

**Aus:**

HEIKO GRÜNWEDEL

**Schamanismus zwischen Sibirien und Deutschland**

Kulturelle Austauschprozesse

in globalen religiösen Diskursfeldern

Juli 2013, 364 Seiten, kart., zahlr. Abb., 34,80 €, ISBN 978-3-8376-2046-7

Sibirische Schamanen sind schwer zu fassen. Monokausale Beschreibungen greifen nicht mehr. Heiko Grünwedel befragt Austauschprozesse zwischen den Kulturen nach ihren Konsequenzen für die Religionswissenschaft. Dabei zeigt er, dass die Interaktion des postsowjetischen Schamanismus mit der schamanischen Praxis in Deutschland erst aus einem mehrfach gebrochenen Zwischenraum zwischen Modernisierung und Tradition transparent werden kann. So wird eine Kulturhermeneutik entworfen, die nicht nur entscheidende Anstöße zu Diskursanalyse, visueller Anthropologie und dialogischer Feldforschung bietet, sondern die eigene Disziplin methodologisch neu zu orientieren verspricht.

**Heiko Grünwedel** (Dr. theol.) ist Lehrbeauftragter am Institut für Religions- und Missionswissenschaft der Universität Erlangen-Nürnberg.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/ts2046/ts2046.php](http://www.transcript-verlag.de/ts2046/ts2046.php)

# Inhalt

---

**Vorwort** | 11

## 1 EINLEITUNG

**1.1 Gekreuzte Linien** | 13

**1.2 Fremdes im Eigenen** | 15

**1.3 Dreifaches Dazwischen** | 17

**1.4 Aufriss der Arbeit** | 21

## 2 GRUNDLAGEN

**2.1 Forschungsgeschichte** | 27

2.1.1 Forschungsgeschichte als kritische Wissenschaftsgeschichte  
des Schamanismus | 27

2.1.2 Felder vorliegender Forschungsarbeiten | 29

2.1.3 Eine kritische Re-Lektüre zentraler Arbeiten | 33

2.1.4 Schamanismusforschung im Kontakt mit anderen  
Wissenschaftszweigen | 46

2.1.5 Zusammenfassung | 55

**2.2 Methodische Reflexionen** | 58

2.2.1 Religionswissenschaft als verstehende Soziologie als  
Kulturhermeneutik | 58

2.2.2 Wissenssoziologie und Diskursanalyse | 60

2.2.3 Grundlegende diskursanalytische Terminologie und  
Konkretisierungen des methodischen Zugriffs | 63

2.2.4 Religionswissenschaft als Diskursanalyse – diskursive  
Religionswissenschaft | 69

2.2.5 Kultur – kulturelle Grenzen – Interkulturalität | 73

2.2.6 Binäre Differenzlogiken und ihr sich entziehendes  
Komplement: Transdifferenz | 75

2.2.7 Globalisierungstheorien und kulturelle Austauschprozesse | 77

2.2.8 Bündelungen im Hinblick auf die Schamanismusforschung | 81

### **3 DAS FELD DES TYVANISCHEN SCHAMANISMUS: ZWISCHEN DIFFERENZ UND INTERFERENZ**

#### **3.1 Geschichte der Institutionalisierung | 85**

- 3.1.1 Entwicklungsphasen des Schamanismus nach der Perestroika | 86
- 3.1.2 Kristallisation, Katalyse und Initialzündung: ‚Die erste tyvanisch-amerikanische akademisch-praktische Konferenz von Schamanen und Schamanenforschern‘ | 90
- 3.1.3 Zusammenfassung | 104

#### **3.2 Historie im Spiegel des Diskurses | 106**

#### **3.3 Kanon, Orthopraxie und Häresie im tyvanischen Schamanismus | 110**

- 3.3.1 Schamanismus enzyklopädisch | 114
- 3.3.2 Mongush Kenin-Lopsan: Magic of Tuvian Shamans | 116
- 3.3.3 Die Vielfalt mündlicher Überlieferungen und die Einheit des Kanons | 118
- 3.3.4 Subversion und Kanon-Bruich | 121
- 3.3.5 Kenin-Lopsan und ‚Ethnografien‘ des 19. / 20. Jahrhunderts | 123
- 3.3.6 Zusammenfassung | 127

#### **3.4 Schamanische Visitenkarten | 128**

- 3.4.1 Ein typischer Aufbau der schamanischen Visitenkarten | 130
- 3.4.2 Das Fähigkeitenangebot: Response auf Bedürfnisse oder umgekehrt? | 132
- 3.4.3 Zusammenfassung | 139

