

DRAGOȘ GHEORGIU / EMÍLIA PÁSZTOR / HERMAN BENDER / GEORGE NASH (Hrsg.), Archaeological Approaches to Shamanism. Mind-Body, Nature, and Culture. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017. £ 61,99. ISBN 978-1-5275-0007-5. 281 Seiten mit 78 Schwarz-Weiß-Abbildungen.

Das Phänomen des „Schamanismus“ ist aus den Diskussionen um prähistorische Religiosität schlechterdings nicht mehr wegzudenken. Nicht erst seit der intensiven Fokussierung auf transzendente Ekstasetechniken, wie sie durch Mircea ELIADE (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Bibl. hist. [Paris 1951]*) begründet und in den Arbeiten des südafrikanischen Forschers J. David LEWIS-WILLIAMS (z. B. *Believing and Seeing. Symbolic Meanings in Southern San Rock Paintings. Stud. Anthr. [London 1981]*) auf einen neuen Höhepunkt gebracht wurden, drückte sich in der sehnsüchtigen Begeisterung für den Schamanismus als vermeintliche „Urreligion“ ein Interesse auch breiterer Gesellschaftsschichten jenseits der Wissenschaft aus. Schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts griffen Archäologen das aus der Ethnographie gut dokumentierte Sujet auf – etwa Henri Breuil (z. B. *É. CARTAILHAC / H. BREUIL, La caverne d'Altamira à Santillane près Santander [Espagne]. Peintures et gravures murales cavernes paléolithiques 1 [Monaco 1906]*) bei der Deutung der von ihm dokumentierten Felsbilder oder deutsche Forscher wie Karl J. NARR (*Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas. Saeculum 10, 1959, 233–272. doi: <https://doi.org/10.7788/saeculum.1959.10.jg.233>*). In der jüngeren Forschung ist es etwas ruhiger geworden um den Themenkomplex – was nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, dass die Anwendung von schwer zu definierenden und mit verborgenen Bedeutungen aufgeladenen Begriffen vielfach in der Forschung kritisiert wurde, etwa von Autoren wie dem Ethnologen Michel PERRIN (*Chamanes, chamanisme et chamanologues. Homme Rev. française anthr. 37,142, 1997, 89–92. doi: <https://doi.org/10.3406/hom.1997.370250>*), Christine S. VANPOOL (*The signs of the sacred. Identifying shamans using archaeological evidence. Journal Anthr. Arch. 28, 2009, 177–190. doi: <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2009.02.003>*) oder dem Rezensenten selbst (A. REYMANN, *Das religions-ethnologische Konzept des Schamanen in der prähistorischen Archäologie. Frankfurter Arch. Schr. 28 [Bonn 2015]*).

Man könnte meinen, die Forschung habe somit allmählich aus der Warnung des Altmeisters der Kulturanthropologie, Arnold van Gennep, über solche schwer greifbaren Begriffe gelernt: „Parmi ces mots vagues, l'un des plus dangereux est celui de chamanisme“ (A. VAN GENNEP, *De l'emploi du mot « chamanisme ».* Rev. Hist. Religions 47, 1903, 51–57 bes. 51).

Dass die Beschäftigung mit dem Begriff des Schamanismus indes immer noch *en vogue* ist, zeigt der hier zu besprechende Sammelband. Auf insgesamt 267 Seiten, aufgeteilt in elf Beiträge und eine einleitende Einführung der Herausgeber*innen, wird das Phänomen des Schamanismus aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet. 78 Schwarz-Weiß-Abbildungen runden den Band ab.

Bereits in der Einleitung (S. 1–17) zeigen die Herausgeber*innen eine unkritische Herangehensweise an das Phänomen. Oder vielmehr: Es wird bewusst eine eher umstrittene Herangehensweise gewählt. Obwohl vielfach in den vergangenen Jahrzehnten auf die Problematik fehlender Definitionen und unscharfer Verwendungen des sogenannten „weiten Schamanenbegriffes“ hingewiesen wurde, etwa in den Arbeiten PERRINS (1997, 89–92), die bereits bei ELIADE (1951) zu einem von der modernen Religionswissenschaft abgelehnten „Universal-Schamanismus“ führten, bleiben die Herausgeber eine klare Definition des Terminus schuldig. Eine von ihnen eingangs formulierte knapp gehaltene und bestenfalls allgemeine Definition bezeichnen sie selbst als „generic statement“ (S. 1), dem ohne weitere kritische Ausführungen eine exkursive Anwendung des Schamanismusbegriffes auf weltweit zu beobachtende Phänomene folgt. Bereits hier ist der methodische Wegweiser für die übrigen Beiträge des Bandes gelegt, der auch dort kaum noch kritisch hinterfragt wird und leider auch die Basis für die Grundkritik an dem genannten Band bildet: Immerhin ist der erst seit

