeniert. Eine weitere maßgebliche Weichenstellung

---

<sup>91</sup> Bell, C.: 1997, 23ff.

<sup>92</sup> Ebd. 27f.

für die Ritualtheorien kam aus der Tierforschung: Julian Huxley (1887–1975) konnte ritualisierte Verhaltensmuster bei Tieren aufzeigen, die den menschlichen Reaktionsmustern zur Regulation sozialer Emotionen höchst ähnlich sind. Das heutige Misslingen/Fehlen sozial regulativer Rituale würde demnach zu einem Anstieg an negativen Emotionen und damit zu vermehrten Konflikten führen. Eine noch psychologischere Weiterführung entwickelte u.a. Erik Erikson (1902–1990), der für die individuelle Reifung eine Verhaltensritualisierung in zwischenmenschlichen Beziehungen als Grundlage annahm. Rituale würden dementsprechend sowohl eine adaptive Funktion für das Individuum in seinem Gefühl der Zugehörigkeit erfüllen, andererseits die Beziehungsfähigkeit bis zur Verantwortungsfähigkeit fördern.<sup>93</sup>

### *Strukturalistische Theorien*

Die strukturalistische Perspektive ermöglicht einerseits, die Funktion von Ritualen in den sozialen Strukturen zu beschreiben, andererseits aber auch, die Bedeutung von Symbolen und Handlungen in Ritualen zu charakterisieren. Diese Bedeutungen können z.B. mit den Konzepten von Welt und Menschsein zu tun haben, wie sie in den Vorstellungen aller Ethnien vorkommen und die sozialen Strukturen grundlegen. Die Rituale haben hier aber nicht mehr direkt mit der Gruppendynamik zu tun, sondern beispielsweise mit deren Beziehung zur angenommenen Geisterwelt. Demnach kommt dem Ritual immer jene Funktion zu, die der spezifischen Bedeutung der rituellen Handlungen im jeweiligen Weltbild bzw. im sozialen Kontext entspricht. So können sie einmal mehr eine expressive Funktion der sozialen Spannungen haben und ein andermal zum Gefühl der Verbundenheitsobligation führen, je nach Bedeutungsgebung. Diese Variation wird letztlich dann sogar notwendig, wenn, wie Victor Turner (1920-1983) betonte, die Kreation der Gemeinschaft ein fortwährender Prozess ist. Seine Theorie der „Communitas“ versuchte aufzuzeigen, wie durch Rituale zum einen die tradierte Ordnung aufrecht erhalten, aber doch zum anderen durch die aufkommenden „Inversionen der Ordnung“ modifiziert wurden. Ebenso wird es dadurch verständlich, dass sogar sehr essentielle Symbole in ihrer Bedeutung wechseln können, um der Dynamik des Rituals zu dienen.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Bell, C.: 1997. 29ff.

<sup>94</sup> Ebd. 33ff.

Eine strukturalistische Analyse des Phänomens Ritual wurde vorgelegt vom französischen Anthropologen Claude Lévi-Strauss (1908-2009), der in den Traditionen von Mythen und Riten nicht die Symbolisierung gegebener sozialer Strukturen sah, sondern die Kommunikation des anzustrebenden sozialen Zustands. Er bemühte sich um die Verbindung sozialer Theorien mit neurologischen Ansätzen und folgerte daraus den Drang des Menschen, seine/die Natur durch die kulturellen Vorstellungen zu formen. Diese Konzepte nährten sich ihrerseits wieder aus den natürlichen Zeichen, wie es z.B. das Zusammenleben der verschiedenen Tiere, die als Symbole verwendet werden, darstellt. Rituale seien schließlich der Versuch, die gedankliche Trennung von Natur und Kultur, wie sie die Mythen zum Ausdruck bringen, wieder zu einer Einheit zu führen. Die britische Anthropologin Mary Douglas (1921-2007) baute auf den Theorien Lévi-Strauss auf und führte eine Unterscheidung bezüglich den Gruppeneigenschaften ein, welche die Bedeutung und Notwendigkeit von Ritualen bestimmt. Ihre beiden Variablen sind der Zusammengehörigkeitsdruck und das verbindende Regelsystem: Je größer nun die Bindung an die Gruppe ist und je stärker die sozialen Regelungen die Beziehungen prägen, umso mehr werden gemeinschaftliche Rituale notwendig im Gegensatz zu jenen Kollektiven, die keinen so hohen Konformitätsdruck zeigen. Je weniger durch das Ritual die Gruppenstruktur reproduziert werden muss, umso mehr dient es individuellen Bedürfnissen, bis hin zu rituellen Formen des psychischen Kontrollverlustes (Trance), der in Gesellschaften mit hohem Gruppendruck eher abgelehnt wird.<sup>95</sup>

Die frühen anthropologischen Theorien setzen ein Weltbild voraus, welches die Rituale der archaischen Kulturen als primitiv betrachtete, sowohl was die evolutive Entwicklung der Religiosität als auch der Wissenschaft betraf. Dadurch wurde meist all das als Ritual bezeichnet, was irrational war; entweder war es nicht funktional, dann war es „religiös“ verortet, oder es war funktional, dann wurde es als „magisch“ kategorisiert. Diese evolutionistische Perspektive wurde unter den späteren Forschern aufgegeben, da man sah, wie (bis heute) Religion, Magie und Wissenschaft simultan in einer Gemeinschaft existieren können und sie in verschiedenen Situationen angewendet werden. Auf die Heilungsrituale angewendet kann man noch von magischen Vorstellungen sprechen, wenn durch die rituelle Handlung positive Veränderungen erwartet werden, die aus schulmedizinischer Sicht nicht durch direkt-kausale Wirkungen der Vollzüge zu erwarten wären. Meist werden diese Interventionen heute noch gesucht, wenn andere „moderne“ Therapien keine

---

<sup>95</sup> Bell, C.: 1997. 43ff.

Wirkung zeigten. Durch diese Vorgehensweise kann der Mensch scheinbar auf die sonst unkontrollierbare Natur handlungsorientiert reagieren, was die geschickte Kombination von rational-technischen mit magischen Praktiken in vielen Ethnien zeigt.<sup>96</sup>

### II.3.B. Definitionen des Phänomens Ritual

Die Erforschung des Phänomens „Ritual“ steht vor dem Problem, dass eine Handlung in sich beschrieben werden muss, die jedoch nur aus der Verbundenheit mit der Lebenswelt um das Ritual verstanden werden kann. Alle Kategorisierungen und Beschreibungen machen nur Sinn, wenn die Bedeutung im Kontext des Rituals erfasst werden kann und die verschiedenen Ritualformen vergleichbar werden. Entscheidend ist dabei die Unterscheidung, die von der Bezugsgruppe selbst vorgenommen wird bezüglich den verschiedenen Gruppenaktivitäten. Damit geht es weniger um eine Anwendung eines „wissenschaftlich“ vordefinierten Ritualtypus auf eine bestimmte Tradition als um die Erfassung der expressiven und funktionalen, der symbolischen und instrumentellen Charakteristiken einer rituellen Handlung. Eine Einteilung in nur eine dieser Zuordnungen würde den Eigenheiten eines menschlichen Vollzuges nicht genügen und meist nur ethnienfremde, theoretische Vorentscheidungen wiederholen. Die verschiedenen älteren Ansätze der Ritualforschung, die nur einen Aspekt aus der Fülle der Ritualpraxis betonten, müssen daher kritisch betrachtet werden. Weder ist ein Ritual etwas völlig Verschiedenes gegenüber anderen menschlichen Handlungen, noch kann jede Tätigkeit humaner Wesen bezüglich seiner Ritualität beschrieben werden. Zusammenfassend kann man in unserem Alltagsverständnis von Ritual zwei Typen definieren: Entweder wird etwas ritualisiert, damit es im Alltag einfacher und sicherer vollzogen wird; oder etwas bekommt durch das Ritual einen besonderen Status, der den Vollzug vom Alltag abhebt.<sup>97</sup>

Für die Definition, was ein Ritual ist, besonders im religiösen Kontext, ist es hilfreich, es als spezifische Handlung zu beschreiben in Abgrenzung zu anderen Elementen des Religiösen, wie es z.B. bei Mythen der Fall ist. Die dabei aufkommenden Zuordnungen wie „Denken und Handeln“ sind jedoch nicht ganz durchführbar, da die verschiedenen Aspekte miteinander verflochten sind und gerade in religiösen Handlungen zusammenwirken. So kann man u.a. das Ritual auch als jenen Moment einer Kultur beschreiben, in dem

---

<sup>96</sup> Bell, C.: 1992. 46ff.

<sup>97</sup> Ebd. 69ff.

das Traditionelle mit dem Aktuellen verbunden wird, die soziale Ordnung mit der Situation der einzelnen Mitglieder, oder der Ethos mit der Weltsicht der Gemeinschaft. Man kann also - mit etwas Vorsicht - vom Ritual als einer Synthese sprechen, die zwar nur der Theorie nach aus zwei entgegengesetzten Dimensionen des menschlichen Lebens besteht, aber immerhin für die Partizipanden eine Integration dieser Dimensionen bedeutet.<sup>98</sup>

Ein religiöses Ritual kann nach Rappaport als Performance, mit mehr oder weniger invarianten Sequenzen formaler Akte und Ausdrücken, die nicht vollständig vom Ausführenden enkodiert werden, definiert werden. Diese abstrakte Beschreibung ermöglicht es, den Unterschied zu anderen religiösen Handlungen zu klären und aufzuzeigen, wie durch diese Performance für den Menschen die Welt des Sakralen entsteht. So kann man z.B. zeigen, dass ein Ritual nicht notwendig symbolischer Natur sein muss, sondern auch für sich stehen kann. Dazu ist ein Ritual offen für verschiedene Funktionen und Handlungselemente, ohne dass eine von ihnen unabkömmlich wäre. Dass religiöse Rituale per se eine soziale Dimension und Wirkung haben, liegt als Konsequenz der obigen Definition vor: Religiöse Aufführungen in ritualisierter Form führen zur Stärkung sozialer Bindungen, zur Etablierung anerkannter Konventionen, zur Generierung des Heiligen und zur Erfahrung des Numinosen.<sup>99</sup>

Rituale sind also Handlungsabfolgen, die nicht zur Gänze erklärt werden (können/sollen). Es reicht, wenn die Autorität für die jeweiligen Vollzüge gegeben ist und die Teilnehmer in der Lage sind, an den Abläufen zu partizipieren. Daher bestehen auch neue Rituale größtenteils aus alten Elementen, nur meist mit einer mythologischen Begründung für ihre Neueinführung. Ebenso braucht es für ein Ritual eine gewisse formale Struktur, im Sinne einer Repetition, oder einer besonderen Konstellation der Abläufe bzw. der örtlichen und instrumentellen Elemente sowie der sozialen Akteure. Diese Stereotypisierung schließt freilich Spontaneität nicht aus. In ähnlicher Weise betrifft das auch die Invarianz über die Zeit, da trotz aller Bemühungen der exakten Tradierung von Regelungen unmerkelt Veränderungen stattfinden. Nie werden zwei Ritualverantwortliche das gleiche Ritual trotz derselben Anleitung durchführen. Und schließlich braucht das Ritual eine Art expressiver Aufführung, die durch ihre Akte mehr ausdrückt, als es formale Anweisungen dazu bewirken könnten. Somit haben dieser Definition nach Mythen und Riten eine enge Verbindung, sind aber nie deckungsgleich. Dabei involviert das Ritual die Teilnehmer im

---

<sup>98</sup> Bell, C.: 2003. 37ff.

<sup>99</sup> Rappaport, R.: 1999. 24ff.



Gegensatz z.B. zu einer Theateraufführung, ohne dass damit der Unterschied zwischen Ritualleiter und Teilnehmern verloren geht. Die religiös-gemeinschaftlichen Handlungen, die dabei entstehen, haben schlussendlich nicht notwendiger Weise eine konkrete Veränderung in der physischen Welt zufolge, sondern sind auch auf andere Aspekte (über)menschlichen Lebens bezogen.<sup>100</sup>

In den etablierten Religionsgemeinschaften dürfte es seit jeher die Diskussion gegeben haben, ob ein Ritual nur eine äußerliche Simulation sakraler Handlungen im Umgang mit dem Göttlichen sei oder auch einen inneren Vollzug voraussetze. Seit Ende des 20. Jhdts. hat die Idee des Rituellen hier wieder Bedeutung gewonnen: Symbolisches Handeln wird nun (sozialpsychologisch gedeutet) mit katalysatorischen und expressiven Funktionen beschrieben. Ein Ritual ist sowohl sicherheitsgebend durch die Wiederholung, als auch offen für rituelle Improvisation, um in der aktuellen Situation z.B. ein festliches Durchspielen von Geschichte und Zukunft, Erinnerung und Experiment für das kollektive Erleben zu ermöglichen.<sup>101</sup>

Ein schamanisches Ritual ist wegen der Frage nach seiner Wirkung notwendiger Weise eine dramatische Aufführung, weil die Begegnung zwischen dem als sich vergegenwärtigend geglaubtem Übernatürlichen und der natürlichen Welt dargestellt werden soll - in der Musik, den Tänzen und Symbolen. Damit wird die Frage nach der Echtheit der übernatürlichen Wesen und Kräfte noch nicht berührt. Aber die Interventionen des Schamanen werden entweder durch die ergreifende Aufführung begleitet oder darin als Reaktion auf die übernatürlichen Erfahrungen zum Ausdruck gebracht. Durch die kohärente Vorgehensweise entsteht im Drama der nötige Bedeutungshorizont, der für die Wirkung auf die Teilnehmer entscheidend ist. Die Aufführung schafft den atmosphärischen Rahmen des Rituals oder führt in einen Trancezustand ein. Dennoch können die Schamanen und die anderen Teilnehmer unterscheiden, inwieweit das Drama eine Darstellung sein soll und inwieweit dieses ein Verweis auf die Geist-Welt ist. Zwar ist die Vorstellung essentiell, dass die Wirkungen des Rituals auf die Geister und Götter zurückzuführen sind, aber es dürfte ebenso Bewusstheit darüber geben, dass die psychosozialen Effekte die Dynamik des Rituals ausmachen. Die Spezialisten vorbehaltene Kommunikation mit den Geistern zeigt sich der versammelten Gemeinschaft in der theatralischen Darbietung von Ges-  
ten.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Rappaport, R.: 1999. 32ff.

<sup>101</sup> Auffarth, C: 2005. 219f.

<sup>102</sup> Kister, D.: 2004. 82f.

Rituale erfüllen dazu eine bedeutende Funktion für den Zusammenhalt von Gemeinschaften. Nicht nur in religiösen, archaischen Kontexten spielen sie eine konstitutive Rolle, sondern auch in säkularen Situationen geben Rituale Halt und Orientierung in einer kontingenten Welt. Die rituellen Handlungen strukturieren sowohl besondere Lebenssituationen als auch Alltagsroutinen und führen zu einem Gefühl der Bindung der Beteiligten durch eine Abgrenzung dieser vom Rest der Welt. Je stärker diese Grenzziehung erlebt wird, umso wirksamer ist sie für die gemeinsame Identitätsstiftung des Rituals. Die entscheidende Dimension des Erlebens ist dabei nicht zuerst die symbolische, sondern die körperliche, da Rituale v.a. körperliche Vollzüge sind, durch die performativ soziale Wirklichkeit hergestellt wird. Alle Wahrnehmungen, Bewegungen, Handlungen und zwischenmenschlichen Kontakte geschehen über den Körper. Erst wenn die Beziehung leiblich wird, kann von einer internalisierten Bindung gesprochen werden. Ein Ritual kann diese signifikante Relation zum körperlichen Ausdruck bringen, und zwar über die aktuelle Situation hinaus, die Vergangenheit aufgreifend und die Zukunft vorwegnehmend. Der Einzelne geht dabei nicht völlig im Kollektiv auf, sondern setzt sich durch seinen Körper auch offensichtlich davon ab.<sup>103</sup>

Für die Definition des Rituals scheint es wesentlich, den Unterschied zur Kategorie der „Zeremonie“ herauszuarbeiten: Eine Zeremonie ist von jedem autorisierten Funktionär durchführbar, aber ein Ritual braucht zusätzlich andere Erfahrungen und Fähigkeiten, weil der Verlauf und der Ausgang des Rituals im Gegensatz zur Zeremonie weniger vorhersehbar ist. In einer klassischen Einteilung reorganisiert und stärkt die Zeremonie den Status Quo, das Ritual hingegen destrukturiert und ändert den Status Quo. Das betrifft im strengen Sinne die schamanischen Varianten, da sie die transzendente Kraft der Geister miteinbezieht. Je Kultur gibt es verschiedene Ausprägungen, aber immer geht es bei beiden um die Gestaltung des Ortes, die Bedeutungsgebungen im Sinne des Sakralen und die Vollzüge einer Handlung mit symbolischem Charakter; die Zeremonien werden durchgeführt, um die Balance wieder herzustellen, durch Versöhnung bei Tabubrüchen oder durch Vereinen der Gruppe durch gemeinsame Gesänge und Tänze. Besonders bei einem standardisierten Umgang mit der Natur ist sie mit Opfern verbunden - wie eine präventive Maßnahme für Jagderfolg und Bodenertrag. Dem gegenüber ist das Ritual kurativ, immer abhängig von der Diagnose, die u.a. in Trance gestellt wird, auch wenn die Vorbereitungen wie bei der Zeremonie ähnlich sind. Eine Zeremonie kann stärker alle

---

<sup>103</sup> Gugutzer, R. / Staack, M.: 2015. 12ff.

Teilnehmer mit dem gleichen Thema betreffen, wie z.B. die innere Reinigung, auch wenn die persönliche Erfahrung dabei verschieden ist. Das Ritual ist dagegen bezogen auf einige ausgewählte Personen mit unterschiedlichen Themen. Beides braucht im schamanischen Kontext die Hilfe der Geister und den persönlichen Zugang zu Ihnen. Bei beiden müssen der Ort geheiligt und die Geister gerufen werden - aber nur bei der Zeremonie ist der Ablauf vorgegeben und daher weniger abhängig vom Funktionär, was freilich auch zweifach weniger Risiko des Scheiterns bedeutet. Je nach Erfolg wird bei beiden den Geistern z.B. in Opfern gedankt.<sup>104</sup>

### II.3.C. Aspekte ritueller Praxis

Geht man davon aus, dass in der Fülle menschlicher Handlungsformen einige unter die Kategorie „Ritual“ fallen, dann ist es naheliegend, sie in Ritualtypen einzuteilen, die durch die Kategorisierung bestimmter universeller Erfahrungen entstehen. So kann man nach Grimes (2003) sechs verschiedene kulturelle Elemente definieren, die als Rituale das menschliche Leben prägen: Die einfachen Ritualisierungen, die unseren Alltag strukturieren; die interpersonellen Anstandsregeln; die öffentlichen, meist politischen Zeremonien; die Zweck-Mittel orientierten, magischen Rituale; die religiösen Liturgien und die theatralischen Feiern. Für die Praxis der Heilungsrituale ist der Bereich der Magie relevant, den man würdigend als wirkungsbezogen beschreiben kann. Soll das Ritual nicht nur andere zu einem sozial förderlichen Verhalten aufrufen, wie es bei einer liturgischen Feier der Fall sein kann, sondern dieses direkt bewirken, dann kann man von einer magischen Handlung sprechen. Je stärker sich die beabsichtigte Wirkung auf das Transzendente bezieht, umso näher kommt die Handlung dem Alltagsverständnis von Magie. Durch den rituellen Vollzug soll z.B. etwas Heilsames erlangt werden, nach dem der Klient/Patient verlangt. Je stärker die dazugehörigen Emotionen, besonders Ängste, präsent sind, umso wirkungsvoller wird das Ritual, wenn es gelingt, die gegenteilige Haltung, in dem Fall das Vertrauen, zu evozieren. Jene Kräfte, die zuvor als unkontrolliert erlebt wurden, sollen durch die symbolische Ausrichtung wieder kontrollierbar werden. Zuvor braucht es eine (symbolische) Erklärung, wie der chaotische Zustand zustande kam, um dann in der magischen Intervention die Ordnung wiederherzustellen.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> Pratt, C.: 2007. XXIXff.

<sup>105</sup> Grimes, R.: 2003. 119ff.

Wie aber funktioniert diese Intervention? Wirksame rituelle Praxis ist nach Bell (1992) gekennzeichnet durch vier Merkmale: Sie ist situativ, strategisch, mit unbewussten Anteilen versehen und fähig, die Machtordnung zu re-konstruieren. Die rituelle Handlung ist situational, da sie nur innerhalb der Situation, in der sie entstanden ist bzw. ausgeführt wird, Sinn macht und verstanden werden kann. Außerhalb dieses Kontextes wäre es eine andere Handlung. Sie ist dazu strategisch, da sie eine Funktion für eine Zielerreichung hat; einerseits durch den manipulativen Charakter der Handlung, andererseits als Praxis selbst. Weiters kann eine rituelle Handlung dadurch beschrieben werden, dass es viele unbewusste Dynamiken gibt, die eine rituelle Handlung begleiten und die bei der bewussten Bedeutungsgebung übersehen werden. Da jede soziale Interaktion interpretationsoffen ist, muss auf die unausgesprochenen Wirkfaktoren ebenso geachtet werden wie auf die kommunizierten. Und schließlich liegt jeder rituellen Handlung auch ein Willensakt zugrunde, der in sich die angestrebte Welt- bzw. besonders die Sozialordnung mitreflektiert. Damit können bestehende Macht- und Beziehungsgefüge erhalten aber auch verändert werden. Zusammen greifen diese vier Elemente ineinander und bedingen einander. So kann ein Ritual nur dann funktionieren, wenn eben nicht auf der Metaebene mitanalysiert wird, was gerade passiert, sondern die gesamte Situation vorerst unbewusst verändert wird durch die Involvierung der Teilnehmer entsprechend der symbolisch kommunizierten Intention.<sup>106</sup>

Rituale können als kulturell konstruierte Systeme symbolischer Kommunikation beschrieben werden. Die strukturierten und geordneten Sequenzen der verwendeten Worte und Handlungen zeichnen sich durch eine gewisse Dramaturgie, Formalität und Wiederholung aus und wirken auf die Teilnehmer performativ ein. Der kulturelle Inhalt eines archaischen Rituals bezieht sich auf eine kosmologische Überlieferung, die strukturelle Form auf die Performationsabsicht. Die Kosmologie spiegelt die Vorstellungen über die sozialen Beziehungen und ihre Ordnung wieder (übernatürliche Wesen miteinberechnet), welche unter anderen - aber nicht nur - in Ritualen zum Ausdruck kommen. Dabei ist zu beachten, dass Rituale selbst Ideen der Kosmologie darstellen. Da sich Kosmologien dadurch auszeichnen, dass jene, die Teil der betreffenden Kultur sind, sie unhinterfragt übernehmen, haben sie auch einen unmittelbaren Einfluss auf die Mitglieder, v.a. im moralischen Bereich. Die in so einem Rahmen stattfindenden Rituale können nun einerseits auf diese Voraussetzungen zurückgreifen, z.B. bezüglich der Akzeptanz, andererseits

---

<sup>106</sup> Bell, C.: 1992. 81ff.

müssen sie auch zwischen den kosmologischen Elementen und den aktuellen Erwartungsmomenten vermitteln. So, wie der Kosmos in den Erzähltraditionen als unveränderlich gedeutet wird, so wird auch das Ritual entsprechend wahrgenommen als diese unveränderliche Ordnung, die zugunsten des Menschen aktualisiert wird.<sup>107</sup>

Eine bedenkenswerte These zur Wirkung von Ritualen betrifft die Erfahrung, dass die Gefühle, die ritualisierte Vollzüge wecken sollen, nicht immer von allen Teilnehmern geteilt werden. Damit ist aber die Annahme zu reduktiv, Rituale hätten vornehmlich eine expressive, kathartische Funktion. Zwar ist der Gefühlsausdruck ein wesentliches Element vieler Rituale, vielmehr dürfte es aber bei einigen Ritualen um eine dargestellte Wiederholung der richtigen Einstellung gehen. Angewendet auf ein Heilungsritual lässt sich sagen, dass es viele Elemente gibt, die während den rituellen Handlungen Wirkung zeigen, aber die Erzeugung der richtigen Einstellung bei allen Akteuren stellt die entscheidende Voraussetzung für das Gelingen dar. Auch wenn durch die Standardisierung der Erfolg nicht garantiert ist (im Gegensatz zu anderen Typen von Ritualen), so ist damit doch die Autorität zu einem gewissen Grad institutionalisiert.<sup>108</sup>

Rituale können per se nur in ihrem Bedeutungskontext verstanden werden. Das betrifft neben der situativen Intention der Ritualhandlung genauso die seit Generationen tradierte Art und Weise der spezifischen Rituale und die örtlichen Voraussetzungen für die Rahmungen der Vollzüge. Schließlich hängt in den ethnischen Kulturen viel vom religiösen Spezialisten ab, wie er den Diskurs über die Ritualformen und -inhalte führt. Für den Wert einer Tradition ist es ausschlaggebend, dass die übernommenen Elemente in ihrer Identität mit dem Bisherigen eine Verbindung zu den Vorfahren und deren Werten herstellen. Trotzdem kommt es unweigerlich und oft unbemerkt zu einer Veränderung und Anpassung der tradierten Elemente, um den neuen Gegebenheiten zu genügen. Gerade in Kulturen ohne Verwendung der Schrift ist die exakte Befolgung der Gebräuche noch weniger gegeben und kulturelle Essentialien wie Riten und Mythen werden naturbedingt mehr durch die Traditionsträger geprägt. Für die Akzeptanz eines Rituals ist es aber entscheidend, dass es als etwas Tradiertes angesehen wird, im Bezug stehend zu zeitlosen Autoritäten - je nach kultureller Prägung. Die Formalisierung der Rituale führt damit aber trotz der potentiell ständigen Veränderung zu einer eigenen Autorität, die

---

<sup>107</sup> Thambiah, S.: 2003. 227ff.

<sup>108</sup> Ebd. 234ff.

selbst wieder Traditionen schafft und damit Kultur prägt: Sowohl die Frage nach Identität als auch jene nach Macht kommen hier in den Blick.<sup>109</sup>

Ein Ritual kann, v.a. in archaischen Kulturen als eine symbolische Reproduktion der Kultur beschrieben werden. Die dem Individuum zuerst äußerlichen Teile der sozialen Realität, wie Werte, Wissen, Werkzeuge etc. werden in der ritualisierten kollektiven Handlung angeeignet und das Individuum an das Kollektiv gebunden, welches wiederum nur aus den im Ritual vereinten Individuen besteht. Somit werden die Teilnehmer und die kulturellen Elemente im Ritual gesammelt und in einer spezifischen Ordnung konzentriert. Dadurch verstärkt sich die kollektive Erfahrung der Zugehörigkeit und der Aneignung. Die kollektive Identität wird zur Erweiterung der individuellen und die ausgelösten Emotionen wie Ängste und Ekstase führen zu einer noch stärkeren Involvierung. Das Ritual vermittelt aus dieser Perspektive zwischen Individuum und Gemeinschaft.<sup>110</sup>

Inwieweit das Ritual aber die soziale Struktur und die individuelle Dynamik vermittelt, hängt von der Modalität ab, mit der das Ritual vollzogen wird. In den einfachsten Formen, den Mikroriten, geht es v.a. um das alltägliche Leben und die Alltagssprache. In den Mesoriten handeln bereits Rollen aus fest definierten Institutionen mit einem eigenen Sprachspiel, aber noch von Angesicht zu Angesicht. Makroriten können all jene großen und öffentlichen Zeremonien genannt werden, die eine größtmögliche Unabhängigkeit vom Alltagsleben zeigen, auch wenn sie bis in dieses hineinwirken. Auf allen Ebenen aber kann es gelingen, soziale Ordnungen symbolisch zu reproduzieren, je nachdem, welche Gemeinschaftsgröße angesprochen werden soll. Durch die Identitätsstiftung werden auch die sozialen Grenzen gezogen und die Hierarchien bestätigt. Der dabei verwendete Sprachcode ist ebenso existentiell für das Gelingen der Vermittlung wie die anderen Zeichenhandlungen, da darin die kulturellen Essentialien und ihre Wertigkeiten verhandelt werden. Und für die Bedeutung des Gesagten/Dargestellten ist wiederum der Kontext entscheidend, der entsprechende Erwartungen auslöst. Besteht in der Bezugsgruppe eine hohe Bindung und Solidarität, dann ist es leichter, die Sprach- und Verhaltenscodes zu dekodieren und die beabsichtigte Ordnung während des Rituals zu erzeugen.<sup>111</sup>

Diese verschiedenen Ebenen der rituellen Praxis sind eng miteinander verbunden. Das zeigt sich nicht nur in der sprachlichen Prägung, sondern auch in der Generierung der sozialen Akteure. Ein Spezifikum der Verbindung der drei Ebenen ist also die Verkettung

---

<sup>109</sup> Bell, C.: 1992. 118ff.

<sup>110</sup> Bergesen, A.: 2003. 48ff.

<sup>111</sup> Ebd. 51ff.

der Ritualintentionen, sodass im Vollzug nur dann Rollen handeln können, wenn sie vorher autorisiert wurden, und sie nur autorisiert werden, wenn sie diese Rollen durch ihre Handlungen erhalten haben. Ebenso ist es mit der Sakralität des Ritus: Durch die Differenz zwischen den alltäglichen und den außergewöhnlichen Vollzügen entsteht die Sphäre des Sakralen. In einer öffentlichen Zeremonie, die den Akteur stärker von den täglichen Vollzügen trennt als eine Alltagshandlung, kann das Besondere der Handlungen erfahren und die damit verbundenen Rollen- und Wertvorstellungen gestärkt bzw. reproduziert werden. Da diese für den Erhalt der Gemeinschaft essenziell sind, sind die großen öffentlichen Riten weniger dem Wandel der Zeit unterworfen als die kleinen privaten. Ihre Häufigkeit der Aufführung bzw. Anwendung ist aber entsprechend geringer - was wiederum den Grad der Bedeutung erhöht.<sup>112</sup>

Eine sich durch die neueren Theorien durchziehende Definition des Rituals ist jene der Performance. Damit soll der Fokus auf die sinnkonstitutiven Aspekte des rituellen Handelns gesetzt und die abstrakte Trennung von Denken und Handeln überwunden werden. Öffentliche Rituale können kulturelle Sinn- und Handlungsmuster sowohl darstellen als auch reproduzieren und reichen von künstlerischen über spirituelle bis zu therapeutischen Verwendungsbereichen. Darüber hinaus ist es dem Ritual aber auch eigen, alte Muster zu unterbrechen und neue, adäquatere zu generieren. Die gemeinsam erlebte Transformation ermöglicht ein Gefühl der Identität und Solidarität. Diese Wirkung kann freilich auch als Performance missbraucht werden für den Erhalt von Macht und Autorität. In jedem Fall aber kann die rituelle Aufführung entweder die als unkontrollierbar wahrgenommene Realität zumindest ordnen, oder aber diese durch die idealisierte Darstellung die Emotionen und Vorstellungen für den gelungenen Umgang mit der Realität strukturieren.<sup>113</sup>

Rituale können v.a. durch ihre Form performativ wirken. In einer anerkannten rituellen Handlung wird das konkret und lebendig, was als abstrakte und überlieferte Weisung und Ordnung dem Ritual seine Rechtfertigung gibt. Der Beteiligte vollzieht somit nicht nur das Ritual, sondern wird selbst Teil dessen, was durch das Ritual entsteht und vermittelt wird. Dadurch kommt es aber zu einer mehr oder weniger bewussten Übernahme und Akzeptanz der Weisungen und Ordnungen, die im Ritual thematisch oder unthematisch präsent werden. Somit wird in jedem öffentlichen Ritual die Zugehörigkeit zur betreffenden Personengruppe und deren Werte und Normen mitverhandelt. Die (aktive) Teilnahme

---

<sup>112</sup> Bergesen, A.: 2003. 66ff.

<sup>113</sup> Belliger, A / Krieger, D.: 2003. 9f.

bedeutet noch nicht, dass auch alles geglaubt wird, was an (Meta-)Erzählung präsentiert wird, aber eine gewisse Akzeptanz wird zum Ausdruck gebracht. Durch die rituelle Form kann sogar der aktiv teilhaben, der an den Inhalten zweifelt, sich aber der Gruppe oder der Tradition anvertraut. Das kollektive Ritual übersteigt damit den aktuellen bzw. privaten Zustand auf eine öffentliche Transformation der Beteiligten hin. Gerade im Bereich des Moralischen wird hier deutlich, wie eine vollzogene Zustimmung zu einer Gruppe oder Tradition implizit auch die Übernahme deren Werte und Normen fördert.<sup>114</sup>

Rituale haben auch deshalb einen performativen Aspekt, da durch die Aussagen und Handlungen Bedeutungen entstehen bzw. vergeben werden. Dabei liegt die Wirkung weniger im verbalen Überzeugungseffekt, sondern in der Autorität, mit der bestimmte Rollen formalisierte Handlungen durchführen. Diese ritualisierten Vollzüge können solche Gültigkeit beanspruchen, dass sie als faktitive Aussagen bezeichnet werden können, wie es z.B. bei der Namengebung der Fall ist. Dazu gibt es freilich viele andere Aspekte der performativen Sprache während Ritualen, u.a. Aufforderungen, Verpflichtungen oder Zuschreibung von Eigenschaften und Rollen. Gerade in religiösen Ritualen, bei denen die Zuschreibung des Sakralen bzw. Magischen hinzukommt, wird die gewöhnliche Dynamik der performativen Rede verheimlicht, um eine größere Akzeptanz zu schaffen. Umgekehrt können magische Vollzüge als wirksam erachtet werden, wenn man ihre performative Sprachkraft berücksichtigt. Dabei ist nicht das ganze Ritual an sich performativ, aber unter entsprechenden Umständen wie Akzeptanz und Adäquatheit kann die autorisierte und formalisierte Handlung die angestrebte Veränderung ermöglichen. War die Veränderung erfolgreich, dann beeinflusst sie unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit, z.B. bei der Übernahme einer sozialen Rolle mit ihren neuen Rechten und Pflichten.<sup>115</sup>

Kommunikation ist ein weiterer Begriff, der eine Schlüsselrolle im Verständnis von rituellen Handlungen spielt. Das Ritual kann nicht nur als sinnkonstituierende Handlung verstanden werden, sondern auch als performativer Sprachakt. Im Ritual wird nicht nur etwas Gegebenes zum Ausdruck gebracht, sondern auch etwas sprachlich-symbolisch neu geschaffen. Die Performance betrifft im Ritual v.a. die Beziehungen und Rollen, die in ihrer Komplexität angesprochen und neu ausgesprochen werden. Nicht jeder performative Sprachakt ist gleich ein Ritual, aber jedes Ritual wird zu einer performativen Kommunikation, wenn durch den erlebbaren Vollzug das zum Ausdruck kommt, was auf der

---

<sup>114</sup> Rappaport, R.: 1999. 117ff.

<sup>115</sup> Rappaport, R.: 2003. 195ff.



gesprochenen Ebene an Bedeutungsgebung geschah. Die Konnotation des Heiligen zum Beispiel wird erzeugt durch die rituelle Weise, wie bestimmte Themen kommuniziert werden; das Überindividuelle und alles existentiell Betreffende wird so unmittelbar kommuniziert. Die Voraussetzung dafür ist jedoch, dass die Weise der Kommunikation, d.h. die verwendeten Symbole und Zeichen, für alle Beteiligten verständlich ist. Zwar ist ein Ritual kein diskursiver Akt, der auf Argumentation beruht, aber der Wahrheitsanspruch stellt sich insofern, als dass durch die rituelle Handlung die kommunizierten Tatsachen geschaffen werden. Dies kann freilich nur funktionieren, wenn die Veränderungen die Zuordnung der Personen und Beziehungen betreffen und diese in einer rituellen Dynamik angestrebt wurden. Damit wird schließlich eine der aktuell möglichen Identitäten und Zugehörigkeiten durchgesetzt und gefestigt.<sup>116</sup>

Einer der wesentlichsten Aspekte ritueller Handlungen ist also ihre Potenz zur Kommunikation - über das Alltägliche hinaus. Je spektakulärer eine Handlung und je deutlicher sie durch eigene Räume und Zeiten vom Gewöhnlichen getrennt ist, umso eher wird sie als verweisendes Zeichen verstanden. In einem solchen rituell definierten Kontext werden die Rollen der Kommunikationspartner zugeteilt und geklärt, was im Wesentlichen kommuniziert wird: Das betrifft die ausgewählten Mitglieder ebenso wie z.B. Geistwesen. Die Formalität und die Nicht-Funktionalität der Handlung machen diesen Kontext zu einem rituellen, in dem die intendierte Bedeutung vermittelt wird. Rituell kommunizierte Aussagen können der Zustand der Mitglieder sein, deren Verhältnisse zueinander, aber auch tradierte Inhalte, die keine unmittelbare Bedeutung für die Teilnehmer haben und deshalb auch nicht unmittelbar wirksam sind. Durch eine Kontextualisierung oder Verbindung mit einer Erzählung werden diese Inhalte wieder bedeutungstragend. Somit vereint die rituelle Kommunikation aktuelle mit zeitlosen Informationen und Weisungen.<sup>117</sup>

Rituale haben in ihrer kommunikativen Aufgabe die Kompetenz, Gegenwärtiges und Überzeitliches vereint zu vermitteln. Damit unterscheiden sich Rituale aber auch von mythischen Erzählungen, die zwar auch die Werte und Normen der Bezugsgruppe zur Sprache bringen, aber nie selbstreferentielle Aussagen über die aktuelle Situation machen. Selbst wenn Rituale nur den Mythos wiedergeben, so involvieren sie die Teilnehmer gänzlich anders als nur eine Erzählsituation. Zwar ist auch bei der Mythostradierung die Form wesentlich für die Akzeptanz, die Teilhabe bei einem Ritual bewirkt die Akzeptanz

---

<sup>116</sup> Belliger, A / Krieger, D.: 2003. 18ff.

<sup>117</sup> Rappaport, R.: 1999. 50ff.

aber unmittelbar durch den gemeinsamen, öffentlichen Vollzug. Die eigene Involvierung führt schließlich zur impliziten Kommunikation von selbstreferentiellen Aussagen über die Handlungen, die von den Teilnehmern getätigt werden. Selbst bei aufgeführten Dramen, bei denen die Mythen zum Ausdruck gebracht werden, ist die Transformation ungleich geringer als beim Ritual. Allein im Ritual wird die Wirklichkeit, was als Mythos zuvor nur als Erzählung vorlag. Freilich haben viele Rituale auch Elemente des Dramas inkludiert und nutzen diese für die Verständlichkeit der rituellen Handlungen.<sup>118</sup>

Für die körperliche Integration der dramatischen Aufführung braucht es eine Synchronisation der Teilnehmer, einerseits durch die einfache Beteiligung im selben Rahmen, andererseits durch spezifische Ritualelemente, die eine gewisse Struktur erzeugen. Dazu gehören erstens rituelle Skripts, die den Teilnehmern bekannt sind und die Involvierung erhöhen; zweitens entstanden in allen Kulturen Ritualhierarchien, die einen Zeremonienmeister hervorbrachten, der neben einem feststehenden Ritualskript auch autorisierte Abweichung vornehmen konnte. Und drittens kann es auch zu spontanen Aushandlungen über den Ritualablauf kommen, dem sich alle anschließen. Am stärksten aber steuert der Rhythmus die Koordination der Ritualkörper. Er stabilisiert die fragile Entstehung der rituellen Dynamik, führt zur Involvierung aller Teilnehmer und hilft, die eigene und wechselseitige körperliche Wahrnehmung zu gewährleisten. Werden die Beteiligten vom Rhythmus mitgerissen, dann fördert das den störungsfreien Ablauf, die Fokussierung der Aufmerksamkeit und die Modulierbarkeit des Rituals.<sup>119</sup>

Rituale können aber auch bestimmte Körper, d.h. Rollen und Zuschreibungen, hervorbringen, die sich körperlich ausdrücken. Rituale können hier als institutionalisierte Handlungsrahmen definiert werden, in die ein Körper, z.B. ein Patient mit seinem Leiden, eintritt und eine rituelle Behandlung erfährt. Diese transformiert den Körper in doppelter Weise: Einmal durch die Zuordnung zu Beginn des Rituals, andererseits durch die Intervention, die durch die ritualisierte Weise Handlungssicherheit ermöglicht. Die strukturierenden Faktoren im Ritual sind dabei die Autorität des Zeremonienmeisters und jene der Institution, v.a., wenn es sich um transzendent geglaubte Fundierungen handelt.<sup>120</sup>

Öffentliche Rituale setzen jemanden voraus, der diese in offizieller und akzeptierter Weise durchführt. Dieser religiöse Spezialist hat selbst eine bestimmte Rolle innerhalb der Bezugsgemeinschaft inne und übt damit seine Autorität aus. Es ist anzunehmen, dass

---

<sup>118</sup> Rappaport, R.: 1999. 134ff.

<sup>119</sup> Gugutzer, R. / Staack, M.: 2015. 13ff.

<sup>120</sup> Ebd. 16f.

diese Rolle weitere Spezialisierungen durchmachte, je weiter sich die Bezugsgruppe in andere Rollen differenzierte. Davor kommt es jedoch bereits zu Formen von Rationalisierungen, wie es z.B. die Entstehung von Institutionen zeigt. Die Rolle des religiösen Spezialisten wird zur anerkannten Einrichtung, die immer wieder besetzt werden muss und die mit Rechten und Pflichten einhergeht. Ist die Rolle einmal etabliert, so erhält sich die Institution (fast) von alleine durch die kommunalen Rituale und weiteren Funktionen die sie akquiriert, s. z.B. die Heilungspraxis. Wie auch immer diese Rolle im Weiteren in einer ethnischen Kultur ausgeprägt war, sie war immer akkreditiert durch die vollzogenen Rituale, welche die menschlichen mit den übermenschlichen Kräften in Verbindung brachten. Somit verlieh das Ritual dem Spezialisten seinen Status, und sein Status dem Ritual seine Wirksamkeit. Ein interessantes Detail ist hier der Unterschied zwischen oralen und verschriftlichten Traditionen: Während der Traditionsträger z.B. in Jagdgesellschaften ohne Schriftkenntnisse durch seinen individuellen Zugang zu den zeitlos gültigen Quellen seine Autorität bezieht, bekommen jene in den Schrifttraditionen durch ihren Zugang zur richtigen historischen Quelle ihre Legitimation.<sup>121</sup>

Wichtige ethnische Rituale finden immer in einem System von Ritualhandlungen statt, welches mit den lokalen Gegebenheiten und dem Verlauf der Zeiten zu tun hat. Drei Dimensionen werden damit angesprochen: Erstens die Einteilung der ökosozialen Akteure in superiore und inferiore, woraus entsprechende Hierarchien entstehen; zweitens die Einteilung in dazugehörig und fremd, wodurch Identität und Zuschreibungen entstehen; und drittens die Einteilung in zentral und lokal, was die Verbindung zwischen weiter entfernten Mitgliedern zu einem Zentrum ausdrückt. Durch diese Dynamiken werden die de facto Unterschiede zwischen den Gruppenmitgliedern bzw. zwischen der Gruppe und anderen Gruppen zu einer anerkannten Differenzierung erhoben und die Gruppenbindung erhöht. Diese werden schließlich innerhalb der örtlichen und zeitlichen Koordinaten eingeordnet und entsprechend mit Bedeutung und Dauerhaftigkeit versehen.<sup>122</sup>

Aus der Sicht der Ethnien wurde den Ritualen jedoch eine andere Bedeutung gegeben als jene der gruppendynamischen Funktion. Die schamanischen Ritualhandlungen bezogen sich je nach der eingenommenen Rolle des Schamanen auf die Aufgabe, die das Ritual zu erfüllen hatte, sei es das Auffinden und Anwenden von Heilkräutern, die Diagnose und Heilung von Krankheiten oder die Beeinflussung des Bodens oder des Wetters. Dabei

---

<sup>121</sup> Bell, C.: 1992. 130ff.

<sup>122</sup> Ebd. 124ff.

war es für den Schamanen selbst notwendig, eine eigene Entwicklung und spirituelle Suche durchzumachen, um die relevanten Kräfte zu erhalten, die dann in einem rituellen Kontext angewendet wurden. Diese Kräfte und die spezifischen Fähigkeiten sie zu verwenden bekam der religiöse Spezialist einer Ethnie v.a. von den Geistwesen, die ihn oder das Volk unterstützen. Wie die Intervention tatsächlich „funktionierte“, wussten die Schamanen den eigenen Aussagen zufolge nicht; sie gehorchten nur den Anweisungen der Geistwesen. Die Qualität der Wirkung konnte freilich von ihren eigenen Tugenden abhängen. Um diese zu stärken, wurden für das Ritual verschiedene Instrumente verwendet wie oben beschrieben.<sup>123</sup>

Schließlich waren in den meisten ethnischen Ritualen Opfer für die Geistwesen ein wesentlicher Bestandteil, v.a. als Ausgleich zu den Wirkungen, welche die Geister dem Schamanen zukommen ließen. Das Opfer musste der Intention des Rituals entsprechen und wurde daher meist gezielt ausgesucht vor der Performance. Alle jene, denen das Ritual nutzte, mussten als Zeichen der Dankbarkeit und der Kräfte-Balance ebenfalls ein Opfer darbringen. Das Opfern bekam so eine eigene rituelle Bedeutung und ein definiertes Eigenleben. Selten dürfte es dabei einen Opferzwang gegeben haben, der die Extreme eines Menschenopfers inkludierte.<sup>124</sup>

#### II.3.D. Riten bei Leiden

Die Einteilung der Fülle der Ritualformen war seit dem Beginn der Ritualerforschung eine entscheidende Fragestellung, da in der Kategorisierung bereits die vermutete Intention der Rituale mitverpackt wurde. So kann man in der Analyse u.a. den Schwerpunkt archaischer Rituale mehr auf die Relation Profan-Sakral legen, auf unterschiedliche Arten menschlicher Krisen, auf die verschiedenen Lebensabschnitte oder auf die Veränderungsabsicht des Rituals. Eine klassische Kategorie bilden z.B. die „Rites de passage“, die eine neue Rolle innerhalb der Gemeinschaft eröffnen - im Gegensatz zu Heilungsriten, die eine alte Rolle wieder herstellen können. In den ethnischen Kulturen kann davon ausgegangen werden, dass alle Rituale auf jeden Fall mit einer religiösen Bedeutung versehen waren. Wie immer gilt auch hier, dass der Versuch, eine möglichst umfangreiche Klassifizierung vorzunehmen, zu einem Verlust der Unterscheidungsschärfe führte.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Lyon, W.: 1998. 276.

<sup>124</sup> Pratt, C.: 2007. 412.

<sup>125</sup> Bell, C.: 1997. 93ff.