#### **3.5 Heterotopien, Schwellenräume, Orte der Transdifferenz | 140**

- 3.5.1 Einleitung | 140
- 3.5.2 Topografie Kyzils | 142
- 3.5.3 Eine typische Schamanenklinik | 144
- 3.5.4 Exkurs: Die Funktion der Fotografie in den Empfangszimmern schamanischer Kliniken | 149
- 3.5.5 Im Behandlungskabinett | 153
- 3.5.6 Soziale Funktionen der Schamanenkliniken | 156
- 3.5.7 Reflexionen zum Charakter der Schamanenkliniken | 159

#### **3.6 Der Schamane und der Politiker | 165**

### **3.7 Resümee des ersten Hauptteils | 178**

## **4 RÄUME DER GRENZÜBERSCHREITUNG ZWISCHEN EIGENEM UND FREMDEN**

### **4.1 Ritualdynamik | 181**

- 4.1.1 Ritualtheorie im Zusammenhang der Schamanismusdebatte | 182
- 4.1.2 Ritualtransfer und interkulturelle Kontaktzonen | 183
- 4.1.3 Die Reflexivität des Ritualtransfers: Emische Diskurse  
in zwei schamanischen Webauftritten | 187
- 4.1.4 Die Liminalität des Ritualtransfers: Ein Hinweis auf  
die allgemeine Bedeutung der Ritualstudien für den  
Kulturvergleich | 192
- 4.1.5 Zusammenfassung: Von der Ritual- zur Biografieanalyse | 193

### **4.2 Der lebende Schatz des Schamanismus – Mongush Kenin-Lopsan | 195**

- 4.2.1 Das Inkarnierte Kulturelle Gedächtnis Tyvas als  
,drop in center‘ des Westens | 195
- 4.2.2 Leben und Schreiben des Mongush Kenin-Lopsan | 197
- 4.2.3 Eine innertyvanische Repräsentation Kenin-Lopsans  
mit Außenwirkung | 199
- 4.2.4 Die Foundation for Shamanic Studies und der  
Lebende Schatz des Schamanismus | 201
- 4.2.5 Das literarische Werk Kenin-Lopsans zum Schamanismus:  
Eine Periodisierung in Auseinandersetzung mit den  
historischen Kontexten | 203
- 4.2.6 Der Habitus Kenin-Lopsans gegenüber westlichen  
Wissenschaftlern: Zwischen Performanzen einer personalen  
Schnittstelle und der Inkarnation des kulturellen Gedächtnisses | 207
- 4.2.7 Schlussfolgerungen zur zentralen Diskursplattform um  
den tyvanischen Schamanismus | 209
- 4.2.8 Kenin-Lopsan und seine Schamanen – double bind  
zwischen Präsident und Schützlingen | 212

### **4.3 Nikolai Oorzhak-ool – Paradigma einer zweifachen Metamorphose | 213**

- 4.3.1 „Wenn ein Schüler auf der Suche nach seinem Lehrer ist,  
dann führen die Geister sie zusammen“ – personale  
Dispositionen jenseits der Musterbiografie Oorzhaks | 217

- 4.3.2 Der tyvanische Kehlkopfgesang – ein kulturelles Chamäleon?  
Bedeutungsverschiebung und nützliche  
Rekontextualisierungen | 218
- 4.3.3 Attraktionspunkte, Authentizitätsmarker und  
Plausibilitätsmuster | 221
- 4.3.4 Auftrittskontexte Nikolai Oorzhaks in Europa | 224

#### **4.4 Galsan Tschinag | 228**

- 4.4.1 Tschinags Biografie und literarisches Werk | 228
- 4.4.2 Tschinag der Schamane | 232
- 4.4.3 Der Schamane und seine Hilfsgeister –  
interkulturelle Beziehungen | 233

#### **4.5 Schamanische Biografien – ein Resümee | 236**

#### **4.6 Schamanismus als Event: Zur Heilungsdynamik von Kongressen | 238**

- 4.6.1 Schamanen auf einem Event, Schamanen – ein Event? | 238
- 4.6.2 Selbstrepräsentation des Kongresses | 240
- 4.6.3 Schamanische Heilung auf dem Kongress | 242
- 4.6.4 Heilungseffektivität durch Herstellung von Öffentlichkeit | 242
- 4.6.5 Die reflexive Öffentlichkeit: Der Patient, der sich selber  
zum Publikum wird | 244
- 4.6.6 Tacit knowledge, tacit performance und tacit experience | 245
- 4.6.7 Räume der Identitätssuche | 247
- 4.6.8 Zusammenfassung | 248