der Mitte des 17. Jahrhunderts bekannte Begriff über zahlreiche Instanzen und Geisteshaltungen um 1900 mit den Expeditionen von Franz Boas überhaupt erst zu einem wissenschaftlich verwendbaren Terminus *technicus* geworden. Seine schablonenhafte Anwendung ohne einschränkende Ausführungen galt schon immer als umstritten. Eine ernsthafte, wissenschaftliche und dazu noch interdisziplinäre Nutzung ist ohne diese eingehende Kritik nicht möglich – ihr Fehlen öffnet einer populärwissenschaftlichen Zweckentfremdung eines an sich spannenden Konzeptes Tür und Tor.

Trotz der Tatsache, dass die Herausgeber*innen nun selbst in ihrer Einleitung auf den Status der „contentious issue“ der Definition des Problems verweisen (S. 4), stellen sie entschlossen fest, dass das hier untersuchte Konzept bis ins Jungpaläolithikum klar zurückverfolgbar und mit der Kolonisation Europas durch den *Homo sapiens sapiens* verbunden sei (S. 4). Neben der fehlenden Begriffsbestimmung stellt auch die postulierte Unveränderlichkeit des Phänomens durch Raum und Zeit hinweg ein Problem dar; es fehlt eine Tiefenschärfe bei der Betrachtung des Konzeptes: So werden Quellen und Forschungsmeinungen herangezogen, die zwar große Namen in der „Schamanologie“, der interdisziplinär-wissenschaftlichen Beschäftigung mit Schamanismus sind, doch werden sie nur einseitig oder zum Teil falsch zitiert: Beispielsweise, wenn der durchaus kritische Stimmen vereinigende Sammelband von Neil S. PRICE (*The Archaeology of Shamanism* [London, New York 2001]) als Beleg dafür genannt wird, dass paläolithische und mesolithische Kunstwerke als „shamanic toolkit“ gedeutet werden könnten (S. 4) – oder auch wenn die Arbeit des Rezensenten, die sich kritisch von einer Verwendbarkeit des Terminus abwendet, plötzlich als Beleg für eine mögliche Anwendbarkeit und somit bewusst falsch zitiert wird. Hier scheint der Wunsch Vater des Gedankens zu sein und nicht kritische Quellenarbeit.

Einen ganz anderen Ton als die einleitende Erörterung schlagen die einzelnen Beiträge an:

Im ersten Kapitel (S. 18–41) wendet sich der ungarische Forscher Mihály Hoppál einer semiotischen Analyse prähistorischer Felsbilder zu. Im Gegensatz zu den Herausgeber*innen stellt er klar die kritische Verknüpfung zwischen Felsbildern und Schamanismus als zentralen Untersuchungsgegenstand des Beitrags dar, wobei er spezifische Symbolismen für deutbar erachtet, aber einen universellen Schamanismusbegriff ablehnt (S. 18). Aufgrund der Ansicht, dass die dargestellten Zeichen zunächst lediglich Ausdruck eines allgemeinen „belief system“ seien (S. 20), folgt Hoppál den Interpretationsmustern russischer Archäolog*innen und Schamanismusforscher*innen und kristallisiert unter den anthropomorphen Figuren fünf Kategorien heraus: Vogelköpfige, Anthropomorphe mit Phallus, Anthropomorphe mit Hörnern, Masken mit Hörnern oder Geweih und schließlich schamanenartige Figuren mit Trommeln (S. 23). In letzterer Kategorie, wenn überhaupt, würden sich am ehesten ikonographische Zeugnisse für vorgeschichtliche Schamanen finden – auch wenn Hoppál alternative bzw. eng verwandte Systeme wie Jagdzauber (S. 32–36) und Fruchtbarkeitsmagie ebenfalls in den Fokus rückt (S. 36–37).