Bei einem auftretenden Leiden, das durch einfache Heilpraktiken wie die Gabe von Kräutern nicht behoben werden konnte, wurden in allen Ethnien eigene Praktiken entwickelt. Für die Interventionen wurde dann meist all das dargestellt, was das Thema und das Weltbild des Patienten, respektive der Ethnie, ausmachte: Die Diagnose (z.B. Leid verursachende Geister) wurden ebenso abgebildet wie die durch die Geist-Kräfte gewirkte Heilung (z.B. die Vertreibung der bösen Geister). Offensichtlich war nicht ein alternativer Bewusstseinszustand für die Heilung notwendig, sondern das Verstehen der symbolisch inszenierten Bestärkung und Zuwendung durch den Spezialisten und die Gemeinschaft. Die rituellen Aufführungen konnten die Spannungen und Frustrationen des persönlichen und zwischenmenschlichen Lebens effektiv zum Ausdruck bringen und entlasteten den Patienten und seine Beziehungen. So dürfte z.B. eine häufige, heilsame Unterstützung für Hinterbliebene nach einem Todesfall die nachträgliche Versöhnung mit der Seele des Verstorbenen gewesen sein. Aber nicht nur kurative Rituale wurden gesucht, auch präventive Zeremonien sollten die Harmonie des Lebens in der Natur und in der Gemeinschaft untereinander und mit den Geist-Wesen garantieren. Auch hier war es nicht der Trance-Zustand, der entscheidend war, sondern das authentische Darstellen der Balance zwischen den Welten, in Tanz und Musik, in Mythen-erzählung und Trickkunst.<sup>126</sup>

„Rituale bei Leiden“ (Rituale der Heilung) hatten in den ethnischen Kulturen immer etwas mit der geistigen Welt zu tun. Je nach Kultur und den dort tradierten Vorstellungen verursachten entweder die Geister, die Verstorbenen, magische Angriffe anderer oder die eigenen moralischen Übertretungen jeweils bestimmte Erkrankungen. Manchmal konnte auch schon der Kontakt mit Tabu-Objekten wie den Toten Schaden anrichten; die Intervention war hier aber v.a. die Reinigung von der Kontamination. In den anderen Fällen brauchte es ein Ritual der Befreiung, der Stärkung und des Schutzes. Egal ob archaisches Weltbild oder modernes psychophysisches Paradigma - in jedem Fall gilt es, einen ungeordneten Zustand durch eine standardisierte und individuell angepasste Intervention wieder in die Balance zu bringen. Für ein Verständnis der ethnischen Rituale scheint es wichtig, nicht nur die körperliche Dimension der Krankheit in Betracht zu ziehen, sondern ebenso die soziale und psychologische, auch wenn die kommunizierte Ebene jene der geistigen Dimension war. Der Grundgedanke der ethnischen Pathologie und Salutogenese

---

<sup>126</sup> Kister, D.: 2004. 84ff.

bezog sich immer auf die Beziehungen des Einzelnen mit seiner gesamten Umwelt, inklusive den vorgestellten geistigen Kräften.<sup>127</sup>

Ethnische Heilungsrituale wiesen eine Vielzahl an psychotherapeutischen Mechanismen auf, die von der Bearbeitung pathogener Emotionen über die Veränderung sozialer Verhältnisse bis hin zur Förderung der Individuation reichten. Die Intervention kann auch mit einer Familientherapie verglichen werden, da meist die Angehörigen versammelt waren und in die Vollzüge miteinbezogen wurden. Der durch Belastungen entstandene Stress der Betroffenen wurde aufgelöst und die erlebte Hilflosigkeit durch die Weisungen des religiösen Spezialisten, der das Ritual durchführte, verringert.<sup>128</sup>

Das Thema, das im Kontext der Heilungsrituale wohl am weitverbreitetsten war, ist jenes der Reinigung. Diese konnte notwendig werden wegen eigenen Regelverletzungen (innere Verunreinigung) oder durch Kontamination bei Kontakt mit etwas Gefährlichem (äußere Verunreinigung). Die Reinigungsriten betrafen damit aber auch Lebenserfahrungen, die wir heute nicht mehr mit religiöser Unreinheit in Verbindung bringen, wie die Geburt eines Kindes. Meistens musste die Verunreinigung sofort beseitigt werden, um weitere Konsequenzen zu vermeiden. Die Reinigung konnte dabei in einfacher Weise, wie einem rituellen Bad, geschehen oder mehrere Schritte vom Fasten bis hin zu Opfern verlangen. Die verwendeten Medien der Reinigung betrafen oft Wasser bzw. Feuer, aber jede Kultur hat ihre spezifischen Instrumente entwickelt, die mit Reinheit in Verbindung stehen. Es scheint, als ob die leibliche Dimension der Reinigungserfahrung, wie es z.B. das kontrollierte Erbrechen darstellt, zentral war für das Erleben spiritueller Reinigung, wie sie in allen Religionen angestrebt wurde. Für die Heilung war die spirituelle Zugangsweise essentiell, sowohl für den Leiter des Rituals als auch für die Teilnehmer. Dabei ging es größtenteils nicht einfach um die Unterordnung des Menschen unter eine heilige Ordnung, sondern vielmehr um eine Nutzbarmachung dieser zugunsten des Wohles des Einzelnen und der Gemeinschaft.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Bell, C.: 1997. 115.

<sup>128</sup> Ebd. 116.

<sup>129</sup> Ebd. 118ff.

## II.4. Schamanisches Heilen

### II.4.A. Voraussetzungen

#### *Leben und Weltbild*

Wie bereits oben beschrieben, haben wir es bei der Analyse der schamanischen Traditionen mit Kulturelementen zu tun, die heute meist nur mehr in hybrider Ausprägung anzutreffen sind. Dennoch kann man sagen, dass über eine sehr lange Zeit kultureller Entwicklung der Dienst der Heilung im Kontext schamanischen Wirkens erhalten geblieben ist. Dies steht nur scheinbar entgegen einer Theorie der evolutiven Anpassung des Menschen an seine Umwelt: Die Ausdifferenzierung geschah zwar durch die Selektion der fähigeren Jäger und anderer Rollen hin zum heutigem Menschen, es zeigt sich aber neben der Entwicklung von ersten kulturellen Elementen wie Gruppenkooperation, Sprache und Werkzeugbau ein Aufbau sozialer Lernfähigkeiten und damit neuer Gruppenfunktionen.<sup>130</sup>

Ein Beispiel dafür sind die magischen Handlungen, die z.B. bei der Jagd Schutz bieten sollten. Nach James Frazer<sup>131</sup> war das eine falsche Anwendung der Assoziationsregel, d.h. ein Missverständnis über das Gesetz der Ähnlichkeit, des Kontakts und der Nähe wie eigentlich verschiedene Elemente zusammengehören (v.a. Ursache-Wirkung). Jedoch kann man nicht alle magischen Handlungen als rein irrational abtun, weil sie offensichtlich auch Vorteile für die Anwender hatten, u.a. therapeutische: Eine souverän gegebene ritualisierte Handlungsanweisung in einer praktisch unsicheren Umwelt und der vertrauensvolle soziale Ausgleich statt einer einseitigen reflexiven Kontrolle der Welt zeigte einen klugen Umgang mit den menschlichen Ängsten und anderen übermächtig scheinenden Phänomenen. So waren viele archaisch-magischen Rituale für den Einzelnen wie für die Gruppe eine Ermöglichung von klaren Regelungen und Strukturen; aber auch physiologisch-therapeutische Methoden waren größtenteils magisch begründet.<sup>132</sup>

Für das Verständnis der therapeutischen Verfahren ist es essentiell, das Weltbild jener indigenen Völker, in denen schamanische Praktiken vorkamen, als eine Verbundenheit aller kosmischen (Geist-)Wesen zu verstehen. Diese komplexe Realität wurde von den Schamanen einerseits für sie selbst in verschiedene Welten und ihren Elementen der Übergänge eingeteilt, andererseits für die darin lebenden Wesen, die in wechselseitiger Beziehung zu einander stehen, geordnet. Der logische Schritt der schamanischen Thera-

---

<sup>130</sup> Schmidbauer, W.: 1998. 15ff.

<sup>131</sup> Frazer, J.: 1890.

<sup>132</sup> Schmidbauer, W.: 1998. 20ff.

pie war also die Heilung gestörter Beziehungen, um die ursprüngliche Balance des Kosmos wieder herzustellen. D.h., dass nicht nur die verschiedenen Beziehungsdimensionen des inner- und zwischenmenschlichen Lebens fokussiert, sondern auch die Beziehungsverhältnisse mit dem umfangenden Ganzen der Lebenswelt mit all den geistigen Kräften inkludiert wurde. Ähnlich wie die Beziehung zum eigenen Körper und zu den eigenen Verwandten gepflegt werden muss, so sollte auch den Geistern entsprechend Respekt und Wertschätzung entgegen gebracht werden. Wurde eine Krankheit bei einem Stammesmitglied sichtbar, dann war es der Schamane, der u.a. durch seine Fähigkeit des Wechsels in andere Bewusstseinszustände die gestörte Beziehungskonstellation diagnostizieren und dafür heilsam intervenieren konnte.<sup>133</sup>

### *Der Heiler*

Um die heilsame schamanische Praxis in seinen vielfältigen kulturellen Ausprägungen zu untersuchen scheint es angebracht, die Figur des Schamanen ins Zentrum nehmen, in dem Medizin, Psychologie, Theologie etc. vereint sind - im Gegensatz zu den Rollen der ausdifferenzierten Moderne. Dessen „archaisches“ Weltbild wurde genauso für die Heilungspraxis verwendet wie das wissenschaftliche Weltbild unserer Institutionen. Statt theoretischen, vom sozialen Kontext losgelösten Paradigmen über Krankheit und Heilung, wird hier deutlicher der Bezug zur Regulation der Bezugsgruppe sichtbar: Sogar subjektive Seelenreisen hatten öffentlichen, rituellen Charakter. Alle Teilnehmer eines Heilungsrituals teilten die gleichen Grunderfahrungen und die gleiche Vorstellung vom Kosmos. Die Rede nach den gemachten Eindrücken unter Trance war eine Art der performativen Kommunikation über die Emotionen und Beziehungen zu sprechen. Die angesprochenen Bilder und Eindrücke formulierten spezifische Zustände oder bis dahin unklare Verhältnisse und wurden dadurch für den Patienten und seine Angehörigen greifbar oder erzielten sonst eine expressive Wirkung.<sup>134</sup>

Schamanen können als jene Spezialisten für das Sakrale gesehen werden, die durch ihre Fähigkeit, andere Bewusstseinszustände zu erreichen, für die Bezugsgruppe hilfreiches Wissen akquirierten und in heilsamen Interventionen ihrer Gemeinschaft beistanden. Das dauerhafte Überleben der Rolle des Schamanen war offensichtlich abhängig vom Erfolg, den sie in ihren Diensten hatten - sonst wurden sie meist degradiert oder sogar getötet. So

---

<sup>133</sup> Futterknecht, V.: 2013. 103ff.

<sup>134</sup> Vitebsky, P.: 1996. 154ff.



entwickelte sich über die Jahrhunderte eine Vielzahl an archaischen Ritualpraktiken, die schon den nomadischen Gemeinschaften halfen, zu überleben (und damit den Schamanen) und kooperativ zusammenzuleben. Dazu kam aber noch das umfangreiche Wissen über Pflanzenwirkstoffe und die Wirkung von Musik und Tanz uvm.<sup>135</sup>

Es dürfte in vielen Kulturen, die dann sesshaft wurden, besonders auch in Nordamerika, eine Einteilung zwischen verschiedenen Typen von Spezialisten im Kontext der Heilung gegeben haben: So gab es den Diagnostiker, der wie der Schamane Trancezustände verwendete, aber auch den Heiler, der diese nicht nutzte, auch wenn er wie der Schamane heilsame Rituale vollzog. Der Schamane gebrauchte nicht nur Trancezustände und Rituale, er war in umfangreicher Weise zuständig für seine Mitmenschen und die Umwelt.<sup>136</sup>

Die Analyse von sesshaften Spezialisten für Heilung zeigt diese Unterscheidung in jene, die wie in den Jagdgesellschaften als Schamanen für alle denkbaren Probleme arbeiten, und jene, die als Heiler für eine Methode oder ein Problem hoch spezialisiert waren. Der Schamane wurde meist von einem älteren Schamanen trainiert und bekam seine Weisheit offiziell von der Anderswelt; die Heiler waren Teil einer Gruppe oder Medizingesellschaft. Besonders deutlich war der Unterschied in der Verwendung alternativer Bewusstseinszustände, welche nur die Schamanen in Anspruch nahmen. Eine weitere Entwicklung ist schließlich die Rolle des Priesters, der sich stärker in gesellschaftlich-religiöse Belange einbrachte und seine Opfer regelmäßig den Göttern darbrachte. Je komplexer die Gesellschaft ausdifferenziert war, umso mehr Rollen hatten sich entwickelt.<sup>137</sup>

Wie stark die Schamanen als Träger der religiösen Traditionen des Volkes als zentrale Rolle neben den Leitern gesehen wurden, zeigt der historische Widerpart zu den Missionaren. Diese wurden daher in ihrem Anspruch, die Erlösung zu bringen, zuerst abgelehnt. Im Schamanen vereinten sich gleich mehrere Funktionen für den Erhalt des Volkes: Er war in gewisser Weise Priester, Prophet, Arzt, Pflanzenkenner, Historiker und mehr, z.B. Vermittler zwischen dem Volk und dessen Ahnen, Tröster bei jedweder Problematik etc.! Zuerst wurden in den historischen Aufzeichnungen die Wirkungen der schamanischen Heilungen bezeugt, allerdings noch nicht verstanden; heute sind sie z.B. mit psychosomatischen Therapien vergleichbar, mit Elementen suggestiver Wirkung durch die tradierte Autorität des Medizinmannes und anderen stressbeeinflussenden Faktoren.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> Vitebsky, P.: 1996. 159ff.

<sup>136</sup> Villoldo, A. / Krippner, S.: 1986. 145ff.

<sup>137</sup> Ebd. 164ff.

<sup>138</sup> Schmidbauer, W.: 1998. 29ff.

Wichtig für das Verständnis der Rolle des Schamanen und dessen heilsamen Fähigkeiten ist die spezifische Sozietät der ethnischen Gruppen, die im Heilungsritual ihr (gefährdetes) Leben ins Verhältnis setzte zum Wirken des Schamanen. Das zeigte sich nicht nur in den tradierten Vorstellungen über einen guten Schamanen sondern auch in der Erwählung eines jungen Mitglieds, mit den entsprechenden Symptomen des inneren Ringens in der Übernahme dieser großen Verantwortung. Die Narration der Geisterwirkungen kann gedeutet werden als ein entsprechender Katalysator der Vorgänge, die unbewusst innerhalb der Gruppe abliefen - der dazu erzählte Mythos half, einen neuen Kandidaten zu finden und ihn auf dem Weg zu seiner neuen Rolle zu begleiten; die sog. Visions-Suche sollte damit nicht zur Zurücknahme der eigenen Projektionen führen, sondern die mythischen Traditionen abstimmen helfen auf die Situation des Geschehens in der eigenen Sippe hin. Aus psychologischer Sicht könnte man sagen, dass darin versucht wurde, Zugang zu gewinnen zum eigenem Unbewussten und dem Umgang mit dessen Dynamiken. Die Reproduktion überlieferter Ordnung sollte zum Überleben helfen und der neue Schamane wurde befähigt, diese auch für andere Gemeinschaftsmitglieder zu vermitteln.<sup>139</sup>

Schließlich kann man hier eine Kritik an den postmodernen Schamanen anbringen, die übersehen, dass diese gewichtige Rolle früher eingebettet war in traditionsgebundene und auf eine Region bezogene Kollektive. Offensichtlich leiden viele Menschen der westlichen Welt unter der Verunsicherung der heutigen Zeit und haben dadurch eine ausnutzbare Sehnsucht nach Harmonisierung der großen Gegensätze des Lebens und nach einer klaren Einteilung der Welt in Gut und Böse. Der Verlust der Metaphysik und der großen Erzählungen führt scheinbar sogar bei vielen Ethnien wieder zur Rückbesinnung auf die eigenen Traditionen und zur spirituellen Suche über die Wissenschaft hinaus.<sup>140</sup>

#### II.4.B. Heilsame Interventionen

##### *Vorüberlegungen*

Für die Darstellung der schamanischen Heilungspraxis werden in der Literatur gerne Fallvignetten beschrieben. Eine dieser Erzählungen handelt von Rolling Thunder, einem Schamanen der Shoshonen, der sich fälschlicher Weise als Indianer ausgab, aber es schaffte, durch seine Heilungserfolge eine gewisse Autorität zu erlangen. Das anschauli-

---

<sup>139</sup> Schmidbauer, W.: 1998. 55ff.

<sup>140</sup> Ebd. 64ff.

che Beispiel handelt von einer Intervention an einem Patienten mit massiven Alkoholproblemen. Das Vorgehen Rolling Thunders zeigt nicht nur die Verwendung bewusstseinsverändernder Rituale wie die Schwitzhütte, Trommelwirbel, Tänze und Gesänge, sondern auch das gezielte und empathische Aufgreifen von inneren und äußeren Wahrnehmungen, die als Synchronizität und daher als bedeutungsvoll aufgefasst wurden. Die weitere Bedeutungsgebung half schließlich, die imaginierten Veränderungen bzw. direkt am Patienten durchgeführten „Operationen“ mit ausreichender Wirkung zu versehen. Wurde z.B. in einem dramatischen Auftritt ein Objekt als Projektionsfläche extrahiert oder repräsentativ zerstört, vermehrte sich der suggestive Effekt weiter, bis der Patient als (nachhaltig) geheilt entlassen werden konnte.<sup>141</sup>

Für die Definition der schamanischen Heilungspraxis ist der Vergleich mit unserer Schulmedizin erhellend. In der Schulmedizin, einer allopathischen Therapiemethode, d.h. das Heilungsagens ist anders als das Krankheitsagens, wird die Krankheit als etwas Natürliches bzw. Biologisches gesehen und nicht als etwas Übernatürliches bzw. Geistiges. Anhand definierter Symptome wird eine Diagnose gestellt und auf diese in spezifischer Weise reagiert. Wenn die Diagnose nicht sicher ist, dann kommt das Versuch-Irrtum-Vorgehen zum Zug. Ziel ist einerseits das vollständige Heilen des Patienten und andererseits die Weiterentwicklung der medizinischen Heilkompetenz. Ist eine Heilung nicht möglich, dann soll die Krankheit eingedämmt und eine weitere Verbreitung verhindert werden. Der Arzt geht davon aus, dass eine Heilung prinzipiell möglich ist. Je nach Diagnose gibt er die Wahrscheinlichkeit dazu an - der Tod wird als Scheitern der Behandlung angesehen. Die Institutionen, die für die Behandlung eingerichtet wurden, dienen nur zur besseren Ausführung der Interventionen; der Patient bleibt nur eine möglichst kurze Zeit dort. Das Personal in der Institution ist spezialisiert und kümmert sich um verschiedene Bedürfnisse. Der Patient hat das Recht, krank zu sein und angebotene Hilfe anzunehmen, und die Pflicht, alles nötige für seine Heilung zu tun, inkl. der Mitarbeit mit dem Personal. Die Angehörigen des Patienten haben das Recht, über die Krankheit und die Therapie informiert zu werden und die Pflicht, den Patienten in seiner Genesung zu unterstützen. Und die Gesellschaft hat schließlich das Recht, vor Ansteckung bewahrt zu werden und die Pflicht, Erkrankten Behandlungen zukommen zu lassen.<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> Villoldo, A. / Krippner, S.: 1986. 152f.

<sup>142</sup> Ebd. 167ff.

Wegen der zunehmenden Kritik an der Schulmedizin, die dazu neigt, für eine Diagnose zu einseitige Anamnesen zu erstellen und typische Fehler wie Medikamentenmissbrauch und Operationsprobleme zu produzieren, werden heute alternative Heilmethoden verstärkt gesucht. Dabei ist wenigen bewusst, wie das Heilungsparadigma in den alten Traditionen ausgesehen hat. Bei der schamanischen Heilung gibt es nur ein kleines Set an Diagnosen, obwohl es eine klare Einteilung gibt zwischen Problemen, die man heilen kann und ein schamanisches Eingreifen brauchen und jenen Vorfällen, die mehr eine andere Art von Versorgung brauchen wie Knochenbrüche. Je nach Diagnose wird eine spezifische Intervention verwendet, so z.B. bei Objektintrusionen das Saugen und bei Geisterwirkungen das Davonjagen dieser. Die Krankheitsverursachung hat viel mit Tabus, magischen Angriffen und Wirken der Geister zu tun. Wenn die Intervention in rechter Weise und kraftvoll durchgeführt wird, dann besteht Hoffnung auf Heilung. Wenn es Institutionen gibt, dann nur für bestimmte Arten von Interventionen, z.B. für pflanzenheilkundliche Therapien. Ansonsten wird der Ort für die Therapie spontan gewählt, z.B. die Hütte des Betroffenen. Ein Heilungspersonal gibt es je nach Differenzierung der Verantwortlichen, aber grundsätzlich sind es der Schamane und die Geistwesen, die intervenieren. Der Patient und seine Familie haben das Recht auf eine Behandlung und die Pflicht, die Tabus nicht zu brechen und die Normen der geistigen Welt einzuhalten. Die Gesellschaft hat ein Recht auf Schamanen und Heiler und die Pflicht, seinen Mitgliedern die Normen der geistigen Welt beizubringen. Diese Grundregeln sind in den tradierten Mythen enthalten und bezeichnen die sakralen Orte, Dinge und Zeiten. Krankheit wird dabei als Störung der naturgegebenen Ordnung definiert, und Heilung als Wiederherstellung dieser Ordnung.<sup>143</sup>

Interessanterweise wurde in den Ethnien immer klar unterschieden zwischen einfachen natürlichen Ursachen von Erkrankungen und übernatürlichen, die mit der geistigen Welt zusammenhängen. Der Schamane musste also zuerst herausfinden, was den Patienten so geschwächt hat, dass überhaupt eine negative Beeinflussung durch ein geistiges Wesen oder einen Fluch möglich wurde. Dafür kamen z.B. Tabubrüche oder Übertretungen von anderen sozialen Vorschriften in Frage. Während der therapeutischen Heilungsrituale kam es u.a. zur Klärung der negativen Einflüsse, zur Versöhnung und zur Harmonisierung der Beziehungen. Der Patient erfuhr Stärkung und erhielt erneut seinen Platz in der Ordnung des Kosmos zurück, d.h. auch in seiner Bezugsgruppe. Das Ritual fand daher auch

---

<sup>143</sup> Villoldo, A. / Krippner, S.: 1986. 170ff.

im Kreis der Verwandten und Freunde statt und erhielt seinen Bedeutungshorizont durch das Erzählen der volkseigenen Mythen. Die Krankheitsursachen bekamen so für alle Beteiligten einen Sinn und die Interventionen ihre spezifische Bedeutung. Der Trance könnte hier u.a. die Funktion eines Bewusstwerdungs- und Aktivierungsprozesses zukommen, da sowohl beim Schamanen als auch beim Patienten die rationalisierenden psychischen Anteile reduziert werden und die Heilungssuggestion als wirkungsvolles Placebo die inneren Selbstheilungskräfte aktiviert.<sup>144</sup>

Der Schamane konzentrierte sich also nicht wie die heutige wissenschaftliche Medizin auf sogenannte objektive Faktoren, sondern mehr auf die subjektiven Wahrnehmungen und Deutungen und versuchte, mit diesen zu arbeiten. Dadurch wurden z.B. die Beziehungen des Patienten deutlich. Zu den damit leichter anwendbaren Suggestivverfahren konnten freilich auch kräuterheilkundliche oder chirurgische Operationen hinzugenommen werden. Für Schamanen war das kein Widerspruch, z.B. bei der Therapie von Schmerzen: Beim Herausaugen des vermuteten Introjekts, z.B. eines Stachels oder einer Feder, eines Wurmes oder eines Zahnes, gab es zuerst eine Erklärung der Ursache (z.B. böse Magie), und dann die rituelle Manipulation der erkrankten Stelle mit dem Vorzeigen des (scheinbar) gefundenen Objekts danach. Das ergab in diesem aufgeheizten Kontext eine starke Symbolik für die Heilungssuggestion. Ebenso gestaltete sich der Kampf in der Geisterwelt, der vor dem Patienten und dessen Verwandten durchgeführt wurde und u.a. moralische Verfehlungen und deren kosmischen Konsequenzen ebenso ansprach wie dessen Sühne. Immer ging es um die Harmonie aller Dinge als metaphysischer Bedeutungskontext, in dem die gestörten Verhältnisse wieder neu integriert werden müssen, siehe z.B. die explizite harmonische Anordnung in der „Kunsttherapie“ bei den Navajo.<sup>145</sup>

Der Schamane nutzte dabei geschickt die Bedeutungen der Phänomene der Umwelt, z.B. von Kristallen, Tierteilen etc., um sich von diesen Kräften gestärkt zu wissen und dem Patienten gegenüber entsprechend aufzutreten. Hier trat zur ästhetischen Dimension der Natur auch eine suggestive Bedeutung hinzu, ähnlich einem (pseudo-)wissenschaftlichen Werbetext für einen besseren Verkauf von homöopathischen Medikamenten. Der Placeboeffekt kann hier als weit mehr als nur mit „Einbildung“ beschrieben werden - er entspricht der Reaktion des Menschen auf die selbstbewusste Präsentation einer vertrauenswürdig erscheinenden Helferperson, egal ob es ein Arzt, Psychotherapeut oder Schamane

---

<sup>144</sup> Futterknecht, V.: 2013. 106ff.

<sup>145</sup> Schmidbauer, W.: 1998. 41ff.

ist. Entscheidend für eine positive Reaktion auf die Heilungsintervention dürften also v.a. die Haltung der Autorität und die Beziehung zu ihr in den Heilungssystemen sein.<sup>146</sup>

### *Diagnose*

Nachdem der sakrale Raum und die nötigen Instrumente vorbereitet wurden, und alle Teilnehmer eingestimmt waren durch Reinigungen und Bitten an die Hilfsgeister, gegenwärtig zu werden, war es an der Zeit, eine Diagnose zur betreffenden Erkrankung zu stellen. Diese geschah entweder durch den Wechsel in Trance, um Kontakt aufzunehmen mit den Hilfsgeistern, oder durch die Verkörperung eines Hilfsgeistes; selten gab es auch die Verwendung eines Divinationsobjekts. Ziel der Diagnose war es, neben den Ursachen des konkreten Leidens auch eine Form von Ungleichgewicht in der Lebenswelt oder einen Tabu-Bruch des Patienten oder der Angehörigen herauszufinden.<sup>147</sup>

Eine Theorie zur Diagnose in Trance betrifft die Annahme, dass durch den Wechsel des Bewusstseinszustandes ein primärprozesshaftes Denken gefördert wurde. Dies bedeutet eine Reduktion der kritischen Ich-Instanzen und das Zulassen kreativer Neukombinationen von Informationen und Bewertungen während des Problemlösungsprozesses.<sup>148</sup>

Der Trancezustand wurde leichter durch eine rhythmische sensorische Stimulation erzeugt: Meist wurden Trommeln oder ähnliche Instrumente verwendet, begleitet von einer rhythmischen körperlichen Stimulation wie Tanzen und einer disponierenden Vorbereitung wie Fasten. Diese Stimulation prädefinierte auch die rituelle Dimension des schamanischen Heilens, und war früher wohl in den meisten Ethnien zu finden.<sup>149</sup>

Die Ethnien Nordamerikas kannten verschiedene Gründe für physische und psychische Leiden. So wurden z.B. Knochenbrüche oder Vergiftungen entsprechend versorgt. Bei länger anhaltenden Krankheiten nahm man - je nach Kultur unterschiedlich gewichtet - eine von folgenden Ursachen an: Es gibt eine Objekt-, Energie- oder Geistintroyektion; es liegt ein Tabubruch oder eine Verwünschung vor; Teile der Seele oder die Freiseele ging verloren oder wurde gestohlen; oder in Träumen bzw. bei Schockzuständen kam es zu einem Verlust von Lebenskräften oder Seelenaspekten. Die Intervention brauchte eine exakte Diagnose der Ursachen, die manchmal von einer anderen Rolle vorgenommen

---

<sup>146</sup> Schmidbauer, W.: 1998. 44ff.

<sup>147</sup> Pratt, C.: 2007. 139.

<sup>148</sup> Lyon, W.: 1996. 220.

<sup>149</sup> Ebd. 233.

wurde als vom heilenden Schamanen. Je nach festgestellter Ursache dienten zum Heilungsprozess eine Menge Mediationsmittel, die zur Befreiung und Integration des Patienten beitragen sollten (s. S.75ff).<sup>150</sup>

### *Therapieformen*

Heilung meinte also im Kontext der schamanischen Rituale mehr als eine rein physische Genesung, sondern inkludiert den psychischen bzw. geistigen wie den sozialen Zustand. Entsprechend der Theorie des Ungleichgewichts sollte durch das Heilungsritual das Gleichgewicht in allen menschlichen Systemen wieder hergestellt werden. Dabei fokussierte der Schamane zwar auf die Krankheit, um sie zu beseitigen, die Intervention setzte jedoch in umfangreicher Weise beim ganzen Menschen an und involvierte die Bezugsgruppe ebenso wie den Patienten selbst.<sup>151</sup>

Die Vorstellung von Heilung war nicht trennbar vom religiösen Weltbild der Beteiligten. Dazu war es unerlässlich, dass jeder Teilnehmer an die Wirkung des Rituals glaubte; Skeptiker hatten offensichtlich einen negativen Einfluss auf das Ritual. Die Schamanen dürften die Mechanik ihrer Interventionen, die Ursache-Wirkungszusammenhänge nicht gekannt oder die Absicht entwickelt haben, herauszufinden, warum etwas wirkt; sie hatten aber auch keine Angst vor den rituellen Handlungen. Es herrschte eine Art Pragmatismus; z.B. wurden beeindruckende Tricks am Anfang einer Zeremonie dargeboten, um alle Beteiligten in die richtige Stimmung zu bekommen für die eigentliche Intervention.<sup>152</sup>

Die einfachste Form des rituellen Heilens war der Segen. Dabei glaubte man an eine Transmission von guten Kräften, ev. durch einen mächtigen Gegenstand vermittelt, und mit einer Segensformel zugesagt. Die Qualität dieses Interventionselementes war sehr stark von der Kultur abhängig.<sup>153</sup> Gebete um Heilung brauchten Tugenden, um effektiv zu sein; auch sie zeigten sich in allen indigenen Kulturen und waren meist mit Formen von Ritualen und Opfern verbunden. Wenn durch richtige Haltung und ausreichende Vorbereitung Gebete gesprochen wurden, dann wurden diese zu etwas selbstständig Wirkenen in der Welt.<sup>154</sup> Als noch kraftvoller wurde der Gesang beurteilt: Entweder war er eine

---

<sup>150</sup> Pratt, C.: 2007. 222.

<sup>151</sup> Ebd. 197.

<sup>152</sup> Lyon, W.: 1996. XIII.

<sup>153</sup> Pratt, C.: 2007. 63.

<sup>154</sup> Ebd. 371.

Anrufung eines Hilfs-Geistes oder eine Einstimmung, um in Trance zu gelangen (als Synchronisation der beiden Hirn-Hemisphären). Dann konnte in Trance eine Performance durch den Gesang mit Bedeutung gefüllt werden, z.B. um Heilungskräfte zu übertragen. Gesänge waren hier ein privates Eigentum, und wurden der Tradition nach von Geistern und den Schamanen-Lehrern gelehrt.<sup>155</sup>

Die Diagnose Seelen(teil)verlust, meinte die Trennung eines Teils der Seele oder der (Frei-)Seele vom Körper. Das war die häufigste Krankheitsursache im Norden, während sie im Süden Nordamerikas selten anzutreffen war. Der Seelenteil wurde dann im Land der Toten vermutet, oder es kam stattdessen zur Besessenheit durch einen anderen Geist. Das wahrgenommene Phänomen war Schwäche oder eine andere Krankheit; es betraf v.a. Kinder und Alte. Der Seelenteil konnte z.B. nach einem Schock verloren gehen oder aber geraubt werden. Der Schamane musste dann in Trance mit seiner Seele ins Land der Toten hinabsteigen, um sie zurückzubringen. Je näher der Seelenanteil am Land der Toten war, umso unwahrscheinlicher würde der Patient genesen, d.h. je länger er weg war bzw. den Fluss der Toten überschritten hatte, desto eher war der Tod die Folge.<sup>156</sup>

Eine andere Diagnose bezog sich auf Geist-Besessenheit. Hier muss man unterscheiden zwischen der Besessenheit durch einen bösen Geist/Ahnen mit darauffolgender Krankheit oder dem Ergriffensein von einem Hilfsgeist, besonders beim Schamanen. Diese Diagnose kam ebenfalls häufig im Norden Nordamerikas vor, v.a. bei den Eskimo, die sehr viele verschiedene Geisterwesen annahmen.<sup>157</sup> Die Besessenheit kam meist durch einen Kontakt mit dem Geist (z.B. von Verstorbenen) zustande, während Alpträumen, bei Schlaflosigkeit, bei Angst im Dunkeln, etc. Für die Befreiung musste u.a. herausgefunden werden, was der Geist wollte – oder er wurde durch die Hilfsgeister vertrieben.<sup>158</sup>

Bei einem angenommenen schadhaften Objekt im Körper wurde durch physikalische Manipulation und v.a. Saugen das krankmachenden Introjekt entfernt. Es wurde direkt mit den Lippen oder mit einem Röhrchen gesaugt und scheint die älteste Diagnose in Nordamerika zu sein, da sie in Jagdgesellschaften häufig vorkommt. Danach wurde dem Patienten das ausgesaugte Objekt demonstrativ übergeben und die Heilung proklamiert.<sup>159</sup>

---

<sup>155</sup> Pratt, C.: 2007. 101.

<sup>156</sup> Lyon, W.: 1996. 260.

<sup>157</sup> Ebd. 261.

<sup>158</sup> Ebd. 88.

<sup>159</sup> Ebd. 264.



Für gewöhnlich wurden je Erfolg ein oder mehrere Schamanen für die Heilung aufgesucht. War der Tod jedoch unausweichlich, dann bereitete ein Schamane den Patienten auf das Sterben vor und geleitete dann seine Seele in das Reich der Toten. Auch bei Verstorbenen, die ihre Reise dorthin noch nicht vollenden konnten, half der Schamane nach, damit die herumirrende Seele die Lebenden nicht gefährdete und endlich Ruhe fand.<sup>160</sup>

### *Spezielle Ansätze*

Da im Kontext der schamanischen Heilung immer wieder von Bewusstseinsveränderungen gesprochen wird, liegt es nahe, hier die Untersuchungen von Felicitas Goodman kurz vorzustellen, welche die Wirkungen verschiedener Körperhaltungen in Trance analysierte. Einen guten Überblick dazu gibt Jaraus (2013). Goodman untersuchte archaische religiöse Praktiken und versuchte, das darin tradierte unmittelbare Erleben der als heilig empfundenen Wirklichkeit für therapeutische Zwecke aufzubereiten. Im Zustand der Ekstase soll dabei die für alle zugängliche natürliche Verbundenheit mit dem im Religiösen beschriebenen Größeren des Menschen möglich werden. Die Ekstase wird in diesem Rahmen durch Trance erreicht, als erlernbare Technik, einen veränderten Wachbewusstseinszustand zu erzeugen. Dieser Zustand kann reflektierter Weise nur als heilsame Entgrenzung beschrieben werden, die in vielen Ethnien das wesentliche Element der gepflegten religiösen Rituale darstellt und in der modernen Gesellschaft verdrängt wurde. Jede Kultur, die solche Erfahrungen anstrebte, hat eigene Techniken entwickelt, um in Trance zu geraten. Durch eine rhythmische, monotone Stimulation der Sinne und die Erwartung, in Trance zu geraten, kommt es zu einer verstärkten Bündelung der Aufmerksamkeit und zu einem Wechsel des Bewusstseinszustandes. Dieser Übergang kann als physiologisch universell bestimmt werden, das subjektive Erleben aber ist zutiefst von den kulturellen Eigenheiten geprägt. Je nach Weltbild trifft man nach dem Über- bzw. Durchschreiten eines Übergangs z.B. auf die in den eigenen Mythen tradierten Wesenheiten. Aus dem angestrebten Zustand der Ekstase kehren die Meditierenden u.a. mit einem anhaltenden Wohlfühlgefühl oder einer hilfreichen Idee zurück. Diesem Erleben wird im Weiteren eine heilsame und psychohygienische Wirkung zugeschrieben, die als anthropologische Konstante jedem zugänglich sein sollte.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> Pratt, C.: 2007. 137.

<sup>161</sup> Jaraus, S.: 2013. 485ff.

Die induzierten Trancezustände haben jedoch nur dann einen religiösen Charakter, wenn das Ritual in einem entsprechenden Kontext religiös-symbolischer Bedeutungsgebung geschieht. Dazu kommt die Tatsache, dass bei Einnahme einer bestimmten Körperhaltung, eine andere psychophysiologische Aktivierung mit dazu entstehendem archaisch-symbolischen Erlebens erzeugt wird. Bis heute sind eine Vielzahl von Körperhaltungen mit gekoppelten Themen in den Erfahrungen untersucht worden. Wenn sie eingebettet sind in einen sicherheitgebenden Rahmen, können diese Rituale gezielt persönliche Themen bearbeiten. Als Vorbereitung dafür können all jene Übungen verwendet werden, die ein Loslassen der Alltagsverhaltensmuster erleichtern. Für die Nachbereitung werden Austausch, künstlerischer Ausdruck und das Aufschreiben des Erlebten empfohlen.<sup>162</sup>

Der Wechsel der Bewusstseinszustände wird im Rahmen dieser Theorie als existentielles Bedürfnis des Menschen gedeutet, nicht nur, was Wach- und Schlafzustand betrifft, sondern auch bezüglich der Ekstase. Die krankheitsverursachende Monokultur des Alltagsbewusstseins gilt es zu überwinden und in eine sinngebende Ganzheit einzutreten. Die daraus entstehenden Erfahrungen sollen die Prinzipien der Gegenseitigkeit und Verbundenheit als personenübergreifende und -verbindende Haltungen fördern.<sup>163</sup>

#### II.4.C. Weitere Aspekte schamanischen Heilens

##### *Verwendung der Trance*

Der Wechsel des Bewusstseinszustandes für die Praxis ritueller Heilung dürfte sehr alt und weit verbreitet gewesen sein; Die Berechtigung allerdings, wer regelmäßig für die Bezugsgruppe ein Ritual vollziehen durfte, um sie z.B. vom Bösen zu reinigen, war höchst unterschiedlich. Meist wurden entsprechende Zeremonien schon bei Konflikten, existentiellen Ängsten usw. vollzogen, besonders aber bei Lebensübergängen und Lebensgefahr. In der mythischen Vorstellung über Ursache und Wirkung einer Krankheit, z.B. durch Geisterverursachung, brauchte es auch eine entsprechende Fähigkeit der Behebung: Das Narrativ dazu war die Trancereise. Die Darstellung unter Trance involvierte die ganze Gemeinschaft, fast wie ein Fest, aber mit großem Ernst. Dabei war häufig durch die rhythmische Stimulierung eine Tranceeinführung für alle Teilnehmer möglich. Der Schamane fiel schließlich deutlicher in Trance, um mit seiner Seele den Körper zu verlassen und z.B. einen Kampf für die Gruppe oder einen Patienten auszufechten; bei seiner

---

<sup>162</sup> Jaraus, S.: 2013. 491ff.

<sup>163</sup> Ebd. 501ff.

Rückkehr hatten seine Erzählungen dann eine aufgeladene Bedeutung mit performativen Elementen - wieder suggestive und kathartische: Der Schamane erhielt eine Art Identifizierung mit einer größeren Macht (z.B. eines Schutzgeistes) als es jene der bösen Geister war, und damit gelang die Überwindung. Dabei zeigt sich die Unterscheidung der Trance für den Heiler und den Patienten: in beiden Fällen ergibt sich die Möglichkeit zur Umstrukturierung, die sonst im Wachzustand nicht möglich wäre. Das führte u.a. zu einem neuen Erleben und einer Neuinterpretation von Erfahrungen, samt dem Aufarbeiten von Verdrängtem und dessen Neuordnung. Gerade bei Spannungen zwischen moralischen Sozialsystemen und eigenen inneren Bedürfnissen bedurfte es einer notwendigen Katharsis bzw. einer Nutzung der Symbolsysteme für eine autosuggestive Anpassung.<sup>164</sup>

Für die weite Verbreitung der Trance spricht die unterschiedliche Nutzung der verschiedenen Arten des Bewusstseins. Hier stellt sich die Frage, ob die Neurophysiologie in z.B. Trance, Meditation, Ekstase etc. je kultureller Ausprägung (Zen-Buddhismus, Yoga etc.) ähnlich ist und welche Verarbeitungsprozesse jeweils ablaufen. Zwar sind verschiedene mentale Zustände und ihre neurophysiologischen Korrelationen gemessen worden, allerdings ist damit noch nichts gesagt über die subjektiven, kontrollierten Trance-Erfahrungen, s. z.B. die verschiedenen Reaktionen beim Drogengebrauch. Besonders wichtig scheint hier die Kommunikation zu sein, die nach den bewusstseinsverändernden Techniken mit anderen über die gemachten Erfahrungen fortgesetzt wird, wenn z.B. der Schamane kämpft und dann eine besondere Botschaft offenbart.<sup>165</sup>

### *Verwendete Gegenstände*

Kraft-Gegenstände für die Heilpraxis wurden meist wie bei anderen Gelegenheiten selbst in Ritualen erstellt z.B. Figuren, oder als solche in Ritualen verfügbar gemacht, z.B. Steine. Meist herrschte der Glaube, dass ein Geist mit seiner Kraft im Objekt wirkt. Je nach Absicht war der Gegenstand nur für das Ritual oder permanent verwendbar. War der Geist die Quelle der Kraft, dann war eine reziproke Beziehung die Voraussetzung für ein positives Wirken; diese Haltung zeigte sich in nährenden Opfern oder dgl. Ebenso sollten tradierte Tabus nicht gebrochen und die Kraft des Geistes nicht verachtet werden.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Schmidbauer, W.: 1998. 71ff.

<sup>165</sup> Vitebsky, P.: 1996. 146ff.

<sup>166</sup> Pratt, C.: 2007. 368f.

In den indigenen Kulturen repräsentierten die sakralen Symbole und Zeichen nicht nur ein geistiges Wesen oder dessen Kraft, sondern brachten diese für die Gemeinschaft in der sichtbaren Welt tatsächlich zum Ausdruck. Diese heilenden Repräsentationen konnten wie eine Sprache für den Zugang zum Transzendenten gelesen werden und vermittelten die besondere Eigenheit der überweltlichen Quelle, auf die sie verwiesen. Entsprechend der psychosomatischen Forschung haben Symbole einen unmittelbareren Zugang zu den psychischen und physiologischen Prozessen als versprachlichte Botschaften.<sup>167</sup>

Viele heilende Schamanen hatten einen individuellen Altar für ihre Rituale. Er oder seine Assistenten mussten sich zuerst reinigen, bevor die sakralen Gegenstände gereinigt werden konnten durch z.B. Verbrennung von Pflanzen und Räuchern. Der Aufbau des Altars erfolgte nach strikten Regeln, von den Hilfsgeistern vorgegeben, wodurch sich dieser über die Zeit ändern konnte. Gab es einen Fehler im Aufbau, konnte das zum Scheitern der Zeremonie oder zu Unheil über den Schamanen führen. Teilweise war die Konstruktion so kompliziert, dass sie länger dauerte als die Zeremonie danach. Die Basis eines Altars war meist ein großer Raum im Zelt, der gestaltet wurde; dieser wurde zum Sakralraum, wenn der Altar fertig war, damit sich die Geister manifestieren konnten. Der Sakralraum durfte nicht mehr von den Teilnehmern betreten werden. Je Aufbau kamen bestimmte Geister - d.h. der Altar funktionierte wie eine Funkstelle.<sup>168</sup>

Der Heilungsraum war ein physisch und sozial definierter Platz, der durch ein eigenes Ritual zu einem Ort der Präsenz und Begegnung mit den transzendenten Kräften wurde. Die Geister selbst machen den Ort sakral, der Schamane konnte diese nur darum bitten. Der sakrale Raum war die Voraussetzung, um sakrale Gegenstände zu verwenden und Rituale für sakrale Vollzüge der Heilung aufzuführen. Er wurde als Raum der Transformation und Wirkung der Geister angesehen und sollte Schutz für die Seelen bieten.<sup>169</sup>

Die Verwendung von rhythmischen Instrumenten wie Trommeln war konstitutiv für die Heilungsrituale. Sie wurden verwendet zum Gesang und zum Tanz, geschlagen und gerasselt von den Schamanen oder deren Assistenten, besonders, um dadurch in Kontakt zu den Geistern zu treten. Gerade für die Tranceinduktion bzw. den Wechsel in andere Bewusstseinszustände waren sie unerlässlich und wurden als sakrale Instrumente behandelt. Es dürfte kaum je durchgehend stille Rituale gegeben haben.<sup>170</sup>

---

<sup>167</sup> Pratt, C.: 2007. 199.

<sup>168</sup> Lyon, W.: 1996. 11f.

<sup>169</sup> Pratt, C.: 2007. 411.

<sup>170</sup> Lyon, W.: 1996. 63.

Die „Heilige Pfeife“ war ein weiteres zentrales sakrales Objekt für Zeremonien in Nordamerika, weit verbreitet v.a. in Heilungsritualen und zu anderen Gelegenheiten. Die Tabak-Pfeifen waren meist Röhren; es gibt dazu sehr alte Funde, z.B. aus großen Säugetierknochen. Später kam es zu vielfältigen Weiterentwicklungen, die kunstvoll gefertigt und oft mit Symbolen wie Tieren geschmückt waren. Der Tabak war eine persönliche Mischung, enthielt keine psychoaktiven Stoffe, und wurde auch nicht inhaliert für einen besonderen Effekt wie in Südamerika. Die Pfeife und der Tabak wurden in eigenen, eigens gefertigten Taschen aufbewahrt. Viele Zeremonien begannen mit dem Reinigen der Pfeife. Bei zweiteiligen Pfeifen wurde u.a. das Gefäß als weiblich, die Pfeifenröhre als männlich angesehen; wurden sie zusammengesteckt, dann war die Pfeife „aktiviert“. Das Rauchen versinnbildlichte das Aufsteigen der Gebete zur Geister- und Götterwelt, d.h. die Pfeife war v.a. ein sakrales Kommunikationsmittel. Der Rauch wurde mit der Hand als Segen zugefächelt oder es kam zur rituellen Berührung des Patienten mit der Pfeife. Wegen der besonderen Stellung der Pfeife in den Ritualen, hatte diese einen hohen Wert für den Schamanen und wurde entsprechend behandelt.<sup>171</sup>

Heilige Masken stellten in einer Zeremonie oder einem Ritual eine Gottheit oder einen Hilfsgeist dar. Durch deren Vergegenwärtigung wurden die Masken zu Kraft-Gegenständen mit der Wirkung entsprechend des dargestellten Wesens. Sie kamen aber auch zum Einsatz bei der Erzählung von Mythen und wurden meist in einer Weise gefertigt, welche den emotionalen Ausdruck oder die Größe besonders deutlich zur Geltung brachten. Früher wurden die Maske selbst hergestellt und galten wie die Pfeifen nach einem einführenden Ritual als sakral. Es herrschte die Vorstellung, dass durch die Einweihung der Maske der Hilfsgeist z.B. für Heilungsrituale selbst wirksam werden konnte in der Maske.<sup>172</sup>

#### *Andere wichtige Elemente*

Für das ethnische Verständnis von Heilung brauchte es die Idee der Energie/Kraft: Dieses Konzept, dass der Kosmos und daher auch der Mensch aus verschiedenen Energien besteht, existierte in vielen indigenen Völkern. Durch negative Einflüsse oder böse Taten kann es zu einem Ungleichgewicht kommen, welches durch ein schamanisches Ritual

---

<sup>171</sup> Lyon, W.: 1996. 238.