#### **4.7 Der fremde Schamane in Angeboten des Neoschamanismus | 249**

- 4.7.1 Ziele einer Diskursanalyse der neoschamanischen Kosmologie | 249
- 4.7.2 Das sprachliche Pantheon des Neoschamanismus | 249
- 4.7.3 Der fremde Heiler und seine Funktion in Angeboten des  
westlichen Neoschamanismus | 253
- 4.7.4 Die Organisatoren von Schamanenseminaren und Kongressen | 256
- 4.7.5 Das Vokabular der spirituellen Reiseanbieter | 259
- 4.7.6 Zusammenfassung | 266

#### **4.8 Resümee des zweiten Hauptteils | 267**

## **5 ANALYTISCHE LÄNGSSCHNITTE: SCHAMANISMUSFORSCHUNG UND IHR GEGENSTAND**

- 5.1 Visuelle Anthropologie des Schamanismus | 269**
- 5.1.1 Diskursanalyse und Visual Culture Studies:  
Herausforderungen und Möglichkeiten eines Gesprächs | 269
- 5.1.2 Die Geburt einer Metapher: Der Tungusische Schamane –  
Priester des Teufels | 273
- 5.1.3 Fotografische Fortschreibungen der ersten Metapher | 279
- 5.1.4 Einander ins Bild setzen: Wie der Schamane sich selbst  
inszenieren will | 286
- 5.1.5 Zusammenfassung | 297
- 5.2 Schamanismus- und Esoterikforschung | 299**
- 5.2.1 Emische und Etische Standpunkte | 299
- 5.2.2 Ansätze von Esoterik | 301
- 5.2.3 New Age? | 302
- 5.2.4 Schamanismus und Heilung | 304
- 5.2.5 Zusammenfassung | 306
- 5.3 Wissenschaftler und Schamanen | 308**
- 5.3.1 Ethische, etische und emische Dilemmata | 309
- 5.3.2 Unschärfe am Ausgangspunkt: Die Ungewissheit der  
Rezeptionsbedingungen ethnologischen Wissens | 310
- 5.3.3 Herausforderungen des qualitativen Paradigmas –  
schamanische und wissenschaftliche Responsen | 312
- 5.3.4 Die dialogische Feldforschungspraxis – Erfahrungen  
der Inklusion zwischen Glücksgefühlen und  
Abgrenzungsbedürfnissen | 320
- 5.3.5 Problematiken mit der dialogischen Forschungsmethode | 322
- 5.3.6 Schluss: Nichts als eeran, azalar und albys | 324

## **6 GLOSSAR**

## **7 LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS**

- 7.1 Deutsch- und englischsprachige Literatur | 337**
- 7.2 Russischsprachige Literatur | 352**
- 7.3 Zitierte Tyvanische Zeitungsausgaben | 356**

**7.4 Zitierte Webseiten** | 357

**7.5 Zitierte Dokumentarfilme** | 358

**7.6 Abbildungsnachweis** | 359

## **Vorwort**

---

Diese Arbeit würde nicht existieren ohne die beherzte Unterstützung vieler Menschen. Nennen kann ich aus ihrer Reihe nur einige stellvertretend und bitte die Nichtgenannten, sich doch hier wiederzufinden. Ich danke meiner Frau Agnes Mülle-Grünwedel, dass sie mich in den erfüllenden wie den anstrengenden Zeiten der Arbeit an dieser außergewöhnlichen Thematik begleitet hat. Sie hat nicht nur immer wieder aufs Neue kreative Potentiale in mir geweckt und mich zum nächsten Schritt ermutigt, sondern mit Geduld die Konzentration mitgetragen, die ein derartiges Unternehmen mit sich bringt. Des Weiteren danke ich meinen Eltern und Großeltern, die früh in mir Neugier geweckt und mich mit Liebe darin gefördert haben. Sie legten damit den Grundstein, sich auf den Weg der Wissenschaft zu begeben, und haben das geschafft, was für Eltern am schwierigsten ist: Den Sohn auf dem begonnenen Weg alleine weiter gehen zu lassen.

Danken möchte ich von Herzen auch meinen beiden Betreuern Herrn Prof. Dr. Nehring und Herrn Prof. Dr. Sparn. Sie waren mir auf ihre je eigene Art präsente und scharfe Geister, die mir zur rechten Zeit die notwendige Kritik nicht vorenthalten, aber auch den Rücken gestärkt haben, wenn der Gegenwind sibirisch kalt war.