Feng Qu widmet sich im zweiten Kapitel (S. 42–67) einer diachronen Analyse des neuropsychologischen Modells. Dieses durch Lewis-Williams entwickelte Schema zur Systematisierung von menschlichen Tranceerfahrungen ist in der archäologischen Schamanismusforschung – und auch der Felsbildarchäologie – wohl ebenso als Meilenstein anzusehen wie Eliades Werke allgemein für die Readaption des Schamanismusbegriffes in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Am Beispiel prähistorischer Kunstobjekte paläoindianischer Gemeinschaften der Beringstraße und in einer detaillierten Kontextualisierung schildert Qu ausführlich Lewis-Williams Modell als Popularisierung bereits zuvor erstellter psychologischer Studien von Trance und Ekstase am Anfang des 20. Jahrhunderts (S. 43–46). Die breite Palette paläoindianischer Kleinkunst des ersten Jahrtausends n. Chr. im Bereich der Beringstraße (hier sowohl die nordamerikanischen als auch die sibirischen Anrainer) wird dabei als mögliche Manifestation schamanistischer Tätigkeiten aufgefasst. Wenngleich die entopischen Motive und figürlichen Darstellungen dort nicht ausschließlich mit

Lewis-Williams Modell zu erklären seien, schlägt Qu eine auf der „Amerindianischen Perspektive“ aufbauende Betrachtung der materiellen Kultur vor, in der man versuchen müsse, die westliche Ansicht einer dualistischen Perspektive von Natur und Kultur zu überwinden. Allerdings bleibt dieser Anstoß trotz der feinen Kontextualisierung recht vage.

Im dritten Kapitel (S. 68–91) stellt Herman E. Bender, einer der Herausgeber, den Kolterman-Grabhügelkomplex bei Dodge County im südlichen Wisconsin (US) vor. Bei diesem Komplex handelt es sich um 21 bekannte Grabhügel, die im Rahmen intensiver Feldbereinigung und Feldbegehung seit 1994 erforscht wurden. Ausgrabungen fanden anscheinend nicht statt, und aus den Angaben im Text erschließt sich auch nichts über die früheren Veränderungen und Nutzungen des Areals zwischen der Errichtung der Grabhügel im Zeitraum zwischen 600–1200 n. Chr. und den 1840er Jahren, als die Grabhügel erstmals kartographisch erfasst wurden. Dies ist umso problematischer, als die heutige Form der Hügel, die Bender als annähernd bärenförmig vorstellt, gemeinsam mit bei Rodungsarbeiten vorgefundenen speziell geformten Steinen als Grundlage für eine archäoastronomische Spekulation über die Bedeutung des Bären und der korrelierenden Sternbilder in paläoindianischen Glaubensvorstellungen genutzt werden. Ein weit ausgreifender Exkurs über die Stellung des Bären in der nordamerikanischen Mythologie sowie die Bedeutung weiblicher Schamanen zeugt zwar von einer breiten Quellenbasis für die mögliche Verknüpfung zwischen Schamanismus und Bärenkult – ein auch in Europa immer wieder diskutierter Topos –, eindeutige Belege bleiben jedoch aus.

Dragoş Gheorghiu befasst sich im vierten Kapitel (S. 92–115) mit dem „Technoschamanismus“ und der Bedeutung von Feuer. Ausgehend von einer kurzen Definition verschiedener Aspekte des Schamanismus (S. 92–93), wendet er sich der verbreiteten These einer mythologisch-konzeptionellen Nähe zwischen Metallurgen und Schamanen zu (S. 93). Ganze Monographien wurden dieser Verknüpfung bereits gewidmet, und auch der bekannte Ethnologe Michael OPPITZ attestierte in mehreren Publikationen (z. B. *Schamanen im Blinden Land. Ein Bilderbuch aus dem Himalaya* [Frankfurt a. M. 1981]) zu seinen Beobachtungen bei den Magar Nepals, dass hier Schamane und Schmied eng miteinander verbunden seien durch ihre Dominanz der Feuergeister. Unter Einbezug literarischer Analogien, etwa zu „Indo-European [...] metallurgist-deities“ (S. 95), wie etwa Hephaistos oder den Zwergen aus der nordischen Edda, zieht er einen breiten chronologischen Rahmen, bevor er auf die technologischen Beschreibungen von Brennöfen und deren historischer Entwicklung im Neo- und Chalkolithikum eingeht (S. 96–99). Ausgehend vom Postulat, dass die hier erfahrenen Sinneseindrücke den Tranceinduktionsprozessen von Schamanen ähneln und ebenso zu veränderten Bewusstseinszuständen führen würden, sieht Gheorghiu eine enge Verknüpfung beider Arten von Spezialisten. Vollständig ignoriert wird hierbei jedoch die lange Geschichte der vielfältigen Diskussionen um die Erfassbarkeit von schamanistischen Trancezuständen überhaupt und die immer wieder kontrovers geführte Debatte darum, ob es sich um einen einzigen Zustand, diverse Grade oder gar diverse Formen von alternativen Bewusstseinszuständen handle: Nicht ohne Grund hat sich in der Forschung eine klare Separierung von ASC (*Altered States of Consciousness*) und SSC (*Shamanic States of Consciousness*) durchgesetzt. Die anschließenden Ausführungen über rituelle Vorgänge bei der Nutzung von Pyrotechnologie können über diese problematische Ausgangslage nicht hinwegtäuschen und vermitteln eher den Eindruck, dass Feueinsatz in den frühen Metallzeiten bewusst mit einer religiösen Bedeutung aufgeladen werden solle – gleichwohl die beschriebenen physischen Auswirkungen bei einer Vielzahl von handwerklichen, repetitiven Vorgängen (Spinnen / Schnitzen / Hacken / Angeln) wohl auch zu beobachten gewesen sein dürften.