<sup>172</sup> Pratt, C.: 2007. 292.

wieder korrigiert werden kann. Dabei wurden negative Energien entfernt und positive Kräfte, meist direkt von den Hilfsgeistern, übertragen.<sup>173</sup>

Schamanen verwendeten wie angedeutet vor oder während der Rituale mythische Erzählungen von den Geschehnissen vor der heutigen Zeit, um der Situation des Krankseins einen Sinnrahmen zu geben. Die verwendeten Geschichten erlauben jedoch auch die Identifikation der Beteiligten mit den mythischen Charakteren und Kräften und eröffneten durch deren Symbol- oder Vorbildswirkung einen Weg der Heilung.<sup>174</sup>

Das Geschichtenerzählen war aber nicht nur das Tradieren der eigenen Mythen über die Welt, sondern sie wurden auch innovativ und performativ genutzt in den Ritualen, um die entsprechenden Geister und Helden zu rufen. Für die Vergegenwärtigung des Erzählten wurde die Geschichte entweder als stabilisierender Rahmen immer gleich vorgetragen, oder für personalisierte Rituale an die Situation angepasst. So wurden in den oralen Traditionen die Werte und Normen von den religiösen Spezialisten weitergegeben und darauf aufbauend die Kräfte der dargestellten Figuren für die Zuhörer aktualisiert.<sup>175</sup>

Das bereits oben angesprochene Singen half schließlich dem Schamanen, sich zu fokussieren und in Kontakt mit den Geistern zu treten. Oft waren es persönliche bzw. private Lieder, ebenso schien jeder Hilfsgeist ein eigenes Lied zu haben; das Singen rief die Geister und bat sie z.B. am sakralen Ort gegenwärtig zu werden und den Menschen zu helfen. Da davon ausgegangen wurde, dass die Lieder offenbart wurden, galten sie als heilig und dienten neben dem Mythen erzählen, dem Stille-Zulassen und Tanzen als Heilmittel.<sup>176</sup>

Während oder am Ende eines Rituals vollzog der Schamane auch Opfer, als Darbringung von Dank oder Reziprozität gegenüber einem Familien- oder Hilfsgeist, oder aber auch als definitive Abgrenzung gegenüber den bösen Einflüssen. Das (blutige) Opfer kann stellvertretend für das Leiden des Patienten verstanden werden und als Macht des Schamanen über Leben und Tod. Es beendete in eindrucklicher Weise die rituelle Intervention und gab dem bisher Gesagtem und Getanem nachdrücklich Bedeutung.<sup>177</sup>

---

<sup>173</sup> Pratt, C.: 2007. 159f.

<sup>174</sup> Ebd. 316.

<sup>175</sup> Ebd. 473.

<sup>176</sup> Ebd. 449.

<sup>177</sup> Maskarinec, G.: 2004. 141f.

## II.4.D. Theorien über die heilsamen Wirkungen

### *Vorüberlegungen*

Die Kraft zu heilen wurde seit jeher jenen zugesprochen, die eine besondere Funktion in der Gesellschaft innehatten (s. Ärzte), oder mit einer besonderen Gabe ausgestattet wurden. Beides fand sich in den Schamanen wieder: Sie hatten klar definierte Rollen inne, die nur durch strikte Regeln erworben werden konnten; und sie folgten einem Ruf der „Geister“, der sie Zugang zu den übernatürlichen Wirkmächten erhalten ließ. Die Schamanen stellten meist nach einer leidvollen Zeit der Initiation die „verwundeten Heiler“ dar, die als glaubwürdig in ihrer Amtsausführung gesehen wurden. Ob Schamanen wirklich „heilen“ konnten, hängt nun von der Frage ab, wie man Krankheit und Heilung definiert. Schamanen heilten nicht im Sinne eines chirurgischen Eingriffs, sondern ordneten das Chaos, das die Erkrankung verursachte, eröffneten neue Identität und Beziehungsstrukturen und rekonstruierten eine Welt, in der die Krankheit ihre Bedeutung verlor. Im Gegensatz zur modernen westlichen Medizin steht also nicht die biochemische Ursache im Vordergrund der Intervention, sondern (implizit) ein umfassender psychosozialer Zugang, der den Bezug des Patienten zu seiner gesamten Innen- und Umwelt neu ordnen und stärken soll. Da jede Erkrankung auch eine subjektive und lebensweltliche Komponente hat, scheint es relevanter, das Leid zu beseitigen als nur die Krankheitsursache. Inwieweit es „übernatürliche“ Heilung gibt, kann hier nicht eruiert werden - dass jedoch im Rahmen von bedeutungsgebenden Ritualen auch Krankheiten geheilt werden konnten, kann gut mit modernen psychosomatisch-fundierte Theorien geklärt werden.<sup>178</sup>

Die Frage nach echter Heilung ist also im Prinzip zu reduktiv. Abgesehen von der erwiesenen Schwierigkeit, auch in unserer Medizin Ursache und Wirkung exakt zu definieren, waren die Rituale für die Wirklichkeitsveränderung der Betroffenen unter bestimmten Bedingungen faktisch erfolgreich. Hier spielen ebenso Faktoren wie die Beziehung zwischen Schamane und Patient, der Glaube an die Heilkraft des Rituals, der veränderte Bewusstseinszustand, der Ausdruck von Ängsten, Gefühlen und Bedürfnissen und die leibliche Erfahrung eine potentielle Rolle.<sup>179</sup>

Claude Lévi-Strauss verortet bereits die schamanischen Heilverfahren zwischen Medizin und Psychoanalyse: Die Erklärung einer Krankheit durch die Feststellung von z.B. Viren führt noch nicht zur Heilung; wird jedoch das Leiden als Kampf mythischer Ungeheuer

---

<sup>178</sup> Maskarinec, G.: 2004. 137ff.

<sup>179</sup> Vitebsky, P.: 1996. 142f.

beschrieben, die besiegt werden, dann wird der Patient unter Umständen deshalb gesund, weil eine Beziehung zwischen Symbol und symbolisiertem Gegenstand hergestellt wurde und es entsprechende leibliche Reaktionen darauf gab.<sup>180</sup>

Gerade wegen der Frage nach dem Weltbild vertrauten die Ethnien lange mehr den Schamanen bei mentalen und psychosomatischen Krankheiten als den Psychotherapeuten mit ihren „westlichen“ Theorien. Die Methoden der Schamanen bezogen sich explizit auf die spirituelle Welt und deren potentielle Probleme, implizit wurden aber ebenso die persönlichen Beziehungen und Emotionen bearbeitet und suggestive wie expressive Techniken verwendet.<sup>181</sup>

### *Psychophysiologische Ansätze*

Drei zentrale Elemente waren in den meisten schamanischen Heilpraktiken wirksam: der Wechsel des Bewusstseinszustandes, um in eine symbolisch konstituierte Geist-Welt zu gelangen und Aktionen in einem Gemeinschaftsritual zu setzen. Dabei geht es einerseits um die psycho-physiologischen und sozialen Dynamiken, die durch das Ritual selbst und die rhythmische Trance-Induktion entstehen, andererseits um jene Wirkungen, welche die symbolische Konfrontation mit dem Geistigen hat. Die Vorstellungen über die Geister spielen eine wichtige Rolle als kognitive Modelle des Selbst und der psychosozialen Systeme, inklusive der Möglichkeit der Restrukturierung durch die entsprechenden Vorbilder. Besonders über die Aktivierung verschiedener Emotionen werden die relevanten inner- und zwischenmenschlichen Strukturen adressiert und symbolisch die Selbstheilungspotentiale innerviert. Die kulturelle Sozialisation verlinkt die Symbole mit den Emotionen und den psychophysiologischen bzw. psychosozialen Prozessen und ermöglicht es einer rituellen Intervention, entsprechend beabsichtigte Aktivierungen vorzunehmen. Besonders leicht verstehbare Metaphern und die affektive Unterstützung durch ein Gefühl der Verbundenheit/Bindung verstärken die symbolische Wirksamkeit weiter.<sup>182</sup>

Die Effekte eines Heilungsrituals können weiters verglichen werden mit den Placebo-Effekten, die bezüglich einer medizinischen Intervention zum Tragen kommen. Diese werden durch eine erhöhte Suggestibilität, wie es z.B. bei einer Hypnose geschieht, noch

---

<sup>180</sup> Lévi-Strauss, C.: 1969. 29.

<sup>181</sup> Pratt, C.: 2007. 376.

<sup>182</sup> Winkelman, M.: 2010. 183f.



verstärkt. Die psychosomatischen Konsequenzen des Placebo-Effekts werden damit gezielt nutzbar. In Kombination mit einer induzierten Entspannung - oder sogar einer paradox-induzierten Entspannung durch Erschöpfung, werden schließlich Veränderungen in belastend-konditionierten physiologischen Systemen nachhaltig ermöglicht.<sup>183</sup>

Die Veränderung des Bewusstseins ist hier eine weitere elementare Zutat in einem Heilungsritual, auch wenn sie nicht in allen ethnischen Kulturen vorkommt. Wird durch die entsprechende rhythmische Stimulation der Patient in einen anderen Bewusstseinszustand wie Trance gebracht, so hat das direkte physiologische Veränderungen wie Entspannung und Regeneration zufolge – und psychologische Veränderungen wie erhöhte Suggestibilität und Katharsis. In einem veränderten Bewusstseinszustand kann vermehrt auf sonst unbewusste Inhalte zugegriffen werden, die Integration von Erfahrungen durch die komplexere Verarbeitung wird erleichtert und die symbolischen Interaktionen werden direkter decodiert. Somit können dysfunktionale und hoch emotionale Verhaltensmuster leichter verändert und hilfreiche konsequenter aufgebaut werden.<sup>184</sup>

Eine mögliche verhaltenspsychologische Erklärung wäre dazu die, dass durch die Belastung bei einer anstrengenden rhythmischen Bewegung die Struktur des pathogen Erlernten zusammenbricht und archaische Regulationsmechanismen hervortreten wie die Identifizierung mit einer mythischen Macht. Dadurch wird auch das Zulassen der unterdrückten Spannungen und ihr Abreagieren erleichtert - besonders in einfacheren Kulturen mit hoher Gruppenkohäsion; in komplexen Kulturen waren offensichtlich andere Mechanismen notwendig, um die Spannung zwischen den verschiedenen Bedürfnissen und Regeln zu verarbeiten. Ein vergleichbares Beispiel in der Anwendung ist das Psychodrama Morenos, bei dem Katharsis und Neuordnung in Begleitung des Psychotherapeuten angestrebt werden.<sup>185</sup>

Eine wesentliche Dimension der schamanischen Heilungsrituale ist die Dimension des Religiösen. Durch die religiöse Zugangsweise werden Werte und Bedeutungen in einer emotional erfahrbaren Weise zugänglich, welche physiologische und soziale Mechanismen verändern kann. Diese religiöse Dimension wird von einem sozial anerkannten Spezialisten, dem Schamanen, in einem dafür vorgesehenen Rahmen inszeniert und durch ein kulturell geformtes Framework von Vorstellungen über Krankheit und Heilung zur Anwendung gebracht. Die dadurch entstehenden Eindrücke und Erwartungen reduzieren

---

<sup>183</sup> Winkelman, M.: 2010. 187ff.

<sup>184</sup> Ebd. 186f.

<sup>185</sup> Schmidbauer, W.: 1998. 80f.

Stress und Angst und wecken Hoffnung auf Heilung. Die als Begegnung mit den geistigen Mächten erfahrenen Ritualinterventionen innerhalb des erzählten Mythenrahmens geben den Geschehnissen Sinn, werten den Patienten auf und geben sogar ein Gefühl der Kontrolle über die Leidenssituation. D.h., dass durch die symbolischen Interaktionen psychophysiologische Prozesse wie psychosoziale Veränderungen eingeleitet werden, die zu einer umfassenden Stärkung des Patienten führen, welche die körpereigenen immunologischen Systeme und weitere Copingmechanismen anregt.<sup>186</sup>

Es scheint, als ob es leichter wäre, ein erfolgreiches Coping zu erreichen, wenn die religiöse Dimension aktiv angesteuert wird, v.a., wenn die Meinung vorliegt, dass die persönlichen und sozialen Ressourcen nicht mehr ausreichen. Stress wird hier dadurch abgebaut, dass an förderlichen Prinzipien festgehalten wird und die Situation an Bedeutung gewinnt. Das menschliche Bedürfnis nach Sinn und Kontrolle wird dadurch auch dann noch befriedigt, wenn andere Problemlösungen gescheitert sind. Der Grad an Stressaktivierung kann so grundsätzlich reduziert werden, indem die als alarmierend empfundene Situation neu bewertet wird. Das betrifft besonders die entstehende Angst, die man vor bestimmten Situationen hat und welche die gleichen Stressreaktionen hervorruft wie das tatsächliche Eintreten in die Situation. Der Umgang mit den Stressoren und Ängsten wird gerade in schwierigen sozialen und emotionalen Lagen durch die religiös-symbolische Zugangsweise erleichtert.<sup>187</sup>

Ein hochinteressanter Teil in den Theorien über die Wirksamkeit schamanischer Heilpraktiken betrifft die Psychoneuroimmunologie. Durch die fortgeschrittene Forschung ist der Zusammenhang zwischen Immunsystem und psychischen bzw. sozialen Faktoren immer exakter definierbar. Zusammenfassend kann man sagen, dass gelungene Heilungsrituale jene Schlüsselvariablen adressieren, die zum Abbau von schädlichem Stress und zur Anregung des Immunsystems führen.<sup>188</sup>

Die Arbeit mit den Patienten zeigt oft den Stress aufgrund einer unbewussten Angst, die im Heilritual integriert werden soll. Noch stärker ist das bei autosuggestiven Vorgängen wie dem Tabu-Tod (Übertreten einer moralischen Grenze) bzw. der Angst vor Verhexung der Fall, bei der Menschen sogar sterben können. Die verbreiteten Vorkommen der Magie-Vorstellungen sind damit teilweise erklärbar, besonders, wenn das soziale Umfeld

---

<sup>186</sup> Winkelman, M.: 2010. 184f.

<sup>187</sup> Ebd. 188f.

<sup>188</sup> Ebd. 209f.

entsprechend stigmatisierend reagiert. Vereinfacht kann man sagen, dass das kommunikative Symbolsystem komplexere Gesellschaftsformen ermöglicht, aber auch zum vorweggenommenen Tod führen kann. Die sonst sinnvollerweise bei einer Bedrohung aktivierten körperlichen Stresssysteme können bei einer vorgestellten Gefährdung nicht einfach durch Ausagieren beruhigt werden und richten entsprechend Schaden an, wenn nicht über das symbolische System ein psychophysiologischer Ausgleich gefunden wird. Aber es werden nicht nur suggestiv zudeckende Verfahren bei schamanischen Praktiken verwendet, sondern auch kausal auflösende, z.B. bei einer theatralisch aufgeführten Seelenreise in mythologischer Sprachform. Durch suggestive Formulierungen, wie sie auch in der Hypnotherapie vorkommen, kommt es zur erleichterten Symbolisierung der eigenen Krankheits- oder Problemgeschichte; darauf folgt die mythische Darstellung der Lösung im Sinne der angestrebten Ordnung aller Dinge. Die erlebten Phänomene werden dabei ernstgenommen, wie z.B. die erlebten Schmerzen, jedoch als Wirkung in der Geisterwelt deklariert, mit denen man dann aber umgehen kann. Der Kranke und seine Krankheit werden wahrgenommen und die (vermeintlichen) Zusammenhänge verstanden, Angst wird reduziert und die Hoffnung auf Heilung aktiviert.<sup>189</sup>

### *Gruppendynamik, Mythen und Heilung*

Das gemeinschaftliche Ritual selbst hat eine heilsame Wirkung. Dabei spielt einerseits die Fürsorge der Gruppe eine Rolle, andererseits das Gefühl der Zugehörigkeit und Bindung. Die entstehenden Erfahrungen von Intimität und Gruppenkohäsion führen zu heilsamen psychophysiologischen Veränderungen. Religiöse Gruppenrituale fördern also nicht nur die Anpassung der Individuen an ein Werte- und Normensystem durch die Partizipation an gemeinsamen Mythen und mythischen Erfahrungen, sondern stellen auch die symbolische Dramaturgie bereit, um die Individuen in diesen Systemen zu unterstützen. Die symbolische Kommunikation vermittelt den Teilnehmern über das tradierte Knowhow im Umgang mit der Welt und untereinander auch aktualisierbare Applikationen gelungener Beziehungsmuster. Die beiden wichtigsten Ritualtypen sind hier die „Rites de passage“ und die Heilungsriten, die beide den Teilnehmern einen Übergang von einem alten in einen transformierten Zustand ermöglichen sollen. Innerhalb eines kosmischen Frameworks werden die Personen in einen Übergangsprozess involviert, der die entstandenen Konflikte buchstäblich „leiblich“ löst. Je stärker dabei der Körper involviert

---

<sup>189</sup> Schmidbauer, W.: 1998. 31ff.

ist, z.B. durch Massagen oder Waschungen, umso unmittelbarer werden die kommunizierten Veränderungen aufgenommen.<sup>190</sup>

Entscheidend für die Veränderung ist die soziale Akzeptanz der ausgedrückten Gefühle und Wünsche im Trance- bzw. Besessenheitszustand. Nicht nur eine Katharsis ist hier hilfreich, sondern v.a. die Integration in das sonstige soziale Gefüge. Dabei unterstützen kurzzeitige Regressionen bei den Ritualen die Lockerung der Kontrolle und die kreative Ausdrucksfähigkeit. Besonders Sühne-Zeremonien mit dem Ausagieren von Aggression und Frustration führen für den Einzelnen wie für die Gruppe zur Abreaktion. Eine Hilfe für einen nicht sanktionierten Ausdruck von Bedürfnissen ist der Rollenwechsel, v.a. mit Masken und Verkleidungen. Ein wichtiger psycho-sozialer Mechanismus im Umgang mit neurotischen Ängsten in der Gruppe ist die Übertragung des Bösen auf einen Stellvertreter, s. der berühmte „Sündenbock“ oder die „Austreibung der Geister“. Gerade in frühen ethnischen Gesellschaften gab es die Vorstellung einer personalen Ursache von z.B. Naturkatastrophen, die nicht selten als Strafe für einen Tabubruch gesehen wurde. Bei einer Krise brauchte es ein Ritual für die Bannung des Bösen, als Ausagieren der Ängste und der Wut, ohne dabei die eigene Sippe zu beschuldigen. Das führte hin zu einer periodischen Vertreibung der bösen Geister und zum Segnen der Häuser als Schutz vor ihnen. Entsprechend dieser Dynamiken änderte sich auch der Umgang mit den Alltagsorgen.<sup>191</sup>

Ein schamanisches Heilungsritual verwendet als Grundlage der Interventionen die bereits früh internalisierten Mythen der jeweiligen Gemeinschaft. In einer rituell erzeugten Abbildung des Kosmos werden die symbolischen Repräsentationen der persönlichen und gemeinschaftlichen Lebensbedingungen mit ihren Ressourcen und Konflikten lebendig. Der Heiler kann nun diese symbolischen Metaphern durch geschickte Veränderungen in der Dramaturgie auch in der realen Lebenswelt zur Wirkung bringen. Das bedeutet, dass hilfreiche psychosomatische Effekte durch ein lösungs- und handlungsorientiertes Darstellen der meist unbewussten oder schwer handhabbaren psychosozialen Konstellationen und das rituelle Involviert-Sein erzielt werden können. Hier können alle Wirkmechanismen angeführt werden, die in psychotherapeutischen Interventionen den Patienten fördern, angefangen von der therapeutischen Beziehung über die Katharsis, die Autosuggestion bis hin zu emotionalen Stützungen. Die Übersetzung der mythischen Erzählung hin zu persönlich relevanten Symbolen geschieht über die Metaphern, welche archetypische

---

<sup>190</sup> Winkelman, M.: 2010. 223ff.

<sup>191</sup> Schmidbauer, W.: 1998. 90ff.

Figuren, ihre Relationen, Konflikte und Lösungen in ein affektiv innervierendes Verhältnis zu den Teilnehmern bringen. Die dabei verwendeten Bilder und Ausdrücke verleihen der rituell dargestellten Interaktion die nötige emotionale Resonanz, welche die kognitiven Umstrukturierungen motiviert.<sup>192</sup>

Die meisten Heilungsrituale enthalten Rezitationen von Mythen und Beschreibungen, die nicht nur abstrakt über den Kosmos und das Leiden handeln, sondern auch die Ursachen und Lösungen für das Leiden beschreiben. Besonders die Bearbeitung der sozialen Konflikte dürfte eine starke Wirkung haben in der Entspannung der bedrückenden Lage des Patienten. Eine andere heilsame Wirkung von schamanischen Ritualen bezieht sich auf die Wiederherstellung von Bedeutung, ähnlich der Logotherapie Viktor Frankls. Die erzählten Mythen, besonders die Kosmogonien, geben nicht nur den Handlungen des Rituals ihre symbolische Aussagekraft, sondern wirken wie eine Neuschöpfung des Patienten und der Gemeinschaft. Der Schamane als Vermittler zwischen den Welten überträgt so den Ritualteilnehmern sowohl das erklärende, öffentliche Wissen um die Welt wie das transformierende, geheime Wissen von den „Geistern“. Dadurch verbindet er die allgemein geteilten Vorstellungen von einem Leben in Harmonie mit den sozialen Beziehungen und dem Wohlergehen des Patienten. Er beschreibt dabei nicht nur einen Ist- und einen Soll-Zustand, sondern er setzt durch seine sakralen Erzählungen einen performativen Akt. In indigenen Kulturen, wie jene der Navajo, herrschte sogar die Vorstellung, dass nicht die Sprache nach der Welt geformt ist, sondern umgekehrt!<sup>193</sup>

Der Hauptgrund für das Wechseln des Schamanen in einen alternativen Bewusstseinszustand ist das Eintreten in die Geist-Welt. Diese repräsentiert in symbolischer Weise die innerpsychischen und sozialen Lebenssysteme, die durch die rituellen Interventionen angesprochen werden können. In den ethnischen Mythen spielen die Geister eine entscheidende Rolle im Umgang mit der Welt und untereinander. Die Geisterwelt bringt v.a. abstrakte Vorstellungen und Beziehungen zum Ausdruck und ist damit direkt mit den motivationalen kognitiven und emotionalen Verarbeitungsprozessen verlinkt. So wird z.B. der Umgang mit dem Unerklärlichen und Unvorhersehbaren in der Welt dadurch erleichtert, indem kausale Zusammenhänge in der geistigen Welt und deren Veränderbarkeit angenommen werden. Noch deutlicher wird das in der Externalisierung der innerpsychi-

---

<sup>192</sup> Winkelmann, M.: 2010. 213ff.

<sup>193</sup> Maskarinec, G.: 2004. 138ff.

schen und zwischenmenschlichen Prozesse, die sonst nicht in Worte gefasst werden könnten. Entstandene Konflikte zwischen den verschiedenen Gemeinschaftsmitgliedern, den Werten und Bedürfnissen, etc. werden durch die Applikation der geistigen, idealtypischen Gestalten und Relationen aufgegriffen und gelöst. Dabei können die mythischen Erzählungen bzw. die vom Schamanen dargestellten Begegnungen mit den Geistern oder die selber erlebten Kontakte jenen symbolisierten Impuls kommunizieren, der für eine Stärkung und Reintegration nötig ist. Das betrifft Erfahrungen von Zuwendung, Vergewöhnung aber auch Konfrontation und Integration in einer als wieder sinnvoll erlebten Welt. Gerade die Angstreduktion durch systematische Desensibilisierung und Erweiterung der Copingmechanismen kann in einer spirituell-deklarierten Dramaturgie adäquat erreicht werden.<sup>194</sup>

Ein weiterer konstitutiver Faktor für die Wirkung von Heilungsritualen bezieht sich als Kontrast zur Gruppenbindung auf die Förderung der Identitätsentwicklung. In einem mythisch inszenierten rituellen Drama werden die sozialen Rollen und ihre Charakteristiken durch die Geistwesen symbolisiert. Die Teilnehmer und besonders der Patient können sich mit diesen Eigenschaften identifizieren und somit leichter die ihnen zugesprochene Rolle bzw. bestimmte individualisierte Verhaltensweisen übernehmen. Die vorbildhafte Umgangsweise mit Konflikten kann ebenso affiziert werden wie andere persönliche Qualitäten der als heilig verehrten Geistwesen.<sup>195</sup>

### *Erklärung spezieller Interventionen*

Die Diagnose „Seelenteil-Verlust“ wird aus einer psychosozialen Perspektive als Phänomen der Abspaltung beschrieben, sei es durch ein Gefühl der fehlenden Integration in der Bezugsgruppe, sei es nach einem Trauma oder als sozial bedingte Verdrängung eines Persönlichkeitsteils. Das dafür inszenierte Heilungsritual besteht nun neben den anderen Wirkfaktoren v.a. aus zwei Dimensionen: Die Erfahrung der starken Rück-Bindung in das Kollektiv und die Unterstützung der eigenen Entwicklung im Umgang mit dem Trauma. Dabei kommen dem Schamanen als Mediator entscheidende Aufgaben zu, wie die dramatische Inszenierung der Zusammengehörigkeit der Gemeinschaft oder der Bewältigung der Probleme, die den Seelenverlust verursacht haben. Der sogenannte

---

<sup>194</sup> Winkelman, M.: 2010. 204ff.

<sup>195</sup> Ebd. 217ff.

„Seelenflug“ oder das „Seelenreisen“ stellt hier eine symbolische Inszenierung der Stärkung, meist durch Krafttiere, dar. Bisher unterdrückte Bedürfnisse oder Reifungsprozesse werden angesprochen und durch die angeregte Vorstellung umfassend zum Ausdruck gebracht. Liegt hingegen als Diagnose ein magisches „Introjekt“ vor, dann kann durch die spirituelle und physisch dargestellte Intervention der Entfernung das als pathogen wirkende psychische Introjekt neutralisiert werden. Mögliche psychosoziale Belastungen wären z.B. hier Beziehungskonflikte, negative Selbstwertungen oder Ängste.<sup>196</sup>

Die Therapie von Besessenheitszuständen stellt sich heute als besonders heikles Thema heraus. Innerhalb der Vielzahl an kulturell geprägten Befreiungsritualen dürfte es Elemente mit unterschiedlicher Wirksamkeit geben: Für eine Verbesserung des Zustands dürfte ein Interventionskontext notwendig sein, der in seinen Vollzügen verstanden wird (s. die mythischen Erklärungsmuster etc.); die Figur des Heilers muss ausreichend Autorität und Vertrauenswürdigkeit besitzen, um eine psychophysiologische Veränderung in seinen Interventionen hervorzurufen; entsprechend der Grundproblematik der Person muss eine Suggestivwirkung erzeugt werden (z.B. um die Ängste und Aggression an die Oberfläche zu bringen); die unterdrückten Konflikte müssen schließlich einer Katharsis zugeführt werden. Im Zustand der Besessenheit können für gewöhnlich Verhaltensweisen ausgeführt werden, die im Normalzustand nicht akzeptiert werden würden und den Konflikt mit einem sozialen Druckmoment kennzeichnen. Durch ein gelungenes Befreiungsritual kann Verantwortung für die eigenen destruktiven Impulse übernommen und im besten Fall eine neue Rolle innerhalb des Bezugssystems gefunden werden.<sup>197</sup>

Ein universelles und transkulturelles Element von Ritualen sei abschließend noch erwähnt: die Anwendung von Musik und Tanz. Der Mensch reagiert unmittelbar auf die musische Stimulation und gelangt in den rhythmischen gemeinschaftlichen Bewegungen zu einem kathartischen Ausdruckserlebnis und Zusammengehörigkeitsgefühl. Die heilsame Wirkung von Musik entsteht durch den beruhigenden oder aktivierenden Einfluss auf die emotionale Informationsverarbeitung. Damit kann also nicht nur Stress abgebaut werden, sondern es kommen auch unterdrückte Gefühle und Bedürfnisse zum Ausdruck, bestehende Konflikte werden indirekt angesprochen und positive Gefühlslagen evoziert. Beinhaltet die Musik verstehbare Gesänge oder dramatische Aufführungen, dann kommen auch alle symbolischen Interaktionen in verstärkter Wirkung zur Geltung.<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> Winkelmann, M.: 2010. 218ff.

<sup>197</sup> Ebd. 221ff.

<sup>198</sup> Ebd. 192ff.

### III. Die Kulturen der Indianer Nordamerikas

#### III.1. Der geschichtliche Verlauf

Liest man einführende Bücher über die Geschichte der Indianer, so fallen bald zwei Dinge auf: Einerseits wird dramatisch über das große Unrecht und Leid der Indianervölker während der Kolonialisierung Amerikas berichtet und andererseits scheint die Chronik der Indianer erst dort zu beginnen, wo die europäischen Eroberer und Siedler auf sie trafen. Doch genauso wie die Geschichte der Völker Nordamerikas viel facettenreicher ist als damals berichtet, so beginnt sie vor vielen tausend Jahren mit der Besiedelung des Kontinents und der weiteren Ausdifferenzierung der indigenen Völker. Einen eindrücklichen Überblick über die Historie der Indianer Nordamerikas gibt Arlene Hirschfelder<sup>199</sup>, in dem auch die populärsten heutigen indianischen Vertreter zu Wort kommen. In ihren Aussagen über die eigene Vergangenheit wird deutlich, dass die faktische Geschichte der indigenen Völker weniger von Interesse ist – welche dazu auch mit den heutigen archäologischen Funden nur ansatzweise rekonstruiert werden kann – als die spirituelle und selbstbestimmte Deutung der Ereignisse, die u.a. durch die mythischen Erzählungen weiter tradiert wurden. Diese Narrative halfen nicht nur, die Verhältnisse in der Welt und in der eigenen Gemeinschaft zu verstehen, sondern auch die eigene Identität trotz der Katastrophe der Kolonialzeit zu erhalten. Bis heute gehen viele indigene Völker davon aus, dass nicht eine Besiedelung ihr genetischer Ursprung war, sondern eine eigene Entstehung aus dem Kontinent, lange vor einer Einwanderung über die Beringstraße.<sup>200</sup>

Eine Geschichte der „Indianer Nordamerikas“ zu behandeln, würde freilich voraussetzen, dass es eine einheitliche Bevölkerung Nordamerikas gegeben hat. Aber selbst wenn es eine homogene Einwanderung aus Asien (ev. in mehreren Schüben) gegeben hätte, so liegt dieser Ursprung so weit zurück, dass keine Sprachverwandtschaft mit anderen außeramerikanischen Kulturen nachgewiesen werden kann und selbst unter den vielfältigsten indigenen Gesellschaften kann man ca. 57 Sprachfamilien nachverfolgen. Dazu kommt die teilweise völlige isolierte Weiterentwicklung einzelner Völker und die intensive Mischung innerhalb von Regionen trotz des Erhalts spezifischer Eigenheiten. All das lässt die Tatsache, dass in Europa von den „Indianern“ gesprochen wurde – in Übernahme der von Columbus fälschlicher Weise so genannten Ureinwohner Amerikas – eher als

---

<sup>199</sup> Hirschfelder, A.: 2000.

<sup>200</sup> Ebd.: 18f.



Zeugnis einer gesellschaftlichen Projektion wirken, die in ihnen schlichtweg die „Anderen“ sah, sei es moralisch negativ oder romantisch positiv bewertend. Die einzig sinnvolle Bedeutung dieser Sammelbezeichnung könnte sich heute noch daraus ergeben, dass die Bedrohung der Ethnien Nordamerikas seit der Kolonisation zu einem panindianischen Bewusstsein und somit zu einem politischen Begriff wurde.<sup>201</sup>

Vor der Entdeckung Amerikas durch Christoph Columbus 1492 lebten hunderte verschiedene Völker in den Weiten des Kontinents, mit so großen Unterschieden in ihrer Kultur und sogar in ihrem physischen Habitus, dass jene Europäer, die tatsächlich den Uramerikanern begegneten, die polarisierende Vereinfachung der Reiseberichte über „die Indianer“ und ihr kritisch betrachtetes Wesen erkennen mussten. Zwar war den Ureinwohnern Amerikas gemeinsam, dass sie u.a. keine Herdentierhaltung, keine Erzschmelzverfahren, keine Verwendung des Rades und kein elaboriertes Schriftsystem (Piktogramme u.ä. wurden bereits für Botschaften verwendet) kannten; dennoch standen einige Völker an der Schwelle zur Staatenwerdung und somit den Europäern näher als ihren eigenen Nachbarn.<sup>202</sup>

Leider scheiterten zu Beginn der Kolonialisierung alle gut gemeinten Bemühungen, den „Eingeborenen“ entsprechende Rechte einzuräumen; es setzten sich in der immer gewalttätigeren Landnahme die kühnsten Rechtfertigungen durch, seien es die Kritiken am naturrechtswidrigen Verhalten oder an der mangelnden Bereitschaft, sich dem Primat des Papstes zu unterwerfen. In den ersten Rechtsdokumenten wurden sogar die Landeigentumsrechte der „Wilden“ mit der Ankunft der „zivilisierten Europäer“ als getilgt ausgewiesen. Da die ansässigen Völker weder eine Vorstellung über Landeigentum hatten, noch entsprechende politische Vertreter, dauerte es einige Jahrhunderte, bis sie zu ihren Rechten kamen – die bis heute höchst defizitär formuliert sind.<sup>203</sup>

Zwar gab es immer wieder „Verträge“, die den Ethnien den Schutz ihres Territoriums zusicherten, diese wurden jedoch wegen dem starken Zustrom an Siedlern bald wieder gebrochen. Ein markanter Einschnitt in der Geschichte des Ringens um die ressourcenreiche „Neue Welt“ war der „Indian Removal Act“ von 1830. Dieser sah vor, die Völker des Westens in den Osten zu übersiedeln oder ihnen in ihrem Gebiet Parzellen als Privateigentum zu geben. Da in vielen Fällen die Indianer nicht bereit waren, ihre Ländereien aufzugeben oder stattdessen ihre Sippe zu verlassen und zu bleiben, beschloss man 1887

---

<sup>201</sup> Feest, C.: 1998. 8ff.

<sup>202</sup> Feest, C.: 2000. 10ff.

<sup>203</sup> Feest, C.: 1976. 9ff.

den „General Allotment Act“ im Kongress, um die Landaufteilung auf alle Indianergebiete anzuwenden. Das musste freilich bedeuten, dass durch die ungerechte Einteilung der Gebiete und die ungeschickten Geschäfte der Ethnien nach einer gewissen Schutzperiode das meiste Land an die Weißen verloren ging. Von den ehemals über 9 Millionen Quadratkilometern blieben 160.000 – ohne dass viele indigenen Völker mit dem als „Farmerland“ gedachten Reservaten etwas anfangen konnten, waren doch die Ausmaße der Territorien für Viehzucht oder Jagden völlig ungeeignet. Dazu kamen häufig Auflagen, die neu gegründeten Reservate nicht verlassen zu dürfen. Es dauerte viele Jahre, bis aus den Gefängnissen eine neue Heimat wurde.<sup>204</sup>

Wie sehr die Beziehung zu den Nachfahren der „Indianer“ vom Zeitgeist abhängig war und ist – und sich die Völker damit auch identifizierten – zeigt der Wandel des Klischees, das man den „Wilden“ zuschrieb. Nachdem die Kritik an der eigenen westlich-modernen Gesellschaft im 19. Jhdt. angewachsen war und damit das Ideal der naturhaften Unberührtheit mit Tugenden wie Tapferkeit und Männlichkeit den Ureinwohnern Amerikas zugeschrieben wurde, waren es im 20. Jhdt. Werte wie Friedensliebe, Feminismus und Ökologiewusstsein, die weltweite Sympathien einbrachten. Alte Traditionen wie die Kleidung oder die Heilpraktiken erlebten eine Wiederbelebung auch innerhalb der Ethnien, allerdings oft unter den Vorzeichen kapitalistischer Vermarktung.<sup>205</sup>

Am Ende des 20. Jahrhunderts war es noch immer nicht gelungen, die Uramerikaner gleichberechtigt in die Gesellschaft aufzunehmen. Einige Ethnien wie die Navajo hatten das Glück, durch ihre geschichtlichen Umstände an die Moderne und ihre westliche Lebensweise anzuschließen, andere erleben sich immer noch als diskriminierte Minderheit. Anders als bei der afro-amerikanischen Bevölkerung, die scheinbar eine aktivere Lobby hatte, konnte sich die indigene in vielen rechtlichen Belangen nicht durchsetzen. Auch alle Versuche, eine panindianische Zusammenarbeit für ihre spezifischen Lebensfragen zu etablieren, scheiterten an den „intrakulturellen“ Unterschieden zwischen den Ethnien. Die globalisierte Kooperation mit südamerikanischen oder australischen indigenen Völkern dürfte sich hingegen in Zukunft leichter bewerkstelligen lassen.<sup>206</sup>

---

<sup>204</sup> Feest, C.: 1976. 38ff.

<sup>205</sup> Feest, C.: 2000. 12f.

<sup>206</sup> Feest, C.: 1976. 299ff.

### III.2. Helden, Geister und Götter – die Religionen der Ureinwohner

Ebenso wie es keine einheitliche Form „der Indianer“ gibt, so gibt es nun auch kaum eine sinnvolle Universaldefinition für die unterschiedlichen religiösen Vorstellungen und Vollzüge, die sich in den verschiedenen indigenen Völkern entwickelt haben – ja selbst der Begriff der „Religion“ existierte in den ethnischen Sprachen nicht. Vielmehr muss auf die konkreten Traditionen und ihre Verhältnisse geachtet werden, um eine adäquate Beschreibung der scheinbar überregionalen Phänomene wie Zeremonien und Mythenerezählungen zu erreichen. Im Bereich des Umgangs mit dem Übernatürlichen dürfte es sich z.B. so darstellen, dass sich sehr früh eine Form von Spezialistentum herauskristallisierte – welche jedoch im Gegensatz zu anderen gesellschaftlichen Bereichen der Arbeitsteilung nicht durch Verwandtschaft oder Privilegienbündnissen legitimiert wurde, sondern durch die persönliche Qualifikation. Da diese Lebensdimension, die keineswegs als „übernatürlich“ bezeichnet wurde, sondern mit allen anderen Lebensbereichen verbunden sein konnte, ein besonderes Wissen und Können voraussetze, ist die spezifische Ausdifferenzierung einsichtig. Dennoch differieren innerhalb der verschiedenen Traditionen die Verteilungen des Wissens, der Macht und daher der Zuständigkeiten und Riten erheblich<sup>207</sup>.

Dieses Wissen um die Lebenszusammenhänge und den Umgang mit dem Übernatürlichen wissenschaftlich (in unserem heutigen Sinne) zu dokumentieren, entpuppt sich als äußerst schwieriges Unterfangen. Streicht man alle Tendenzen, die Traditionen der Ureinwohner Amerikas entweder als zurückgeblieben- oder als romantisch-irrational zu bezeichnen, gepaart mit der Tatsache, dass die ersten Aufzeichnungen über die Gebräuche der missionierten Gesellschaften wenig systematisch waren und die ersten systematischen Beschreibungen bereits von der Kolonisation überformte Kulturen vorfanden, dann bleibt für eine saubere vergleichende Analyse nur mehr wenig Spielraum<sup>208</sup>.

Dennoch kann man anhand einiger trans-ethnisch vergleichbarer Kriterien wesentliche Merkmale des Umgangs der indigenen Bevölkerung mit dem Transzendenten – v.a. in Abgrenzung zu den dann missionierenden christlichen Traditionen – herausarbeiten. So diskutiert z.B. Feest (1998) eine (zwar politisch formulierte, aber in der Aussage stichhaltige) Argumentation von Deloria (1973)<sup>209</sup> über das Verständnis von Zeit und Raum innerhalb der vorkolonialen Gesellschaften: Nicht ein lineares Zeitverständnis, das unabhängig von spezifischen Örtlichkeiten den Anspruch auf universale Gültigkeit hat - wie

---

<sup>207</sup> Feest, C.: 1998. 16ff.

<sup>208</sup> Ebd. 23ff.

<sup>209</sup> Deloria, V.: 1973.

es beim Christentum vorliegt – diene als Interpretationshintergrund, sondern die Länder bzw. spezifische Orte (s. die Berge der Navajo), welche oft zugleich Wohnstätte und sakraler Ort der Begegnung mit dem Transzendenten waren, stehen im Mittelpunkt des Glaubens. Zwar sind die zeitlichen Prozesse von der Schöpfung bis zur Gegenwart, wie sie in den Mythen erzählt werden, von Bedeutung, aber nur insofern, wie sie das Heute betreffen und die Überlieferung rechtfertigen. Trifft man auf eine andere Region mit anderen Traditionen, so gelten dort deren Welt- und Handlungsorientierungen.<sup>210</sup>

Åke Hultkranz versuchte in seiner Untersuchung der indianischen Vorstellungen über die Welt zumindest zwei Kosmologien zu unterscheiden: Jene der jägerischen und damit seiner Meinung nach ursprünglicheren Lebensform, und jene der Bodenbauern, die auf der älteren „schamanischen“ aufbaut. Die zweite sei eine durch den Einfluss Mesoamerikas verfeinerte Version der Einteilung der Welt in (mindestens) drei Weltschichten und vier sakrale Weltrichtungen<sup>211</sup>. (Allerdings nivelliert diese Einteilung die sonstigen Unterschiede und Durchmischungen zwischen den postulierten Grundmustern.)

Andere Einteilungen religiöser Vorstellungen und Riten beziehen sich nach Feest<sup>212</sup> auf die durch die Lebensweise bedingte Einteilung der Welt: So wurden die Zeremonien der sesshaften Pueblos als auf ein Zentrum hin angelegt ausgeführt, während die noch jagenden Navajo anfangs eine zentripetale Ausführung bevorzugten. Einige Ethnien entwickelten ihre Rituale entsprechend der mehrschichtigen Einteilung der Welt, mit mehr oder weniger systematisierten Vorstellungen über die Unter- und Überwelten; andere assoziierten ihre religiösen Koordinaten mit den Himmelsrichtungen (bzw. Zwischenhimmelsrichtungen) und wieder andere verbanden weibliche oder männliche Eigenschaften mit der bekannten oder antizipierten Topographie bzw. entwickelten ihre Spiritualität in diesem Gegensatz. Wesentlich erscheint hier die Bedeutungsgebung von Gut und Böse, welche die Anordnung des Kosmos in „himmlische“ oder „höllische“ Welten bzw. deren Wesen ermöglichte. Während man sich vor den bösen Mächten schützen musste, eröffneten die guten mächtige Kraftquellen, die in den Zeremonien präsent wurden. Aber ebenso wie die Stellung der Erde als spirituelles oder göttliches Wesen nicht verallgemeinert werden kann, so ist es auch mit den oben genannten Elementen.

Die Beseeltheit der gesamten Natur ist ein weiteres „Vorurteil“, dass sich bis heute in den Vorstellungen über die Weltanschauung der Indianer hält. Zwar ist die Idee, nicht nur

---

<sup>210</sup> Feest, C.: 1998. 36ff.

<sup>211</sup> Hultkranz, Å.: 1981. 27ff.

<sup>212</sup> Feest, C.: 1998. 41ff.

Menschen hätten eine Seele, weit verbreitet, jedoch sind die konkrete Ausgestaltung und der daraus folgende Umgang höchst unterschiedlich. Ein Lebewesen kann eine oder mehrere Seelen haben (z.B. eine Körper-Vital-Seele und eine nach dem Tod weiterlebende Freiseele), es können auch unbelebte Gegenstände wie Steine in Wirklichkeit eine Seele beinhalten und nach dem Tod kann die Seele entweder für eine andere Welt frei sein oder in einer anderen Form zurückkehren. Bei einigen Ethnien dürfte es die Vermutung geben, dass die Seelen bzw. Geister ihre Form auch ändern könnten und einige Spezialisten geben an, nicht nur im Traum mit ihrer Freiseele Zugang zu anderen Seelen zu finden. Je nach Vorstellung wird nun versucht, für die eigenen Anliegen, z.B. für den Jagderfolg, die anderen Seelen zu besänftigen, zu würdigen oder zu versöhnen. Ob bei einer besonderen Wertstellung z.B. einer Tierseele, diese im Alltag dann als Tabu oder erst recht als „Jagdsjekt“ gehalten wird, ist höchst verschieden. Somit sind die Theorien wie der „Animismus“ oder der „Totemismus“ weder als Kulturentwicklungsschritt noch als universell gültig für ethnische Religionen Nordamerikas zu bezeichnen.<sup>213</sup>

Eine besondere Schwierigkeit für den westlichen Forscher dürfte darin bestehen, die Vorstellung über das Göttliche oder seine Kräfte ausreichend zu verstehen. Im Gegensatz zu den monotheistischen Traditionen ist der Glaube an etwas Übernatürliches bei den Ethnien Nordamerikas weniger systematisch strukturiert. Zwar dürfte es neben den Geister- und Götterwelten auch Versionen eines höchsten Gottes geben, allerdings zeigt eine Analyse der verwendeten Wörter für das „Wirkende“ eine gewisse Mehrdeutigkeit. Verehrten z.B. die Algonquinvölker das „Manito“ als Kraftquelle oder -wesen, so suchten die Irokesen die „Orenda“ als Gabe jener Wesen, und die Sioux deren Kraft als „Wakan“. In der Begegnung mit den Siedlern und Missionaren kam es immer wieder zu Zuschreibungen dieser Begriffe von Seiten der Ethnien auf die wundersamen Eigenschaften der unbekannten Gerätschaften; verwendete man die Wörter hingegen als Nomen, so konnten sie eine persönliche oder unpersönlich-allgegenwärtige göttliche Macht darstellen.<sup>214</sup>

Zu den transzendenten Wesen kann der Mensch entsprechend der meisten ethnischen Glaubensvorstellungen soziale Beziehungen aufbauen, die wie jene unter Menschen z.B. auf Reziprozität oder bestimmten Rollenverteilungen beruhen. Dabei sind die tradierten Götterwelten der rituell verwendeten Narrative oft an die verschiedenen Lebensumstände angepasst worden und spiegeln mehr die alltäglichen Vollzüge wieder als ein Festhalten

---

<sup>213</sup> Feest, C.: 1998. 59ff.

<sup>214</sup> Ebd. 74ff.

an historisierenden Schöpfungsmythen. Während einige Ethnien um den Erwerb der übernatürlichen Kraft bemüht sind, versuchen andere mit den Naturphänomenen nutzbringend umzugehen. Die dokumentierten Verehrungen einer Hochgottheit dürften sehr selten vorgekommen oder bereits vom christlichen Einfluss geformt worden sein.<sup>215</sup>

Um die Gesetze und Bräuche der vielen indigenen Kulturen gut zu verstehen, braucht es noch die Kenntnis über jene mythischen Wesen, die den Menschen halfen, in ihrer (neuen) Umwelt zurechtzukommen. Jene „Kulturhéroen“ waren es, welche die Lebensgrundlagen für die Menschen wie den Umgang mit dem Feuer, dem Ackerbau, den Krankheiten etc. ermöglichten. In diese Gruppe an Wesen gehören unter anderem auch die „Monstertöter“, meist die ersten Kriegshelden, und die „Transformer“, welche aus der ersten Schöpfung eine bessere machten. Hier scheint auch immer wieder das Sinnflutmotiv aufzukommen, welches das Szenario eines Neuanfangs nach einer Neubesiedelung schildert und auch jüngeren Datums sein kann. Eine besondere Figur in den religiösen Erzählungen ist schließlich der „Trickser“, der je nach Erzählung die abzuwehrenden schlechten Eigenschaften in sich vereint oder durch eine besondere Fähigkeit oder Tugend ein Vorbild ist z.B. im Kampf.<sup>216</sup>

Für den Umgang mit dem Übernatürlichen zeigen sich verschiedene Faktoren relevant, je nachdem, welchen Stellenwert sie haben in den (ständig überarbeiteten) Überlieferungen des Volkes. So ist der Traum für die meisten Indianervölker Nordamerikas ein wichtiges Element, um das eigene Leben oder die Situation der Gemeinschaft zu verstehen. In einigen Regionen kommt ihm ein besonderer Wert zu als Kontakt mit dem Übernatürlichen; in anderen ist der Traum der Kommentar der Seele zum Leben des Träumers. Da der Traum für viele (über-)lebensrelevant war, fand man eine Fülle an Techniken wie Fasten etc., um eine entsprechende Traumvision oder eine Begegnung darin (z.B. mit seinem Schutzgeist) anzuregen. In vielen Fällen hing die Autorität einer religiösen oder hierarchischen Rolle von der Initiation im Traum ab. Für Völker wie die Navajo war er jedoch nur ein Vorzeichen für Glück oder Unglück, aber keine Möglichkeit für die Erlangung von übernatürlichen Erkenntnissen.<sup>217</sup>

Da die Trauminitiation allein nicht ausreichte, die Erwartungen, die eine Spezialistenrolle beinhaltet, zu erfüllen, brauchte es eine besonders geschützte Überlieferung. Diese bezog meist mythische Narrative mit ein und wurde teilweise höher geschätzt als historische

---

<sup>215</sup> Feest, C.: 1998. 86ff.