Daran anschliessend möchte ich unter den zahlreichen wissenschaftlichen Kollegen, die mir zu wichtigen Gesprächspartnern wurden, noch vier im Besonderen hervorheben und meinen Dank aussprechen. Frau Dr. Erika Taube, die es verstand, nicht nur den Funken der Faszination für Tyva zu wecken, sondern mich auch zu ersten Schritten im Tyvanischen ermutigt hat. Frau Prof. Dr. Ulla Johansen, welche sich als ausgezeichnete Kennerin der Materie zu verschiedenen Konferenzen mit mir auf einen anregenden Gedankenaustausch einliess. Schließlich Frau Dr. Anett Oelschlägel, Herrn Dr. Gerhard Mayer, Frau Dr. Christina Hein und Herrn Dr. Vadim Zhdanov für ihren kritischen Blick aus je anderer Perspektive und ihre immer offene Dialogbereitschaft.

Darüber hinaus schulde ich einer Reihe von Institutionen Dank für Ihre großzügige strukturelle, ideelle und finanzielle Unterstützung, ohne welche mein Dissertationsprojekt in der vorliegenden Form nicht realisiert werden können: Dem

Graduiertenkolleg Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und allen seinen Mitgliedern für einen freundschaftlichen und anregenden Raum des Gedankenaustausches, der DFG, dem DAAD sowie dem Siberian Studies Center des Max-Planck-Institutes Halle für Stipendien und kompetente ethnologische Expertise, in Tyva selbst dem Institut für humanwissenschaftliche Studien TIGI, allen voran Frau Prof. Dr. Valentina Süzükei, und der staatlichen Universität Tyvas TGU für ihre Gastfreundschaft und wissenschaftliche Kollegialität.

Außerdem bin ich der Ilse und Dr. Alexander Mayer-Stiftung an der Universität Erlangen-Nürnberg sowie der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft für ihre großzügige Unterstützung des Buchprojektes zu tiefem Dank verpflichtet. Der Staedtler-Stiftung bleibe ich für ihre Anerkennung, die sie meiner Arbeit mit dem Promotionspreis gewährt hat, in Dank verbunden.

Schließlich danke ich von Herzen denjenigen, welche in dieser Arbeit die Hauptrolle spielen. Den unerschrockenen Schamanen Tyvas und Deutschlands in ihrem Wagnis kulturenüberschreitender Reisen. Ohne ihre Bereitschaft, sich auf ein Gespräch mit mir als Wissenschaftler einzulassen, ohne ihre Ausdauer, einen lästigen Anthropologen auch auf Durststrecken teilnehmen zu lassen und ohne ihren Witz für den nötigen Humor, wäre diese Forschung nicht nur unmöglich, sondern v.a. auch um vieles langweiliger geworden. Für ihre menschliche Nähe und Offenheit einem Fremden gegenüber danke ich ihnen.

# **1 Einleitung**

---

## **1.1 GEKREUZTE LINIEN – DER TEE DER VORFAHREN**

Im Zentrum Asiens – so will es zumindest eine zugegebenermaßen etwas eigenwillige topografische Projektion – befindet sich die kleine sibirische Republik Tyva. Nach einer wechselvollen Geschichte, in der sich abwechselnd China und Russland, später die Sowjetunion das turksprachige Land einverleibt haben, zählt es heute zu denjenigen autonomen Republiken Sibiriens, die sich zahlreiche kulturelle Eigenheiten bewahrt haben. Ein Reisender, der sich entschließt, den nicht ganz nach reinen Wellness-Gesichtspunkten gestalteten Weg nach Tyva zu beschreiten, findet sich nach existentiellen Erfahrungen mit verschiedensten sibirischen Verkehrsmitteln endlich in dessen Hauptstadt Kyzyl wieder. Dort wird er weniger von einem New Yorker Lichtermeer an Reklametafeln beeindruckt, als vielleicht von Lenin, der in wohlwollender Geste beständig den Weg weist. Und dennoch hat die Multi-medialität des modernen Werbedesigns Einzug gehalten in die tywanische Metropole und wirbt um die Aufmerksamkeit des Besuchers auf dem Zentralplatz, dem Platz des Volkes, mit folgender Tafel: „Khaan Shai – Der Tee der Vorfahren“ (Vgl. Abbildung 1).