Der Mitherausgeber des Bandes George Nash widmet sich im fünften Kapitel dem Schamanismus als Produkt der modernen ekstatischen Kulturen des 20. und 21. Jahrhunderts (S. 116–131).

Nach einer Historisierung der modernen Nutzung von Drogen, im Rahmen von musikgenrespezifischen Subkulturen und unter Bezug auf die auch in den Arbeiten von Lewis-Williams genutzten Referenzen auf medizinische Studien mit Drogen-Konsumenten, stellt er eine Similarität der drogeninduzierten Erfahrungen mit Wahrnehmungen von Schamanen in den Raum, aus der er Aufschluss über prähistorische Religiosität abzuleiten hofft. Auch wenn die Nutzung von Drogen schon früh in der Beschäftigung mit Schamanen erwähnt und explizit geschildert wurde, ist doch die Differenzierung der Trancezustände bei Schamanen wie bereits erwähnt so komplex, dass sie schon häufig zentraler Gegenstand intensiver Debatten war. Eine unkritische Parallelisierung reduziert nicht nur die facettenreiche Erfahrung schamanistischer Tranceebenen – sie würde auch sämtliche nicht-schamanistischen Handlungen in den Kreis des Schamanentums integrieren und somit eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema unmöglich machen.

Auch die Bearbeitung von prähistorischen Zeugnissen aus dem Gebiet der heutigen Volksrepublik China ist nicht neu in der Schamanologie. Im sechsten Kapitel (S. 132–151) wendet sich Kaixiu Liu Figurinen aus dem chinesischen Fundort Dongshanzui zu und überprüft, ob diese Zeugnisse aus der Zeit zwischen 4000–3500 v. Chr. in diesem Feld einzuordnen sind. Vor dem Hintergrund der funktionalen Einordnung von anthropomorphen Figurinen diskutiert Liu die entsprechenden Funde und zieht, da sie im Kontext eines „Altars“ gefunden wurden und in der Region in den nachchristlichen Zeiten Schamanismus praktizierende Gruppen ethnografisch und literarisch bekannt sind, die Deutung als schamanistische Artefakte in Erwägung. Wie eine solch zeitüberspannende Übertragung jedoch ohne weiteres möglich ist – zumal ethnographisch beobachtete Schamanen in den untersuchten Systemen feste Orte eigentlich gemieden haben – wird im Beitrag nicht näher behandelt.

Das siebte Kapitel (S. 152–172) befasst sich wiederum mit dem Neolithikum im Karpatenbecken. Die Archäologin Alexandra Anders analysiert mehrere Grubenkomplexe, die in der Vergangenheit als mögliche Hinweise auf schamanistische Bestattungen angesprochen wurden. Obwohl auch sie grundsätzlich die neuropsychologische Methode Lewis-Williams heranzieht, und die reizvolle Übertragung des im sibirischen Schamanismus häufiger zu beobachtenden „multi-layered universe“ erwägt, ist sie doch eine der wenigen Autor*innen im vorliegenden Band, die der Anwendbarkeit des Begriffs Schamanismus auf jegliche Formen ritueller Handlungen mit Vorsicht begegnet und sich bei den Deponierungen lediglich auf „ritually structured deposits“ beschränkt (S. 165–166).

Der Beitrag von Michel Louis Séfériadès im achten Kapitel (S. 173–192) nimmt eine Sonderrolle ein. Unter Bezug auf zahlreiche französische Forschungen zum Thema wagt sich Séfériadès an den Versuch einer Eingrenzung des Schamanismus. Dabei resümiert er mit einer positiven Verifikation prähistorische Schamanen als Standardreligion für alle mobilen Jäger und Sammler der Vorgeschichte. Dies verblüfft, weil gerade der hierfür explizit genannte Ethnologe Perrin als einer der kritischen Vertreter seiner Zunft in Bezug auf Schamanismus angesehen werden darf, der vor der Beschäftigung mit dem Phänomen eine Definition des verwendeten Arbeitsbegriffes forderte – vor allem, wenn die anwendenden Forscher*innen den universellen „weiten Begriff“ zu verwenden gedächten. Diese Generalkritik wird im Beitrag von Séfériadès ignoriert – und trotz einer breiten Basis von Literaturzitate hat man das Gefühl, nur eine einseitige Ausdeutung als Wunschdenken vorzufinden.