<sup>216</sup> Ebd. 101ff.

<sup>217</sup> Ebd. 111ff.

Berichte, was sich z.B. in den Kosten des Vortrags an die Kolonisten niederschlug. Grundsätzlich muss man von einer Reglementierung der Weitergabe der Tradition ausgehen, welche einerseits Geheimhaltung, andererseits aber auch Wahrheitsanspruch bedeutete. Dabei darf man nicht – wie es seit der Kolonialzeit meist der Fall war – von einer unreifen Irrationalität ausgehen, sondern kann eine reflektierte Schlussfolgerung mit einem anderen Weltbild als Hintergrund annehmen. Bei jagenden Gesellschaften überwog die auf Erfahrung basierende, rein mündliche Tradierung, bei sesshaften Völkern entwickelte sich hingegen durch das Zunehmen der kollektiven Struktur und ihrer Differenzierung die Notwendigkeit einer anerkannten Autorität. Diese wurde schließlich an sakralen Gegenständen oder Heiligtümern festgemacht mit einer wirksamen Dialektik aus geheimem Ursprungsmythos und öffentlicher Inszenierung.<sup>218</sup>

Die Spezialisten für das Religiöse wurden in der Literatur bald mit jenen sibirischen Äquivalenten verglichen, die man „Schamanen“ nannte. Tatsächlich kann man davon ausgehen, dass für die nördlich beheimateten Ethnien ein Austausch oder eine frühe Besiedlung aus Asien stattgefunden hat und somit könnten Traditionen, die auf beiden Seiten des Pazifik bekannt sind, einen gemeinsamen Ursprung haben. Da man jedoch eine jüngere Entwicklung des Schamanentums in Sibirien annehmen kann, muss für die meisten Ureinwohner Nordamerikas, neben dem Einfluss aus Mesoamerika, eine eigenständige Entwicklung unter ähnlichen Voraussetzungen vermutet werden! Wieder zeigen sich sehr unterschiedliche Formen der Spezialistenrolle, angefangen über Unterschiede in den Geschlechterrollen über die Frage der Erwählung zum Spezialisten bis hin zu den verschiedensten ihnen vorbehaltenen Kräften für Heilung oder Kampf. Der kleinste gemeinsame Nenner dürfte der unmittelbare Zugang zu außermenschlichen Kräften sein, die mit eigenen besonderen Erfahrungen (s. Traum/Trance u.a.) verbunden werden und eine Fähigkeit zum Nutzen der Gemeinschaft erwerben lassen. Da die eigene Erfahrung nicht vermittelt werden kann, bedarf es der Demonstration der übernatürlichen Kräfte, um entsprechende Autorität zu erhalten. Verwendete man (der kollektiven Meinung nach) seine übernatürlichen Fähigkeiten nicht im moralisch guten Sinne, so wurde man als „Hexer“ betrachtet und dann geächtet oder verfolgt.<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> Feest, C.: 1998. 122ff.

<sup>219</sup> Ebd. 132ff.

Zu den Standardvollzügen der Spezialisten gehörten u.a. die Gebete und Opferhandlungen, welche – z.B. bei den Navajo oft in gesungener Form – für den nutzbringenden Kontakt mit den Geistern und Göttern durchgeführt wurden. Dabei kann es bestimmte Strukturformen geben, die zu ihren spezifischen Zeremonien gehörten und mit Ritualen und Gegenständen versehen wurden, welche auf die mythischen Erzählungen verwiesen, aus denen sie entstammen sollen. Je nach dem Narrativ (vergl. den Unterschied zwischen jagenden und sesshaften Völkern) wurden bestimmte Gegenstände verwendet oder, so bereits übernommen, verschriftlichte Gebetstexte rezitiert. Während das Opfern von Tieren und für Tiere bzw. deren Geister weiter verbreitet gewesen zu sein scheint, so war das Menschenopfer eher selten und zeigt Parallelen zu den Praktiken in Mesoamerika.<sup>220</sup>

Eine besonders wichtige Form der Zeremonien betraf auch in Nordamerika das Heilen von Krankheiten. Diese waren wegen ihrer nicht unmittelbar einsichtigen Entstehung besonders gefürchtet und bedurften einer entsprechenden Kompetenz für die Heilung. Je nach Diagnose – ein Tabubruch, ein respektloser Umgang mit den Geistern und Gottheiten, der Einfluss von Hexen/Hexern oder der Verlust eines Seelenteils uvm. – mussten die Gegenmittel ergriffen werden. In vielen Ethnien (wie bei den Navajo) entwickelten sich daher Spezialisierungen, wie der Kräuterkundige, der Diagnostiker und der Heiler. Während der Diagnostiker eine angeborene und weiterentfaltete Gabe der Erkenntnis des Problems besitzt, welche er z.B. in einer Form von Trance anwendet, muss der Heiler (bei den Navajo der „Sänger“) durch ein mühevolleres (und meist kostspieliges) Studium seine Fähigkeiten erwerben. Die Gesänge sind dann komplexe Zeremonien aus z.B. Gebeten, Gesang, Trockenmalereien und rituellen Darstellungen, mit Räucherwerk und anderen Ritualgeräten. Durch die längere Variante dieser Gesänge wird die Harmonie für die Genesung wieder hergestellt, durch die kürzere der Unordnung vorgebeugt. In einigen Ethnien bezogen sich diese Rituale sogar auf die Hoffnung eines Lebens nach dem Tod.<sup>221</sup>

### III.3. Das Leben der ehemaligen Ureinwohner nach der Eroberung

Mit der Ankunft des Columbus und darauf der Kolonisten änderte sich die Lebenswelt der indigenen Völker Nordamerikas drastisch und für immer. Hielt man die weißen Pioniere zuerst für Heilige oder Götter, so zeigte sich bald deren wahres Gesicht. In verhält-

---

<sup>220</sup> Feest, C.: 1998. 144ff.

<sup>221</sup> Ebd. 157ff.



nismäßig kurzer Zeit entstanden Probleme (neben der Landnahme), die mit den bisherigen Kulturtechniken nicht zu überwinden waren - seien es die verheerenden Krankheiten, die Ausrottung der Bisonherden oder der Kampf mit dem Alkohol. All das stellte nicht nur die bisher zuständigen Spezialisten in Frage, sondern erzeugte auch eine panindianische Sinnkrise, die von den Ureinwohnern unterschiedlich gemeistert wurde.

Ein wesentlicher Aspekt, der mit der Eroberung des Kontinentes mitschwingt, ist der Missionierungsversuch christlicher Kirchen. Dieser muss in der heutigen Forschung differenziert bewertet werden, beinhaltet er doch sehr unterschiedliche Motivationen und Akteure. Sicherlich gab es immer wieder religiös formulierte Rechtfertigungen für die Eroberungen und brutalen Zwangsbekehrungen (v.a. im spanischen Süden), allerdings kam es auch zu wertschätzenden Begegnungen und wechselseitiger Hilfestellung. Insgesamt kann der Missionserfolg als eher gering eingeschätzt werden, es bildeten sich größtenteils synkretistische Amalgame, die teilweise bis heute vorkommen. Für die Missionare war es anfangs schwierig, die Plausibilität eines Wechsels der Glaubensvorstellungen zu begründen und damit die existentiellen und spirituellen Bedürfnisse der Ethnien anzusprechen. Oftmals kam es dann zu freiwilligen und offensichtlich meist nur partiellen Bekehrungen, wenn dadurch Heilung von den neuen Krankheiten, Integration in die herrschende neue Gesellschaftsschicht oder Zugang zu deren Gütern erwartet werden konnte. Neben dem jüngeren und am meisten verbreiteten Peyote-Kult gibt es heute alle denkbaren Ausprägungen an spiritueller Lebensweise, angefangen von sich einer christlichen Kirche zugehörig fühlenden Gläubigen über atheistische Bürger bis zu den Traditionalisten des alten indianischen Erbes.<sup>222</sup>

Wie wichtig jedoch der Bezug zu den übriggebliebenen traditionellen Kulturformen ist, zeigt sich in der heutigen Identitätsbildungsfrage: Welche Narration kann der eigenen Geschichte ihre Bedeutung geben? Welche Riten erhalten die ums Überleben ringende Gemeinschaft? Und – was noch viel wichtiger ist – wie kann man damit das Recht auf das eigene Land ableiten? So sind neben dem Erhalt der eigenen Praktiken, religiöser Schreine und Schöpfungsgeschichten auch Auseinandersetzungen mit den wissenschaftlichen Theorien über die Besiedelung Amerikas bleibend interessant.<sup>223</sup>

Dass die Landrechtsfrage immer noch ein bestehendes Problem ist, zeigt sich in den entsprechenden Gerichtsverfahren: Als 1946 eine Kommission eingerichtet wurde, welche

---

<sup>222</sup> Feest, C.: 1998. 185ff.

<sup>223</sup> Feest, C.: 2000. 14f.

die offenen vertraglichen Forderungen und die widerrechtlichen Landnahmen regeln sollte, gab es nicht nur ein Aufatmen unter vielen Ethnien, sondern auch eine neue Krise durch die Absicht, die Reservate aufzulösen. Da dadurch Steuervergünstigungen und Subventionen wegfielen und die sichere Landbasis gefährdet wurde, musste man nach Protesten die „Termination“ wieder rückgängig machen. Die Beziehung zum „Großen weißen Vater“, die anfangs als gleichberechtigtes Miteinander der indianischen Vereinigungen mit dem Präsidenten der USA (als Stellvertreter der Weißen) gedacht war, offenbarte sich hier immer noch als einseitige Abhängigkeit.<sup>224</sup>

Zwar ist der Administrationsservice, den das 1824 gegründete „Bureau of Indian Affairs“ heute als Dienstleistung den „Native Americans“ anbietet, mit den korrupten Machenschaften der Anfangszeit nicht zu vergleichen, dennoch war es vor allem die Einführung der politischen Souveränität, die den ehemaligen Ureinwohnern eine Möglichkeit gab, ihre eigenen Anliegen zu vertreten. Doch auch hier dauerte es lange, bis sich die Bundesregierung, der die Reservate samt Bewohnern immer noch unterstehen, nicht mehr in die internen Angelegenheiten einmischte. Die eigene Judikative und Exekutive stellen neben dem Schulrecht wesentliche Elemente der Selbstbestimmungspolitik dar. Zu der allen gewährten Staatsbürgerschaft mit den entsprechenden Rechten mussten schließlich eigene juristische Zugeständnisse gemacht werden, um die traditionellen Stammesrechtsstrukturen zu schützen.<sup>225</sup>

Durch die verbesserten Lebensumstände und das gestiegene Selbstbewusstsein vermehrte sich die indigene Bevölkerung im letzten Jahrhundert wieder deutlich. Waren die Völker teilweise durch Krankheiten, teilweise durch die Konfrontation mit den Weißen dezimiert worden auf knapp über 200.000 Personen, einem Bruchteil ihrer vorherigen Verbreitung, so wurden 1990 in den USA wieder 2 Millionen gezählt. Hier ist freilich die echte Abstammung bei ungefähr der Hälfte der Fälle in Frage zu stellen, denn die Kriterien, wer ein „echter Indianer“ ist - und eventuell sogar die finanziellen Vorteile daraus ziehen kann, variierte immer wieder. Da jedes Volk eine andere Regelung hatte, ob die Stammeszugehörigkeit über die Mutter, den Vater oder beide weitergegeben wurde, war die staatliche Anerkennung lange Zeit an den Vorweis zumindest eines Elternteils aus den Stammeslisten gebunden. Da sich die indigene Bevölkerung selbst nicht als „Indianer“ bezeichnet, sondern einem Volk zugehörig, ist das „panindianische“ Selbstbewusstsein

---

<sup>224</sup> Feest, C.: 2000. 17ff.

<sup>225</sup> Ebd. 21f.

ein Produkt der Neuzeit, dass erst durch die Auseinandersetzung mit dem übermächtigen Bleichgesicht entstand (und wahrscheinlich wegen den Sprachbarrieren erst spät kommuniziert werden konnte, A.d.V.) und aus einer spirituellen Traditionssicherung eine politische Initiative machte.<sup>226</sup>

Der Weg zu einer stabilen, vielleicht sogar prosperierenden, Kultur ist für viele indigene Völker noch ein weiter. Die kämpferischen Gruppierungen wie das „American Indian Movement“, das in den Medien mit ihren Besetzungen Geschichte schrieb, sind von der sympathischeren Bewegung des gewaltlosen Widerstands überlebt worden. Das Vorbild der afro-amerikanischen Gruppen war wenig erfolgsversprechend in der gesellschaftspolitischen Selbstbehauptung; ebenso waren die Kapitalflüsse, die durch den Abbau der reichen Rohstoffvorkommen oder den steuerbegünstigten Glücksspielpalästen flossen, von den indigenen Traditionalisten stark kritisiert worden. Dennoch kann man heute sagen, dass sich die „neuen Indianer“ weder dem Fortschritt verschlossen, noch ihre eigenen Traditionen aufgegeben haben.<sup>227</sup>

Was für eine Identität die Nachkommen der Ureinwohner Amerikas in Zukunft haben werden, steht noch offen. Solange nicht geklärt ist, welche Kriterien jemand zum Indianer machen, besteht die Gefahr, dass durch Mischehen und weitere kulturelle Assimilation – besonders durch das Fernsehen – die Zugehörigkeiten verblassen. Ein wesentlicher Indikator ist hierbei die eigene Sprache, die in vielen Reservaten wieder gelehrt wird, v.a. auch, um die komplexen Rituale vollziehen zu können. Es scheint also eine neue Generation an „Indianern“ heranzuwachsen, die selbstbewusst mit den Ambivalenzen der Kulturemergenzen umzugehen lernt und der neuen-alten Tradition zu ihrem Recht verhilft.<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Feest, C.: 2000. 426ff.

<sup>227</sup> Ebd. 428ff.

<sup>228</sup> Wilson, J.: 1999. 480ff.

## IV. Diné – Das Volk der Navajo

### IV.1. Einführung

In der Vielzahl der heute noch existierenden Ethnien Nordamerikas beeindruckt eine als besonders selbstbewusste und facettenreiche: Die Nation der Navajo, die sich selbst als „Diné“, d.h. schlichtweg „Menschen“, bezeichnen. Eine Analyse ihrer Kultur und darin ihrer heilsamen Rituale erscheint als besonders lohnenswert, da die Geschichte dieses Volkes und seine heutige Lebensform sehr gut dokumentiert sind. Dazu kommt die religionswissenschaftlich interessante Tatsache hinzu, dass durch die vielen Kontakte mit anderen Völkern eine hoch komplexe Mischung aus religiösen Vorstellungen und Vollzügen entstanden ist, die zu einem guten Teil auch heute noch praktiziert werden. Wie die schamanische Praxis hier ausgeprägt ist, soll im Folgenden gezeigt werden.

Für die Diné beginnt alles mit der Schöpfung. In ihr wird offensichtlich die Einstellung zur eigenen Existenz mit all ihren herausfordernden Prägungen einer langen Entwicklung verarbeitet, wie man es aus den anderen für uns bekannteren mythischen Erzählungen kennt. Doch kann man daraus keine Fakten über die Übersprünge der indianischen Kulturen Nordamerikas ableiten, wie es z.B. die Einwanderung erster Volksgruppen über die Beringstraße nahelegen würde. Was man jedoch feststellen kann, ist der Versuch, die zeremoniellen Vollzüge mit den mythischen Narrativen in Einklang zu bringen und ihnen somit eine umfassendere Bedeutung zu geben. Das Ineinandergreifen von erlebter Geschichte, metageschichtlicher Interpretation und geschichtsveränderndem Ritual – im Fall der Navajo um die Harmonie der Welt wieder herzustellen – ist hier deutlich erkennbar.

### IV.2. Der Mythos: Die Entstehung der Welt und des Volkes

#### IV.2.A. Vorüberlegungen zum Begriff „Mythos“

##### *Quellen und Typen*

Seit den ersten Kontakten der Ureinwohner Nordamerikas mit den Kolonialisten gab es von diesen Aufzeichnungen über die regionalen Erzählungen, die vorerst nur als orale Überlieferung vorlagen. Das umfassende Sammeln der Mythen und deren Weiterentwicklung haben in den vergangenen Jahrzehnten wegen vermehrtem Interesse verschiedenster Gruppierungen stark zugenommen. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, dass oftmals die Validität der Aufzeichnungen bezweifelt werden kann wegen der Sprachverständigungsschwierigkeiten und den Vorurteilen auf beiden Seiten. Da die Übersetzungen bereits Bedeutungsverluste erzeugen und meist kein Verständnis des kulturellen Kontextes

vorliegt, ist es sehr schwer, die Erzählungen richtig zu interpretieren. Dazu kommt, dass die Darstellungen ständig an die aktuelle Situation adaptiert wurden und daher die originalen Narrative selten nachvollziehbar sind. Das seriöse Rezipieren der Mythen kann heute als eine Form angesehen werden, Respekt vor den ethnischen Traditionen und den kondensierten Erfahrungen zu zeigen. Im Laufe der Jahrhunderte wurden alle wichtigen Ereignisse und Normierungen in die tradierten Erzählungen aufgenommen und bieten so einen einmaligen Einblick in das Leben und das Selbstverständnis des jeweiligen Volkes. Heute dienen sie unter anderem der Rechtfertigung bei Land- und Jagdansprüchen, die einzelne Ethnien (in Nordamerika) gegenüber dem Staat haben.<sup>229</sup>

Es gibt verschiedene Kategorien, in die man mythische Erzählungen einordnen kann: Schöpfungs- und Entstehungsmythen, Helden und Kulturhéroen, Herkunft der Naturphänomene und des Volkes bis zu thematischen Mythen über Zeiten und Orte, Herrschaft, Geburt und Tod. Je Gemeinschaft und Familie wurden eigene Mythen tradiert oder zumindest bestimmte Ausformungen, die eine spezifische Weltsicht zeigen. Grob kann man drei Anwendungsgebiete des Mythenvortragens bei fast allen Völkern weltweit feststellen: Unterhaltung, Erklärung von Phänomenen und Performance, in der durch die Erzählung etwas verändert werden soll.<sup>230</sup>

### *Begriffsdefinition<sup>231</sup>*

Der Begriff „Mythos“ zeigt sich als nicht eindeutig abgegrenzt. Er kommt aus dem Griechischen und bedeutet mehr, als nur eine Geschichte ohne Wahrheitswert. Die erste nachweisbare Verwendung stammt von Homer, der in seinen großen Epen im 8. Jhdt.v.Chr. den Mythos als jene Rede bezeichnet, die durch den gezielten Einsatz einer Geschichte z.B. einem Befehl die nötige emotionale Überzeugungskraft liefert. Zum bewegenden Moment tritt so ein performatives Element hinzu, da die erzählte Aussage gleichzeitig die Beziehung der Akteure und den Handlungsimperativ enthält. Obwohl hier bereits von Dingen berichtet wird, die nicht in unserem Sinne faktisch sind (wie die Zeugung der Götter o.ä.), wird über den Wahrheitsgehalt noch nicht diskutiert. Das wird erst zum Thema bei Pindar im 6. Jhdt., der jedoch selbst vorgibt, die „wahren“ Mythen zu dichten, um die vor ihm geschriebenen unmoralischen Dichtungen zu korrigieren.<sup>232</sup>

---

<sup>229</sup> Bastian, D. / Mitchell, J.: 2004. 26ff.

<sup>230</sup> Ebd. 3f.

<sup>231</sup> Die folgenden Abschnitte folgen größtenteils der Konzeption von Powell e.a., 2009.

<sup>232</sup> Powell, B. / Reitz, B. / Behrendt, A.: 2009. 1ff.

Erst Platon unterschied stärker zwischen einem informierenden Bericht als „Logos“ und einer mehr oder weniger erfundenen Geschichte als „Mythos“. Dabei wandelt sich die Erzählabsicht von der Unterhaltung hin zur Erklärung der Weltzusammenhänge und zur pädagogischen Unterweisung, z.B. in Fragen der Ethik. Religiöse Sinnbilder, wie die Vorstellung eines Gerichts nach dem Tod, werden hier in den philosophischen Abhandlungen verwendet, um die konkreten Lebenssituationen in einen Gesamtkontext zu stellen und den einfachen „logischen“ Sequenzen eine emotionale Dimension zu geben. Bei Aristoteles wird dann der Mythos - im Gegensatz zum Logos - endgültig zu einer anderen Gattung als der Berichterstattung oder Reflexion über Wahres durch eine Erzählung. Im Drama wird nun ein Mythos als Zusammensetzung der Handlungen aufgeführt - mit einem Anfang, der die Charaktere vorstellt, einem Konflikt als Höhepunkt und einem Schluss, der meist den Konflikt löst. Damit waren in den Mythen aber wieder jene großen Lebensthemen angesprochen, die von den eigenen Lebenserfahrungen her als wahr bezeichnet werden können.<sup>233</sup>

Moderne Definitionen setzen sich weniger mit dem Wahrheitsgehalt der in einer Gesellschaft erzählten Geschichten auseinander, sondern versuchen, diese als generationenübergreifende, d.h. traditionelle Erzählung zu verstehen, um ihre Ursprünge und dichterischen Entwicklungen zu erforschen. Die tradierten Mythen dienten demnach als poetische Erklärung der gegenwärtigen Verhältnisse und dadurch als weisheitliche Weitergabe der Werte und Normen einer Gesellschaft. Die Verfasser der (antiken) Mythen sind praktisch unbekannt, wenn auch die Ependichter, welche sie aufgriffen, durch sie berühmt wurden. Der Unterschied zur Berichterstattung besteht nun wesentlich darin, dass der Mythos keinen Anspruch erhebt, nachprüfbare Kausalketten der Geschehnisse anzugeben.<sup>234</sup>

Wenn man nun den Mythos definiert als Bezeichnung für nicht überprüfbare Erzählungen, die dennoch als Deutung von Phänomenen und Sinnstiftung verwendet werden, so hat der Begriff zwei Bedeutungen: Entweder dient er der Kritik, wenn auf die Frage nach der Wahrheit geantwortet wird, oder er ist eine Anerkennung, wenn die gemeinschaftlich akzeptierte Überlieferung gemeint ist. Wie machtvoll solche großen Erzählungen trotz aller Kritik sein können, zeigt die volkseinigende Wirkung ihrer geschickten Propaganda; umgekehrt ist es daher auch notwendig, dysfunktionale oder unmenschliche Mythen im Sinne der Aufklärung als unwahr zu entlarven. Der Begriff selbst wird in dieser doppelten Hinsicht auch erst durch die Aufklärung so verwendet: von den ersten Philosophen, die

---

<sup>233</sup> Powell, B. / Reitz, B. / Behrendt, A.: 2009. 7ff.

<sup>234</sup> Ebd. 14ff.

im antiken Griechenland den Mythos vom Logos abgrenzten bis zu den Wissenschaftlern des 19. Jahrhunderts, die im Mythos einen Versuch erkannten, vorher rational Unverständliches in Bildern erklärbar zu machen. Bis heute scheint es allgemein menschlich und hilfreich zu sein, die schwer erfassbaren Phänomene unserer Welt wie den Tod und den Sinn des Lebens durch „mythische“ Vorstellungen zu beschreiben.<sup>235</sup>

### *Funktionen der mythischen Erzählungen*

Die wissenschaftliche Analyse der Mythen, die bei den vielen erforschten Ethnien auf der ganzen Welt vorkamen, stand von Anfang an vor der Schwierigkeit, dass die Vorstellungswelt und deren sprachliche Symbolisierungen von außen nicht zugänglich sind. So stand lange eine (vorurteilsbehaftete) Analyse der Handlungsvollzüge und preisgegebenen Erzählungen im Vordergrund, ohne den kulturellen Kontext ganz zu erfassen. Claude Lévi-Strauss<sup>236</sup> war der erste, der als wertschätzende Hypothese eine universal-menschliche Eigenschaft des geistigen Ordners der Wirklichkeit annahm, das sich in erzählender Form ausdrückte. Weltweit scheint es z.B. verbreitet, die Gegensätze von Erfolg und Misserfolg bzw. vollkommener und unvollkommener Schöpfung zu thematisieren, allerdings jeweils in einer originären und regional kontextualisierten Weise. Die meisten Völker unterschieden selbstverständlich zwischen verschiedenen Formen der Erzählung, aber nicht zwischen wahren oder erfundenem Mythos.<sup>237</sup>

Bei indigenen Völkern vereinte der Mythos verschiedene Funktionen<sup>238</sup>:

- *Kultisch-Religiöse*: Als Vermittlung der heiligen Wahrheiten und als Entscheidung über Schuld und Unschuld;
- *Historisch-Soziale*: Als Geschichte einer Institution und deren Rituale;
- *Politische*: Als Ausdruck der Selbstdefinition und Selbstdarstellung eines Volkes;
- *Lehrhafte*: Als Vorbilder und Beispiele;
- *Ästhetische*: Als poetische Grundlage z.B. für Feiern.

Die aktuelle Betrachtung des Mythos beschränkt sich wegen dem zeitlichen Abstand seiner ursprünglichen Verwendung und die Zerlegung durch die Einzelwissenschaften eher auf Wirkungen, Symbolismen und Strukturen. Wichtige Hinweise kamen z.B. aus der Ethnologie, die auf den Unterschied zwischen mündlicher und schriftlicher Tradierung

---

<sup>235</sup> Jamme, C. / Matuschek, S.: 2014. 7ff.

<sup>236</sup> Siehe v.a. Lévi-Strauss, C.: 1980.

<sup>237</sup> Jamme, C. / Matuschek, S.: 2014. 23ff.

<sup>238</sup> Ebd. 10.

von mythischen Erzählungen hinwies: Ein Mythos kann per se nur im Kontext der jeweiligen Tradition verstanden werden und wird durch die Verschriftlichung meist davon losgelöst wahrgenommen. Wie wichtig auch heute noch eine „große Erzählung“ ist, zeigt sich im menschlichen Bedürfnis, die beunruhigende Kontingenz unseres Lebens durch eine integrierende und umfassende Sinngebung zu überwinden. Dies ermöglicht nicht nur Orientierung für den Einzelnen sondern für ein ganzes Kollektiv, wie es der politische und religiöse Gebrauch und Missbrauch zeigen.<sup>239</sup>

In den letzten Jahrhunderten entwickelten sich die verschiedensten (westlichen) Ansätze in der einzelwissenschaftlichen Reflexion über Mythen und ihre Verwendung. Einige größere Theorien<sup>240</sup> sollen hier vorgestellt werden:

*Romantische Theorien:* Während die Aufklärung in Europa die Mythen als Produkt eines primitiven geistigen Zustandes zurückwies, entdeckte die Romantik sie wieder als Mittel, verlorengegangene Wahrheiten zurückzugewinnen: In den alten Erzählungen sollen in symbolischer Form Erkenntnisse über die Natur des Seins tradiert worden sein.<sup>241</sup>

*Anthropologische Theorien:* Für die sich aus der darwinschen Evolutionstheorie entwickelnden anthropologischen Theorien des 19. Jahrhunderts waren die Mythen wieder Formen von Naturerklärungen eines niedrigen Entwicklungsstandes der Menschheit. So beschrieb in einflussreicher Weise z.B. der Brite Edward Tylor in seinem Buch „*Primitive Culture*“ (1871)<sup>242</sup> die Entwicklungsstufe jener „Naturvölker“, die ihre Weltvorstellung auf spekulative Geschichten aufbauten, dass alles eine Seele habe, als „Animismus“. Der Mythos im Sinne der Religion sei eine fehlgeleitete Wissenschaft; jedes Volk müsse durch diese Entwicklungsstufe hindurch um sich weiterzuentwickeln. Diese Vorgabe an Reifestufen wurde jedoch später durch den Fund alter, monotheistischer Glaubensvorstellungen wieder revidiert. Die Überzeugung, dass Mythen protowissenschaftliche Erklärungen der Welt darstellten, hielt sich aber noch länger. Bekannt wurde mit dieser These James Frazer und seine Veröffentlichung „*The Golden Bough*“<sup>243</sup>. Darin versuchte er, eine umfassende Theorie kultureller Entfaltung zu skizzieren, die eine Wechselwirkung von Normen und Tabus, Reglementierung durch Mythen und die Aktualisierung in Ritualen postulierte. Besonders in der Phase der Religion, in der personale Kräfte in den Ri-

---

<sup>239</sup> Jamme, C. / Matuschek, S.: 2014. 10ff.

<sup>240</sup> Die folgenden fünf Theorien folgen der übersichtlichen Einteilung von Powell e.a., 2009.

<sup>241</sup> Powell, B. / Reitz, B. / Behrendt, A.: 2009. 30f.

<sup>242</sup> Tylor, E.B.: 1871.

<sup>243</sup> Frazer, J.: 1907–1915, 3. Auflage in 12 Bänden.



tualen adressiert werden, würden die Mythen nachträglich entstehen und die alten magischen Vorstellungen ablösen. Die moderne Wissenschaft würde ihrerseits wieder die Religion ersetzen. Heutige, eher anthropologisch-funktionalistische Theorien sehen keinen notwendigen Zusammenhang mehr zwischen einer kulturellen Entwicklung und dem Gebrauch mythologischer Narrative. Im Zentrum steht die Frage, welchen Nutzen die Verwendung einer bestimmten Erzählung im sozialen bzw. kulturellen Kontext hatte.<sup>244</sup>

*Psychologische Theorien:* Die Entwicklungen des 19. Jahrhunderts führten auch zur Entstehung der eigenständigen Disziplin Psychologie. Nach Sigmund Freud war der Mythos (verkürzt gesagt) ein Nebenprodukt der Triebkonflikte. Anhand der Traumarbeit wollte er aufzeigen wie in symbolisch verdichteter Form Themen des Wachzustandes, die noch nicht bewältigt werden konnten, im Traum verarbeitet wurden. Die Mythen waren darauf aufbauend die kollektiven Themenverarbeitungen, wie Freud es anhand des Ödipus-Mythos als universalen inneren Interessenskonflikt diagnostizierte. Die traum-hafte Verarbeitung im Mythos entspricht dann der irrationalen Stufe menschlicher Entwicklung und repräsentiert im Kollektiv die kindliche Umgangsweise mit sexuellen Triebkonflikten. C.G. Jung entwickelte diese Überlegungen weiter, verzichtete aber auf den Fokus des Sexuellen. Statt der freudschen Annahme, der Mythos sei durch die traumähnliche Verarbeitung entstanden, sah Jung sowohl den Traum als auch den Mythos vom kollektiven Unbewussten und seinen Archetypen determiniert. Demnach lebt jeder Mensch in einer Form von mythischer Narration, die ihm in gewisser Weise die Welt erschließt (oder bei einer Pathologie verschließt). Daran anschließende Theorien versuchten stets, die völkerübergreifenden mythischen Themen auf individuelle Prozesse hin zu deuten.<sup>245</sup>

*Strukturalistische Theorien:* Die strukturalistische Theorie, deren bekanntester Vertreter Claude Lévi-Strauss war (siehe hier z.B. „*Die Struktur der Mythen*“<sup>246</sup>), versuchte, die Bedeutung des Mythos auf seine Beziehungsstrukturen zu reduzieren. Gerade dadurch könnten die verschiedenen Versionen der gleichen Erzählung verstanden und die Zuhörer die Aussage durch die Form übernehmen. Diese Form bezieht sich auf die Verarbeitung der unversöhnlichen Gegensätze der von uns bipolar strukturierten Welt. Der Mythos eröffnet sozusagen die Möglichkeit, den Extremen eine Verbindung und eine symbolische, handhabbare Mitte zu geben.<sup>247</sup>

---

<sup>244</sup> Powell, B. / Reitz, B. / Behrendt, A.: 2009. 32ff.

<sup>245</sup> Ebd. 37ff.

<sup>246</sup> Lévi-Strauss, C.: 1967.

<sup>247</sup> Powell, B. / Reitz, B. / Behrendt, A.: 2009. 41ff.

*Kontextuelle Ansätze:* An der strukturalistischen Theorie wurde viel Kritik geübt, so z.B. von Walter Burkert in seinem Buch „*Structure and History in Greek Mythology and Ritual*“<sup>248</sup>, in dem er deutlich macht, dass die Sinnstrukturen zwar entscheidend seien für das Verständnis eines Mythos, dass diese Sinnzuschreibung aber vom jeweiligen historischen und kulturellen Erzählkontext abhängig sei. Die Mythen würden dazu seiner Meinung nach erst durch die regionalen Handlungsvollzüge, sprich die Rituale und Bräuche des Volkes, ihre innere Form erhalten.<sup>249</sup>

Zusammenfassend kann man sagen, dass keine der Theorien die Vielzahl der mythischen Erzählungen befriedigend erklären kann, da sie sich meist nur auf einige ausgewählte Texte beziehen. Eine Universaldefinition kann es daher schlüssiger Weise nicht geben - die mythischen Erzählungen sind so komplex wie unser Bewusstsein und die Entstehungsgeschichte der Mythen selbst.<sup>250</sup>

#### IV.2.B. Anwendung auf die Ureinwohner Nordamerikas

Es zeigt sich eine große Vielfalt in den verschiedenen Mythen-Traditionen unter den Ethnien Nordamerikas, und obwohl diese den Lokalkolorit und die jeweilige Historie widerspiegeln, so lässt sich dennoch feststellen, dass einige ähnliche Elemente in den Erzählungen wiedergefunden werden können. Die gängige Hypothese dazu verweist auf die Wahrscheinlichkeit der Diffusion der damaligen Jagdverbände über mehrere Jahrtausende hin. So kann man bestimmte Motive sogar an Orten finden, die mit der ursprünglichen Lebensweise und daher dem damaligen Bedeutungshorizont nichts mehr zu tun haben. Schöpfungsmythen mit einem Aufstiegstopos reflektieren vielleicht den langen Weg durch den Kontinent bis zur aktuellen Lebenswelt - könnten aber auch den Übergang von einer jagenden zu einer landwirtschaftlichen Kultur beschreiben. Ebenso kann es Einflüsse geben von benachbarten Ethnien, wie es der Fall ist in der südwestlichen Region Nordamerikas und seiner dichten Mischung von verschiedenen Elementen aus den frühen Hochkulturen Mexikos und von den hinzukommenden Völkern aus dem Norden.<sup>251</sup>

Trotz aller Unterschiedlichkeit kann man also mehrere Erzählelemente immer wieder in den lokalen Mythen feststellen. Grundsätzlich werden z.B. die von unserer Weltsicht als unbelebt angesehenen physikalischen Phänomene meist als belebt oder beseelt definiert.

---

<sup>248</sup> Burkert, W.: 1979.

<sup>249</sup> Powell, B. / Reitz, B. / Behrendt, A.: 2009. 43ff.

<sup>250</sup> Ebd. 44ff.

<sup>251</sup> Leeming, D. / Page, J.: 1998. 3ff.

Der Übergang zwischen solchen mythischen Wesen und mythischen Kräften ist fließend - sie wurden nicht anthropomorph dargestellt, außer in den Repräsentationen während eines Rituals (s. u.a. die Verwendung von Masken). Die Einteilung der verschiedenen Wesen in göttliche und nicht-göttliche ist unscharf und meist mit Vorstellungen über tierische Wesenszüge verbunden. Monotheistische Weltbilder können mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf die christliche Mission zurückgeführt werden. Die Geisterwelt ist im täglichen Leben stets präsent und wirkt in dieses hinein. Durch Opfer und Rituale - besonders des Schamanen - können die Geister und Götter zugunsten der menschlichen Anliegen beeinflusst werden. Die Kräfte, die sie besitzen, können dadurch den Mythen nach, oder in Träumen und Visionen, auf die Menschen übertragen werden. Eine weitere Eigenschaft dieser Geistwesen ist ihre Fähigkeit, sich in ihrer Gestalt wandeln zu können - so werden verschiedene Phänomene der Natur manchmal dem gleichen Verursacher zugeschrieben. Hat ein Familienclan ein besonders mächtiges Wesen als Schöpfer oder Schutzherr bestimmt, dann wird dieses zum Totem (d.h. zum repräsentativen Symbol für den sozialen Verband).<sup>252</sup>

Besonders wichtig ist die Frage nach dem Leben über den Tod hinaus. Es zeigen sich verschiedene Vorstellungen über die Art und Anzahl der Seelen eines Menschen, und ob es eine Reinkarnation geben kann oder nicht. Letztlich soll aber jede Seele in jene der verschiedenen Welten gelangen, in der paradiesische Zustände herrschen. Verlassen die Geister der Verstorbenen nicht von selbst ihren früheren Lebensort, dann müssen Rituale durchgeführt werden, welche die Seele ins Totenreich geleiten. Ob moralische Lebensweisen nachträglich Konsequenzen haben, wird nicht überall ersichtlich. Aber die Notwendigkeit, im Leben zugunsten des Gleichgewichts aller Wesen ethisch korrekt zu handeln, wird z.B. deutlich an den vielen Erzählungen über die sogenannten „Trickser“, die oft als ihren Leidenschaften unterlegenen Wesen dargestellt werden, welche nur durch ihre Trickserien bei Kämpfen gewinnen und nicht selten für die negativen Phänomene der Welt verantwortlich sind.<sup>253</sup>

Entscheidend für das Verständnis der mythischen Erzählungen der Ethnien Nordamerikas ist im Weiteren die Vorstellung, dass der Kosmos und alle seine Elemente zu Beginn in einem Zustand des Gleichgewichts, der Harmonie waren: Alles war gut und gleich verteilt, und niemand war im moralischen Sinne Gut oder Böse. Erst durch die Handlungen der Lebewesen gab und gibt es das Gute und Böse, und diese Taten haben Folgen für den

---

<sup>252</sup> Bartl, R.: 2014. 289ff.

<sup>253</sup> Ebd. 201ff.

ganzen Kosmos. Daher braucht das Aufkommen negativer Konsequenzen wieder eine (rituelle) Herstellung der Balance, um in Harmonie leben zu können.<sup>254</sup>

Ein dominierendes Motiv in den Mythen ist jenes der göttlichen Wesen. Ihnen wird nicht nur überirdische Existenz zugesprochen, sondern besondere bis universelle Macht. Sie stehen meist symbolisch für jene Kräfte der Ordnung, die Hoffnung geben in einer Welt des Chaos und damit der ständigen Gefährdung. Sie können aber auch die Projektionen der ökologischen und sozialen Realität sein, welche durch die Erzählungen verarbeitet werden. Darüber hinaus ermöglicht aber die mythische Rede von dem Göttlichen durch die Bedeutungsgebungen auch eine Ausrichtung der individuellen und kollektiven Potentiale auf Werte und Handlungsspielräume. Die Vorstellungen über göttliche Wesen unterscheiden sich stark unter den Ethnien Nordamerikas: Von einem rudimentären Eingottglauben über eine Mehrzahl an Gottheiten bis zu einem Fokus auf mächtige Geistwesen kann alles vorgefunden werden. Entscheidend ist hier die Repräsentation dieser Mächte, einerseits an besonderen Orten - wie in den Hogans der Navajo - welche den Kosmos im Kleinen abbilden; andererseits die Darstellung der jeweiligen Wesen in ihrer inszenierten Anwesenheit. Im Gegensatz zu philosophischen Reflexionen der modernen Welt über die Existenz von Göttern geht es in den tradierten Vorstellungen mehr um die konkreten Einflüsse der geistigen Wesen auf die Menschenwelt. Die verschiedenen Bedürfnisse der Gemeinschaft werden in den rituellen Vollzügen, die ausführen, was der Mythos vorgibt, an die Götter- und Geisterwelt adressiert. Oft sind es dann vergöttlichte Mediatoren, die den Menschen die fürs Überleben nötige Kraft und Weisheit übermitteln.<sup>255</sup>

Neben den transzendenten Wesen im Sinne der Götter gibt es auch eine große Vielzahl an Geisterwesen, wie Schutzgeister, die das tägliche Leben der Ureinwohner bestimmten. In den Ritualen und Zeremonien sollten sie zugunsten der versammelten Gemeinschaft wirksam werden oder dem Schamanen helfen, seine Aufgabe der Heilung oder Reinigung zu vollziehen. Die Tänze und Gesänge konnten u.a. dazu dienen, selbst zu diesen Geistwesen zu werden, um deren Eigenschaften zu übernehmen. Ähnlich wie die „Kachinas“, die Geistwesen der Hopi, sind es bei den Navajo die „*Ye'ii*“, welche wie Personifikationen der Naturkräfte behandelt werden (mehr dazu s. S.117ff).<sup>256</sup>

Wie die großen Erzählungen über die Götter, so handeln auch die Mythen über die Volkshelden und -heldinnen von den Werten und Erfahrungen eines Volkes. Bis heute findet

---

<sup>254</sup> Bartl, R.: 2014. 287ff.

<sup>255</sup> Leeming, D. / Page, J.: 1998. 15ff.

<sup>256</sup> Ebd. 70ff.

man die Geschichte über eine herausragende Persönlichkeit, die auf ihrem Abenteuer Prüfungen besteht, eine andere Welt betritt um dort den Erzfeind (i.e. den Tod) zu konfrontieren und in dramatischer Weise wieder zurückkehrt zu den ihren, um im besten Fall etwas Lebenswichtiges heimzubringen. Viele Forscher sehen darin eine Parallele zur schamanischen Seelenreise und zu den damit verbundenen Riten. Andererseits sind die Heldenmythen oft auch als Metapher allgemeinemenschlicher Selbstfindungsprozesse beschrieben worden. Die vorbildliche Auseinandersetzung mit den Herausforderungen des Lebens gibt Hoffnung bzw. Orientierung und die Identifikation lässt die vorgestellten Tugenden übernehmen. Viele der Heldenerzählungen haben mit den Erfahrungen der präkolumbischen Ethnien in deren Auseinandersetzung mit der physischen und sozialen Umwelt zu tun oder mit der Konfrontation mit den europäischen Kolonialmächten. Ein besonders beliebtes Motiv sind die Zwillinge. Meistens repräsentieren sie ein dualistisches Weltprinzip oder leiten sich von diesem ab, um einen weiteren Teil der Schöpfungsarbeit zu leisten. In den nordamerikanischen Mythen kann es auch vorkommen, dass die Erzählung über die Zwillinge eine Unterscheidung zwischen zwei Teilen der Ethnie beschreibt, ohne dass damit eine Abwertung des jeweils anderen intendiert ist. Im Mythos der Navajo über *Nayenezgani* and *Tobadzhistshini* (Monster Slayer und Born for Water), die Kinder von „Fathersun“ und „Everchanging Woman“, kommen alle großen Heldenmotive auf: Nach einer geheimnisvollen Geburt beginnt die Suche nach dem Vater; sie bestehen große Abenteuer und besiegen die Monster; am Ende kehren sie zu den Navajo zurück, um ihnen sakrales Wissen zu bringen. Entscheidend in diesen populären Erzählungen ist das Aufgreifen des Schöpfungsmythos mit dessen Weiterentwicklung im Sinne der Ordnung der Welt. Die furchterregenden Phänomene des stets bedrohten Jägerlebens werden thematisiert und entweder überwunden oder in ihrer Nützlichkeit gerechtfertigt. Durch die heldenhaften Taten kehrt ein Gleichgewicht in die Welt ein - freilich unter der Verpflichtung, dieses durch entsprechendes Verhalten aufrechtzuerhalten.<sup>257</sup>

#### *Die Mythen im Südwesten Nordamerikas*

Durch die Vielzahl der Ethnien und deren Durchmischung ist die Mythologie im Südwesten Nordamerikas sehr komplex. Die nomadisch lebenden Stämme trafen hier auf große sesshafte Kulturen. Durch die spanische Eroberung sind dazu viele Elemente aus dieser Kultur in die Mythen eingeflossen, die sonst aufgrund des trockenen Gebietes viel mit

---

<sup>257</sup> Leeming, D. / Page, J.: 1998. 145ff.

der Topographie und der Meteorologie der Region zu tun haben. Fast immer gibt es mehrere Welten übereinander und eine polytheistische Fülle an Wesen. Kulturheroen werden als Verantwortliche für die jeweiligen Traditionen angesehen und die Kontrolle der verschiedenen Kräfte, die von den Geistwesen ausgehen, ist ein zentrales Geschäft der Gemeinschaft.<sup>258</sup>

Die Hauptintention der Rituale, die mythische Erzählungen inkludieren, betrifft im Südwesten die Herstellung von Harmonie, sei es für den Einzelnen als Heilung, sei es für die Fruchtbarkeit der Felder usw. Personifizierte Gottheiten und Geisterwesen spielen eine wichtige Rolle, ebenso die Zwillingshelden und Trickser, die den regionalen Schöpfungsmythos der Emergenz prägen. Gleichgültig welcher Mythos erzählt wird, immer geht es aber darum, die Welt in ihrer Eigenart und Vielfalt zu verstehen, aus Chaos einen Kosmos zu schaffen und seinen eigenen Platz darin zu finden.<sup>259</sup>

### *Die Schöpfungsmythen*

Die Schöpfungsmythen gehören als „Kosmogonien“ zu den wichtigsten Mythen, da sie der jeweiligen Ethnie einen Lebenssinn vermitteln, Identität geben und den Gegebenheiten ihrer lokalen Umwelt Bedeutung verleihen. Die Erzählungen verschränken miteinander den wissenschaftlich nicht nachweisbaren Ursprung und Erhalt allen Seins, die Gesetze der Natur bzw. der Gesellschaft und die rituellen Gebräuche, die den Menschen als aktiven Teil der Schöpfung konstituieren. Dessen Aufgabe ist es, nach der/den ersten Phase/n der Kreation nun die Welt am Laufen, die Harmonie aufrecht und das Chaos aufzuhalten. Es gibt keine Unterscheidung zwischen einer mythischen Vorzeit und der Gegenwart, sondern die gleichen Kräfte der Schöpfung wirken auch heute und müssen gegebenenfalls durch entsprechende Zeremonien erbeten oder aktiviert werden. Mythen über die Schöpfung versuchen, das gesamte „Universum“ des Lebens in einer großen Geschichte zu verarbeiten und die Phänomene der Welt zu erklären. Gerade für den Umgang mit den Grenzen des Lebens und den Regeln der Gesellschaft sind die ätiologischen Narrative relevant. Oft stellen sie die erzählende Ethnie als „Das Volk“ in den Mittelpunkt des Geschehens; und doch finden sich in den Mythen auch weltumspannende Themen wieder, wie das Motiv der reinigenden Flut oder des Gerichts nach dem Tod.<sup>260</sup>

---

<sup>258</sup> Bartl, R.: 2014. 296ff.

<sup>259</sup> Leeming, D. / Page, J.: 1998. 11ff.

<sup>260</sup> Ebd. 73ff.

Obwohl jener Schöpfungsmythos, der ein Durchschreiten mehrerer Welten bis zur heutigen beschreibt, weit über Amerika hinaus verbreitet ist, hat er ein besonderes Gewicht im Südwesten der heutigen USA. Aus ein oder mehreren Unter- oder Vorwelten, die wie ein Ort der ersten Reifung beschrieben werden, kommen die Lebewesen an die Oberfläche dieser Welt und damit auch zu ihrer profilierten Identität. Viele Ethnien kennen einen sakralen realen Ort dieser Vorform einer Geburt – und dort wird in den Riten der Mythos zum Rahmen einer inszenierten Neuschöpfung. Wichtige Begleiter sind dabei jene übermenschlichen Figuren, die schon während der Emergenz eine führende Rolle spielten. Ethnologen nehmen an, dass der „Emergenz-Mythos“ von den Anasazi-Stämmen, die ev. als erste den Südwesten bewohnten, an die späteren Pueblo-Völker weitergeben wurde, da es entsprechende Funde gab und er innerhalb der neuen Kontexte sehr ähnlich erhalten geblieben ist. Die lokale Version beim Volk der Hopi zeigt die komplexe Verbindung von Mythos und Ritus, welche als Verantwortung für die Welt dem Volk übergeben wurde. Im Gegensatz zu den kollektiv-religiösen Zeremonien der Hopi haben die Navajo den übernommenen Emergenzmythos auf ihre eigene Geschichte und für deren Heilungsriten adaptiert. Die durch die Zeremonie angestrebte Harmonie bezieht sich also sehr konkret auf die einzelnen Personen oder ein Anliegen. Fast könnte man sagen, dass die Gesamtheit der Geschichten und Gesänge der „Chantways“, als der Reihe der Heilungs- und Initiationsriten, ein umfassender und reich ausgestalteter Schöpfungsmythos ist.<sup>261</sup>

#### IV.2.C. Die Schöpfungsgeschichte der Diné

Die Schöpfungsgeschichte der Navajo wird als Drama kosmischen Ausmaßes beschrieben, vergleichbar mit den großen europäischen Dichtungen der Antike. Sie hat ihren inhaltlichen Ursprung wahrscheinlich größtenteils von jenen Ethnien, auf welche die Diné bei ihrer Neubesiedelung trafen: Die Pueblo, die Zuni und die Hopi Indianer. Diese älteren Erzählungen wurden sodann ausgebaut und mit den eigenen Vorstellungen über vorbildhaft-kriegerische Charakterzüge ausgestattet. So wurden z.B. die Zeremonien entsprechend ihrer Kosmologie nicht wie bei den Pueblo mit der Bitte an die Götter um Regen für die Ernte vollzogen, sondern mit der Bitte um Jagdkompetenzen - selbst dann noch, als sie bereits zu Ackerbauern geworden waren.<sup>262</sup> In der Literatur findet man verschieden akzentuierte Fassungen des Diné-Mythos, hier sei eine umfangreiche erzählt<sup>263</sup>:

---

<sup>261</sup> Leeming, D. / Page, J.: 1998. 89ff.

<sup>262</sup> Engel, E.: 2001. 15.

<sup>263</sup> Die Erzählung folgt der Fassung von Engel, 2001.

### *Der Entstehungsmythos*

Die erste Welt: Der Entstehungsmythos der Navajo handelt (meist) von fünf Welten, von denen die ersten vier sonnen- und lichtlose Urwelten waren, die zu der unsrigen hingeführt haben. Die erste Welt war dunkel und hatte vier Ecken, über denen vier Wolken erschienen. In diesen Wolken verbargen sich die wesentlichen Elemente der ersten Welt: Diese waren weiß, schwarz, blau und gelb. Die weiße Wolke steht als Symbol für das männliche Wesen, in ihr schlief das Licht vor der Erweckung der ersten Welt; die schwarze Wolke war das Symbol für das weibliche Wesen oder die Grundsubstanz, in ihr schlief das Leben. Im Osten wurde durch die Zusammenkunft von weißer und schwarzer Wolke das erste Wesen geboren „*Altzé Hastiin*“. Die erste Welt war klein, eine schwimmende Insel mit einer einzigen Kiefer auf ihr, die im Weiteren der heutigen Welt geschenkt wurde, um den Menschen als Quelle von Licht und Wärme zu dienen.<sup>264</sup>

Der erste Mensch war noch Mann und Frau in einem und wurde erst später zu einem Mann. Als sich im Westen die blaue und die gelbe Wolke vereinten, formte sich die erste Frau „*Altzé Asdzáá*“. First Man stand im Osten der ersten Welt und versinnbildlicht die Morgenröte und den Lebensspender aller Dinge. First Woman hingegen stand ihm gegenüber im Westen und ist Symbol für die Dunkelheit und den Tod. Die anderen Lebewesen waren die Nebelleute, die dann zu den Tieren werden sollten. Der erste Mann schlug Feuer mit einem Kristall und die erste Frau schlug ebenfalls Feuer, allerdings mit einem Türkis. Beide sahen das Feuer des anderen, suchten einander und gelangten - jeweils nach vier Versuchen - in das Haus des anderen. Sie beschlossen, Ihre Feuer zu vereinigen; so kam die Frau zum Mann - anders, als es heute bei den Navajo üblich ist. Schließlich erschienen auch andere Wesen auf der Insel: Great Coyote, der gute Coyote aus dem Wasser; First Angry Coyote, der böse; ebenso Wespenleute und Ameisenleute, die harmlosen Stinker, die Käfer, Libellen, Fledermäuse, Spider Man und Spider Woman, Salt Man und Salt Woman und andere ohne fertiger Form. Da die erste Welt so klein war, gab es viel Streit und so verließen First Man, First Woman, Great Coyote und Coyote First Angry die erste, dunkle Welt und stiegen hinauf in die weite, blaue Welt.<sup>265</sup>

---

<sup>264</sup> Engel, E.: 2001. 16f.

<sup>265</sup> Ebd. 18f.



Die zweite Welt: In der zweiten Welt gab es eine Vielzahl an Wesen, die blau gefiedert waren und den Neuankömmlingen den Krieg erklärten. So zogen die (vier) ersten Lebewesen weiter aus dem blauen Nebel in die dritte oder gelbe Welt, und die anderen Lebewesen folgten ihnen.

Die dritte Welt: Die dritte Welt wurde von zwei großen Flüssen durchzogen. Jener von Nord nach Süd war der weibliche, jener von Ost nach West war der Männliche. Dieser strömte durch den weiblichen und der Ort der „Begegnung der Gewässer“ hieß „*Tqo al-na'osdli*“. Weiters erhoben sich dort sechs Berge, jeweils mit einem Namen entsprechend ihrer Form, mit einer zeremoniellen Betitelung und der Zuordnung zu einem wertvollen Edelstein oder ähnlichem. Je nach Ihrer Verwendung wurden sie als heilige Berge angesehen oder nicht. Wichtig ist hier anzumerken, dass bereits die Unterscheidung berücksichtigt wurde zwischen der Ursubstanz der Dinge und Wesen in dieser Welt und der Substanz jener in der unsrigen. In der dritten Welt lebten auch andere Lebewesen, wieder eingeteilt in Osten und Westen: Der Türkis-Zwitter oder Türkis-Junge und das Weiße-Muschel-Zwitter oder -Mädchen; örtlich dahinter lebten jeweils zwölf weitere Wesen und jeweils eine heilige Familie. Schließlich lebten dort schon die „*Kisa'ni*“, die Vorfahren der Pueblo Indianer und jene noch formlosen Tiere, die in der heutigen Lebenswelt der Navajo anzutreffen sind. Sie alle sahen sich ähnlich, hatten aber schon verschiedene Namen, weil sie verschiedene Charaktere besaßen. Nun war es Zeit geworden, etwas anzupflanzen. Mit Hilfe einiger Tiere wie Truthahn und Schlange wurden die Saaten von weißem und gelbem Mais, von Kürbis, Wasser-, Warzenmelone und Kantalupe ausgesät - und sie waren erfolgreich.<sup>266</sup>

Als jedoch die Ernte eingebracht war, erschien der Türkis-Junge aus dem Osten und besuchte First Woman. Als First Man zurückkehrte, fand er die beiden zusammen und First Woman beteuerte ihm, dass der Junge „*Ashon Nutli*“ nicht von ihm sei, sondern nur von ihrem Feuer und ihrem Mais. Dieser Vorfall machte First Man so traurig, dass er zu niemanden mehr sprechen wollte, auch nicht zu den vier großen Häuptlingen, die es zu jener Zeit gab, und welche die Weisung von First Man brauchten, um ihr Volk zu führen. Erst als sie First Man ein Brechmittel gebracht hatten und er sich reinigen konnte, ließ er den Türkis-Jungen holen und sich von ihm etwas zu essen kochen. Nach einer Empfehlung von Great Coyote überquerten die Männer den Fluss und ließen ihre Frauen zurück. Zwar waren die Männer erfolgreich in Jagd und Ackerbau, die Frauen jedoch wurden faul und

---

<sup>266</sup> Engel, E.: 2001. 21f.

das Land wurde von Unkraut überwuchert. Beim Versuch, den Fluss zu überqueren um bei den Männern Fleisch zu bekommen, starben einige Frauen. Wegen der fehlenden Möglichkeit der Lustbefriedigung kam es zu sexuellen Entartungen auf beiden Seiten, was zu schrecklichen Folgen führte: Die Männer wurden vom Blitz erschlagen und die Frauen gebaren Monster. So sprachen die Häuptlinge bei First Man vor und baten darum, man möge die Frauen auch über den Fluss bringen lassen - und so machten sie es. Als alle wieder vereint waren, befahl First Man, dass sich alle spirituell reinigen sollten: Jeder sollte baden und danach sollten sich die Männer mit weißem, die Frauen mit gelbem Maismehl bestäuben. Nach vier Tagen Enthaltbarkeit kam First Woman zu First Man, bereute öffentlich ihren Fehler und versprach, forthin ein ordentliches Leben mit der Hilfe ihres Mannes zu leben. Danach lebten alle wieder vereint wie zuvor.<sup>267</sup>

First Woman langweilte sich bald wieder unter der Monotonie ihres Daseins und schenkte Coyote First Angry einen Regenbogen mit der Bitte, er möge ihr einen Jungen und ein Mädchen vom Wasserbüffel bringen. Dieser überquerte über dem Regenbogen den Fluss und stahl vom Wasserbüffel die beiden Kinder. Er steckte diese in seinen Mantel und als man ihn aufforderte, er möge seinen Mantel ausziehen, zog er ihn nur noch fester um seinen Körper und entkam so listenreich, was ihm den Namen „Trickser“ einbrachte. Solch ein Wesen gab es bereits bei den Azteken, die ihm eine Charaktermischung aus weisem Gott, listigem Tier und geschickten Menschen zusprachen. Die Strafe folgte auf dem Fuß und nachdem vier verschiedene Vögel in die vier Himmelsrichtungen geflogen waren, verkündeten sie das Nahen einer großen Flut. Daraufhin ließ First Man alle Lebewesen auf den Heiligen Berg „*Sis na'jin*“ versammeln. Dort pflanzte er eine Fichte, ein männliches und ein weibliches Schilfrohr, welches jeweils die beiden Zwitter mitgenommen hatten. Nachdem alle Lebewesen auf das männliche Schilfrohr geblasen hatten und dieses zum Himmelsgewölbe gewachsen war, krochen die Lebewesen durch ein vom Specht geschlagenes Loch hinauf in die vierte Welt.<sup>268</sup>

Die vierte Welt: Die Lebewesen erreichten die neue Welt, die sie als nicht sehr groß erlebten; einige Erzähltraditionen bezeichnen sie als die weiße Welt. Als letztes Wesen stieg der Wasserbüffel durch das Schilfrohr, mit zornigen Blitzen auf den Hörnern. Auf die Frage von First Man, weshalb er die große Flut geschickt hatte, sagte er nichts. Nun offenbarte der Coyote First Angry seinen Kinderraub. Um ihn zu sühnen brachte der Türkis-Junge ein Opfer dar in Form eines Korbes voll Edelsteinen und Pollen. Der Coyote

---

<sup>267</sup> Engel, E.: 2001. 23f.

<sup>268</sup> Ebd. 27f.

stellte ihn zwischen die Hörner des Wasserbüffels und gab das männliche Kind zurück. Dieses würde einmal unter dem Namen „Schwarze Wolke“ oder „Männlicher Regenbringer“ bekannt werden, verbunden mit den Naturgewalten Blitz und Donner. Das weibliche Kind aber behielt der Coyote - es würde bekannt werden als „Blaue, Gelbe und Weiße Wolke“ oder „Weiblicher Regen“, der die Erde befruchtet. Der Wasserbüffel willigte ein und verschwand mit der Flut. First Man war aber noch nicht zufrieden, da die Flut das Land unfruchtbar gemacht hatte. Da erschien ein anderes Wesen, ein Dachs. Dieser sollte durch das nun gepflanzte weibliche Schilfrohr hinauf zum Himmelsgewölbe in die nächste Welt vorausklettern. Doch von oben tropfte Wasser in das Rohr und der Dachs fürchtete sich. Erst als erneut ein weiteres Wesen erschien, eine Heuschrecke, die sich mit einem Stirnband zwei gekreuzte Pfeile mit zwei gelben Federn als Kopfschmuck nahm, gelang der Durchbruch.<sup>269</sup>

Die fünfte Welt: In der fünften Welt, unserer „glitzernden/glanzvollen“ Welt, begegnete der Heuschrecke zuerst eine schwarze Tauchente. Diese hatte ebenfalls gekreuzte Pfeile auf dem Hinterkopf und wollte die Heuschrecke nicht in die neue Welt eintreten lassen. Nur, wenn diese ein größeres Wunder vollbringen würde als sie selbst, könnte sie bleiben. Die Ente nahm einen ihrer Pfeile und verschluckte ihn, um ihn wieder aus ihren After herauszuziehen, und mit dem anderen Pfeil machte sie es umgekehrt. Da nahm die Heuschrecke ebenfalls ihre Pfeile und steckte sie quer durch den Körper zwischen Haut und Herzen. Da erkannte die Ente, dass die Heuschrecke große magische Fähigkeiten besaß und schwamm nach Osten - und das Wasser folgte ihr. Nun kamen auch die großen Wasservögel aus den anderen Himmelsrichtungen, die von den Künsten der Heuschrecke beeindruckt mit dem Wasser fortzogen, bis die Heuschrecke auf dem Land stand. Doch der Schlamm verstopfte noch den Durchgang des Schilfrohres, sodass der Dachs noch immer nicht durchkommen konnte. Erst als First Man eine Hand voll Türkise den Häuptlingen der 5 Winde anbot, schickten diese ihre warmen Windböen und der Schlamm trocknete aus. Darauf sahen First Man und die übrigen Wesen vier weiße und vier schwarze Wolken, und der Dachs erreichte die feste Erde in der fünften Welt. Nun zogen First Man und die anderen Wesen hinauf in die Welt, die von manchen die vielfarbige und von anderen die veränderliche Welt genannt wurde. Sie kamen vom Grund eines Sees herauf, der von den vier Bergen umgeben war. Als alle Lebewesen angekommen waren, wählten First Man und First Woman den Berglöwen und den Wolf als Häuptlinge aus und schmückten

---

<sup>269</sup> Engel, E.: 2001. 29f.

diese. Sie teilten das Volk in zwei Gruppen und ließen sie einen Häuptling nach freiem Willen bestimmen. Obwohl jene der ersten Gruppe glaubten, sie hätten den Berglöwen gewählt, erkannten sie, dass sie den Wolf zu ihrem Häuptling gemacht hatten. Der Berglöwe wurde der Häuptling der anderen Gruppe. Aus dieser wurden die Erdbewohner, die sogleich mit der Bepflanzung der Erde begannen. Aus der anderen Gruppe wurden alle Tiere der Welt. So erhielten alle Lebewesen ihre heutige Form und verteilten sich über die Welt. Einige Medizinmänner (Sänger) fügten diesen Welten noch eine Geisterwelt und eine Welt hinzu, in der alles in ein- und dasselbe verschmilzt.<sup>270</sup>

### *Die Interpretation des Entstehungsmythos*

Als beachtenswert erscheinen nun in der Interpretation die Variationen, welche die verschiedenen Erzähltraditionen im Detail aufweisen. Zu Beginn der Geschichte ist die Überlieferung nicht einheitlich in Bezug auf die Personen und Wesen, die die fünf Welten bewohnten. So gibt es verschiedene Darstellungen, wie First Man und First Woman entstanden und einander begegnet sind. Ebenso weicht der Grund des Vertrieben-Werdens in den Geschichten ab: Vorwiegend dürfte es der Vorwurf des Ehebruchs gewesen sein.<sup>271</sup>

Das offensichtlich einschneidende Ereignis der Trennung zwischen den Männern und Frauen ist in allen Erzählungen vorhanden, allerdings an unterschiedlichen Zeitpunkten und aus unterschiedlichen Gründen. Meist steht eine Kränkung von First Man im Mittelpunkt. Immer aber entsteht durch die ungeordnete Sexualität die Gattung der Monster. Schließlich dürfte die Passage der Flut immer mit einem Kinderraub des Tricksers zu tun haben, der jedoch verschiedenen Wesen unterschiedlich viele Kinder entwendet. Das daraus entstehende Sühneritual wird wie die anderen sakralen Überlieferungen für rituelle Vollzüge entweder von den Götterwesen oder von First Man gelehrt.<sup>272</sup>

Eine Deutung der Welten ist die Anordnung der ersten vier als „Unter- oder Vorwelten“, durch die hindurch die ersten Lebewesen aufsteigen mussten, um zu der aktuellen „Mittelwelt“ zu gelangen. Dieser Aufstieg wird teilweise selbst als kulturelle Entwicklung ausgelegt: So, wie das Volk von den Helden der Mythen ihre Fertigkeiten lernte, so geschah es im Kontakt mit den anderen Ethnien. Ob es jedoch den Menschen jemals wie den Helden möglich sein würde, in die (letzte) „Oberwelt“ aufzusteigen, bleibt Inhalt der

---

<sup>270</sup> Engel, E.: 2001. 31f.

<sup>271</sup> Leeming, D. / Page, J.: 1998. 93ff.

<sup>272</sup> Irvin, M.: 1997. 1ff.

Diskussion. Ein schönes Detail der Kosmologie der Navajo bildet die Tradition, die Welten, die heiligen Wesen und die Himmelsrichtungen mit Edelsteinen und Farben in Verbindung zu bringen. Schließlich kann man hier feststellen, dass die alten Kulturen Nordamerikas sehr wohl nicht nur zyklische Vorstellungen von der Welt hatten, sondern auch eine lineare Zeit mit einer kollektiven Entwicklung kannten.<sup>273</sup>

#### IV.2.D. Die Entstehung der Diné und ihr Umgang mit dem Übernatürlichen

First Man, der entsprechend einer Variation des Mythos als gottähnliches Wesen gesehen wird, brachte aus der Tiefe der Erde fruchtbaren Boden hervor, damit es auf der Erde so aussehe wie in seiner alten Heimat, der ersten Welt. Er ordnete die Welt und setzte die Grenzen von „*Dinétaah*“, dem Navajo-Land, durch die vier heiligen Berge: Der nördliche Debentsa (Schafsberg), der früher mit schwarzer Kohle bedeckt und mit einer schwarzen Feder gekrönt war, in der La Plata Range im heutigen Colorado. Der östliche mit einem schwarzen horizontalen Streifen, der mit einer weißen Muschel gekrönt war, zwischen Blanca Peak und der Jemez-Range in New Mexico. Der südliche ist der Mount Taylor (oder San Mateo bei Grants), und der westliche „Pfeiler“ sind die San Francisco Peaks im westlichen Arizona. Die ökologische Natur nennen die Navajo „Everchanging Woman“. Diese war bekleidet mit einem vielfarbigen, leuchtenden Umhang und hatte ruhmreiche Kriegergötter als Söhne, welche die bösen Mächte der Erde töteten. Dann verließen die Götter die Erde. Diese Narration ist bei allen Variationen ähnlich, doch bei der Geschichte über die Ankunft der eigenen Vorfahren entwickelten sich lokale Traditionen.<sup>274</sup>

Für das Verständnis der vielfältigen, auch heute noch bekannten Rituale und Vorbilder ist die Legende über das Leben von „Everchanging Woman“ von besonderer Bedeutung. So wurde z.B. an ihr die erste Pubertäts-Zeremonie vollzogen, mit vielen der Heiligen, die an der initiierenden Feier, die von „Sprechender Gott“ selbst geleitet wurde, teilnahmen. Der Segen beinhaltete die zwölf Hogan-Lieder, wie sie noch heute gesungen werden. Ihre beiden Zwillingsskinder, „Geboren für das Wasser“ und „Monster-Töter“ verkörpern die Tugenden, wie sie für das jagd- und kampfreiche Leben der Navajo, aber auch für die spirituellen Bedürfnisse prägend waren. Eine andere Version spricht dem Partner von „Everchanging Woman“, namentlich „Sonnengebärer“, die Gabe der nützlichen Tiere zu samt spezifischen Gebeten und Gesängen für die heilsame Haltung oder

---

<sup>273</sup> Feest, C.: 1998. 48ff.

<sup>274</sup> Engel, E.: 2001. 34.

Verwendung der Lebewesen. Durch das Zusammenwirken dieser Figuren – und ihrer Eigenschaften - entsteht in der Tradition der Diné die Balance (*Hózhó*) der Welt.<sup>275</sup>

Das Heim aus Türkis von Everchanging Woman wird im Westen angesiedelt, auf einer leuchtenden Wasserfläche schwimmend; das ist der Pazifische Ozean. Ihr jüngster Sohn lockte sie in den Osten. Dort fühlte sie sich einsam und schuf aus Teilen ihrer Haut die ersten vier (oder fünf) Clans der Navajo. Jeder Navajo legt Wert darauf, dass sein Clan unter den ersten war - sodass die ursprüngliche Konstellation nicht mehr eruiert werden kann. Die ersten bekannten Ackerbauern waren die „Tall-House-People“, die sich im Chaco-Canyon niederließen. Der mythischen Erzählung nach hatten die Götter auch sie aus zwei Maiskolben geschaffen; ihre Ehepartner fanden sie dann unter diesen. Offensichtlich kommt hier der Raub der Pueblo-Frauen zur Sprache, welche sich die Navajo-Männer suchten. Diese lehrten den Neuankömmlingen den Ackerbau. Im Laufe der Jahrhunderte kam es dann zu nachhaltigen Vermischungen unter den Volksgruppen, sodass bis heute sehr unterschiedliche Körperstaturen zu belegen sind. Einem anderen Strang des Entstehungs-Mythos folgend kamen die ersten Gruppen über die Westküste, von wo aus sie in den Osten vordrangen und mit Hilfe von Everchanging Woman die Wüste durchquerten, bis sie im Navajo-Land ankamen und dort Nahrung fanden. Die Frauen trugen Röcke aus dem Bast der Bergzedern und den Fasern des Yucca-Kaktus nach Art der Wüstenbewohner; die Männer trugen einen kurzen Lendenschurz und gegen die Kälte hängten sie sich ein Antilopenfell oder zwei kleine Felle zusammengebunden über. Die entscheidende Herkunftsbestimmung war jedoch das Schuhwerk: Die Diné trugen wie die nordwestlichen Ethnien Mokassins, während die Pueblos mit Sandalen gingen.<sup>276</sup>

Die Navajo-Indianer erlernten wie oben erwähnt viele der Techniken und Rituale in der Jagd, im Ackerbau und in den religiösen Zeremonien von den ansässigen Völkern der Regionen, in die sie kamen. So dürften die Segenszeremonien v.a. aus der Tradition der Pueblos stammen, während aber die Rituale für den Krieg jenen der Apachen ähneln, die gemeinsam mit den Navajo in den Südwesten Nordamerikas einwanderten.<sup>277</sup>

Allerdings wird von ihnen in den mythologischen Erzählungen kein Wort gesagt. Immer sind es Helden oder Götter, die den Diné zu ihrem heutigen Wissen verhalfen. Es bedurfte wohl einer großen Lern- und Inkulturationsbereitschaft, um in den unwirtlichen neuen Ebenen des Südwestens zu überleben und zu einem der bedeutendsten Indianer-Völker

---

<sup>275</sup> Iverson, P.: 2002. 11f.

<sup>276</sup> Engel, E.: 2001. 35ff.

<sup>277</sup> Iverson, P.: 2002. 12f.

Nordamerikas zu werden. Zu den ätiologischen Narrativen gehören auch Mythen über Geister und Monster, deren genaue Herkunft oder Erklärungsfunktion nicht mehr nachvollziehbar sind. So sprechen einige Geschichten von den „Chindy“ oder Totengeistern der vorzeitig Verstorbenen. Ihnen sollte man sich tunlichst nicht nähern, auch wenn das bedeutet, den Hogan d.h. die Hütte des Verstorbenen nicht mehr zu betreten. Ebenso gab es die Angst vor Monstern in den tiefen Canyons oder vor Riesen in den Bergen.<sup>278</sup>

Für den Umgang mit den „*diyin*“, den übernatürlichen Wesen, braucht es das mühevoll angeeignete Wissen der religiösen Spezialisten. Einerseits wurde das Wort „*diyin*“ mit „heilig“ (= „Holy People“) übersetzt, andererseits aber auch mit „wissend“; durch das spezifische Wissen, z.B. von First Man, der durch seine allumfassenden Kenntnisse quasi allmächtig war, wird die notwendige Kraft „*bidziil*“ ausgeübt – im Falle der „Sänger“ in den Ritualen. Die in jeder Zeremonie zu beachtende Gefahr „*báházid*“, die im fehlerhaften Durchführen eines Rituals oder bei Tabubrüchen entsteht, soll dadurch vermieden werden. Die „beste aller Welten“, die von First Man gestaltet wurde, kann durch das entsprechende Wissen bei Bedarf wieder in Ordnung gebracht werden.<sup>279</sup>

Den Erzählungen nach zogen sich die göttlichen Wesen und Helden nach der endgültigen Errichtung dieser Welt an den Erdenrand zurück. Da sie die eigentlichen Urheber der vielen Zeremonien und besonders der Heilungsrituale sind, in denen die ursprüngliche Harmonie wieder hergestellt werden soll, sind sie während den kultischen Vollzügen anwesend. Dabei gibt es Gruppen von Geistwesen, die man „leicht überreden“ kann, wie Everchanging Woman und Sonne, andere wie First Man und Woman sind „unzuverlässige“ Volksgottheiten, für deren Hilfe viel Aufwand nötig ist; die Ungeheuer freilich sind jene „unüberredbaren“ Geister, die man tunlichst fern zu halten versucht.<sup>280</sup>

Um die Gunst der „*diyin*“ zu erhalten, werden z.B. Rauchopfer und Lieder dargebracht, welche wie Personen zwischen ihnen und den Diné vermitteln. Dazu werden Opferbündel aus wertvollen Steinen und Muscheln gebunden oder mit Tabak (oder Maismehl etc.) gefüllte Abschnitte von Riedrohren, deren Enden mit Pollen verschlossen sind. Diese Rituale verweisen auf bestimmte Teile der Mythen, welche als Hintergrundfolie für die Zeremonien dienen. Durch das Zusammenspiel der einzelnen Elemente, die nur zusammen ihren Sinn ergeben, werden die „*diyin*“ fast zur Hilfeleistung gedrängt.<sup>281</sup>

---

<sup>278</sup> Engel, E.: 2001. 38f.

<sup>279</sup> Feest, C.: 1998. 85ff.

<sup>280</sup> Ebd. 94f.

<sup>281</sup> Ebd. 146f.

### IV.3. Die historische Entwicklung der Navajo-Kultur

#### IV.3.A. Die Ankunft der ersten Volksgruppen<sup>282</sup>

Ca. im 13. Jhdt. n. Chr. zogen Indianerstämme der Athapasken aus dem Norden in den Südwesten der USA, als nomadisch lebende Jäger und Sammler. Sie hatten sich wahrscheinlich noch wenig zivilisatorische Errungenschaften angeeignet und der religiöse Kult war noch nicht elaboriert. Ihre Selbstbezeichnung war schlicht „*Dinéh/Tineh*“, was so viel wie „Mensch“ bedeutet. Anfangs schien die soziokulturelle Struktur der Sippe einen hohen Grad an Individualität und beinahe Anarchie zu beinhalten; so gab es vermutlich kaum anerkannte Führungspersönlichkeiten oder spirituelle Meister. Das gesamte Leben inklusive dem Religiösen drehte sich um die Jagd. Da in der kargen neuen Lebenswelt die gejagten Tiere einen sehr hohen Wert besaßen, war es nur unter der Beachtung verschiedener Tabus möglich, sie für das eigene Überleben zu töten: Sie wurden als Geschwister der Menschen angesehen, die sich nur dann in die Hand des Jägers gaben, wenn es zwischen Ihnen einen spirituellen Kontakt, z.B. in Träumen gab.<sup>283</sup>

Aus den waldreichen Regionen Alaskas und Kanadas kommend waren die Diné das letzte indigene Volk, das sich im heißeren Südwesten Nordamerikas niederließ und zu den Vorfahren der heutigen Navajo (und Apachen) wurde. In diesem ersten existentiell gefährdenden Umzug in eine neue Heimat wurde ein wesentlicher Charakterzug der Diné grundgelegt, der sie bis heute erfolgreich machen würde: Ihre Lern- und Anpassungsfähigkeit. Warum damals einige Gruppen der Diné in den Süden aufbrachen, ist heute nicht mehr nachvollziehbar. In den Schöpfungsmythen der Navajo wird nur davon gesprochen, dass die Götter ihnen ihr neues Land schenkten. Einige verwandte Volksgruppen zogen in andere Gebiete, von den östlichen Regionen Kanadas bis hinab nach Mexiko.<sup>284</sup>

Dass die Mythen nicht über den kulturellen Austausch und die vielfältigen Nöte der ankommenden Stämme sprechen, bzw. überhaupt keine exakten historischen Abfolgen der Migration darstellen, lässt sich m.E. damit erklären, dass die Perspektive auf das eigene Volk damit einer Abwertung gleichkommt. Das gilt umso mehr gegenüber den lange Zeit verfeindeten anderen Ethnien, von denen die Navajo erst lernen mussten, die klimatischen Bedingungen zum Überleben zu nutzen. Zwar zeigen archäologische Funde einige Spuren auf, wie die Diné ihre Enkulturation entsprechend den eigenen Erzählungen meister-

---

<sup>282</sup> Die geschichtliche Darstellung der Navajo folgt der kompakten Zusammenfassung von Engel, 2001.

<sup>283</sup> Engel, E.: 2001. 7f.

<sup>284</sup> Ebd. 10f.



ten – z.B. das Zusammenleben mit dem Volk der Anasazi oder Pueblos – doch die Entwicklung scheint zu komplex zu sein, als das man sinnvolle Vergleiche anstellen könnte zwischen der erzählten und der tatsächlichen Geschichte.<sup>285</sup>

#### IV.3.B. Zusammenprall der Kulturen

Das heutige Gebiet der Navajo liegt im Südwesten der USA, welches durch sein trockenes, sonniges Klima und die multikulturelle Vergangenheit geprägt ist. 25 Ethnien „überlebten“ die Ankunft der Europäer - und bis dorthin in dieser zwar wildromantischen aber schwer zu kultivierenden Landschaft. Mit der Ankunft der Diné im Süden erschloss sich für sie eine bereits reichhaltig entwickelte Ackerbaukultur. Die Anasazi und Pueblos hatten zu der Zeit bereits gemauerte Häuser und betrieben die Aufzucht verschiedenster Speise- und Nutzpflanzen. All das dürften die Diné über die Jahre ihrer Annäherung übernommen haben - bis auf die Gewohnheit, in den engen Mauerwerken zu wohnen.<sup>286</sup>

Die erste Besiedelung dieser Gebiete wird gemeinhin vor 12.000 v.Chr. angenommen, der erste Anbau von Feldfrüchten durch archaisch lebende Wüstenvölker beginnt mit ca. 2500 v.Chr.; je nachdem, in welchen ökologischen Bedingungen sich die sesshaft werdenden Völker vorfanden, und in welchem Verhältnis sie zu den Hochkulturen Mexikos standen, entwickelten sie ihre verschiedenen kulturellen Eigenheiten. Die Diné lebten wahrscheinlich die erste Zeit wie die umherwandernden Wüstennomaden, die zum Überleben ein wesentlich größeres Gebiet brauchten. Die Anasazi, die „Alteingesessenen“, auf die die Diné im Südwesten trafen, waren ursprünglich ebenfalls Jäger und Sammler gewesen, durch den Kontakt mit Mexiko aber zur Ansässigkeit gekommen. Wie es in den Mythen der Navajo noch nachhallt war es v.a. der Mais, der die zivilisatorische Entfaltung der Region mitbestimmte. Sie hausten in den heutigen „Four-Corners“ der Navajo, wo sie ab 400 n.Chr. mit einer Intensivierung des Anbaus begannen und ab ca. 800 gemauerte Unterkünfte bauten. Sie domestizierten den Truthahn und verfeinerten die Ton- und Baumwollverarbeitung sowie die Schmuckverarbeitung. Im Gegensatz zu dem etablierten Volk der Anasazi bevorzugten die Navajo leichte Behausung (Hogans) zugunsten der Mobilität. Die Verstorbenen der Anasazi wurden unter dem Fußboden der Wohnräume begraben. Dem gegenüber fürchten die Navajo bis heute den Kontakt mit den Toten.<sup>287</sup>

---

<sup>285</sup> Iverson, P.: 2002.14f.

<sup>286</sup> Engel, E.: 2001. 43f.

<sup>287</sup> Ebd. 46f.

Im Chaco-Canyon entstand damals das erste richtige Bevölkerungszentrum mit bis zu 8000 Bewohnern der Anasazi, das offensichtlich zentral verwaltet wurde und über ein ausgeklügeltes Bewässerungs- und Straßensystem verfügte. Bis ins Jahr 1200 zerfiel diese Chaco-Kultur so schnell wieder, wie sie gekommen war. Die Diné kamen allerdings erst später an. Was sie jedoch vorfanden, war die ökologische Katastrophe, die dieses Kulturzentrum verschuldet hatte: Man schätzt, dass 100.000 Bäume für den Aufbau der Stadt gerodet wurden, was zu einer eskalierenden Dürre führte. Dazu kam in dieser Epoche die Erfahrung der ethnischen Ureinwohner von Vulkanausbrüchen, wie es z.B. im nördlichen Arizona der Fall war.<sup>288</sup>

Durch die Hochkulturen Mexikos verbreiteten sich schließlich weitere Kunstfertigkeiten wie die Metallverarbeitung, die Mosaikkunst und das Weben von Federmänteln. So entfaltete sich die Anasazi-Kultur zu ihrer Blüte um 1250 n.Chr., ohne jedoch damit die an den Landesgrenzen umherziehenden Nomadenstämme - wie die Diné - kulturell zu beeinflussen. Zwischen diesen ethnischen Gruppen dürfte es immer wieder zu konflikthafte Begegnungen gekommen sein, sodass man annimmt, dies sei mit ein Grund, warum die Anasazi teilweise ihre weitere Behausung in die erodierten Sandsteinwände bauten. Bis heute kann man diese Cliff-Palaces bestaunen, die zur Verteidigung gut geeignet sind, aber nicht zum Überleben bei regenarmen Jahreszeiten. So waren ab dem 13. Jhdt. diese Zentren wieder verlassen worden. Das Volk der Anasazi ging wohl auf in den umliegenden Ethnien, von den Pueblos bis hin zu den Diné.<sup>289</sup>

Bis zur Ankunft der Europäer im 16. Jhdt. gab es noch eine großräumige Verschiebung von Volksgruppen, nach denen sich erst die uns bekannten Lebensräume der großen Indianervölker der Pueblos, Hopis, Apachen u.a. festigten. Die Diné waren die „Barbaren“ aus dem Norden, die sich zuerst in gewissem Abstand zu den sesshaften Völkern etablierten. Bald jedoch kam es zu vermehrten Überfällen auf die verhältnismäßig wohlhabenden und unbefestigten Dörfer und sogar Menschenraub wurde praktiziert. Dies führte langfristig nicht nur zu einer Vermischung der Ethnien sondern auch zu dem elementaren Kulturtransfer, der die Sesshaftigkeit der Diné vorbereitete. Zu einem längeren Krieg kam es jedenfalls nicht, aber immer wieder zu Handelsbeziehungen.<sup>290</sup>

Für die Frage nach der eigentlichen Abstammung der Diné ergibt sich daraus die Tatsache, dass in die eigene Volksgruppe praktisch von allen weiteren Ethnien, auf die man

---

<sup>288</sup> Engel, E.: 2001. 49f.

<sup>289</sup> Ebd. 50ff.

<sup>290</sup> Ebd. 54f.

traf, Bewohner integriert wurden. Da die Diné als Nomaden herumzogen und bereits weite Strecken aus dem Norden in den Süden zurückgelegt hatten, liegt es nahe, davon auszugehen, dass sie einen lukrativen Handel mit den ansässigen Ethnien betrieben. Aus diesen Beziehungen entstanden wohl auch Ehen, welche schließlich eine große Fülle an kulturellen Einflüssen auf die Formung der Diné-Identität und deren Traditionen hatte – von der Behausung bis zu den Zeremonien.<sup>291</sup>

In dieser Epoche schätzt man die Anzahl der Diné auf nicht mehr als 5000 Personen aller Altersgruppen, die über den gesamten Südwesten Nordamerikas in mehreren unabhängigen Clans verstreut lebten. Der ausgeprägte Individualismus verhinderte noch den Zusammenschluss einer größeren Gruppe dieses Volkes. Nur selten gab es Allianzen, um sich auf den Kriegspfad zu begeben. Dies war auch nur der Fall, wenn ein getötetes Clanmitglied gerächt werden sollte. Der Ruf von unzählbaren Wilden hing ihnen jedoch wegen den wiederholten Überfällen noch Jahrhunderte nach. Im Gegensatz zu den Anasazi wurden die Pueblos zu den bevorzugten Lehrmeistern und Handelspartnern. Auch hier dürfte es anfangs noch gewaltsame Überfälle gegeben haben, die sich den mythischen Erzählungen nach bis zu kriegerischen Handlungen aufschaukelten; mittelfristig dürfte es jedoch zu einem Kräfteausgleich gekommen sein.<sup>292</sup>

#### IV.3.C. Die Kolonialisierung durch die Spanier

Die Spanier drangen im 16. Jhdt. mit größter Entschiedenheit in die „Neue Welt“ ein und schafften es mit nur wenigen tausend Mann über 12 Millionen Indianer in die Abhängigkeit oder zur Flucht zu bringen. Aber es fehlte ihnen an einer nachkommenden Übermacht, die das riesige, neugewonnene Territorium beherrschen hätte können. Die Diné erhielten in dieser Zeit den heute gebräuchlichen Namen „*Apache de Nabaho*“, was „die Fremden der bebauten Felder“ bedeutete; „*Navahu*“ meinte „großes Ackerland“<sup>293</sup>. Hier begannen sich offensichtlich die weiterhin jagenden Nomaden oder „Apachen“ von den nun sporadisch Ackerbau betreibenden „Navajo“ zu differenzieren. Die spanischen Konquistadores unter Hernando Cortez brachten die ersten Pferde nach Amerika und nutzten diese für eine zweite Eroberungswelle. Die eingeführte Pferderasse passte sich den neuen Gegebenheiten sehr gut an und vermehrte sich schnell. Die Reittiere sollten im Weiteren

---

<sup>291</sup> Iverson, P.: 2002. 18f.

<sup>292</sup> Engel, E.: 2001. 58ff.

<sup>293</sup> Iverson, P.: 2002. 26f.

eine wichtige Rolle für die ethnische Bevölkerung in den Weiten des Südwestens einnehmen. Da die Pferdezucht in der offenen Prärie stattfand, entkamen immer wieder einige Tiere - die eigentliche Ausbreitung sollte aber erst später erfolgen.<sup>294</sup>

Von Mexiko aus wurden auf der Suche nach Gold, Ruhm und Abenteuer Expeditionen in den Norden unternommen - allerdings vergeblich. Stattdessen traf man auf die einheimische Urbevölkerung und entschloss sich, ihnen das Christentum und die europäische Zivilisation zu bringen. Die Ankunft der schwer bewaffneten Heere samt den unbekannten Tieren löste jedoch vor allem Furcht und Schrecken aus. Die Spanier siedelten in der Neuen Welt, die ihrer Heimat sehr ähnlich war, und machten die Pueblos zu ihren - getauften - Arbeitskräften. Die Diné versteckten sich damals noch in verschreckter Distanz. Um 1610 wurde die Hauptstadt des spanischen Südwestens Santa Fé gegründet; Dokumente aus den Archiven dieser Zeit bezeugen zum ersten Mal das Volk der „Apache de Nabaho“, die im unzugänglichen Hinterland leben sollten. In den folgenden Jahren wurden die Navajo aber in unrühmlicher Weise bekannt: Sie unterhielten bald - ähnlich wie viele andere Indianervölker - einen sehr einträglichen Menschenhandel, den die Spanier mit ihrem Bedarf an „Menschenmaterial“ in den Minen und Bordellen Mexikos förderten.<sup>295</sup>

Was den Einfluss der Spanier auf die Diné anbelangt, so kann man für die ersten Jahrzehnte festhalten, dass sich die Spanier, die sich vor allem im Rio-Grande-Valley etabliert hatten, zu weit entfernt von den Jagdgebieten der Navajo befanden und diese noch zu mobil waren, als dass es zu einer direkten Konfrontation beider Kulturen gekommen wäre. Vielmehr nutzten die Diné die neue Situation geschickt aus, um selektiv in Beziehung zu treten mit den Neuankömmlingen und ihren mitgebrachten Wunderdingen. Indirekt gab es freilich einen Kulturtransfer durch die Wechselwirkung mit jenen Indianervölkern, die bereits unter die Herrschaft der Spanier gekommen waren.<sup>296</sup>

Entgegen aller Erwartungen kam es 1680 zu einem erfolgreichen Aufstand der Pueblos, der in Folge die ganze Provinz Nuevo Mexico in die Kontrolle der Indianer brachte. Die Diné profitierten von der plötzlich leicht zugänglichen Beute, v.a. von den großen Pferdeherden, die sich damals über das Land ausbreiteten. Mit ihrer Hilfe konnten die ehemaligen Nomaden nun schnell weite Strecken zurücklegen und andere Tiere wie den Büffel im Osten jagen. Aber auch die importierten Zuchttiere, im Besonderen die Schafe,

---

<sup>294</sup> Engel, E.: 2001. 63f.

<sup>295</sup> Ebd. 66f.

<sup>296</sup> Iverson, P.: 2002. 22f.

wurden übernommen. Als die Franzosen am Unterlauf des Mississippi mit ihren Expeditionen ankamen, verstärkten die Spanier ihre Bemühungen um eine Rückeroberung des Südwestens. Wegen der kriegerischen Zerstrittenheit der indigenen Völker und einer langen Dürre konnten die Spanier bald das Territorium wiedergewinnen. Die „Apache de Nabaho“ hatten sich inzwischen durch ihre ausgezeichnete Reitkunst und ihren erfolgreichen Raubzüge auch gegen die Spanier zu einer ernstzunehmenden militärischen Kampfeinheit entwickelt. Der offene Krieg mit den Spaniern war unausweichlich - die Pferde waren dabei die Grundlage auf beiden Seiten. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts war der ganze Südwesten ein einziges Kriegsgebiet. Es zeigte sich hier die wachsende Verbundenheit mit den Nachbarvölkern: So haben die Navajo bis heute z.B. mit den Apachen eine gemeinsame Weltsicht, mit den dazugehörenden religiösen Zeremonien und einem mythologischen Zyklus. Es entwickelten sich schon damals jene Rituale, mit denen sie das Böse abwehren und Krankheiten heilen wollten. Beide Gesellschaften sind matrilinear ausgerichtet, mit spezifischen Pubertätszeremonien für die jungen Mädchen. Dafür hatten sie damals noch keinen anerkannten Häuptling aller Stämme - die Clans agierten größtenteils autark und schlossen sich nur zu bestimmten Raubzügen zusammen.<sup>297</sup>

Die Männer unterzogen sich initiiierenden Ritualen, wenn es um den „Weg zum Feind“ ging, um unverwundbar zu werden. Tagelang wurden Schwitzbäder ertragen, Gebete gesprochen, Lieder gesungen, Körper und Seele gereinigt. Dann wurden die ledernen Schutzhemden angezogen und die Pfeile in eine magische Tinktur getaucht. Die älteren Krieger waren scheinbar besorgt wegen des ungestümen Gemüts der Jungen, welche durch ihre Beute ihre zukünftigen Bräute erwerben wollten. Alle Vollzüge waren gezeichnet von ihrem magischen Charakter, dem sie mehr Bedeutung zuschrieben als ihrem eigenen Geschick. Mit Kraft-Tieren bemalt und mit unsichtbar machenden Pollen bestäubt drangen die „Apache de Nabaho“ bis nach Mexiko ein, wo sie plünderten und brandschatzten. Die „Wilden aus den Bergen“ verbreiteten schnell Angst unter den Siedlern, aber auch unter den anderen Indianervölkern, da diese leichte Beute für den immer noch profitablen Menschenhandel waren. Die Trennung zwischen den weiterhin nomadisierenden „Apachen“ und den teilweise Ackerbau betreibenden „Navajo“ vollzog sich demnach nur langsam und markierte keine Unterschiede, was die Raubüberfälle betraf. Erst als die Spanier in unerbittlicher Weise gegen aufsässige Indianer vorgingen und der Osten durch die sich militärisch etablierenden Commanchen versperrt war, kam es zu einem Rückzug

---

<sup>297</sup> Engel, E.: 2001. 74ff.

der meisten Clans; dieser wurden durch flüchtende Pueblo-Familien verstärkt, die ihrerseits die Pflanzen- und Viehzucht der Diné forcierten.<sup>298</sup>

Der Sklavenhandel war zwar bald wieder verboten worden, doch war deren Einsatz für die dortige spanische Gesellschaft von eminentem Vorteil. Jene „Eingeborenen“, die dazu nicht mehr in Frage kamen, weil sie in gewisser Koexistenz mit den Spaniern lebten, wurden nun vermehrt Ziel missionarischer Tätigkeiten. Der größte Teil der sogenannten „Wilden“ schien jedoch immun zu sein gegen jeden Bekehrungsversuch. Die „teuflischen Medizinmänner“ wurden für das Festhalten am „Heidentum“ verantwortlich gemacht, ohne die brutale Praxis der missionierenden Zivilisation selbst zu reflektieren. So nahmen z.B. die Bettelorden in ihrer (für alle verpflichtende) Seelsorge unverhältnismäßig viel Geld ein und trieben so viele indianische Landarbeiter in den Bankrott.<sup>299</sup>

Für die weitere kulturelle Entwicklung bis hin zur etablierten Überlegenheit über die anderen Indianervölker kann man den Beitrag der integrierten Pueblo-Frauen nicht hoch genug bewerten. Durch Raub oder Heirat waren sie mit ihrem Wissen um Handwerk und Landwirtschaft prägend für die vereinzelt sesshaft werdenden Navajo geworden. Besonders die Webkunst, der Hausbau und die Tierzucht waren ein Schub für ihre Profilierung, welche aber in den Mythen nie als Kulturtransfer beschrieben wird, sondern als direktes Geschenk der Götter.<sup>300</sup>

Wie wichtig die Aufnahme dieser Neuerungen für die weitere Entwicklung der Navajo-Identität war, kann man anhand der Schafzucht aufzeigen: Die von den Spaniern mitgebrachten Schafe passten sich gut an die neuen Umweltbedingungen an und boten für die sich ständig im Überlebenskampf befindenden nomadischen Volksverbände eine Nahrungs- und Kleidungsressource, wie sie einträglicher nicht hätte sein können. Durch die importierten Verarbeitungstechniken der Wolle und den Handel mit Farbstoffen u.a. konnten die Navajo-Frauen eine weithin geschätzte Webkunst entfalten und für Wohlstand in den Familien sorgen. Zu dem materiellen Wert der Schafe gesellte sich bald die mythische Konnotation der Mütterlichkeit dieser Tiere, mit denen sie in Harmonie leben wollten - als Symbol der Fürsorge für die Diné. Diese Sorge um alles Lebendige, besonders in ihrem eigenen Land, wurde zur Grundhaltung des Volkes, das sich selbst so oft als gefährdet erlebt hatte.<sup>301</sup>

---

<sup>298</sup> Engel, E.: 2001. 80ff.

<sup>299</sup> Ebd. 87ff.

<sup>300</sup> Ebd. 93ff.

<sup>301</sup> Iverson, P.: 2002. 23f.