Im neunten Kapitel (S. 193–227) geht die vierte Herausgeber*in, Emília Pásztor, auf den Vogelsymbolismus der Bronzezeit im Karpatenbecken ein. Unter Bezug auf einige klar vogelförmige Materialkategorien, beispielsweise keramische Gefäße oder Metallapplikationen in Vogelform, zieht sie Kontinuitätslinien zu den zahlreichen Vogelsymboliken des sibirischen Schamanismus. Hier scheint sie stark beeinflusst von den Beobachtungen Marjorie MANDELSTAM-BALZERS (*Flights*

of the sacred. Symbolism and theory in Siberian shamanism. *Am. Anthropologist* N. S. 98, 1996, 305–318. doi: <https://doi.org/10.1525/aa.1996.98.2.02a00070>), die sich ausgiebig mit dem sibirischen Vogelsymbolismus im Schamanismus befasste. Allerdings bleibt ihre Analogiebildung vage, denn der Vogel spielt in Sibirien nicht nur im Schamanismus, sondern auch in allen anderen animistischen Bereichen eine tragende Rolle.

Die beiden letzten Kapitel widmen sich schließlich dem skythischen Schamanismus aus verschiedenen Perspektiven. Während Zaur Hasanov (Kap. 10, S. 228–242) sich der materiellen Kultur der Skythenzeit allgemein zuwendet und verschiedene potentiell als schamanistische Paraphernalia zu interpretierende Objekte summarisch auflistet, befasst sich Sergey Yatsenko (Kap. 11, S. 243–262) mit der altaiischen Nekropole von Pazyryk (RU), die nicht nur als „Königsnekropole“, sondern auch bereits häufiger als potentielle Sondernekropole für religiöse Spezialisten angesprochen wurde. Beide Autoren leisten dabei ihren Beitrag zur umfangreichen Diskussion um einen potentiellen skythischen Schamanismus, maßgeblich aufbauend auf den entsprechenden Deutungen einer Passage bei Herodot, die jedoch seit der zentralen Arbeit Donat MARGRETHS als widerlegt gelten (Skythische Schamanen? Die Nachrichten über Enarees-Anarieis bei Herodot und Hippokrates [Schaffhausen 1993]).

Betrachtet man diese „Archaeological approaches to shamanism“ abschließend aus einigem Abstand, so muss man leider bemerken, dass sie, neben einigen logischen Fehlern und einer sehr einseitigen Betrachtungsrichtung der Beiträge, vor allem stark veraltete Ansichten enthält. Wenn bereits eingangs angemerkt wurde, dass der Sammelband das Phänomen des Schamanismus unkritisch und aus der Warte eines „weiten“, universellen Arbeitsbegriffes heraus angeht, so stellen sich die Anwendungsprobleme klar dar: Wie ist eine Abgrenzbarkeit zwischen Schamanismus und anderen Phänomenen noch zu gewährleisten? Wo etwa muss man die Trennlinie zwischen Priestertum und Schamanismus ziehen – oder auch zwischen Schamanismus, Spiritismus und Besessenheitskult?

Hoch anzurechnen ist indes die große Bandbreite an Themen, die der Sammelband vereint – zwar folgen die Autor*innen hier oft nicht dem neuesten Stand der Forschung, ja stehen zum Teil noch in mitunter seit Jahrzehnten widerlegten oder längst modifizierten Forschungstraditionen, aber ein Spektrum der potentiellen Facetten des Phänomens so dicht verortet zu sehen, ist nichtsdestoweniger ein interessanter Anreiz, gerade für jene Forscher*innen, die noch niemals mit dem Phänomen des Schamanismus von wissenschaftlicher Warte aus zu tun hatten. Allerdings ist aber gerade durch die sehr legeren Ausdeutung der Terminologie ein Begriffsfeld voller Fallstricke um das „mot plus dangereux“ gelegt, dem man sich behutsam nähern sollte.

DE–65185 Wiesbaden
Friedrich-Ebert-Allee 2
E-Mail: Andy.Reymann@Museum-Wiesbaden.de

Andy Reymann
Museum Wiesbaden
Hessisches Landesmuseum
für Natur und Kunst
Naturhistorische Sammlungen,
Bereich Ethnologie