#### IV.3.D. Die Auseinandersetzungen nach der Unabhängigkeitserklärung

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts hatten sich die Navajo von den kriegerischen Apachen endgültig getrennt und waren zu einem kleinen Teil Ackerbauern und Schafzüchter geworden, ohne sich als Pueblos assimilieren zu lassen. Einige betrieben einen friedlichen Handel mit den Spaniern, ohne jedoch für die christliche Mission empfänglich zu sein. Der größere Teil blieb als Nomaden mit seinen Herden umherwandernd und jagend. Da die Männer so häufig unterwegs waren, mussten die Frauen die Sorge tragen für die Zucht und Versorgung der Viehherden. So gehörten ihnen auch bald die Tiere und sie entwickelten damit z.B. das Gewerbe des Webens weiter. In dieser Epoche schienen die Navajo-Frauen materialistischer eingestellt gewesen zu sein und so bevorzugten sie Männer, die einen gewissen Reichtum besaßen. Dieser war vor allem der Besitz von Pferden, was teilweise zu bedenklichen Extremen führte; die eher trockenen Weidegebiete der Navajo boten bald nicht mehr genug Nahrung für die anderen, wesentlich nützlicheren Weidetiere. Dennoch blieb das Pferd das Statussymbol für einen Navajo-Mann schlechthin.<sup>302</sup>

Mit der Zeit bildeten sich die Grenzen der jeweiligen Volksgruppen heraus: während im Norden die Ute, im Osten die Pueblos und im Süden die Apachen wohnten, war der Westen freies, unbesiedeltes Gebiet. Es war das „Land der vier Berge“, das den Navajo von den Göttern geschenkt worden war und später zu ihrem Reservat wurde. In dieser weit ausgedehnten Regionen lebten noch einige wenige Pueblo-Familien, ebenso Zuni- und Hopi-Indianer. Diese wurden entweder assimiliert oder bekämpft. Schließlich gab es auch längere Friedensperioden mit entsprechenden Verträgen, die zu geduldeten Enklaven innerhalb des Navajo-Territoriums führten.<sup>303</sup>

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war im Süden Nordamerikas ein von Spanien unabhängiges „Nuevo Mexico“ entstanden mit einer eigenen kolonialspanisch-indianischen Prägung. Die Navajo wie die anderen Indianervölker lehnten die aufblühende fremde Kultur ab und wollten deren Ausbreitung verhindern. Im Gegensatz zu den anderen Ethnien galten die Navajo diesmal als relativ friedfertig, waren sie doch inzwischen mehr in der Landwirtschaft und Webkunst etabliert und verübten nur mehr kleinere Räubereien. Für die um das Überleben kämpfenden spanischen Siedler waren die Navajo daher die erste Adresse, wenn es um Kollaboration ging. Sie versuchten sie mit allen denkbaren Ehrungen und Schenkungen für sich zu gewinnen, unterschätzen jedoch die Eigenart der Navajo-Kultur: Die Clans kannten keine anerkannte, überdauernde Autorität und

---

<sup>302</sup> Engel, E.: 2001. 98ff.

<sup>303</sup> Ebd. 103f.

das Einhalten gemachter Verträge erstreckte sich nur auf die Dauer seiner Nützlichkeit. Nach einigen gewaltsamen Strafexpeditionen der Spanier brach schließlich noch einmal eine Welle von Racheakten der Navajo aus, die sie zu den gefürchtetsten Indianern des Südwestens machten. Obendrein waren sie inzwischen auch wohlhabend geworden durch ihre Viehherden, die Silberbearbeitung und die Weberei.<sup>304</sup>

Noch immer gab es zu jener Zeit trotz des Verbots in Neu-Mexiko Indianer-Sklaven. Man schätzt bis zu 6000 verschleppte Personen, die unter den Spaniern zu unterschiedlichen Bedingungen lebten, sodass einige bei ihrer Freilassung sogar bei ihren Herrn blieben. Jene jedoch, die nach Hause zurückkehrten, nahmen wieder ihre Erfahrungen und erlernten Fähigkeiten mit zu ihren Familien. Durch geschickten Handel und groß angelegte Landwirtschaft kamen einige davon zu Reichtum. Diese bemühten sich freilich daraufhin um Frieden, was allein durch die Tatsache kaum fruchtete, dass die ärmeren Stammesmitglieder nun gezwungen waren, für potentielle Frauen ebenfalls etwas bieten zu können. Dazu kamen die wieder aufflammenden Unruhen im finanziell zugrunde gehenden Neu-Mexiko und die sich mehrenden Überfälle anderer Indianervölker.<sup>305</sup>

Als die Siedler des Territoriums von Texas 1835 mit Hilfe der Vereinigten Staaten ihre Unabhängigkeit gegenüber Mexiko deklarierten und die Truppen der US immer wieder mexikanisches Territorium betraten, kam es in Folge zur Kriegserklärung des Südens gegen die neuen Kontrahenten. All diese Vorkommnisse waren den Indianervölkern der Region über lange Zeit nicht bekannt. Als jedoch die US-Armee im Handstreich New Mexiko eroberte, freuten sich nicht nur die weißen Siedler über die Verheißung von mehr Sicherheit und daran angeknüpft mehr Prosperität. Den Indianern wurden Angebote gemacht, mit der Bedingung von verlässlichen Verträgen und mit der Zusicherung von umfassendem US-Bürgerschutz.<sup>306</sup>

Nur die Navajo fehlten zu Beginn der Verhandlungen zwischen den Ureinwohnern und den Militärs. Tatsächlich gelang es aber, einen Botentrupp zu einem der anerkanntesten Ältesten zu schicken und mit ihm eine erste Abmachung zu erzielen. Der Häuptling „Narbona“ besaß zwar noch immer nicht die Autorität über sämtliche Stämme, aber sein Wort

---

<sup>304</sup> Engel, E.: 2001. 105ff.

<sup>305</sup> Ebd. 114ff.

<sup>306</sup> Ebd. 119ff.



reichte aus, um nach einigen Bemühungen von beiden Seiten den größten Teil der Navajo-Führungspersönlichkeiten dazu zu bekommen, Frieden zu schließen. Doch dieser sollte nur solange von Dauer sein, bis die Armee weiter in den Süden zog.<sup>307</sup>

Am Ende des 19. Jahrhunderts kam es zu erneuten Versuchen der Befriedung mit den Navajo, um anhand deren Beispiel auch die anderen Indianervölker zu gewinnen. Doch hatten die Invasoren die Eigenarten der Indianerkulturen noch nicht ausreichend verstanden, um in deren ethnischen Verständnis von Gerechtigkeit für nachhaltig stabile Verhältnisse zu sorgen. Stattdessen kam es in verschärfter Weise zu kriegerischen Auseinandersetzungen. Erst mit dem wagemutigen Einsatz eines ehemaligen Soldaten, Henry Dodge, kam es zu einer Annäherung. Er brachte den Navajo ausreichend Empathie entgegen, um ihre Bräuche und Nöte zu verstehen. Durch gezielte Geschenke und das Lehren von Metall-Handwerk gab er ihnen die Chance auf Unabhängigkeit von ihren Raubüberfällen. Doch auch dieser Freund der Navajo wurde in einem Apache-Hinterhalt getötet und es entstand wieder die alte Feindschaft, die weiter angefacht wurde von anderen Indianervölkern, die ihrerseits jede Chance auf Rache nutzten.<sup>308</sup>

Nach dem amerikanischen Bürgerkrieg war es General Carleton der Nordstaaten bald ein vitales Anliegen, in der Region New-Mexico für Ordnung zu Sorgen. Er beauftragte den berühmten früheren Unterhändler Kit Carson mit der Bildung einer schlagkräftigen Militäreinheit, die zu den plündernden Indianergruppen ein Gegengewicht bilden sollten. Nach den ersten Erfolgen gegen die Apachen bestand 1863 die Aufgabe darin, die Navajo zum Übersiedeln zu überzeugen, was freilich nicht gelang. Erst nachdem eine großangelegte Strafaktion die Lebensgrundlage der frei umherstreifenden Stämme getilgt hatte, ergaben sich die übriggebliebenen Familien, meist Frauen, Kinder und Alte, und zogen in die Verbannung.<sup>309</sup>

Das Reservat in Bosque Redondo beherbergte bis zu 12000 Navajo, die in einem erbärmlichen Zustand dort dahinvegetieren mussten. Das Land gab in der trockenen Umgebung nicht genug Ertrag für so viele Neusiedler und die Auseinandersetzungen mit anderen Indianervölkern hörten auch dort nicht auf. Die Lage verschlimmerte sich zusehends und alle Versuche, die ehemaligen Nomaden zu sesshaften Ackerbauern unter hierarchischer Administration zu machen, scheiterten. 1868 wurde das Elend der Navajo in ihrem

---

<sup>307</sup> Engel, E.: 2001. 122ff.

<sup>308</sup> Ebd. 129ff.

<sup>309</sup> Ebd. 150ff.

Reservat offiziell anerkannt und unter dem Friedensversprechen der Indianer-Vertreter wurde ihnen die Rückkehr in das Heimatland gestattet.<sup>310</sup>

#### IV.3.E. Konsolidierung und Befriedung

Die Rückkehrer vergaßen nicht die Zeit des Exils, die sie „*Nabondzod*“ nannten, die „Zeit der Ängste“, und sie hielten sich an den Friedensvertrag, dem sie zugunsten einer möglichen Prosperität in der „Heimat“ zugestimmt hatten. Zwar war die US-Regierung immer noch der Inbegriff des übermächtigen Feindes, doch war dieser in seinem Angebot verlässlich, das eigenständige Überleben zu unterstützen. So erhielten die Familien in großzügigen Sach- und Geldspenden eine Starthilfe für die Neuorganisation ihres zugestandenen Territoriums und der sozialen Verhältnisse.<sup>311</sup>

Zu Beginn hatte das Navajo-Reservat 9000 Quadratkilometer; am Ende der folgenden Verhandlungen, bei denen auch Gebiete an andere Indianervölker abgegeben werden mussten, hatte das beanspruchte Land 64000 Quadratkilometer. Die Aufteilung gelang - jedoch jenseits einer davor überlegten Einteilung. Vielmehr fanden sich unter den Navajo einige Familien zusammen, die für Ihre Herde und den Anbau von Mais und Bohnen ausreichend Land fanden und jenes der anderen achteten. Da der Ackerboden und die Witterung langfristig nicht geeignet waren, die Clans ausreichend zu ernähren, setzte sich bald wieder die Nomadentradition durch, die ein einfaches, aber freies Leben ermöglichte. Einziger Wermutstropfen war die Behausung in behelfsmäßigen Unterkünften, da die Zeremonien einen festeren, runden Bau benötigten. Der wichtigste Aspekt der Unterstützung von Seiten der US-Behörden bestand darin, dass Sie tausende Schafe und Ziegen zur Verfügung stellten, wodurch die Weidewirtschaft für alle Navajo gesichert war. Durch die Wiederaufnahme der alten Kunsthandwerke und geschickte Tauschgeschäfte mit den anderen umliegenden Indianerkulturen entwickelten sich die Navajo zu einer florierenden Weidezucht- und Handelsnation. Die Frauen konnten mit der Schafwolle die unterschiedlichsten Anfragen der benachbarten Kunden abdecken - die Männer verkauften die Kleider, arbeiteten aber auch in den neu entstehenden Städten, um sich wieder Pferde leisten zu können: Es blieb das Prestige-Zeichen ohne Alternative.<sup>312</sup>

---

<sup>310</sup> Engel, E.: 2001. 158ff.

<sup>311</sup> Ebd. 167ff.

<sup>312</sup> Ebd. 171ff.

In diesem Zustand der zunehmenden Anpassung an die „westliche Zivilisation“ kam es freilich auch zu dem bekannten Alkoholmissbrauch und seinen Folgen. Allerdings wurden diese Schicksalsschläge für die Menschen - ebenso wie die Missernten und andere Schicksalsschläge - auf den Einfluss von Hexern zurückgeführt. Es gab sogar einzelne Fälle von Lynchjustiz im Sinne einer Hexenverfolgung, die erst durch die Behörden gestoppt werden konnte. Insgesamt war die Kommunikation zwischen dem inzwischen etablierten Innenministerium und den gewählten aber kaum akzeptierten Indianerhäuptlingen eher eine Zumutung als eine Lösung.<sup>313</sup>

Mit der Zeit konnten sich die Navajo - im Gegensatz zu vielen anderen Indianervölkern - eine Existenzgrundlage schaffen. Im Jahre 1880 wurden über 12000 Navajo mit 700.000 Stück Vieh registriert. Von der US-Regierung her wählte man die Vermittler in den Belangen der Indianer nun nicht mehr nach politischen Gesichtspunkten, sondern idealistische junge Männer aus den vielen religiösen Gruppierungen. Für das Navajo-Volk engagierten sich fortan die Presbyterianer. Schnell wurde klar, dass Frömmigkeit allein kein ausreichendes Kriterium für erfolgreiche Verhandlungen war.<sup>314</sup>

Eine der wichtigsten Unterstützungen, welche die Diné am Ende des 19. Jahrhunderts erhielten, war neben dem kulturellen Import über die Heirat mit „Weißen“ der Kontakt mit einer neuen Generation von Händlern, die bereit waren, ihre Sprache zu lernen. Ein „Trader“ konnte somit viele verschiedene Rollen einnehmen, sei es als Kommunikationshelfer zwischen den Zivilisationen, sei es als Doktor oder sogar Totengräber, da sich die Navajo ja größtenteils vor den Leichnamen fürchteten. Wie stark der Kulturtransfer die Lebenssituation des ehemals nomadischen Volkes veränderte, zeigte sich im Gebrauch der gelieferten Waren: Neben der Verwendung von stabilen Holzkonstruktionen für die Häuser oder scharfen Messern für Küche und Tierzucht wurde verstärkt auch Geld- statt Tauschhandel betrieben. Nichtsdestotrotz behielten sich die Diné ihre eigenen kulturellen und meist spirituellen Zugänge und ließen sich ihre „wilden Tänze“ von der Regierung nicht verbieten.<sup>315</sup>

Ein Teil des Vertrages für die Rückkehr aus dem Exil war das Zugeständnis der Behörden gewesen, Schulen zu bauen; ab dreißig Kindern würden dafür ein Gebäude und ein Lehrer bereitgestellt werden. Doch die Umsetzung schien fast unmöglich: Weder würde man gesammelt dreißig Kinder finden im weiten Land der Navajo, noch würden diese länger

---

<sup>313</sup> Engel, E.: 2001. 177ff.

<sup>314</sup> Ebd. 185ff.

<sup>315</sup> Ebd. 191ff.

bleiben als die Weidesaison, geschweige denn verstehen, wozu das nicht direkt anwendbare Wissen in ihrer Lebenssituation dienen sollte. Nach einigen missionarisch engagierten aber gescheiterten Projekten beschloss der US Kongress 1887 die Einführung der Schulpflicht. Gegen den Willen der Eltern wurden viele Kinder regelrecht eingefangen und in Indianer-Internate gebracht, um dort die Grundfähigkeiten der „weißen Zivilisation“ zu lernen. Doch der Effekt einer Katalysation bleibt nach ihrer Rückkehr aus: Die meisten konnten nun mit der alten Welt nichts mehr anfangen, wurden durch Reinigungszeremonien wieder in den Clan integriert oder verkrafteten im schlimmsten Fall den Kulturbruch nicht. Aus diesen Erfahrungen heraus wurde die Institution zu Beginn abgelehnt. Nach der Jahrhundertwende und unter angepassten pädagogischen Bedingungen wuchs jedoch die Erkenntnis, dass wie früher die tradierten Erzählungen nun das Wissen der Weißen auch für die eigene Entwicklung hilfreich sein würde und Schuleinrichtungen verbreiteten sich im Land.<sup>316</sup>

Das eigene Wissen der indianischen Tradition blieb interessanter Weise zu guten Teilen erhalten. Die meisten der heute bekannten Mythen und Rituale sind Ergebnis eines kulturellen Austausches mit den anderen präkolumbischen Ethnien oder lassen sich zumindest nicht mehr klar zuordnen. So blieb z.B. lange die Verordnung, die Haare kurz zu schneiden für die Schule, gefürchtet, da für die religiösen Zeremonien lange Haare notwendig waren. Eine gewisse Unterstützung für eine Orientierungshilfe in der heranwachsenden Moderne boten die verschiedenen Religionsgemeinschaften, die im Navajo-Land Missionsstationen, Krankenhäuser und Schulen bauten. Der missionarische Eifer wurde hier bemerkenswerter Weise überlagert von einer humanitären Hilfeleistung. Wie schwierig es anfangs für die karitativ Tätigen war, Einfluss auf den Navajo-Lebensstil zu nehmen, zeigte sich u.a. am Umstand, dass kranke Personen zuerst zum Mediziner gebracht und dort im Kreise ihrer Familie betreut wurden. Erst wenn all das nichts mehr half, wurden sie ins Krankenhaus gebracht. Besonders häufig war dies der Fall bei sterbenden Angehörigen, da der Ort des Todes nicht mehr bewohnt werden durfte. Damit wurden jedoch auch die Krankenhäuser zu einer von bösen Geistern erfüllten Stätte.<sup>317</sup>

Die Navajo glaubten lange an ein Weltbild, das alle Elemente des Kosmos als beseelt ansah und keine Trennung vollzog zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt. Durch die tradierten Rituale wie z.B. die Sandmalerei wurde versucht, für alle Lebens-

---

<sup>316</sup> Engel, E.: 2001. 199ff.

<sup>317</sup> Ebd. 207ff.

belange die Geister und die Weltenmächte zu beeinflussen. Das Ziel waren keine abstrakten Vorstellungen wie die Sündenvergebung o.ä., sondern sehr konkrete Wünsche wie Heilungen oder Verschonung von Unglück. Das letztendliche Ziel jeder Zeremonie bestand und besteht in der umfassenden Harmonie „Hózhó“, als Wohlbefinden aller miteinander verbundenen Wesen. Da die guten und schlechten Verfasstheiten auf die anderen ausstrahlen, bestand nicht nur eine Verantwortung für die Umgebung im Sinne der eigenen und des familiären Glücks, sondern die Wiederherstellung der Harmonie war auch nur über den Einbezug der nahestehenden Zugehörigen zu erreichen. Die Medizinmänner, auch Sänger (*Hátaáíli*) genannt, stellten für die Gemeinschaft in den Ritualen die Verbindung zum Übernatürlichen her. Die Ausbildung zu einem Medizinmann dauerte viele Jahre und die Bezahlung der Dienste wurde je nach Dauer und Umfang berechnet. Bis heute gibt es die Tradition der öffentlicheren Gesänge und auch geheimen Rituale, die z.B. gegen den Einfluss schwarzer Magie angewandt werden.<sup>318</sup>

#### IV.4. Das „Navajo-Country“ heute

##### IV.4.A. Das Land der Verheißung

Die Atmosphäre des Geheimnisvollen hat das Gebiet des Südwestens um das Colorado-Plateau bis heute behalten. Zwar hatte die Lebensrealität der Ethnien vor Ort wenig zu tun mit dem romantisierenden Marketing für das „Land of Enchantment“, doch die Vorstellung, das Land sei voller Geister oder magisch wirkender Wesen, hat sich bis heute gehalten. War es früher der pure Kampf ums Überleben, der durch die sakralen Rituale unterstützt werden sollte, so sind es heute Bemühungen um die Erhaltung der Tradition, die dem Land und der Natur ihre besondere Bedeutung geben. Die wechselhafte Besiedelung des Plateaus könnte schon um 9500 v.Chr. begonnen haben. Da die gebirgige bzw. wüstenreiche Gegend in vielen Teilen trocken, im Sommer sehr heiß und im Winter sehr kalt ist, mussten sich die verschiedenen Völker ihre Nischen für das Überleben sichern. Die ersten Kulturen dürften weitreichende Bewässerungssysteme angelegt haben, die jedoch wegen der Verdunstung die Felder versalzten. Darauf folgende Völker kannten bereits die Herstellung von Keramik, aber erst die Anasazi, auf Navajo „Vorfahren der Feinde“ (= Pueblos), konnten sich dort behaupten. Kurze Zeit vor der Einwanderung der

---

<sup>318</sup> Engel, E.: 2001. 214ff.

Europäer trafen schließlich die Athapasken-Völker, die späteren Navajo und Apachen, aus dem Norden ein.<sup>319</sup>

Nachdem sich die hitzigen Auseinandersetzungen mit den Kolonialmächten beruhigt und die Diné nach 1868 ein eigenes Reservat in ihrer „alten-neuen“ Heimat am Colorado-Plateau erhalten hatten, dauerte es noch bis nach dem 2. Weltkrieg, in dem die Navajo sich heldenhaft auszeichneten, bis sie ihr Wahlrecht trotz vorhandener Staatsbürgerschaft erhielten. Im Gegensatz zu anderen indigenen Ethnien, wie den Apachen, konnten sie ihre eigene Lebensweise kulturverträglich modernisieren. So überlebten u.a. auch jene Traditionen, die sie von den umliegenden Völkern der Region übernommen hatten.<sup>320</sup>

#### IV.4.B. Prosperität und Selbstbewusstsein

In den frühen Zwanzigerjahren des 20. Jahrhunderts kam es zu einer größeren Katastrophe für die Navajo-Nation: Nachdem die Herden stark gewachsen waren und schlechtes Wetter die Erträge des Landes vernichtet hatte, musste der Staat eingreifen und einen guten Teil der halb verhungerten Tiere einsammeln und schlachten. Durch dieses Zwangsmaßnahmen und die eher ängstliche und starre Einstellung der Indianerclans kam es wieder zu einer Versorgungsknappheit. Doch diesmal lag der Staat in einer Wirtschaftsdepression und statt einer paternalistischen Versorgung mit Essensrationen wurde das Regierungsprogramm zur Arbeitsbeschaffung auch auf die Indianer angewandt. Damit kamen neue Techniken und Gewerbe in das alte Reservat und die Lohnarbeit, mit wesentlich höheren Einkommen als die Handwerker bisher hatten, verbreitete sich.<sup>321</sup>

Die umfangreichste Modernisierung brachte die darauf folgende Zuteilung der Selbstverwaltung, welche in fünf Bezirken - und unter den Rechten und Pflichten amerikanischer Staatsbürger - umgesetzt wurde. Die Vor- und Nachteile daraus zeigten sich deutlich, als reichhaltige Bodenschätze wie Öl, Kohle oder Uran entdeckt wurden. Durch diese Industrialisierung und die weitere ökonomische Verschränkung mit der freien Marktwirtschaft zog endlich der „Way of Life“ des aufstrebenden Amerikas im Indianerreservat ein. Doch bis heute zählt das Navajo-Gebiet zu jenen mit der höchsten Arbeitslosigkeit Amerikas mit einer starken Dominanz der landwirtschaftlichen Selbstversorgung.<sup>322</sup>

---

<sup>319</sup> Feest, C.: 2000. 369ff.

<sup>320</sup> Ebd. 376ff.

<sup>321</sup> Engel, E.: 2001. 219ff.

<sup>322</sup> Feest, C.: 2000. 406ff.

Als nach einer weiteren Dürrekatastrophe in der Mitte des 20. Jahrhunderts der Zustand aufgrund der stark gestiegenen Einwohnerzahl unerträglich wurde, investierte man die Einkünfte aus den Bodenschätzen in den Ausbau von Infrastruktur. So entwickelte sich das „Navajo-Country“ mit einer aktuellen Einwohnerzahl von über 290 000 zu einem der wohlhabendsten Reservate Amerikas, in dem der Lebensstandard zwar immer noch unter dem anderer Regionen Amerikas liegt, das jedoch inzwischen touristisch gut erschlossen ist und seine stolzen Bewohner mit Selbstbewusstsein erfüllt.<sup>323</sup>

Während des Zweiten Weltkriegs wurden auch die Indianer als amerikanische Staatsbürger eingezogen. Hier trat der verschüttete Jagdinstinkt der „Rothäute“ wieder hervor und sie konnten sich in ihrer Tapferkeit und v.a. durch den Einsatz ihrer Sprache als verschlüsselten „Navajo-Code“ auszeichnen. Der Militärdienst ermöglichte jedoch nicht nur internationale Erfahrung, sondern führte auch wegen der Besoldungsrichtlinien zu einer Neustrukturierung des Lebensstils, z.B. in Fragen der Entlohnung bei legitimen eigenen Kindern. Ebenso lernten die Soldaten ihre Kameraden würdevoll zu begraben - eine Haltung, die davor mit massiven Tabus belegt war.<sup>324</sup>

Die gesellschaftlichen Entwicklungen in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts änderte nichts an den Geschlechterrollen. Über die Frau werden die Abstammung zu einem der ca. 60 Clans sowie die Besitzrechte vererbt. Sie kümmert sich um die Kinder, das Vieh und knüpft die traditionellen Teppiche, der Mann verrichtet die schwereren Arbeiten und koordiniert die Außen- bzw. Geschäftskontakte. Diese Familienstruktur mit ihren Gewohnheiten hat sich trotz der Zivilisierungsversuche und der bundesrechtlichen Vorschriften gehalten. Zwar schickt man die Kinder nun aufs College, um moderne Berufe zu lernen, das Familientreffen mit der gemeinsamen Arbeit an der Schafherde und dem ausgiebigen Diskutieren im „Navajo-Englisch“ ist aber nicht wegzudenken.<sup>325</sup>

Durch das vermehrte Einkommen und Erleben der sich differenzierenden amerikanischen Kultur entfernten sich jedoch viele junge Navajo von den alten Zeremonien und Bräuchen. Bis zu 30 christliche Kirchen versuchten dazu, in den Reservaten zu missionieren, doch die Diné sind in ihrer Vorstellung wesentlich auf das Diesseits ausgerichtet und daher an den christlichen Verkündigungen wenig interessiert. Am erfolgreichsten unter den neu aufkommenden religiösen Bewegungen zeigte sich die - den sogenannten „Peyote-Kult“ zelebrierende - „Native American Church“, der zeitweise bis zu 50 % der

---

<sup>323</sup> Engel, E.: 2001. 234ff.

<sup>324</sup> Ebd. 228ff.

<sup>325</sup> Feest, C.: 2000. 407ff.

indigenen Völker angehörten. Der auf dem Christentum basierende Kult verwendet eine Kaktusfrucht, die Meskalin enthält. Durch deren anregende Wirkung während der Riten und durch die Integration traditioneller, indianischer Zeremonien wurde die Bewegung schnell beliebt. Aufgrund ihrer therapeutischen Ausrichtung half sie, den Alkoholismus zu bekämpfen und die Menschen in den Reservaten aus ihrer Lethargie zu befreien.<sup>326</sup>

Anfangs wollten die Navajo von der neuen Peyote-Religion, die aus den südlichen Plains kam, nichts wissen, hatten sie doch eine eigene starke spirituelle Tradition. Erst als es zu einer erneuten Krise im Reservat in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts kam, bei der in einem Notprogramm die Schafherden geschlachtet hätten werden sollen, kam plötzlich ein reges Interesse auf. Ein soziologisches Phänomen entstand in der Aufnahme dahingehend, dass trotz der augenscheinlichen Integration der verschiedenen spirituellen Traditionen die neuen Peyote-Anhänger weder von den christlichen noch von den traditionalistischen Gruppen akzeptiert wurden. Dennoch kann die Glaubensgemeinschaft auch aktuell noch als die größte unter den ethnischen Glaubensgruppierungen angesehen werden.<sup>327</sup>

Für die Behandlung medizinischer und psychischer Schwierigkeiten, wie sie u.a. die Industrialisierung (s. z.B. Uranminen) und Verstädterung vermehrt brachten, wurde eine Initiative zur institutionellen Versorgung mit Krankenhäusern erfolgreich umgesetzt, aber aus finanziellen und kulturellen Gründen wenig genutzt. Die Navajo gebrauchten immer noch die traditionellen Heilmethoden, auch wenn die zuständigen „Sänger“ bereits zu den „Ältesten“ gehörten. Für viele bedeutete eine Zeremonie nicht nur eine therapeutische Maßnahme, sondern war für den Familienzusammenhalt von eminenter Wichtigkeit. So startete man auch hier ein Programm mit der Absicht, die Ausbildung zum schamanischen Heiler mit einem Stipendium zu unterstützen und damit auch die dafür notwendige Sprache der Diné zu fördern.<sup>328</sup>

#### IV.4.C. Das Navajo-Reservat heute

Das Navajo-Indianer-Reservat ist heute mit ca. 25.000 Quadratmeilen das größte in Nordamerika. Es umfasst große Teile der vier Staaten Arizona, New Mexico, Colorado und

---

<sup>326</sup> Engel, E.: 2001. 231ff.

<sup>327</sup> Feest, C.: 1998. 200ff.

<sup>328</sup> Iverson, P.: 2002. 305ff.



Utah (woraus letztlich die vierfache Begrenzung des mythologisch beschriebenen Lebensgebietes entstand, A.d.V.). Freilich gibt es darüber hinaus einige weitere Areale, die im Selbstbewusstsein der Diné zu „*Diné Bikeyahin*“, dem Navajo-Land, gehören (s. die Geschichte der Vertreibung). Das Reservat entstand in kleinerer Form bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als große Umsiedlungen von mehreren Indianerclans vorgenommen und Gebiete zugeteilt wurden, meist vom Osten kommend in den unbesiedelten Westen.<sup>329</sup> Die heutigen Städte liegen auf dem Colorado-Hochplateau, allerdings gehören außerhalb des Reservates einige weitere Siedlungen zur Administration, die u.a. aufgrund von Handelsbeziehungen oder staatlichen Einrichtungen entstanden sind und zur Navajo-Regierung dazugerechnet werden. In der Mitte des Haupt-Reservates gibt es auch staatlich verordnete Ansiedlungen von anderen Indianervölkern, die größte unter ihnen ist jener der Hopi-Indianer.<sup>330</sup>

Das Reservat ist selbstverwaltet, die Administration unterstand jedoch Ende des 20. Jhdts. immer noch direkt der US-Regierung. Die „Navajo-Nation“ wurde 1969 öffentlich anerkannt und 1990 dem allgemeinen US-Regierungsmodell angepasst, weil man nicht der Indianer-Verwaltungsbehörde unterstehen wollte. Da das Land reich an natürlichen Rohstoffen ist, haben sich die Navajo dem „Council of Energy Ressource Tribes (CERT)“ angeschlossen, um dem Druck der großen Energieunternehmen gewachsen zu sein. Immer noch werden Öl, Gas, Kohle und Uran abgebaut, allerdings unter vermehrter Kritik der eigenen Bevölkerung. Besonders im Landkonflikt mit den Hopi werden externe Unternehmen verdächtigt, den von beiden Seiten als ungerecht angesehenen Status ausnützen zu wollen. Der landwirtschaftliche Sektor ist ebenso gut ausgebaut und die traditionellen Handwerke (Schafwollprodukte, Silberkunsth Handwerk und kommerzialisierte Sandgemälde) florieren nach wie vor. Der Tourismus gewinnt immer mehr an Bedeutung, ebenso wie die generelle digitale Vernetzung. Die meisten Navajo arbeiten jedoch außerhalb des Reservats, auch wenn die Ausbildungsmöglichkeit im Land vergleichsweise hoch ist und zur Bewahrung der alten Bräuche immer neue Gewerbe erschlossen werden.<sup>331</sup>

---

<sup>329</sup> Goodman, J.: 1987. 3f.

<sup>330</sup> Ebd. 11f.

<sup>331</sup> Pritzker, B.: 1998. 74f.

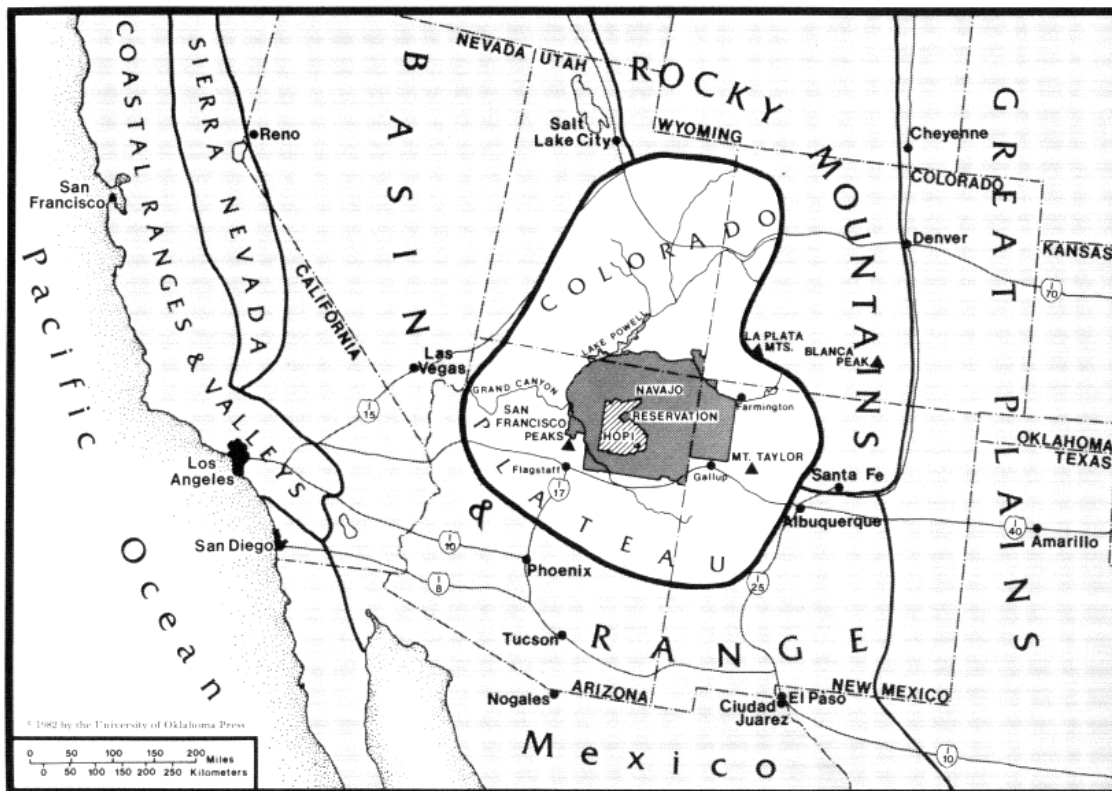


Abb. 1.: Das „Navajo-Country“ heute

## V. Die schamanische Praxis der Diné

### V.1. Voraussetzungen

#### V.1.A. Einführung

Über die Praxis des heilenden Schamanismus zu reflektieren gelingt am besten am Beispiel einer Tradition, die bis heute das reiche Erbe einer Indianerkultur in großen Teilen erhalten hat. Je nachdem, welche Definition man nun für den Schamanismus verwendet, kann das Zeremonienerbe der Navajo darunter gerechnet werden oder nicht: Im Vordergrund steht nicht die Trancereise des Schamanen und sein außergewöhnlicher Kontakt zu den Geistern, sondern die kollektive Einladung der Geister, innerhalb einer Zeremonie wirksam zu werden. Warum es dennoch plausibel ist, von schamanischen Heilungsritualen der Diné zu sprechen, soll im Folgenden aufgezeigt und anschließend diskutiert werden. Die reichhaltige Literatur über ihre Heilungsinstitution und deren Verortung in der tradierten Lebensweise machen es möglich, einen differenzierten Blick auf das Phänomen „Schamanismus“ und seine Wirkfaktoren zu entwickeln. Die Tatsache, dass die alten „Life-Ways“ bis heute in immer professionalisierterer Weise gelehrt werden, gibt darüber hinaus Einblick in den Unterschied zwischen den überlieferten ethnischen Entwürfen von „Healing-Ways“ und deren Eingebundensein in ein prähistorisches Weltbild, und den postmodernen esoterischen Neubegründungen schamanischer Ritualpraxis.

In der Kultur der Navajo gibt es den Begriff für „Religion“ im Sinne der westlichen Definition nicht. Vielmehr wird das ganze Leben bis heute von den meisten Navajo in der Perspektive des Glaubens an das Übernatürliche gedeutet. Die alten tradierten Lebensweisen und religiösen Zeremonien wurden trotz der massiven Einflüsse der westlichen und kolonialen Kulturen erhalten. Mit ihnen wird nicht nur ein elaborierter Heilungsdienst praktiziert, sondern werden auch die Kräfte des Universums gemeistert. Obwohl also die Mehrheit der Navajo an die Wirkung des Übernatürlichen und dessen Handhabbarkeit glaubte, gab es immer weniger Kandidaten, welche die Ausbildung zum „Praktiker“ machten, da diese ausgesprochen lang und herausfordernd ist. Es bedarf des Erlernens des hochkomplexen Zeremonialsystems, das den Diné über die Jahrhunderte half, den ständigen Veränderungen zu begegnen und die eigene Kultur zu bewahren.<sup>332</sup>

Viele Navajo lehnen bis heute den Begriff „Religion“ für ihre Spiritualität ab, einerseits wegen den traumatischen Erfahrungen in der Kolonialisationszeit, andererseits wegen

---

<sup>332</sup> Wyman, L.: 1983. 536f.

den damit verbundenen Konnotationen wie Hierarchie, Erlösung etc. Der passendste Begriff für eine Definition dürfte „*náh agha*“ sein, was so viel bedeutet wie „eine Zeremonie findet statt“. Dieser Akt stellt die menschliche Handlungsseite dar, die sich einfügt in den kosmischen Kontext von universeller Ordnung und Verbundenheit. Dass es einen (höchsten) Gott gibt, wird dabei nicht verneint, sondern einfach nicht thematisiert.<sup>333</sup>

Die religiösen Vorstellungen und die Lebensphilosophie geben den Navajo eine gewisse Handlungsorientierung im Fall von auftretenden Problemen. Im Jahr 1993, als eine Epidemie tausende Opfer forderte, wurde nicht nur von Seiten der traditionellen Sänger die Zusammenarbeit mit den Ärzten gesucht, sondern auch die Sinndimension hinter dem Desaster angesprochen. Die mythische Erzählung über die Entstehung der ersten Monster durch die moralischen Verfehlungen des ersten Volkes gaben den entsprechenden symbolischen Rahmen für die Heilungsrituale und forcierten dadurch eine landesweite Besinnung auf das moralische Verhalten und die Bindung an die eigene Kultur. Die Traditionen des „Navajo Way of Life“ erlebte so eine neue Blüte.<sup>334</sup>

#### V.1.B. Die Tradition der Diné und der benachbarten Ethnien

Es wird immer wieder die Theorie diskutiert, dass es auf dem langen Weg von Norden her zu einer Mischung der Kulturen u.a. mit dem Volk der Pueblo kam (s. S.140ff), besonders nach deren Revolte gegen die Spanier 1680. Das zeigt sich z.B. an den Parallelen in den Schöpfungslegenden und Kosmologien und der Verwendung von Sandgemälden und Masken in den Zeremonien. Ähnliches kann gesagt werden von den Kontakten mit den Apachen, die jedoch ebenfalls einen athapaskischen Ursprung zu haben scheinen.<sup>335</sup>

Durch die Mischung entstand eine eigene Form einer rituellen Zeremonienpraxis. Eine Heilungszeremonie war immer für eine Person, „the one sung over“, gedacht, maximal für zwei weitere Co-Patienten (z.B. Mutter-Kinder). Im Gegensatz zu den Pueblos, die gemeinschaftliche Zeremonien v.a. für Regen und Fruchtbarkeit von einer Priesterschaft durchführen lassen, steht im Navajo-Zeremoniendienst v.a. das Wohlergehen des Einzelnen im Vordergrund. Es gibt hier keine Priesterschaften, sondern die Zeremonien werden von eigens trainierten Sängern (*Hátaáíli*) vollzogen, da als das entscheidende Element das Singen angesehen wird. Diese „Chantways“ werden mit einigen sehr wenigen

---

<sup>333</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 29.

<sup>334</sup> Trudelle-Schwarz, M.: 2001. 40.

<sup>335</sup> Lamphere, L.: 1987. 337ff.

Ausnahmen immer nur dann durchgeführt, wenn sie notwendig sind, und nicht aus kalendrischen oder gemeinschaftlichen Gründen. Dennoch wird an eine Ausbreitung des Segens, der bei einer Zeremonie entsteht, für die ganze Gemeinschaft geglaubt. Die Sänger lernen ihre Zeremonien bezahlter Weise nicht von Vereinigungen sondern von Experten, die eine gewisse Anzahl an Gesängen beherrschen. Diese umfassen neben den Liedern auch Gebete, Pflanzenheilkunde, Ritualinstrumente, Trockenbilder und weitere rituelle Handlungen, die teilweise auch von anderen Ethnien übernommen wurden. Obwohl es auch sehr angesehene weibliche Sänger gab, sind es v.a. Männer, die dieser Berufung folgen. Diese spezialisieren sich auf einige Gesänge und haben die dazugehörigen Geräte in einem Medizinbündel gesammelt. Die meisten Navajo glauben an die schützende Wirksamkeit der Gesänge, fürchten sich aber wie viele Ethnien Nordamerikas vor Hexen, welche die Kontrolle der übernatürlichen Kräfte für böse Zwecke nutzen könnten.<sup>336</sup>

Eine im trockenen Südwesten Nordamerikas weit verbreitete Praxis schamanischer Tätigkeit waren Regenzeremonien. Neben dem Glauben an die Möglichkeit einer Wetterbeeinflussung, wurden mit speziellen Ritualen auch Störungen des Gegners durch Wind und Sturm versucht. Meist waren dafür Schamanen mit besonderer Kompetenz beauftragt, aber auch ältere Stammesmitglieder, die keine Schamanen waren. Unter den Navajo wurde diese Praxis der Wetterbeeinflussung mit der Sandmalerei verbunden.<sup>337</sup>

Die Sandmalerei hat bei den Navajo nicht ihren Ursprung, aber sie hat unter ihnen ihre differenzierteste Ausprägung erreicht. Als Vergleichsbeispiel kann hier die Sandmalerei bei den Yavapai genannt werden, die als Prävention vor Krankheiten, wenn z.B. der Schamane von herankommenden Stürmen geträumt hatte, angefertigt wurden. Ein singender Schamane gestaltete dabei das Sandgemälde und vollzog ein Ritual mit den tanzenden und singenden Mitgliedern seines Stammes. Im Südwesten wurden die Sandbilder auch für Initiationen, v.a. für Schamanen, verwendet.<sup>338</sup>

Ein zentraler Wert des Navajo Lebens und Glaubens im starken Gegensatz zu den Lebensvorstellungen der benachbarten Ethnien ist jener der Bewegung. Trotz ihrer Sesshaftwerdung war der nomadische Lebensstil bis vor kurzem in allen Dimensionen des täglichen Lebens erkennbar. Ebenso durchzieht die Mythen und damit auch die Zeremonien die Idee des Unterwegsseins der Götter und Helden. In den Gesängen und Gebeten werden die Bewegung und das Reisen immer wieder erwähnt und in den Aktionen des

---

<sup>336</sup> Wyman, L.: 1983. 537ff.

<sup>337</sup> Lyon, W.: 1998. 264.

<sup>338</sup> Ebd. 30.

Sängers und Patienten zum Ausdruck gebracht. Da das Universum in ständiger Bewegung ist, muss der Zustand der Harmonie immer wieder neu „erschaffen“ werden. Sakrale Räume und Gegenstände müssen daher auch immer wieder neu geheiligt werden. Die personale Heiligung gelingt diesem Glauben zufolge durch das stets neue rechte Denken, das sich dann in den Handlungen im Sinne einer dynamischen Ordnung zeigt.<sup>339</sup>

Praktisch reagiert z.B. das soziale Umfeld bei den Navajo auf jemanden, der alkoholabhängig geworden ist, mit vergrößertem Engagement, um ihm zu helfen, aus der Abhängigkeit zu gelangen. Ist die Person jedoch nicht willens oder in der Lage, dem Alkohol zu entsagen und sind daraus die Lebensgrundlagen zerstört worden, dann gibt es auch bei dieser Tatsache eine spezifische Form der Beziehungsordnung: Das Gleichgewicht der Kräfte in der Welt führt in diesem Fall eben zu einer Beendigung des (sozialen) Lebens.<sup>340</sup>

#### V.1.C. Das Weltbild als Kontext der Heilungszeremonien

Da das ganze Leben und die ganze Welt in der alten Kultur der Navajo unter der Affirmation des Sakralen gedacht wird, ist die Frage nach der Spiritualität bzw. der Religion der Navajo am ehesten mit der Beschreibung des Weltbildes und dessen Konsequenzen beantwortet. Das Lebensideal kann beschrieben werden als „das Gehen bzw. Vollenden des Lebenskreislaufes im Zustand des *Hózhó*“ – und im Dienst an ihm. *Hózhó* wird gewöhnlich mit Harmonie, Schönheit oder Ähnlichem übersetzt und wird als das Gegenteil von Chaos und Bösem gesucht. Es umfasst sowohl die Harmonie der Beziehungen, der Natur als auch das Wohlbefinden der Menschen und wird nicht funktionell gedacht. Nach erfolgreichen Heilungszeremonien wird geschlossen mit dem Ausdruck: „*Es ist vollbracht in Hózhó!*“. Da Gut und Böse komplementäre Teile des Kosmos sind und das Böse nicht an sich dem Menschen schadet, sondern nur, wenn der Mensch durch sein unangemessenes Verhalten an diesen Kräften Schaden erleidet, gilt es, in den Zeremonien die Wirkungen des Bösen unschädlich zu machen und wieder *Hózhó* herzustellen. Das gleiche gilt für die guten und bösen Teile des Menschen, die nach dem Tod ein Eigenleben haben können. Um die Welt wieder zu ordnen, sollen die guten Gedanken in Sprache gebracht werden. Die Voraussetzung für die guten Gedanken ist das Wissen, v.a. jenes,

---

<sup>339</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 24f.

<sup>340</sup> Trudelle-Schwarz, M.: 2001. 178.

das von den „Holy-People“ (s. S.117ff) übertragen wurde. Und der Kontext der Anwendung dieses Wissens sind die Zeremonien, die das Herzstück des Lebensvollzuges darstellen.<sup>341</sup>

Für das Verständnis der spezifischen Spiritualität der Navajo ist es darüber hinaus notwendig, die Bezogenheit des Volkes auf ihr Land, *Diné Bikéyah*, ausreichend zu werten. In den Mythen wird die Ankunft dorthin nicht als Reise aus dem Norden und als Mischung mit anderen Ethnien beschrieben, sondern als Bestimmung für das Leben der Diné in der vierten bzw. fünften Welt. Das Gebiet bietet quasi die Makro-Koordinaten für die religiöse Bedeutung, die die Welt der Navajo durchdringt. Schon hier sind alle Elemente mit den „Holy People“ verbunden und in männlich und weiblich eingeteilt, da jede Entität nur durch Paarung vollständig sein kann im Weltbild der Diné. Schließlich sind es auch die augenscheinliche Vielfalt und Schönheit der Natur in *Diné Bikéyah*, die sich wohl auf die Ideale des *Hózhó* ausgewirkt haben.<sup>342</sup>

Der sakrale Hauptort der spirituellen Lebensweise ist der eigene Hogan, der nicht nur als gewöhnliche Hütte für eine Familie gesehen wird, sondern als verkleinerte Darstellung des Kosmos. In den Mythen wird an die erste Hütte der „Holy-People“ und die Schöpfungsakte darin erinnert. Die konische Form ist die männliche und wird z.B. bei Schwitzhütten verwendet, die Rundhüttenform ist die weibliche. Die Türe ist in Richtung Osten, als Ort der aufgehenden Sonne, gerichtet. Bei einer Neuerrichtung wird eine eigene Segenszeremonie durchgeführt; wird der Hogan vom Blitz getroffen oder stirbt jemand darin, dann wird dieser verlassen aus Angst vor Verwünschungen oder Geistern.<sup>343</sup>

Ein weiterer zentraler spiritueller Wert ist schließlich der achtsame Umgang mit der Natur. Dieser ist insofern von besonderer Bedeutung, als dass sich der Mensch aus der Sicht der Navajo-Tradition einfügen muss in die Natur - und sie per se nicht beherrschen kann. Vielmehr wird er von ihr versorgt und genährt, wenn er eine reziproke Beziehung zu ihr erhält, ähnlich wie es bei nahen Angehörigen der Fall ist. Dieses Verhältnis kann so intensiv erlebt werden, dass z.B. von „Mother Earth“ und „Father Sky“ in Ehrfurcht gesprochen wird. Die affektive Bindung an die Natur und ihre Phänomene prägt durchgehend das Selbstverständnis und die Zeremonientradition der Navajo.<sup>344</sup>

---

<sup>341</sup> Young, W.: 2001. 246ff.

<sup>342</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 14ff.

<sup>343</sup> Young, W.: 2001. 251ff.

<sup>344</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 26f.

## V.2. Die Heilungsinstitution bei den Diné

### V.2.A. Voraussetzungen für die Heilungszeremonien

In den Zeremonien der Diné kommt zum Ausdruck, wie alles in der Welt seinen Platz und damit alles seine Ordnung hat - auch die Unordnung und das Böse haben ihre Berechtigung darin. Das negativ Erlebte im Kosmos kommt von der Störung der Ordnung: Stirbt z.B. ein Mensch, dann kann der böse Anteil der noch gegenwärtigen Seele noch Schaden anrichten, wenn er nicht kontrolliert wird. Die Kontrolle der vielen wirkenden Kräfte setzt ein entsprechendes Wissen voraus, um gute Konsequenzen zu erzielen. Geraten die Dinge außer Ordnung, z.B. durch einen Tabu-Bruch oder durch die Wirkung böser Geister, dann führt das für gewöhnlich zu Erkrankungen. Das betrifft nicht nur schuldverursachende Handlungen, sondern auch Ansteckung, z.B. im Umgang mit Toten. In Zentrum steht jedoch die Vorstellung der reziproken Verbundenheit aller Dinge, im Guten wie im Bösen. Ein korrekt ausgeführtes Ritual kann die schadenden Kräfte kontrollieren und wieder Harmonie in die Beziehungen bringen. Dazu werden verschiedene Prozeduren, heute auch „Weiße Magie“ genannt, durchgeführt, in denen viele Gegenstände und Mythen symbolischer Natur verwendet werden und sich die Teilnehmer mit übernatürlichen Wesen identifizieren. Diese „Holy People“ werden durch die Riten und Opfer angezogen, und wenn der Vollzug korrekt war, dann sind sie bereit, aufgrund der Reziprozität der Beziehung die Dinge wieder in Ordnung zu bringen. Das bedeutet meistens, einen Patienten zu heilen. Damit haben die Rituale der Navajo weniger mit Ehrerbietung zu tun, sondern sie verpflichten (fast) die übernatürlichen Wesen, ihnen zu helfen. Der philosophische Grund für die Zeremonien ist die Wiederherstellung der Harmonie im ganzen Kosmos - praktisch aber werden die Zeremonien v.a. für Heilungen und die Steigerung des Wohlstands und des Schutzes durchgeführt.<sup>345</sup>

Die Mythen und Riten der Navajo bringen in wechselseitiger Weise das Weltbild und die Lebensphilosophie zum Ausdruck bzw. erhalten sie diese. Die (heilsame) Ordnung findet sich wieder in Aspekten von Dualität, Paarkonstellationen, Reziprozität, Bewegung oder Progression. Im Gegensatz zu anderen Ethnien wie den nahe wohnenden Zunis oder Hopis, führt bei den Navajo die Verbindung von Kosmologie und Naturkunde wie es z.B. die Bewegungen der Himmelskörper nahelegen, nicht zu einem strikten Kalender an religiösen Aktivitäten oder zu zivilisatorischen Maßnahmen. Vielmehr ergeben die Vorstellungen über das Universum und seine Phänomene mit den mythischen Erzählungen einen

---

<sup>345</sup> Wyman, L.: 1983. 536ff.



kohärenten Rahmen für den individuellen „Life-Way“ und bei Bedarf für die „Healing-Ways“. Freilich richten sich die jährlichen Einteilungen der Jagd, des Herdenbetriebs und der Landwirtschaft nach den Naturrhythmen, aber die Ausrichtung darauf entspricht eher einer „dynamischen“ Ordnung. Alle Orte und Zeiten, alle Vollzüge und Instrumente, die etwas an Sakralität ausdrücken sollen, müssen daher auch für jede Gelegenheiten neu dazu gemacht werden.<sup>346</sup>

Das Ordnen aller Dinge kann u.a. verstanden werden als Prozess der Vervollständigung, der Integration und des Ausgleichs. So gehören die vier Himmelsrichtungen, die vier Tageszeiten, die vier Berge etc. zusammen - jeweils als zwei Paare - mit weiblichen und männlichen Geschlechterzuordnungen. Durch das Element „Heiliger Wind“ (*Nilch'i*) werden alle Lebewesen miteinander verbunden und gestärkt im Atmen. Auch die Welten, die im Entstehungsmythos zu durchqueren waren, führten zu immer mehr Ordnung, so dass in der jetzigen Welt alles gut geordnet ist und alles Böse/Negative Teil des zyklischen Lebens sein darf. In den Heilungszeremonien spiegeln sich diese Prinzipien wieder, einerseits in der geordneten Gestaltung des Settings und der Sandgemälde, andererseits in den erzählten Mythen und der daraus folgenden Steigerung an rituellen Aktivitäten zum Ende der Zeremonien hin, um die Ordnung abzuschließen.<sup>347</sup>

Alle Chantways berufen sich auf die komplexe Mythologie der Navajo. Für gewöhnlich erzählen die spezifischen mythologischen Berichte von einem Helden, der durch ein Missgeschick oder eine Untugend in Schwierigkeiten kommt und einer übernatürlichen Hilfe bedarf. Diese erhält er in einer Zeremonie und die wird schließlich dem Volk weitergegeben. Im Prinzip müssen die Mythen je Intervention nicht gewusst werden, aber gute Sänger zeichnen sich dadurch aus, dass sie die mythische Narration vor der Intervention erzählen.<sup>348</sup>

Auf der Welt leben den Mythen der Diné nach zwei Klassen an Lebewesen, die Erdoberflächenleute und die „Holy People“ (*Diyin Dine'é*). Nach der Vollendung des Schöpfungsprozesses trennten sich diese beiden Gruppen - und seither sind die „Holy People“ nicht mehr sichtbar. Mit ihren übernatürlichen Kräften können sie aber noch die Welt der Menschen beeinflussen. Da sie den Menschen in ihrer Unvollkommenheit sehr ähnlich sind, ist der rechte Umgang mit ihnen notwendig. Sie zeigen sich für gewöhnlich in den

---

<sup>346</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 63ff.

<sup>347</sup> Ebd. 66ff.

<sup>348</sup> Wyman, L.: 1983. 556f.

Phänomenen der Natur, sodass ihre Gegenwart überall angenommen wird. Für die Zeremonien sind sie essentiell, da sie einerseits als Urheber, andererseits als Heilwirkende gesehen werden. Durch die Zeremonien soll eine Beziehung aufrechterhalten werden, in der sich die „Holy People“ um das Volk sorgen wie in einer Familie.<sup>349</sup>

Jede Zeremonie hat einen Bezug zu einer Gruppe an übernatürlichen Wesen, die sich auch überschneiden können. Es gibt eine Vielzahl an diesen personalisierten Kräften, die eine anthropomorphe innere Form haben, bzw. so etwas wie eine „Seele“. Praktische alle Naturphänomene werden als eigenständige Wesenheit betrachtet und gehören zur notwendigen Gesamtheit der Ordnung. Da es keine eindeutige Hierarchie gibt, kann man am ehesten noch von Beliebtheit sprechen bezüglich der Einteilung der „Holy People“ (s. S.117ff.); Everchanging Woman gehört zu den berühmtesten übernatürlichen Wesen, mit ihren beiden Zwillingssöhnen „Monsterslayer“ und „Born for Water“. Mit der Sonne bilden sie eine gewisse „Heilige Familie“, die in Mythen und Ritualen prominent vertreten ist. Ähnlich ist es mit „First Man & Woman“ und einer besonderen Gruppe Heiliger Leute, den „Ye’ii“, die in Maskentänzen dargestellt werden. Insgesamt sind die „Holy People“ nicht heilig im religiösen Sinn, sondern sie sind mächtig in ihrer Wirkung und es bedarf daher eines achtsamen Umgangs mit ihnen.<sup>350</sup>

In einigen Heilungszeremonien treten Inkorporationen der „Holy People“ auf, v.a. der „Ye’ii“ mit der entsprechenden Maske, und führen Tänze auf. Die dazugehörenden Rituale haben ihren mythologischen Ursprung dann auch bei den „Ye’ii“ und gelten als besonders wirkungsvoll. Die Tänze und Gesänge dazu haben der Zeremonientradition der Navajo ihre Bekanntheit gegeben. In ihnen erkennt man auch noch den alten Lebensstil der Jagd, der in seinen Themen in die lokalen Zeremonien eingeflossen ist. Alle diese Elemente finden sich schließlich wieder in den Symbolen der Sandgemälde, die wie die Gesänge eine eigene Sequenz bilden können. Sie repräsentieren die thematischen Mythen, rufen die Schlüsselbedeutungen in Erinnerung und applizieren sie förmlich auf den Patienten bzw. das Ritual. Am Ende der Heilungszeremonien werden Gebete im Sinne eines „Blessingway“ gesprochen, als Schutz und zur Stärkung der vollzogenen Wirkung der Zeremonie.<sup>351</sup>

Die Zeremonien werden von den Sängern selbst als performative Akte gedeutet, da alle gesprochenen und gesungenen Worte etwas bewirken. Daher besteht die hohe Kunst des

---

<sup>349</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 30ff.

<sup>350</sup> Wyman, L.: 1983. 539ff.

<sup>351</sup> Ebd. 546ff.

Gesangs, die Zeremonien in rechter Weise zu vollziehen und keine groben Fehler zu begehen und Schaden zu verursachen. Die Ausbildung zum Sänger wird dadurch zu einer hoch komplizierten und anstrengenden Lernodyssee von vielen hundert Gesängen, Gebeten und den anderen Interventionensformen. Die Hochachtung nach der Autorisation eines Sängers ist jedoch groß und ein guter Teil des Jahreseinkommens unter den Navajo wurde stets für Zeremonien ausgegeben.<sup>352</sup>

Die Ordnung der Reziprozität führt auch bei den Zeremonien zu einem entsprechenden Verhältnis zwischen Sänger und Patient. Die Menge Geld, die der Sänger erhält, stellt den Gegenwert zur Zeremoniendurchführung dar und bekräftigt einerseits den Glauben an die Wirksamkeit, andererseits das eigene Kommitment zum Prozess der Gesundung. Die aktive Partizipation in der Zeremonie durch die Zahlung und die Einhaltung der rituellen Regeln sind entscheidend, da sie das Gefühl der Kontrolle über den eigenen Gesundungsprozess erneuern. Die eigene Entscheidung, wieder gesund zu werden, wird in diesen Vollzügen symbolisch zum Ausdruck gebracht. Auf der mythologischen Ebene wird damit die produktive Beziehung zwischen Sänger, Patient und den „Holy People“ als gemeinsam agierende Helden wirksam.<sup>353</sup>

#### V.2.B. Eigenheiten der Navajo-Chantways

Eine Navajo Zeremonie und all ihre Teile werden als etwas Lebendiges angesehen, das durch seine Teile zu etwas größerem Ganzen wird. Alle Elemente sind durch die rituelle Entstehung und Bedeutung sakral und verlieren ihre Kraft, wenn sie nicht gebraucht werden. So ist es mit den gesprochenen oder gesungenen Worten, die ihr Eigenleben bekommen, mit den Medizinbündeln (*Jish*), die wie eine Person behandelt werden, und mit den Sandgemälden, die nicht als statisches Produkt, sondern als dynamische Performance gesehen werden. Alle diese Kräfte können nur im Kontext der Kosmologie verstanden werden, in der alles Seiende in Bewegung und Regeneration gedeutet wird. Die rechte Haltung des Respekts, besonders als Sänger, ist schließlich die Grundvoraussetzung für einen gelungenen Einsatz der gegenwärtig werdenden Kräfte.<sup>354</sup>

Der Sänger (*Hátaáíli*) könnte auf den ersten Blick mehr als Priester ohne Vereinigung gedeutet werden denn als Schamane, da er nicht durch rituelle Improvisation und Trance

---

<sup>352</sup> Young, W.: 2001. 253f.

<sup>353</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 34ff.

<sup>354</sup> Ebd. 55f.

Zugang zu einer übernatürlichen Kraft erlangt, sondern durch eine stark formalisierte Zeremonie mit Gebeten, Gesängen und Opfern. Diese erlernt er von einem älteren Meister, dem gegenüber er die Verantwortung hat, das Gelernte ohne Fehler auszuführen. Da Fehler zu Unheil aller Art führen können, ist das ein starkes Abschreckungsmoment für potentiell Interessierte, wie es auch das entbehrungsreiche Leben unter dauerndem Einsatz für die anderen darstellt. Die sogenannten Diagnostiker könnten eher mit Schamanen im engeren Sinn verglichen werden, da sie für ihre Diagnosen Trancezustände verwenden.<sup>355</sup>

Die Navajo unterscheiden einfache Gesänge und jene *Xatáùl*, bei denen Rasseln verwendet werden, was fast alle Heilungszeremonien betrifft. Einige Muster der Einteilungen sind dabei festzustellen: Der mit der Rassel begleitete Gesang des „Unglückswegs“ bringt z.B. zum Ausdruck, dass etwas Negatives zu erwarten ist und der krankheitserregende Faktor noch nicht entfernt ist; der „Segens-Weg“ ohne Rassel erklärt hingegen, dass das böse Agens entfernt wurde. Bei anderen Zeremonien wird manchmal ein „Blessingway“ durchgeführt, um Ritualfehler auszugleichen.<sup>356</sup>

Während eines Chantways werden bis zu vier Sandgemälde geschaffen. Dabei wählt der Sänger aus einer gewissen Anzahl an (ihm) bekannten Kompositionen jene aus, die er für die geeignetsten hält in der Problemlage. Der verwendete Begriff ist „*’iikááh*“, was so viel wie „(Die Holy People) treten ein und gehen“ bedeutet. Das Sandgemälde soll demnach die übernatürlichen Heilkräfte anziehen und dem Patienten helfen, sich mit ihnen zu identifizieren, bzw. mit der übernatürlichen Realität in Kontakt zu treten und alles Böse zu entfernen. Das rituell entstandene Bild ist nicht nur ein sakraler Ort, gleich einem Altar, sondern wird zu etwas sehr Mächtigem und Lebendigem, da die „Holy People“ selbst anwesend werden. Ebenso ist es mit dem Sänger, der während der Zeremonie zum Ausdruck der „Holy People“ wird und dann in den rituellen Anwendungen, z.B. der Kräutermassagen, deren Kräfte überträgt. Das Sitzen auf dem Sandgemälde, die mythischen Erzählungen und der Kontakt mit dem Sänger helfen zur Identifikation mit den übernatürlichen Vorbildern. Durch die zyklische Zeitvorstellung und die rituelle Gestaltung des Sandgemäldes mit sichtbarem Ortsbezug steht nicht die Erinnerung an ein vergangenes, mythisches Geschehen im Vordergrund, sondern die aktuelle Realisierung dieser dargestellten Beziehungen der übernatürlichen Akteure und ihrer Kräfte.<sup>357</sup>

---

<sup>355</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 37ff.

<sup>356</sup> Lyon, W.: 1996. 321f.

<sup>357</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 42ff.

Für die Navajo ist es gleichgültig, in welcher Weise (zentriert, linear oder anders) das Sandgemälde angefertigt wird; was zählt, ist die akkurate Darstellung und das richtige Verhältnis der dargestellten Kräfte. Diese Naturphänomene und -elemente sind in anthropomorpher Weise dargestellt, um die familiäre Beziehung zu ihnen zu verdeutlichen, eine Voraussetzung, um mit ihnen wieder in Einklang zu leben. Die zentralen Symbole geben dem Sandgemälde seinen Namen, haben aber die gleiche Wertigkeit wie die anderen Symbole, die z.B. die „Holy People“ darstellen, die erscheinen sollen, oder Schutzwesen. Für die Dynamik des Sandgemäldes ist es wesentlich, dass einerseits die Aktualisierung durch Repräsentationen lokaler Elemente und andererseits die Trennung von Gut und Böse durch die übernatürlichen Wesen möglich wird. Besonders wichtige Symbole können auch dreidimensional dargestellt werden oder bekommen zumindest bedeutunggebende Farben. Schließlich gibt es spezifische Eigenschaften, die durch Konnotationen von Himmelsrichtungen oder dem Geschlecht dargestellt werden, ohne, dass damit aber eine strikte Festlegung verbunden wäre.<sup>358</sup>

Für die tagelangen Zeremonien braucht es eine Fülle an Materialien, die all jene Interventionen ermöglichen, welche aus den mythischen Erzählungen hervorgehen. Da viele dieser Objekte erst in einem eigenen Ritual während der Zeremonie und einmalig hergestellt werden, ist der Kostenaufwand drastisch erhöht. Als Außenstehender könnte man meinen, dass prinzipiell alles, was die Natur an Tier- und Pflanzenteilen, Steinen und Elementen zu bieten hat, verwendet werden kann, um eine symbolische Bedeutung zu erlangen. Faktisch gibt es eine Unterscheidung in der Qualität des Materials, ob damit z.B. Geräusche erzeugt werden können, sakrale Themen oder besondere Zuschreibungen damit verbunden werden oder die Weiterverarbeitung möglich ist. So braucht es neben den kunstvollen Gebetsstöcken, Ritualmasken, Pfeifen und Segensfedern v.a. Farben für rituelle Handlungen und die Sandgemälde. Jede zeremonielle Handlung wird so sinnlich erfahrbar verknüpft mit den tradierten Mythen und durch die rituelle Vorbereitung der Gegenstände weiter mit Bedeutung aufgeladen.<sup>359</sup>

Die Diné verwenden für viele symbolische Handlungen einen Gebet-Stock (*Kethawn*). Dieser ist im Südosten Nordamerikas häufig anzutreffen, z.B. für die Anrufung eines Geistes/Gottheit, und ist jeweils verschieden bemalt und mit Federn bzw. mit Pollen uvm. geschmückt. Er wird rituell mit Gebeten und Gesängen hergestellt, bei den Navajo dann

---

<sup>358</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 47ff.

<sup>359</sup> Wyman, L.: 1983. 548ff.

aber nicht zu einem Altar gestellt. Nach einer Zeremonie wird er an einem geheiligten Ort entsorgt.<sup>360</sup>

Schließlich gibt es keine Zeremonie und keinen Schamanen im Südosten ohne Maispollen. Assoziiert ist er bei den Diné mit „Everchanging Woman“, welche die Navajo erschuf und ihnen Maispollen gab, um mit ihr zu kommunizieren. Dazu gibt es sechs Maispollen-Geister, die als Mediatoren zwischen ihnen agieren. In ritueller Weise werden sie eingesammelt und als mächtiges Ritual-Element angesehen: Sie müssen von einer Jungfrau eingesammelt werden, während ein Sänger den Mais-Pollen-Gesang singt. Bei Gebeten oder als Gebet wird er dann verwendet - z.B. für Neugeborene, Hoganeinweihungen – aber als Segen auf praktisch alles. Die sichtbare Segnung soll helfen, die Harmonie wieder herzustellen, weil Maispollen als rein gelten – das vertreibt die Disharmonie. In Zeremonien werden sie auch als Medium der Kommunikation mit anderen „Holy People“ verwendet, bzw. als Speise für die Geister und Heilspeise für die Menschen.<sup>361</sup>

#### V.2.C. Rezente Entwicklungen

Die Navajo entwickelten in vorbildlicher Art Mitte des 20. Jhdts. ein Ausbildungsprogramm zur Lehre und Erhalt der schamanischen Heilungstraditionen, das „Rough Rock Training Program“ in Arizona. Dort fanden auch interdisziplinäre Kooperationen statt, wie die Vermittlung psychoanalytischer Theorien zeigt. Die ausgebildeten Sänger glaubten jedoch nie an eine reine psychisch bedingte Personifikation der sozialen bzw. psychischen Prozesse; vielmehr übernahmen auch sie in tradierter Weise eine Art priesterliche Rolle, in der sie für ihre Schutzbefohlenen zu ihren „Göttern“ (den Holy People) beteten. Zwar konnten sie die angewandten Methoden nach ihrer Effektivität wählen, aber dort, wo diese Haltung im Vordergrund stand, wurden sie als Heiler abgelehnt.<sup>362</sup>

Das amerikanische nationale Institut für mentale Gesundheit förderte die Navajo-Ausbildung zum „Traditionellen Heiler“ in Rough Rock. Diese war zweiteilig und umfasst sowohl das Training durch die erfahrenen traditionellen Sänger als auch eine Weiterbildung für psychiatrisches Wissen. Diese Unterstützung entstand einerseits aus der Erkenntnis, dass die indigene Bevölkerung eher einen traditionellen Heiler aufsuchen würde und dieser tatsächlich in den meisten Fällen das Leiden verringern konnte, andererseits aus der

---

<sup>360</sup> Lyon, W.: 1998. 145.

<sup>361</sup> Ebd. 53f.

<sup>362</sup> Wyman, L.: 1983. 557.

Tatsache, dass kaum mehr jemand die langwierige Ausbildung zum Sänger bezahlen konnte und so die alten Traditionen zu verschwinden drohten.<sup>363</sup>

Obwohl der Großteil der jungen Leute im Navajo-Reservat an die spirituellen Traditionen glaubte, gab es im 20. Jhd. einen Einbruch in der kontinuierlichen Weitergabe der Sänger-Profession, da der Aufwand der Ausbildung so enorm war. Mit dem Trainingsprogramm für „Medicine Men and Women“ konnte diesem Notstand abgeholfen werden und obwohl auch diese heute nicht mehr existiert, hat die nationale Unterstützung dazu beigetragen, dass für die neue Ausbildung am „Diné College“ ausreichend viele Experten für die neuen Studenten zur Verfügung stehen. Trotz der anhaltend großen Nachfrage aller großen Zeremonienkomplexe ist es schwierig, noch mehr zukünftige Sänger zu finden, da die Entlohnung für die langwierigen Zeremonien nicht hoch ist. Der Vorschlag einer Kürzung und Standardisierung der Zeremonien fand nicht überall Anklang, aber da es keine allgemeinverbindliche Autorität gibt auf diesem Sektor, ist es eine Frage der Akzeptanz der aktuell Praktizierenden. Dass bis heute die alten Traditionen gelebt werden, hängt mit der Erfahrung der Notwendigkeit identitätsstiftender Elemente zusammen: So wird noch immer die Sprache der Diné gelehrt, der Schöpfungsmythos erzählt und in den Hogans im Land *Diné Bikeyahin* gewohnt.<sup>364</sup>

Bis heute suchen die Diné Erkenntnisse aus den vielen überlieferten Erzählungen in ihrer Kultur, um aktuelle Herausforderungen zu meistern. Das Ideal besteht weiterhin im Erhalt der Harmonie, wie es die „Holy People“ vor Urzeiten dem Volk aufgetragen hatten. Obwohl daran geglaubt wird, dass die großen Mythen im Kern wahr sind, werden die daraus verwendeten Erzählungen zwanglos an die aktuelle Problematik angepasst. Der Kern der Aussagen betrifft immer die ausgeglichene, reziproke Gestaltung der Beziehungen, sei es untereinander oder mit der Umwelt, besonders natürlich mit der Natur.<sup>365</sup>

### V.3. Das System der Chantways

Die lose und flexible Struktur der Beziehungen innerhalb der Navajo-Gesellschaft hat zum Überleben trotz aller Herausforderungen über die Jahrhunderte beigetragen. Das gleiche kann vom Zeremonialsystem gesagt werden: Die Zeremonien sind unabhängig von einer größeren Institution und betreffen v.a. eine Tradition, die in jeder Kernfamilie

---

<sup>363</sup> Pratt, C.: 2007. 232f.

<sup>364</sup> Young, W.: 2001. 268ff.

<sup>365</sup> Trudelle-Schwarz, M.: 2001. 181.

gelebt wird. Weder die sie repräsentierenden Sänger noch die Familien sind die Besitzer der Zeremonien, sodass sie auch nach deren Tod weiterbestehen. Die Zeremonien haben eine sehr praktische Bedeutung im Sinne der Heilung Einzelner und sekundär im Sinne des Wohlergehens der Familien. Dadurch braucht es auch keine organisierten Vereinigungen wie Priesterschaften mit festen religiösen Zentren; der eigene Hogan reicht als Interventionsraum.<sup>366</sup>

Die komplizierte Vielfalt an Zeremonien lässt sich annähernd einteilen in die Gesänge, bei denen eine Rassel verwendet wird, und so etwas wie „Riten“. Unter die zweite Kategorie fallen der „Blessingway“, der als Segensritus praktisch nicht explizit für die Heilungspraxis verwendet wird, und der „Enemyway“, der als spezieller Exorzismus von Nicht-Navajo-Geistern beschrieben werden kann. Da dem Segen aber eine zentrale Stellung im Gesamtsystem eingeräumt wird, kommt er in jeder anderen Zeremonie am Ende vor. Durch das Streuen von z.B. heiligen Maispollen, begleitet von Gebeten, sollen etwaige Ritualfehler ausgeglichen und die guten Kräften den Teilnehmern zuteilwerden.<sup>367</sup>

Die „Chantways“ sind die größte Gruppe der gesungenen Zeremonien, aber nur acht von ihnen waren in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts weithin bekannt. Durch die Einteilung in die Geschlechter der mythischen Protagonisten und andere kleine Details ergeben sich über fünfzig Gesänge, die praktiziert werden. Eine Gesangszeremonie wird dominiert von einer aus drei Ritualklassen: Dem „Holyway“, dem „Evilway“ und dem „Lifeway“. Die häufigste Anwendung findet die Holyway-Form, die ihren Fokus auf die Wiederherstellung der Gesundheit des Patienten durch das Wirken der „Holy People“ hat. Im zugeordneten ersten Subritual „Peacefulway“ sollen z.B. zuerst die „Holy People“ gerufen und dann im zweiten Subritual „Injuryway“ alles Böse vertrieben werden.<sup>368</sup>

Die Evilway-Zeremonien werden als Exorzismus verwendet bei Kontakt mit Geistern von Navajo-Verstorbenen oder bei Hexeneinfluss. Das dazugehörige Ritual „Hand-Trembling“ (nicht die Diagnoseform) wird sogar häufiger durchgeführt als die Holyway-Formen, da damit viele kleine Symptome von Unwohlsein und Stress bekämpft werden.<sup>369</sup>

Die Lifeway-Zeremonien werden schließlich v.a. nach Unfällen durchgeführt, bei dem die Patienten in kürzeren Ritualen rot bemalt werden, als Zeichen für Fleisch und Blut und damit für die Wiederkehr des Lebens. Viele weitere Ritualkombinationen dürften

---

<sup>366</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 21f.

<sup>367</sup> Wyman, L.: 1983. 539f.

<sup>368</sup> Ebd. 542.

<sup>369</sup> Ebd. 542f.



inzwischen nicht mehr verfügbar sein. Obwohl eine Zeremonie solange dauert, wie es nötig ist, gibt es 2-, 5- und 9-Nächte Formen (die Navajo Zeiteinteilung für einen Tag geht von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang). In der Zusammenführung von invokativen und exorzistischen Elementen sehen einige Forscher die Weiterentwicklung der unterschiedlichen Traditionen der Athapasken und der Pueblos, ohne dazu genauere Ätiologien liefern zu können.<sup>370</sup>

Einige Gesänge haben eine Attribution des Partnerschaftlichen wegen den mythischen Entstehungserzählungen, d.h., dass zwei Zeremoniengruppen zusammengehören, besonders unter den Holyway-Chants. Obwohl die Klassifikation unter den verschiedenen Stämmen der Navajo nicht einheitlich ist, kann man die Holyway-Chants einteilen in sieben Gruppen, von denen 1972 nicht mehr alle bekannt waren. Auch geübte Sänger konnten nie alle Klassen praktizieren. Oft wurde nur ein Teil der Zeremonie angewandt, und wenn der Patient davon profitierte, dann wurden alle Teile praktiziert. Einige Gesänge konnten in viermaliger Wiederholung appliziert werden, andere sogar regelmäßig über mehrere Jahre. Die einzelnen Interventionen beziehen sich auf die Ursachen entsprechend der verwendeten Krankheitslehre und haben weniger mit den physischen Phänomenen zu tun. So ist es meist entweder ein böser Einfluss, eine Kontamination oder eine untugendhafte Handlung, die als Erklärung zur Krankheitsverursachung verwendet wird. Besonders der Bereich des Übernatürlichen, wie es in der Angst um Hexenmagie, dem Umgang mit den Toten oder den Bruch von Zeremonienregeln deutlich wird, ist stark präsent. Es scheint aber kaum eine strikte Verbindung zu geben zwischen einer Ursache und den Krankheitsphänomenen - vielmehr wird je nach in der Diagnose gefundener Ursache der Gesang ausgewählt, der von seinem mythologischen Ursprung am besten dazu passt. Stehen mehrere Interventionen zur Verfügung, dann wird experimentell der bessere herausgefunden.<sup>371</sup>

Die hierarchische Einteilung des Zeremoniensystems ist im Deutschen schwer wiederzugeben. Auf Englisch kann man von „ceremonials“ sprechen, welche jeweils eine Gruppe von kompletten Interventionen darstellen. Diese haben ihre eigenen Ursprungsmythen und bestehen aus verschiedenen „ceremonies“, die entweder notwendigerweise dazugehören, oder je nach Krankheit oder Vorlieben eingefügt werden. Für gewöhnlich finden sie im Hogan des Patienten statt, der dafür eigens vorbereitet werden muss. Bei größeren

---

<sup>370</sup> Wyman, L.: 1983. 542f.

<sup>371</sup> Ebd. 543.

„ceremonials“ wie dem „Nightchant“ wird ein eigener Hogan aufgebaut, um die umfangreicheren Sandgemälde und die größere Teilnehmergruppe unterzubringen.<sup>372</sup>

|                                              |                                           |
|----------------------------------------------|-------------------------------------------|
| Shooting Chant                               | Wind Chant ( <i>Nítch'ijí</i> )           |
| Hailway ( <i>Nlóee</i> ) <sup>a</sup>        | Navajo Windway ( <i>Diné</i>              |
| Waterway ( <i>Tóee</i> ) <sup>a</sup>        | <i>Bínítch'ijí</i> )                      |
| Shootingway ( <i>Na'at'oyee</i> )            | Chiricahua Windway                        |
| Red Antway ( <i>Wóláchíí'jít</i> )           | ( <i>Chíshí Bínítch'ijí</i> )             |
| Big Starway ( <i>Sq'tsohjí</i> )             | Hand-Trembling Chant                      |
| Flintway ( <i>Béshee</i> )(?)                | Hand-Tremblingway                         |
| Mountain Chant                               | ( <i>N'dilniihjí</i> )                    |
| Mountainway ( <i>Dzítch'ijí</i> )            | Eagle Trapping                            |
| Beautyway ( <i>Hoozhónee</i> )               | Eagleway ( <i>'Atsáájí</i> ) <sup>a</sup> |
| Excessway ( <i>'Ajítee</i> ) <sup>a</sup>    | Beadway ( <i>Yoo'ee</i> ) <sup>a</sup>    |
| Mothway ( <i>'Iich'q'hjí</i> ) <sup>a</sup>  | Of uncertain affiliation                  |
| God-Impersonators                            | Awlway ( <i>Tsahaa</i> ) <sup>a</sup>     |
| ( <i>Yé'ii Hólóní</i> )                      | Earthway ( <i>Ni'jít</i> ) <sup>a</sup>   |
| Nightway ( <i>Tí'ée'jít</i> )                | Reared-in-Earthway ( <i>Ni'</i>           |
| Big Godway                                   | <i>Honeeyáájí</i> )(?) <sup>a</sup>       |
| ( <i>Haashch'éétsohee</i> ) <sup>a</sup>     |                                           |
| Plumeway ( <i>'Ats'osee</i> )                |                                           |
| Coyoteway ( <i>Mq'íijí</i> ) <sup>a</sup>    |                                           |
| Dogway ( <i>Łééchq'q'íijí</i> ) <sup>a</sup> |                                           |
| Ravenway ( <i>Gáagíijí</i> ) <sup>a</sup>    |                                           |

---

<sup>a</sup> Extinct, obsolescent, or extremely rare.

#### Abb.2.: Holyway-Chantway Subgruppen

Ein „ceremonial“ folgt genauen Regelungen, welche sowohl die Abfolge der Handlungen als auch die Einteilung des Raumes festlegen. Der Eingangsbereich im Osten wird z.B. eigens behandelt, die Zeremonieninstrumente werden im Westen des Hogans aufgelegt oder in einem Korb vorbereitet. Der Patient kommt auf dem in der Mitte gemalten Sandgemälde zum Sitzen; alle Applikationen von Naturheilmitteln, Pollensegnungen, Sand von den Gemälden, Bemalungen uvm. werden von den Füßen weg bis zum Kopf verabreicht. Dabei werden die entsprechenden Lieder gesungen, welche die Grundvoraussetzung aller Interventionen darstellen. Danach wird meist mit weiteren Segnungen und Räucherungen ein Zeremonienteil abgeschlossen und die nicht mehr gebrauchten Instrumente weit entfernt entsorgt. Während den Zeremonien unterliegen der Patient und der

---

<sup>372</sup> Wyman, L.: 1983. 548.

Sänger starken Askese Vorschriften, wie einem Verbot zur Sexualität und zum Reinigen (damit die applizierten Materialien nicht vorzeitig entfernt werden). Dem Sänger wird in diesem Zustand die Kraft der „Holy People“ zugesprochen.<sup>373</sup>

Die Evilway-Chants sind den Holyway-Zeremonien sehr ähnlich, nur dass die Gebetsstöcke nicht in den Sand um den Patienten gesteckt werden und die Opfer einen anderen Sinn haben: Diese sollen die bösen Geister anziehen, damit man sie dann vernichten kann. Der Patient bekommt keine Symbole aufgemalt, sondern wird als ganzer rot oder schwarz mit speziell hergestellten Pasten eingerieben. Dann werden Interventionen mit exorzistischer Wirkung verabreicht, wie das Wegblasen von Asche, das Berühren mit Federn oder das Trinken von Kräuterbrühen. In einigen Zeremonien werden die Transformationen eines Helden nachgespielt, u.a. die Darstellung der Befreiung von Geisterbelastungen. Das kann als Held selbst erlebt oder von den mythischen Helden erwartet werden. Dazu gehören naturgemäß immer Schwitz- bzw. Erbrechenriten und Segenszeremonien.<sup>374</sup>

Es sei hier darauf hingewiesen, dass immer wieder Kritik an den, meist nicht übereinstimmenden alten Einteilungen der Zeremonien geübt wurde, da viele Zuordnungen an Elementen und Vorgangsweisen für Außenstehende nicht vorhersagbar sind. Dazu betont jeder Sänger jene Teile, die für ihn bzw. für die Situation entscheidend sind.<sup>375</sup>

Auch wenn es offensichtlich strenge Vorgaben für die Zeremonien gibt, so ist nicht zu übersehen, dass die Gestaltung der einzelnen Elemente und ihre Anwendung höchst situativ und kreativ waren. Den vertrauten Traditionen wurde so eine persönliche Note des Sängers bzw. dessen, über den gesungen wurde, verliehen. Somit erhielten die formalisierten Zeremonien einen rituellen Charakter. Je nach Phase der Zeremonie sind schließlich unterschiedlich viele Personen zugegen: In der Nacht v.a. die Familie, aber bei der Abschlusszeremonie auch über einhundert weitere Freunde und Bekannte. Das erzeugt jeweils eine eigene Dynamik und Atmosphäre, mit der gearbeitet wird.<sup>376</sup>

Dass die Heilungszeremonien nun als „schamanisch“ bezeichnet werden können, ergibt sich, weil trotz der hohen Formalisierung der Intervention und der fehlenden Trance-Inszenierung auf Seiten des Sängers ein ritueller Vollzug unter der vorgestellten Wirkung der Geister stattfindet, was einer weiten Definition schamanischer Praxis entspricht.

---

<sup>373</sup> Wyman, L.: 1983. 550.

<sup>374</sup> Ebd. 553f.

<sup>375</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 101.

<sup>376</sup> Young, W.: 2001. 255ff.

#### V.4. Der Ablauf eines Heilungszeremonials

Wenn ein Navajo Unwohlsein oder Krankheit erleidet, dann kommt zuerst die Familie zusammen, die nach den Ursachen sucht. Sind diese nicht offensichtlich, wird ein Diagnostiker, der kein Sänger und meist weiblich ist, aufgesucht. Durch „*Hand-Trembling*“, einem Nachspüren von autonomen Reaktionen unter Trance, werden dann meist die Diagnosen gestellt. Selten sind noch andere Divinationstechniken im Gebrauch wie „*Stargazing*“ oder „*Hearing*“. Je nach Diagnose wird ein geübter Sänger aufgesucht, der ein Angebot bekommt. Wenn der Sänger zustimmt und keine Eile besteht, dann willigt der Sänger ein, innerhalb von vier Tagen zu kommen und er gibt dem Gesandten sein Medizinbündel mit. In den 1960ern betrugen die Kosten noch durchschnittlich 25 Dollar für einen Fünf-Nächte-Gesang, exklusive den Materialien und der gesamten Unterkunft und Verpflegung für alle Beteiligten, was zu enormen Kosten führte.<sup>377</sup>

Eine Heilungszeremonie wird also dann durchgeführt, wenn *Hózhó* für eine Person verloren gegangen ist und wieder hergestellt werden muss. Dazu soll grob gesprochen die Ursache in dem Ceremonial präsent und unter Kontrolle gebracht werden, bis in allen Bereichen des Lebens des Patienten wieder Harmonie herrscht. Alle vorbereitenden und supportiven Geschehnisse sollen nun den Glauben daran verstärken, dass die Zeremonien zur Heilung führen werden: Der Patient stimmt sich aktiv auf das Heilugnevent ein, die Verwandten und Freunde kommen und unterstützen ihn, die Autorität des Sängers und die adäquate Bezahlung geben Sicherheit und schließlich gibt es viele Erfahrungswerte von anderen, die durch eine Zeremonie Heilung erlebt haben. Während den Zeremonien wirken ganz ähnliche Kräfte: Die Verwandten und Freunde sind unterstützend versammelt, die rituellen Vollzüge werden korrekt von jemandem mit langer Erfolgsgeschichte ausgeführt und die „Holy People“ selbst setzten gewiss alles daran, dass durch die rituellen Handlungen ihre heilenden Kräfte wirksam werden. So wie in den Mythen die „Holy People“ noch viel größere Schwierigkeiten überwinden geholfen haben, so viel mehr jetzt in jener Zeremonie, die sie selbst gelehrt haben. Ab der Hälfte eines Ceremonials werden schließlich nicht mehr Reinigungen und Exorzismen vollzogen, sondern Segnungen und Schutzzeremonien. Das Bewusstsein, dass die Heilungsintervention gewirkt hat, wird gestärkt und nach den Zeremonien wird noch eine vier Tage dauernde Zeit der Abstinenz

---

<sup>377</sup> Wyman, L.: 1983. 555.

und des Dankes für die „Holy People“ eingehalten, welche die starken emotionalen Erfahrungen noch weiter integrieren hilft.<sup>378</sup>

Das Ceremonial beginnt mit rituellen Vorbereitungen. Damit die „Holy-People“ anwesend werden, werden diese zu Beginn z.B. eines „Holyway-Chants“ nach Sonnenuntergang gerufen, durch das Zerreiben von Maismehl auf dem Dach mit entsprechenden Gebeten und Gesängen. Im nächsten Schritt werden sogenannte „Lösungsrituale“ durchgeführt, z.B. durch das dargestellte Lösen von Knoten mit Berührung des Patientenkörpers als Ausdruck der intendierten Befreiung und Heilung. Nun folgen von Rasseln und Trommeln begleitete Gesänge, mit weiteren Segnungen und dem Wechsel des Ortes - vor den Hogan oder auf neu gestaltete Sandgemälde. In den ersten vier Morgen wird eine Reinigungszeremonie durchgeführt. Im Hogan wird ein starkes Feuer entfacht und eine Kräutерflüssigkeit getrunken, die zum Erbrechen führt. Mit speziellen Blättern reinigen sich die Teilnehmer schließlich und alle Absonderungen werden rituell entfernt.<sup>379</sup>

Nach dem ersten Frühstück werden nach den Anrufungen kostbare Opfer z.B. aus edlen Steinen oder Tabak für die „Holy People“ dargebracht. Waren es die richtigen Opferelemente, dann sind die „Holy-People“ verpflichtet, ihre Kräfte für die Heilung zur Verfügung zu stellen. Vor der letzten Nacht wird der Patient noch einmal mit einem besonderen Kräutersud gebadet und neu eingekleidet. Dann wird das größte der Sandgemälde mit vielen mythischen Verweisen angefertigt. Jeder eingewiesene Mann kann unter der Anleitung des Sängers mithelfen; Frauen nehmen nicht Teil an der Konstruktion, da sie die Wirkung der angerufenen Kräfte fürchten. Im Durchschnitt ist das Sandgemälde sechs Fuß groß und braucht einige Stunden in der Anfertigung. Nur die Sänger wissen, wie die Bilder richtig auszusehen haben und dieses Wissen wird persönlich weitergegeben.<sup>380</sup>

Während der Patient außerhalb wartet, wird vom Sänger und einigen Assistenten das Sandgemälde im Hogan konstruiert. Dabei gibt der Sänger als Verantwortlicher oft die Anweisungen an die Mithelfer, während jene stückweise die Symbole arrangieren. Sie selber müssen bereits einen Segen erhalten haben, um keinen Schaden zu erleiden. Wird während des Prozesses ein Fehler gemacht, dann wird er sogleich mit einfachem Sand ausgebessert. Figuren mit z.B. besonderer Kleidung werden mehrfach aufgemalt, einmal die Figur und dann die Kleidung. Die Assistenten müssen genau die Anweisungen des Bilderbaues befolgen, um es richtig entstehen lassen zu können entsprechend den strikten

---

<sup>378</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 36f.

<sup>379</sup> Wyman, L.: 1983. 550.

<sup>380</sup> Ebd. 551.

Normen. Nur selten ist persönliche Kreativität im Gestalten möglich. Nachdem das Gemälde vom Zentrum zur Peripherie abgeschlossen wurde, wird es oft zur Kraftverstärkung und Rahmung noch mit gewellten Linien umgeben.<sup>381</sup>

Während der Erstellung eines Sandgemäldes erzählt der Sänger den Teilnehmern, woher das Bild stammt und mit welchen mythischen Geschichten es verbunden ist. Eine Folgerung daraus ist die unausgesprochene Weisung eines moralischen Umgangs in Gegenwart der sakralen Elemente, respektive der „Holy People“. Bereits von Beginn an, von der Anfrage an Verwandte bzgl. einer Gestaltungsmithilfe, ist das Fördern der Harmonie durch rechte Gedanken (*hózhó\*ntséskees* - Denken in Schönheit) obligatorisch. Eine Übung besteht z.B. darin, die tieferen Bedeutungen der Gebete, Mythen und Rituale zu bedenken. Neben dem rituell-sakralen Kontext und der direkten Berührung hat das Sandgemälde eine Wirkung durch die Anregung der Imagination und die explizite Bestärkung der Heilungshoffnung. Das Erstellen und die Anordnung der Symbole bringen das Bedürfnis nach Ordnung und die Möglichkeit, diese wieder zu erreichen, zum Ausdruck. Der rituelle Prozess wird als so intensiv erlebt in seiner stundenlangen Konzentration auf *Hózhó*, das eine Bewusstseinsveränderung bei allen Beteiligten festzustellen ist. Das Kollektiv erfährt eine vereinende Ausrichtung auf und eine Bewusstwerdung der kosmischen Prinzipien und heilsamen Kräfte. Dazu kommt noch das Gefühl, seine Aufgabe erfüllt zu haben im Leisten seines Beitrags zur Regeneration der Harmonie bzw. Schönheit.<sup>382</sup>

Nach der Fertigstellung öffnet der Sänger sein Medizinbündel und steckt die Gebetsstöcke um das Bild herum, als Zeichen der Gegenwart der „Holy People“. Die weiteren Instrumente werden aufbereitet und Pollen als Segensgeste über die Figuren des Gemäldes gestreut. Der Patient wird hereingerufen und vollzieht einige Segensrituale mit, bevor er sich auf der Nordseite hinsetzt. Bei der Abschlusszeremonie wird der Patient zur Verstärkung noch angemalt, bevor er sich auf das Sandgemälde setzt und mit dem sakralisierten Sand besprengt wird. Nach den rituellen Applikationen verschiedenster Heilmittel erhebt sich der Patient und tritt vor den Hogan, um die Kräfte der Sonne in sich aufzunehmen. Abschließend kommt er wieder in den Hogan und setzt sich auf den gereinigten Boden auf ein weißes Laken, um einen Kornmehlbrei zu essen, der das Verletzlichsein eines Kindes symbolisiert.<sup>383</sup>

---

<sup>381</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 44f.

<sup>382</sup> Ebd. 56ff.

<sup>383</sup> Ebd. 46f.

Fast alle Ceremonials beinhalten eigene Sandgemälde, die jedoch für die spezifische Anwendung in nicht unwesentlichen Details verändert werden können. Der Sänger muss vor dem Zeremonienbeginn entscheiden, welches der möglichen Bilder angefertigt werden soll und ev. in welcher Kombination mit drei weiteren. Schätzungen zufolge ergeben sich so über 500 verschiedene Motive mit ihren entsprechenden Variationsmöglichkeiten. Zwar kann ein Fachkundiger die Symbole entsprechend der tradierten Mythen deuten, aber es ist meist nicht so, dass die Gemälde selber eine Narration darstellen. Für die Navajo ist die Eigendynamik der dargestellten „Holy People“ und anderer mythischer Kreaturen entscheidend. Je nach vorgegebener Struktur kann das Bild linear oder radial angelegt sein, mit paarweise angeordneten Elementen und einer Schutzzone aus z.B. einem Regenbogen. Jeder dargestellte Teil hat seine eigene Kraft inne und kann Schaden verursachen, wenn er nicht adäquat angeordnet wird.<sup>384</sup>

Betritt der Patient seinen für die Zeremonie vorbereiteten Hogan, dann begibt er sich an einen sakralen Ort, der durch das angefertigte Sandgemälde zum Kreuzungspunkt von mythischer Geschichte und mythisch gedeuteter Gegenwart wird. Die Gebete und Gesänge involvieren direkt den Patienten, indem sie Bilder beschreiben, wie der Patient anstelle des Helden des Mythos sein Abenteuer, das symbolisch im Sandgemälde enthalten ist, erfolgreich meistert. Die „Holy People“ unterstützen dabei den Patienten wie damals den Helden mit ihren Kräften. Die Segnung mit Maispollen verdeutlicht diese Lebendigung aller Zeremonienelemente und damit die Aktualisierung der mythischen Wirkungen. Eine der wichtigsten Effekte ist die Bewusstwerdung bzw. Stärkung der Verbundenheit, zuerst mit den „Holy People“, aber genauso mit seinen Angehörigen, seinen ethnischen und kulturellen Wurzeln und mit schlichtweg allem anderen in der Welt.<sup>385</sup>

Der Patient, der auf dem Sandgemälde sitzt, soll sich dazu immer stärker mit der Kraft der „Holy People“ identifizieren, ja praktisch für diesen Zeitraum einer von ihnen und damit stärker als die Krankheit werden. Dazu wird Sand vom Trockengemälde, welches auch die „Holy People“ repräsentiert und diese faktisch angelockt hat, auf ihn gestreut. Ebenso überträgt der Sänger seine „*Holy-People-Kraft*“ auf den Patienten und schließlich werden ihm die entsprechenden Symbole der „Holy People“ aufgemalt. Nach der Heilungszeremonie wird der Patient gesäubert und verlässt den Hogan, während der Sänger den Sand, in dem nun alles Böse enthalten ist, einsammelt und ausreichend entfernt im

---

<sup>384</sup> Wyman, L.: 1983. 555.

<sup>385</sup> Griffin-Pierce, T.: 1992. 56ff

Norden des Hogans entsorgt. Es werden abschließende Gesänge und Segnungen vorgenommen, die den Patienten schützen sollen. Im Prinzip können überall noch weitere Zeremonien mit Speisereichungen oder Tänzen etc. hinzugefügt werden, je nachdem, was sich der Patient leisten kann.<sup>386</sup>

Wenn während einer Zeremonie jemand in eine unvorhergesehene (hysterische) Körperstarre verfällt, dann wird sogleich eine Reparatur-Zeremonie (*Hashtélnéh*) ausgeführt. Diese umfasst den Einbezug der Sandmalerein, eine Mais-Räucherung, Massagen, applizierte Hörner, „Windway“ und „Nightway“ Gesänge.<sup>387</sup>

Die Heilungszeremonien werden aus psychologischer Sicht durch all diese Interventionen als effektive Psychotherapie mit heilsamer Wirkung im psychosomatischem Bereich erfahrbar: Die Autorität des Sängers, der Mystizismus der Performance und das Engagement der Verwandten unterstützen den Heilungsprozess, verstärken den überlieferten Glauben und die damit verbundene Kultur und das Gefühl der Geborgenheit im Kosmos und unter den Seinen.<sup>388</sup>

Der Vollzug der Zeremonien kann heute aber auch als genuin religiöser Akt und Ausdruck eines als mächtig erlebten spirituellen Lebensstils gedeutet werden, statt eine solitäre Verbindung mit Heilung zu betonen: Denn selbst wenn der Patient schon gesund ist, wird trotzdem das Ceremonial vollzogen bzw. vollendet. Noch deutlicher wird dieser religiös-magische Zugang, wenn zuerst ein städtisches Krankenhaus aufgesucht wird, und dann Zeremonien durchgeführt werden, um den nötigen Segen zu erhalten.<sup>389</sup>

---

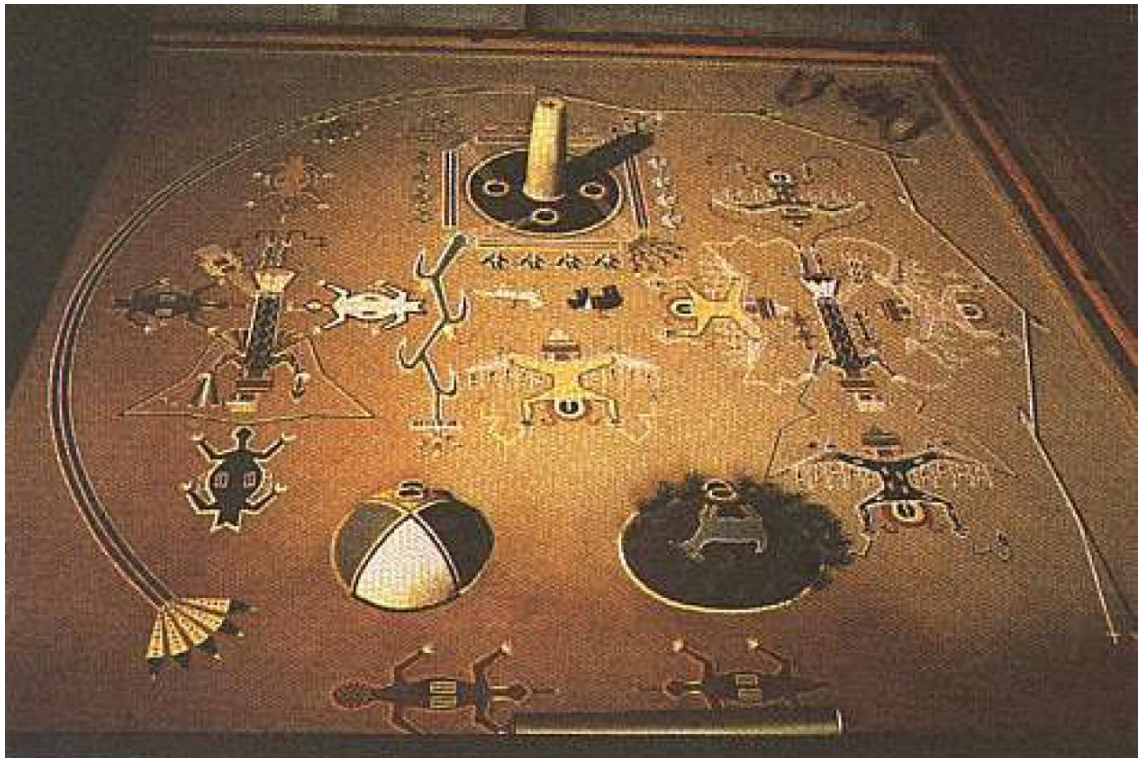
<sup>386</sup> Wyman, L.: 1983. 551.

<sup>387</sup> Lyon, W.: 1998. 99.

<sup>388</sup> Wyman, L.: 1983. 538f.

<sup>389</sup> Gill, S.: 1983. 108f.





*Abb. 3.: Male-Shootingway Sandgemälde.*

## VI. Resümee

### VI.1. Die Diné und der Schamanismus

Die Diné konnten im Laufe der Jahrhunderte, die sie nach einer langen Reise durch Nordamerika bis zur Sesshaftwerdung im heutigen Navajo-Reservat führte, eine Vielzahl an religiösen und lebenspraktischen Elementen aus ihren eigenen und aus jenen Traditionen vieler anderer Ethnien, auf die sie trafen, zu einer umfangreichen Heilungspraxis vereinigen. Diese zeichnet sich durch einige Besonderheiten aus: Als sogenannter Komplexschamanismus setzt sich in ihr die Figur des Heilers aus dem klassischen Schamanen und dem entwicklungsgeschichtlich jüngeren Priester zusammen. Der Heiler wird als Sänger bezeichnet, da als das entscheidende Moment der Intervention das Singen gesehen wird. Im Gegensatz zur Rolle des Diagnostikers, der sich zumindest einer teilweisen Bewusstseinsveränderung bedient, um die Ursache der Krankheit zu definieren, muss der Sänger in einem kontrollierten Wachzustand bleiben, um die Heilungszeremonien korrekt ausführen zu können. Zwar sind der Ablauf und die Gestaltungselemente genau vorgegeben und müssen vergleichbar mit einer Verhaltensetikette eingehalten werden, um an ihre Wirkung glauben zu können, doch obliegt die Ausgestaltung der einzelnen Teile dem Sänger selbst; damit passt er die in den Mythen vorgestellten Rituale an die konkrete Situation an. Das betrifft sowohl die Auswahl eines passenden „Ceremonials“ wie auch die darin geforderten Opfer für die „Holy People“, die Wahl des Sandgemäldes und einzelner Variationen darin bis zur „Dehnung“ der mythischen Erzählungen selbst, um in den Interventionen jene Akte setzen zu können, die einen gewünschten Effekt erzielen sollen. Somit wird aus den scheinbar stark formalisierten Zeremonien, die allen Beteiligten einen Mitvollzug ermöglichen und eher die priesterliche Dimension des Sängers betreffen, ein Rahmen für durchwegs adaptierte Einzelrituale, sowohl im Sinne der Ritualisierung als Wiederholung, als auch im Sinne der spontanen Reaktion auf den Patienten. Der schamanische Umgang mit den Geistwesen erhält hier ebenso eine markante Synthese aus beiden Kult-Rollen: Einerseits zeigt sich ein priesterlicher Umgang im Opfern und in den Anrufen gegenüber den „Holy People“, andererseits wird in archaisch-schamanischer Weise mit diesen „Geist-Kräften“ gearbeitet, bis hin zur Verkörperung dieser. Was hier noch dazukommt, ist die zu vermutende Erfahrung aus der Sicht des Patienten, der durch die tagelangen Zeremonien mit Sicherheit in einen anderen Bewusstseinszustand gerät, und die Wirkung der „Geist-Kräfte“ leiblich zu spüren bekommt. Alle Schritte der „Ceremonials“ sind daraufhin ausgerichtet, dass er alles Lebensfeindliche entfernen und sich mit den guten Geistmächten identifizieren kann.

Der Sänger kämpft nicht alleine für seinen Schützling oder holt dessen Seele wieder zurück in die diesseitige Welt; vielmehr wurden die alten schamanischen Techniken soweit umgeformt, dass sie zwar noch die ursprünglichen Motive erahnen lassen, aber im Grunde auf der kommunizierten Ebene ein umfangreiches Empowerment und eine Gewissheit der Heilung evozieren sollen. Auf der nicht kommunizierten Ebene der Beziehungen führen die von allen Beteiligten intensiv erlebten Rituale zu einer Verstärkung des Gefühls des Eingebundenseins: in die Familie und den Kreis der Freunde, aber ebenso in die ordnenden Koordinaten von Zeit und Raum, d.h. in die Geschichte des Volkes und das „Land der Verheißung“. Die Figuren der „Holy-People“ wirken dabei wie die symbolisierten Kulturträger, die auf ihre unsichtbare, aber in den Zeremonien erfahrbare Weise die Werte, Normen und das Praxiswissen garantieren. Darüber hinaus personalisieren sie aber auch die Wertschätzung gegenüber dem Volk – und während einer Heilungszeremonie gegenüber der leidenden Person. Damit eröffnet sich aber die Möglichkeit für die Diné, ihren eigenen Umgang mit ihrer Geschichte und der herausfordernden Welt, in der sie leben, auf einer verstehbaren Beziehungsebene zu gestalten. Der durchwegs religiös anmutende Lebensstil, der mehr eine spirituelle Praxis und einen ganzheitlichen Lebensumgang ausmacht, fordert keine Opfer oder regelmäßige Liturgien aus Furcht, dass ansonsten die Geister- oder Götterwelt Schaden anrichten würde. Statt einer Religion der Erlösung kann man vielleicht von einer „Spiritualität der Lösungen“ sprechen. Zwar lassen sich viele Momente der Angst ausmachen, besonders vor Hexern oder bösen Geistern, aber dafür gibt es die entsprechenden Zeremonien. Die Ängste lassen sich aus einer Perspektive der „Volksbiographie“ m.E. aus den vielen Erfahrungen der Kriege und Überlebenskämpfe erklären und spiegeln mehr die allgemeine soziale Sensibilität und Suggestibilität der Navajo wieder als einen naiven Aberglauben. Der Glaube an die Möglichkeit der magischen Interventionen, der bis heute unter den Navajo anzutreffen ist, bezieht sich daher auch nicht auf einen einfachen, zwanghaften Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, sondern auf die Bewusstheit der Macht der Beziehungen. Den vollzogenen Ritualen und deren Ritualexperten wird deshalb so viel Vertrauen entgegengebracht, da die Zuwendung der „Volksgeister“ durch die gemeinschaftlichen und leiblichen Interaktionen in einer transformierenden Weise erfahrbar wird. Alle verwendeten Symbole, Instrumente und Methoden sprechen von jenen guten Kräften, die seit jeher den Diné erfolgreich geholfen haben zu überleben, und ihre innere bzw. äußere Freiheit wiederzuerlangen. Dass diese Kräfte schließlich zu tatkräftiger Handlungsorientierung führten und damit die Lösungen tatsächlich erlernt wurden, zeigt ihre außerordentliche Geschichte bis heute.

## VI.2. Die Verbindung Mythos und Ritus

Die Dynamik zwischen mythischer Erzählung und rituellem Vollzug könnte mit der Frage nach der Relevanz von Sinnfindung, Bedeutungsgebung und Lebensgestaltung beschrieben werden. Jede Kultur scheint ausgespannt zu sein zwischen den Polen eines (mehr oder weniger) expliziten Weltbildes und der sich (mehr oder weniger) daraus ergebenden standardisierten Praxis, um ein gelungenes Leben zu erreichen. Gerade das Bedürfnis nach Orientierung und Sicherheit in einer bedrohlichen Welt fordert einen Sinnhorizont, sowohl für das Leben an sich wie auch für das Dasein des Einzelnen. Dieser Sinnentwurf wird freilich nicht in abstrakter Weise wirksam, sondern durch die tradierten symbolischen Erzählungen, welche Geschichte und Welt umfassen. Da man auch aus wissenschaftstheoretischer Sicht nicht hinter die Begrenzungen unserer menschlichen Wahrnehmung und Verarbeitung gelangen kann, bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als an eine versinnbildlichte und narrativ verfasste Weltsicht zu glauben. Aus dieser schöpft er die Bedeutungen für seine Person und seine Umwelt, was wiederum zu einer spezifischen Handlungsorientierung führt. Die Handlungen selbst brauchen jedoch wieder eine gewisse Kongruenz gegenüber dem Weltbild, da man dieses sonst verändern müsste, was langfristig zu einer Verunsicherung führen würde: entweder würde man irgendwann durch das prinzipiell nie endende Hinterfragen des Sinns im handlungsblockierenden Skeptizismus versinken oder zumindest die verbindliche gemeinschaftskonstituierende Ausrichtung verlieren. Der Vollzug, der sowohl die tradierte Metaphysik als auch das Gemeinschaftsleben am meisten stärkt, ist das religiöse Ritual, in dem die Bedeutungsgebung aus den bereits früh erworbenen kulturbegründenden Traditionen erfahrbar und das Eingebundensein trotz aller zwischenmenschlicher Schwierigkeiten bekräftigt wird. Die Dialektik aus ritualisierter Wiederholung und ritueller Spontaneität ergibt den bedeutungssteigernden Rahmen für jene Handlungen, welche die existentiellen Momente der praktizierenden Kultur zum Ausdruck bringen. Die Konnotation des Sakralen bezüglich des Ortes, der verwendeten Instrumente, der Gesänge und Gebete bis hin zu den applizierten Symbolen verstärkt die Bedeutsamkeit weiter. Der umfassendste Schritt der Bedeutungsverankerung geht jedoch über das kollektiv inszenierte Drama hinaus und betrifft das subjektive Erleben der von den erzählten Mythen und kollektiven Institutionen übernommenen Transzendenzmomente. Dazu hilft gewiss eine bestimmte Abfolge von Interventionen wie Fasten und Erbrechen als Vorbereitung, die bis zu mehreren Tagen dauernden ritualisierten Aktivitäten bis hin zu bewusstseinsverändernden Techniken, die archetypische Erfahrungen entsprechend dem kulturell Erlernten ermöglichen.

Für die Diné ergibt sich aus der mythischen Bedeutungsgebung eine pragmatische Konsequenz: Das Wissen um erfolgreiche Zeremonien. Diese betreffen alle wichtigen Lebensbereiche, ohne diese jedoch unter eine strenge Strukturierung durch die religiösen Vorstellungen zu stellen. Vielmehr eröffnet der mythische Rahmen eine Haltung, in Harmonie mit sich und seiner Umwelt zu leben und im Bedarfsfall die verloren gegangene Ordnung wiederherzustellen. Das Konzept des *Hózhó* betrifft offensichtlich alle Formen von Beziehungen und gibt der Dynamik von Mythos und Ritus eine anthropozentrische Zielsetzung: das Wohlergehen des Einzelnen im Volk und Land der Navajo. Aus der Entfernung fallen dabei drei konstitutive Variablen auf, die in den erzählten Mythen und den daraus konzipierten Zeremonien vorkommen: Bei einer aufkommenden Schwierigkeit waren es die Geistwesen, welche den Diné überlebensnotwendiges Wissen vermittelten; die Gemeinschaft der Diné ist das Fundament für alle weiteren Werte und Eigenheiten; und der Einzelne darf und soll darin Verantwortung übernehmen, wie es einst die Vorfahren und Geistwesen getan haben. Es reicht also nicht, die Mythen und die darin aufbewahrte Weisheit zu kennen bzw. sich auf den Rückhalt der Gemeinschaft zu verlassen – gerade in den Zeremonien soll in rituell inszenierter Weise der Einzelne ein aktives Element für seine eigene Entwicklung und das Wohl der anderen werden. In den Heilungszeremonien der Diné kommt diese Wechselwirkung von Mythos und Ritus besonders deutlich zum Vorschein. Der ganze Kosmos wird im Kleinen abgebildet und die wirkenden Kräfte dargestellt. Der Sänger übernimmt einerseits die Funktion des Moderators zwischen den Geistwesen und den Stammesmitgliedern, andererseits die Personifikation ihrer Kraft und ihres Wissens in den Interventionen. So wie die „Holy People“ den Mythen nach die Garanten des Überlebens und des Wohlergehens des Volkes sind, so sind die Sänger Kulturträger und Kulturerneuerer in einem. Ihnen kommt die herausfordernde Aufgabe zu, den ihnen Anvertrauten rechtzeitig die Fülle an tradierter Weisheit durch die überlieferten Erzählungen so zu vermitteln, dass im Falle der Notwendigkeit einer Heilungszeremonie die verwendeten Symbole und Akte auch jene Bedeutung für den Patienten und seine Angehörigen haben, die Voraussetzung ist, um eine psychosomatische und soziale Wirkung zu erzielen. Vom Erfolg der Heilung hängt es dann auch ab, ob dem Mythos und damit auch dem Sänger geglaubt und das Leben zwischen den Polen von Weltbild und Daseinsbewältigung wieder als Harmonie wahrgenommen werden kann. Dass alles unternommen wird, um während einer Zeremonie entsprechend wirkungsvoll agieren zu können, ist naheliegend. Dass die Ausbildung für diese Kunst des Sängerseins sehr fordernd ist, lässt sich unter diesen Umständen wohl kaum ändern.

### VI.3. Die Verbindung Religion und Heilung

Mythos und Ritual sind – gerade im Fall der Diné – zwei der entscheidenden Elemente von Religion. Der spirituelle Lebensstil der Navajo mit seinen bedarfsorientierten Heilungsritualen kann aber nicht als Religion bezeichnet werden, auch wenn Kennzeichen einer indigenen Religion vorliegen. Die Sänger sind zwar ausgewiesene Autoritäten im Umgang mit der Transzendenz, aber sie formieren weder eine Klasse an gemeinschaftsnotwendigen Priestern, noch geben sie dogmatische Lehrinhalte vor, an die sich alle Gläubenden zu richten haben. Der Aufruf zum moralischen Verhalten im Sinne der überlieferten Schöpfungs- und Heldenmythen wird v.a. selektiv bei der drohenden Gefährdung des Volkes oder eines seiner Mitglieder getätigt. Die zentrale Ausrichtung der spirituellen Lebensweise könnte man als Dialektik aus exorzistischen und segnenden Interventionen beschreiben. Das personale Lebensglück steht im Vordergrund der gesamten, religiös konnotierten Gemeinschaftsordnung. Dementsprechend lose ist auch der Zusammenhalt zwischen den verschiedenen Familien. Größere Zusammenkünfte gab es nur unter dem Druck von Krieg oder Krankheit. Da angenommen wird, dass Krankheiten v.a. eine geistige Ursache haben, sei es durch einen feindlichen Angriff eines Hexers oder eines Geistes, sei es durch das eigene Fehlverhalten, braucht es auf der gleichen Ebene ein wirksames Heilungs-Vademekum. Die Zeremonien stellen diese, auf die religiöse Ebene abgestimmten kollektiven Reaktionen dar. Sie bestehen zum größten Teil aus Handlungen, die zuerst das Böse beseitigen und dann das Gute erneuern sollen. Alle Vorbereitungen und Nachbereitungen sind nur die Klammer dieser Grundbewegung, die selbst wieder nur Sinn ergibt und damit von den Teilnehmern geglaubt wird, wenn sie biographisch tief verankerten Metaphern entspricht, die über die religiöse Bedeutungsebene hinaus das konkrete Leben gestalten. Die religiösen Vorstellungen werden hier zu einer semantischen Matrix, die es erlaubt, Veränderungen in den Beziehungen und sogar im psychosomatischen Bereich zu erzielen. Natürlich kann man nicht davon ausgehen, dass die Ritualspezialisten mit einem Wissen darüber, wie die einzelnen Interaktionen auf biopsychologischer Ebene funktionieren, ihre Rituale vollzogen haben. Aber sie waren gerade im Fall der Navajo Meister im intuitiven Erfassen der Situation, in der sich ein erkranktes Stammesmitglied und sein Umfeld befanden. Die religiös konstituierte Ritualwelt bot daraufhin genügend Elemente wirksamer Methoden an, um einen individuellen Prozess zu gestalten, der tatsächlich für den Patienten unterstützend war. Statt operativ oder durch Medikamente ein wissenschaftlich vermutetes Agens direkt zu adressieren, wurden durch die auf Heilung konzentrierte religiöse Praxis die Selbstheilungskräfte aktiviert.

Dass dabei im Grund keine Form von Trance notwendig ist, um ausreichende Ergebnisse zu erzielen, verwundert nach dem bisher Gesagten nicht. Weder die in anderen Kulturen dargestellte „Heilungs-Lösung“ eines in Trance versetzten Schamanen noch die kurzzeitige Bewusstseinsveränderung des Patienten sind bei einer Diné-Zeremonie dramaturgisch notwendig, um an die Wirkung der Geistwesen (im Sinne eines Placebos) zu glauben. Alle Schritte auf die Zusage der Heilung hin sind bekannter Weise und doch wieder wirkungsvoll neu so komponiert, dass die selbst erlebte Dynamik der Lebensverhältnisveränderung der zuvor gehörten Narration der Mythen entspricht. Sogar die systemischen Umstrukturierungen der Beziehungen brauchen keine außergewöhnlichen Wahrnehmungen eines dazu Berufenen oder eine symbolisierte Metakommunikation mit den Geistern. Diese sind in allen Zeichen und Handlungen, die von der Gemeinschaft unter dem Aspekt des Sakralen verwendet werden, bereits wirksam. Stattdessen kommt in dieser Sonderform des Schamanismus die Notwendigkeit der Präzision auf, auch wenn diese nicht im Sinne der westlichen Welt bis ins Detail beachtet wird. So wie Beziehungen zwischen Menschen eine gewisse Authentizität und Ernsthaftigkeit brauchen, um tragfähig zu sein, so werden auch die rituellen Vorgänge der Zeremonien in Hinblick auf das Wirksamwerden der „Holy People“ verstanden. Das rechte Denken, Sprechen und Handeln wird zu einem umfassenden Anspruch, der über die Teilnahme an einem Heilungszeremonial hinausgeht. Das Böse der Welt soll grundsätzlich keinen Schaden verursachen, und das Gute ein gelungenes Leben ermöglichen. Dass es dabei zu Formfixierungen kommen kann wie bei der anhaltenden Durchführung einer Zeremonie trotz bereits eingetretener Heilung, lässt sich vielleicht mit der Trennung von Segenszuspruch und Heilungsursache erklären: Durch die korrekt vollzogene Zeremonie wird einer Beziehung zu den „Holy People“ die Ehre gegeben, welche ihrerseits ihre lebensfördernden Kräfte zu Verfügung stellen. Das betrifft nicht nur die Situation der Krankheit, sondern freilich auch die Jagd, die Aussaat, die Initiation uvm.! Die „Holy-People“ werden hier zu den großen Vorbildern im Umgang miteinander und mit der Natur. Die religiöse Weltsicht der Diné kann man daher nicht einfach als funktionalisiert auf das Wohlbefinden der traditionell Gläubigen hin beschreiben, sondern sie hat als Voraussetzung ihrer auch funktional wirkenden Dimension eine für das Volk glaubhafte Eigenberechtigung. Diese wurde auch im Zuge der Moderne und ihrer weltbewegenden Veränderungen beibehalten – ein Zeichen für die Macht der kulturelserhaltenden Tradition. Im Wechselspiel zwischen der Weitergabe der alten mythischen Geschichten und den Erneuerungen der Ritualpraxis konnten sich die Navajo ihre Identität erhalten – und werden das vermutlich auch in Zukunft tun können.



#### VI.4. Kritik an den neoschamanistischen Praktiken

Abschließend soll aus dem bisher Gesagten noch eine Kritik an den neoschamanistischen Praktiken formuliert und die Integration archaischer Heilungstechniken in die heutigen psychotherapeutischen Herangehensweisen diskutiert werden. Analysiert man das Gesamtphänomen der schamanischen Heilungspraxis der Diné, dann fällt einem unschwer die konsistente Abstimmung aller Details auf, die miteinander eine identitätsstiftende und im Fall einer Erkrankung auch psychosomatisch unterstützende Wirkung haben: Das elaborierte und mit vielen verschiedenen mythischen Erzählungen geschmückte Weltbild und der spirituelle, auf die Transzendenz bezogene Lebensstil, die beide an das Navajo-Country angepasst wurden; das ausgeprägte soziale Zusammengehörigkeitsgefühl bei einer gleichzeitig forcierten Autonomie des Einzelnen; die komplexen religiösen Vollzüge und darin die pragmatischen Heilungszeremonien; die herausgehobene Rolle des Sängers und die irreduzible Rolle der „Holy People“; die Verantwortung der Spezialisten für Heilung und die Eigenverantwortung des Patienten im Prozess der Genesung; die Funktion des Symbolisch-Ästhetischen in den Zeremonien und die beständige Ausrichtung auf die praktische Anwendbarkeit uvm. Man könnte zusammenfassend sagen, dass die Diné innerhalb eines stabilen, zyklischen sinn- und bedeutungsgebenden Weltbildes lernen mussten, eine dynamische, lineare Gestaltung ihrer Lebenswelt vorzunehmen. Damit zeigen sich zwei Kernkompetenzen der Navajo, die immer wieder angesprochen werden: die Bereitschaft, weiterzulernen bzw. Neues in die alten Traditionen zu integrieren; und die Fähigkeit, Synthesen zu bilden zwischen den Antagonismen des Lebens. Gerade in den Mythen und Riten wird diese Synthesebildung, wie oben beschrieben, erfahrbare. So sollen z.B. die Heilungszeremonien, die von einem Ritualexperten und einer großen Menge Leute durchgeführt werden, nicht zur Abhängigkeit des Patienten führen. Ebenso dürfte die Frage der Finanzen eine sehr ausgewogene Antwort gefunden haben, sodass die Intervention zwar eine gewisse Bezahlung erfordert, aber dadurch kein Missbrauch entstehen kann. Die familiäre Beziehung mit den „Holy People“ erfordert freilich eine gewisse Ehrdarbietung und Opferungen, aber eigentlich nur, wenn dadurch auch etwas „Faktisches“ von ihnen erwartet werden kann. Beschreibt man die Geistwesen (der Diné) als Kräfte oder Beziehungsphänomene, dann erklären die Mythen den rechten Umgang mit ihnen und die Rituale arbeiten mit ihnen im Dienst am Menschen. Auch wenn in dieser religiösen Heilungspraxis die moderne Medizin oder andere religiöse Vorstellungen hinzugenommen werden konnten, so reichte die Offenheit der Navajo offenbar noch nicht weit genug, um über die Voraussetzungen der eigenen Weltsicht zu reflektieren.



Genau diese Anfrage an die unreflektierte Übernahme schamanischer Weltbilder und v.a. archaischer Heilungspraxis von Seiten der westlichen Welt muss die Religionswissenschaft wegen ihres Forschungsauftrages stellen. Es scheint, als ob die Faszination an der schamanischen Wirksamkeit und der rituellen Entgrenzung dazu führen würde, dass einige westliche Gruppierungen, die ein entsprechendes Bedürfnis haben nach Heilung, Gemeinschaft, Naturverbundenheit oder Selbstwirksamkeit (uvm.), mit Begeisterung die Methoden schamanischer Traditionen übernehmen würden, ohne die kulturanthropologischen Voraussetzungen für deren „Funktionieren“ zu bedenken. So ist das beziehungsorientierte Weltbild von Indianerkulturen mit Geistern und deren Wirkungen gesättigt und nicht kompatibel mit einer westlichen Technikrationalität und Konsumspiritualität. Der einzelne Suchende braucht konstitutiv seinen „Stamm“, in dem er nicht nur die nötigen mythischen Erzählungen und Symbole mit der Muttermilch aufgesogen hat, sondern der auch in familiärer Selbstverständlichkeit die rituellen Entbehrungen erfüllt, die für eine leiblich spürbare Veränderung notwendig sind. Das ganze Heilungsparadigma ist wie alle anderen zeremoniellen Vollzüge an den Lebenskontext angepasst und auch nur in diesem nachvollziehbar. Die Geistwesen stehen zwar als archetypische Personalisierungen der Kräfte und Phänomene der Welt prinzipiell jedem zur Verfügung, aber ihre Bedeutung erschließt sich nur in einer gewissen kulturellen Tradition. Das Gleiche gilt für den Ritualexperten, der inhärenter Teil seiner Bezugsgruppe ist und mehr zusammengehörende Funktionen erfüllt als nur das erfolgreiche Durchführen von Ritualen. Schließlich reicht es nicht, einen „Segen“ durch eine Intervention zu ergattern; die heilsamen Bräuche sind darauf ausgelegt, funktionstüchtige Mitglieder eines ums Überleben kämpfenden Volkes zu garantieren! Es bleibt daher zu bezweifeln, ob neoschamanische Rituale überhaupt als „schamanisch“ bezeichnet werden können; besser wäre es wohl, von Einzeltechniken aus einer bestimmten ethnischen Kultur zu sprechen, die mit experimentellem Charakter, ähnlich verschiedener transpersonaler Ansätze in der modernen Psychotherapie, integriert werden in ein breiteres wissenschaftliches Heilungsparadigma. Die Arbeit mit der Atmung oder mit archetypischen Symbolen wäre hier zu nennen, ebenso wie das Erleben ritueller Körperhaltungen nach Felicitas Goodman (s. S.73ff) Ein entscheidender Hinweis ergibt sich aber aus den alten archaischen Heilungsriten als Kritik an den positivistischen Psychotherapieansätzen: Der Mensch hat zumindest im Sinne der Weltverarbeitung durch Symbole eine religiöse Musikalität, die ihm im Aufbau seiner sozialen und ökologischen Beziehungen hilft. Diese sinneröffnende Bedeutungsgebung zu reduzieren heißt auch, therapeutische Gestaltungsmöglichkeiten zu verlieren.

## VII. Persönliche Reflexion

Meine Auseinandersetzung mit dem Thema „Schamanisches Heilen“, mit einem Schwerpunkt auf die Dynamik zwischen Mythen und Riten, hat in der Tradition der Navajo ein gehaltvolles und überraschend lehrreiches Beispiel gefunden. Mir ist bewusst, dass ohne persönlicher Feldforschung und nur durch die erste Erarbeitung der diesbezüglichen Literatur keine präzisen Aussagen über die Tradition der Diné machbar sind. Darüber hinaus wäre es unangemessen, aus einer schamanischen Tradition auf die vielen, vielen anderen zu schließen, noch dazu bei der besonderen Ausformung der Navajo-Zeremonien. Drei Dinge habe ich aber gelernt aus dieser Auseinandersetzung: Erstens ist die Trance kein konstitutiver Teil des Schamanismus, sondern nur ein hilfreiches Moment, wenn dadurch eine Bedeutungsgebung oder eine Erfahrungsvertiefung möglich werden. Ich teile zwar die oben angeführte Kritik, dass unsere westliche Gesellschaft unter einer Verarmung an verschiedenen nutzbaren Bewusstseinszuständen leidet, aber die Trance ist selbst nicht notwendig, um (religiös konnotierte) Heilungszeremonien erfolgreich durchführen zu können. Zweitens hat sich meine Intuition bestätigt, dass Mythos und Ritus zusammengehören: Eine mythische Welterklärung ohne praktische Konsequenzen bekommt die Bedeutung des Unwahren oder Unehrenhaften, wie es bereits die antike Mythekritik formulierte. Und umgekehrt wird ein tradiertes Ritual zu einem formellen Zwang oder sinnlos, wenn die Beteiligten damit nicht etwas Bedeutungsvolles verbinden und diese Bedeutungen nicht auch leiblich erfahrbare sind. Und drittens kann man m.E. diese Dialektik auch anwenden auf die Phänomene Religion und Heilung: Hat eine religiöse Weltsicht nicht auch praktischen Nutzen für den einzelnen Menschen, freilich ohne dabei restlos funktionalisiert zu werden, dann wird sie zur Unterdrückung bzw. auch als solche von den Mächtigen benutzt. Und jeder Heilungsansatz, der nicht das persönliche Weltbild des Patienten miteinbezieht und nicht auch auf dieser Ebene zur Beziehungs- und Gestaltungsfähigkeit etwas mit beiträgt, verpasst das Proprium des Menschen in seiner Suche nach Sinn und Bedeutung. Voll Respekt also das religiöse und heilsame Erbe der Ethnien wertzuschätzen, und die eigenen wissenschaftlichen Traditionen in Theologie und Psychologie zu hinterfragen, ist eine gute Übung, um nicht zu schnell wieder einer evolutionistischen Entwicklungstheorie zu verfallen. Für mich bleibt nur die Frage aus der Antike bestehen: Wie müssten rationale Mythen und damit heute vertretbare Religion aussehen, um einerseits den wachsenden Einzelwissenschaften auf Augenhöhe begegnen und trotzdem archaische Dimensionen in uns heilsam berühren zu können?

## VIII. Verweise

### VIII.1. Allgemeines Abkürzungsverzeichnis

|              |                                   |
|--------------|-----------------------------------|
| A.d.V.       | Anmerkung des Verfassers          |
| Art.         | Artikel                           |
| Aufl.        | Auflage                           |
| Bd.          | Band                              |
| bzw.         | beziehungsweise                   |
| d.h.         | das heißt                         |
| Ebd.         | ebenda                            |
| etc.         | et cetera                         |
| f.           | folgende/r (Singular)             |
| ff.          | folgende (Plural)                 |
| f.e.         | for example                       |
| ges.         | gesellschaftlich                  |
| hg.          | herausgegeben                     |
| Hg./Hgg.     | HerausgeberIn/HerausgeberInnen    |
| i.e.         | id est [lat.: das ist; das heißt] |
| Jhdt./Jhdts. | Jahrhundert/Jahrhunderts          |
| m.E.         | mit Einschränkungen               |
| s.           | siehe                             |
| sog.         | sogenannte                        |
| u.a.         | und andere                        |
| uvm.         | und vieles mehr                   |
| Verf.        | VerfasserIn                       |
| vgl.         | vergleiche                        |
| ws.          | wahrscheinlich                    |
| z.B.         | zum Beispiel                      |

### VIII.2. Abkürzungen von Sammelwerken und Lexika

|     |                                                                                                           |
|-----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| TRE | Theologische Realenzyklopädie, MÜLLER, G. / BALZ, H. / KRAUSE, G.<br>(Hgg.). 36 Bände. Berlin, 1976-2004. |
|-----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|

### VIII.3. Quellen

#### VIII.3.A. Literatur

- ARENS, W.: Die Indianer Nordamerikas. Geschichte, Kultur, Religion. München, 2004.
- AUFFARTH, C., Art.: Ritual. In: AUFFARTH, C. (Hg.): Metzler Lexikon Religion: Gegenwart - Alltag - Medien. Bd.: 3. P-Z. Stuttgart, 2005. 219-220.
- BARTL, R.: Mythologie Nordamerikas. In: JAMME, C. / MATUSCHEK, S. (Hgg.): Handbuch der Mythologie. Darmstadt, 2014. 291-306.
- BASTIAN, D. / MITCHELL, J.: Handbook of Native American Mythology. Santa Barbara, 2004.
- BELL, C.: Ritual. Perspectives and Dimensions. New York, 1997.
- BELL, C.: Ritual Theory, Ritual Practice. Oxford, 1992.
- BELL, C.: Ritualkonstruktion. In: BELLIGER, A / KRIEGER, D. (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden, 2003. 37-48.
- BELLIGER, A / KRIEGER, D. (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden, 2003.
- BURKERT, W.: Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin, 1972.
- BURKERT, W.: Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Oakland, 1979.
- CAMPBELL, J.: The Masks of God. Primitive Mythology. London, 1960.
- DELORIA, V.: God is red. New York, 1973.
- EIKERMEIER, D., Art.: Schamanismus. In: AUFFARTH, C. (Hg.): Metzler Lexikon Religion: Gegenwart - Alltag - Medien. Bd.: 3. P-Z. Stuttgart, 2005. 240-248.
- ELIADE, M.: Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951.
- ELIADE, M.: Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität. Frankfurt am Main, 1989.
- ENGEL, E.: Die Navajo. Göttingen, 2001.
- FEEST, C.: Das rote Amerika. Nordamerikas Indianer. Wien, 1976.
- FEEST, C.: Beseelte Welten. Die Religion der Indianer Nordamerikas. Freiburg, 1998.
- FEEST, C.: Kulturen der nordamerikanischen Indianer. Köln, 2000.
- FRAZER, J.: The Golden Bough. A Study in Comparative Religion. London, 1907–1915.

- FUTTERKNECHT, V.: Zentrale Charakteristika schamanischer Heilrituale und rezente Forschungsansätze. In: FUTTERKNECHT, V. / NOSECK-LICUL, M. / KREMSER, M. (Hgg.): Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen. Wien, 2013. 99-115.
- GIESLER, P.: Ethnocentrism and Shamanism. In: MARIKO, W. / NEUMANN-FRIEDMAN, E. (Hgg.): Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture. Santa Barbara, 2004. 119-123.
- GILL, S.: Native American Traditions. Sources and Interpretations. Belmont, 1983.
- GOODMAN, J.: The Navajo Atlas. Environments, Resources, Peoples and History of the Diné. Norman, 1987.
- GRIFFIN-PIERCE, T.: Earth Is My Mother, Sky Is My Father. Space, Time and Astronomy in Navajo Sandpainting. Albuquerque, 1992.
- GUGUTZER, R. / STAACK, M.: Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen. Wiesbaden, 2015.
- HESSE, K., Art.: Schamanismus. In: CANCIK, H. (Hg.) : Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd.: 5. Säkularisierung – Zwischenwesen. Stuttgart, 2001. 30-42.
- HIRSCHFELDER, A.: Native Americans. A History in Pictures. London, 2000.
- HOPPÁL, M.: Shamans and Traditions. Bibliotheca Shamanistica 13. Budapest, 2007.
- HULTKRANZ, Å.: The Religions of the American Indians. London, 1981.
- IRVIN, M.: From the Glittering world. A Navajo Story. Norman, 1997.
- IVERSON, P.: Diné. A history of the Navajo. Albuquerque, 2002.
- JAMME, C. / MATUSCHEK, S.: Handbuch der Mythologie. Darmstadt, 2014.
- JARAUSCH, S.: Ekstatische Trance und rituelle Körperhaltungen nach Dr. Felicitas Goodman - ein Weg zur ursprünglichen Verbundenheit. In: FUTTERKNECHT, V. / NOSECK-LICUL, M. / KREMSER, M. (Hgg.): Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen. Wien, 2013. 485-503.
- JORALEMON, D.: Shamanism. Elsevier Ltd. Volume 21, 2001. 14032–14035.
- KIPPENBERG, H.G. / VON STUCKRAD, K.: Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe. München, 2003.

- KISTER, D.: Dramatic Performance in Shamanism. In: MARIKO, W. / NEUMANN-FRIEDMAN, E. (Hgg.): Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture. Santa Barbara, 2004. 82-88.
- KOROM, F.J.: Ritualistische Theorie. In: BREDNICH, R.W. (Hg.): Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd 11. Prüfung – Schimäre. Berlin/ New York, 2004. 724-731.
- LAMPHERE, L.: Navaho Religion. In: ELIADE, M. (Hg.): Encyclopedia of Religion. Band 10. New York, 1987. 337-339.
- LEEMING, D. / PAGE, J.: The Mythology of Native North America. Norman, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, C.: La pensée sauvage. Paris, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, C.: Die Struktur der Mythen. In: Strukturele Anthropologie. Frankfurt a. M., 1967. 226-254.
- LÉVI-STRAUSS, C.: Psychologische Rundschau 20. Göttingen, 1969. 29.
- LÉVI-STRAUSS, C.: Das wilde Denken. Frankfurt a. M., 1979.
- LÉVI-STRAUSS, C.: Mythologica, 5 Bde. Frankfurt a. M., 1980.
- LYON, W.: Encyclopedia of Native American Healing. Santa Barbara, 1996.
- LYON, W.: Encyclopedia of Native American Shamanism. Sacred Ceremonies of North America. Santa Barbara, 1998.
- MARIKO, W. / NEUMANN-FRIEDMAN, E.: Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture. Santa Barbara, 2004.
- MASKARINEC, G.: Healing and Shamanism. In: MARIKO, W. / NEUMANN-FRIEDMAN, E. (Hgg.): Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture. Santa Barbara, 2004. 137-141.
- MÜLLER, K.: Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale. München, 1997.
- POWELL, B. (Hg.) / REITZ, B. / BEHRENDT, A.: Einführung in die klassische Mythologie. Stuttgart, 2009.
- PRATT, C.: An Encyclopedia of Shamanism. New York, 2007.
- PRITZKER, B.: Native Americans. An Encyclopedia of History, Culture and Peoples. Santa Barbara, 1998.
- RAPPAPORT, R.: Ritual and Religions in the Making of Humanity. Cambridge, 1999.
- RÄTSCH, C.: Schamanische Wissenschaften. Ökologie, Naturwissenschaft und Kunst. München, 1998.

- SAGASTER, K., Art.: Schamanismus. In: TRE, Bd.: 30. Samuel – Seele. 1999. 72-76.
- SCHMIDBAUER, W.: Vom Umgang mit der Seele. München, 1998.
- TRUELLE-SCHWARZ, M.: Navajo Lifeways. Contemporary Issues, Ancient Knowledge. Norman, 2001.
- TYLOR, E.B.: Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. London, 1871.
- VILLOLDO, A. / KRIPPNER, S.: Healing States. A Journey into the World of Spiritual Healing and Shamanism. New York, 1986.
- VITEBSKY, P.: Schamanismus. Reisen der Seele, Trance, Ekstase und Heilung. Wien, 1996.
- VON STUCKRAD, K.: Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen. Leuven, 2003.
- WILSON, J.: Und die Erde wird weinen. (Aus dem Englischen übersetzt von ENDERWITZ U. / HENTSCHEL. R.). Wien-München, 2001. [Original: WILSON J.: The Earth Shall Weep. New York, 1999.]
- WINKELMAN, M.: Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing. Santa Barbara, 2010.
- WYMAN, L.: Navajo Ceremonial System. In: STURTEVANT, W. (Hg.): Handbook of North American Indians. Washington D.C., 1983. 536-557.
- YOUNG, W.: Quest for Harmony. Native American Spiritual Traditions. New York, 2001.
- ZUMSTEIN, C.: Schamanismus. Begegnungen mit der Kraft. München, 2001.

### VIII.3.B. Abbildungen

- Abb. 1: GOODMAN, J.: The Navajo Atlas. Environments, Resources, Peoples and History of the Diné. Norman, 1987. 8.
- Abb. 2: WYMAN, L.: Navajo Ceremonial System. In: STURTEVANT, W. (Hg.): Handbook of North American Indians. Washington D.C., 1983. 545.
- Abb. 3: GRIFFIN-PIERCE, T.: Earth Is My Mother, Sky Is My Father. Space, Time and Astronomy in Navajo Sandpainting. Albuquerque, 1992. XXIX. (Foto: Wheelwright Museum of the American Indian, Santa Fe).

## Appendix A.1.: Zusammenfassung

Diese religionswissenschaftliche Diplomarbeit hat als Zielsetzung, die schamanische Praxis von Heilungsritualen anhand des Beispiels der Navajo zu beschreiben. Das Volk der Navajo, das sich selbst als „Diné“ bezeichnet, ist eines jener Ethnien, die ihre archaischen Traditionen bis heute zu guten Teilen erhalten und in die modernen Gesellschaftsentwicklungen integriert haben. Nachdem sie aus dem Norden Nordamerikas in den Südwesten gezogen waren, konnten sie sich dort erfolgreich etablieren und aus den vielen Kulturen, auf die sie stießen, nützliche Elemente für ihre spirituelle Praxis übernehmen. So zeigt ihre elaborierte Zeremonientradition, die u.a. mit den berühmten Sandgemälden arbeitet, eine Vielzahl an verschiedenen religiösen und rituellen Elementen auf, die in kohärenter Weise heilsam auf Patienten und letztlich auf das Zusammenleben der Navajo einwirken. Eine der entscheidenden Dynamiken entsteht auch hier im Zusammenspiel von Mythos und Ritus: Die umfangreich ausgestalteten mythischen Erzählungen berichten nicht nur von der Entstehung des Volkes, sondern auch von der Entfaltung der Welt mit ihren heutigen Eigenschaften. Im Zentrum stehen die Abenteuer der „Holy People“, die als Geistwesen einerseits Vorbilder für das Volk, andererseits auch Verantwortliche für dessen Wohlergehen sind. Der Umgang mit ihnen in den Zeremonien ist die kommunizierte Bedeutungsebene, die den vollzogenen Ritualen, in diesem Fall für eine erwünschte Heilung, ihre Wirkung geben, ohne sie zu erläutern. Statt von einer religiösen Tradition zu sprechen, ist es bei Diné ein spiritueller Lebensstil, der alle Lebensbereiche umfasst und am stärksten bei einer Zeremonie zum Ausdruck kommt. Die Zeremonie macht nur Sinn, da sie von den „Holy People“ gelehrt wurde und einen entsprechenden Nutzen für den Einzelnen und die Gemeinschaft hat. Umgekehrt machen die Mythen nur Sinn, weil sie die Verständnismatrix für den Lebensstil und die Zeremonien liefern und sich so als anwendbar erweisen. Dass man hier von einem klassischen Schamanismus sprechen kann, ist hinterfragbar. Es fehlen die Elemente der Trance und der Geistberufung und damit scheinbar der direkten Auseinandersetzung mit den Geistern auf der Seite des Schamanen. Verwendet man jedoch einen weiten Begriff für den Schamanismus, dann kann man die Sänger, wie die Ritualexperten bei den Diné heißen, sehr wohl als Schamanen bezeichnen und nicht nur als Zeremonienpriester. Durch die rituellen Vollzüge während den Heilungszeremonien werden genauso wie in anderen schamanischen Traditionen die Geistwesen als anwesend und wirkend geglaubt, das Böse wird besiegt und das Gute gestärkt. Sämtliche Annahmen über die Begründung der Heilsamkeit religiöser Gemeinschaftsrituale und persönlicher Erbauung lassen sich hier nachweisen.



## Appendix A.2.: Abstract

This diploma thesis tries to describe the shamanic practice of healing rituals using the example of the Navajo Indians. The nation of Navajo call themselves „Diné”. They are one of those ethnics, which managed to preserve their archaic tradition and integrate it into the developments of modern society. After arriving in the southwest of North America from their homeland in the north, they established their new Navajo country as a sacred area. From all the cultures they met on their way, they took useful elements and incorporated them in their own spiritual practice. Their complex tradition of ceremonies, in which for example the famous „sandpaintings” are used, offers a number of coherent religious and ritual elements that have a healing effect on the patients and, ultimately, on the whole nation. The main dynamics come from the combination of myth and ritual: the elaborated mythic stories not only tell about the biography of the people, but about (the) creation itself and the metaphysics of the world. The focus is set on the adventures of the „Holy People”, who as spiritual beings are role models for the Diné on the one hand, and a kind of familiar guarantor for their wellbeing on the other hand. The staged contact with them is the meaning communicated, which gives a healing ceremony the effect, but stays on an unexplained level. To use the term „religion” for this tradition is not quite adequate; the idea of a spiritual „way of life” fits better and is experienced most powerfully during a ceremony. The ceremony makes sense, because it was taught by the „Holy People” and even is beneficial for the individual as well as the whole community; equally, myths have their own right, because the narratives enable/facilitate comprehension for the lifestyle and the ceremonies. It is disputable whether this tradition should be called a classical shamanic practice or not. The elements of trance and spirit-vocation, and therefore the direct contact with the spirits, are missing. But if a broad definition of shamanism is used, the ritual expert, who is called a singer, may well be characterized as a shaman rather than only a priest for ceremonies: As in other shamanic traditions, the ritual parts during the healing ceremony involve the belief that the spirits are present and operating; the evil is defeated and the good restored. All theories on reasons for the experienced healing and personal empowerment during religious community rituals can be applied on this Diné custom.