Ein genauerer Blick auf den unteren Rand der archaisch und romantisch zugleich anmutenden Silhouette eines Steppenkriegers verrät dann auch das Produkt, für das geworben wird. Und wer wäre der Ethnologe, der sich nicht zugleich aufmachen würde, um dem Geheimnis des mystischen Tees auf den Grund zu gehen. Im nächsten Café findet er dann auch tatsächlich qua des erinnerten Signifikanten „Khaan Shai“ folgende Teebeutelchen (Vgl. Abbildung 2).

Abbildung 1: Khaan Shai – Der Tee der Vorfahren



Quelle: Heiko Grünwedel

Abbildung 2: Khaan Čai-Teebeutel



Quelle: Heiko Grünwedel

Das Wundern lässt nicht nach: Der Tee der Vorfahren hat als unbegrenzte Möglichkeit die emblematische Signatur eines weit entfernten Landes bekommen. „Khaan Shai“ wurde nicht nur korrekt russifiziert in Khaan Čai, sondern erfuhr mit dem „Teaking“, der nun plötzlich ganz europäisch anmutet eine linguistische und ikonografische Translation in den anderen Kontext. Ein Blick auf die Rückseite des Teebeutelchens verrät mehr, wo das verwunschene Getränk denn nun genossen werden kann: In Tyvanisch, Russisch, Kasachisch und Englisch finden die potentiellen Konsumenten ihre jeweilige Zubereitungsanleitung. Dass der Produzent des Tees der Vorfahren seinen Firmensitz außerdem in Singapur hat, verwundert dann auch nicht mehr. Fazit: „3 in 1 Teamix“ – nicht nur mit seinem Inhalt, auch bzgl. der äußeren Kontextbedingungen liegt das überlieferte Getränk am Schnittpunkt mehrerer Welten. Einige Zeit nach seiner Entdeckung und nach dem Genuss der einen oder anderen Tasse des traditionsaffizierten Trunks erfährt der Ethnologe, dass es sich dabei nicht nur um ein beliebtes Mitbringsel aus Tyva handelt, eine Trophäe des Dorgewesenseins, sondern dieser auch gerne und zahlreich von der „indigenen“ Bevölkerung in Cafés und Kantinen getrunken wird. Wobei dann in Gesellschaft natürlich der obligatorische Hinweis nicht fehlen darf, dass es sich hier eigentlich um keinen richtigen tyvanischen Tee handelt, sondern um „Chemie“.

Warum diese Ausführungen zu einem banalen Alltagsgegenstand wie diesem Instanttee im Rahmen einer Untersuchung zum tyvanischen Schamanismus? Meiner Ansicht nach sind die Referenz auf eine von den Vorfahren überkommene Tradition und dessen im gegebenen Fall offensichtlicher Konstruktcharakter nicht die einzige Schnittmenge zwischen beiden Phänomenen. Vielmehr kann die Dynamik um den Khaan Shai gelesen werden als allegorischer Verweis auf die Globaldynamik der tyvanischen Gesellschaft. Wie durch ein Okular erlaubt diese Mikrostudie eine Perspektive auf Schnittpunkte sich kreuzender Linien, die zugleich separieren als auch in Form der Schnittstelle Verbindungen herstellen. Analoge Prozesse sind auch im tyvanischen Schamanismus zu beobachten – wie sich diese konkret manifestieren, wird Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein.

## **1.2 FREMDES IM EIGENEN**

### **– SCHAMANENBIOGRAFIEN ZWISCHEN SIBIRIEN UND DEUTSCHLAND**

Die schamanische Landkarte wird gegenwärtig neu gezeichnet. Während die Forschung bislang intensiv diskutierte, ob es so etwas wie ein weltweites Phänomen des Schamanismus überhaupt gibt, bzw. ob es Sinn macht, die kulturell so ausdifferenzierten Erscheinungen, die damit meist in Verbindung gebracht werden, unter einem Oberbegriff zusammen zu fassen, haben Schamanen aus verschiedensten

Erdteilen diese Fragestellung längst ins Archiv der Forschungsgeschichte geschickt. Auch die Auseinandersetzung darüber, ob eine traditionelle – womöglich indigene – Form des Schamanismus von einem westeuropäisch anmutenden Neoschamanismus zu unterscheiden sei, wurde durch die Dynamik zeitgenössischer globaler Vernetzungen überholt. Schamanen überschreiten Grenzen und mit Ihnen ihre Rituale. Schamanen aus der südsibirischen Republik Tyva stellen sich dem Abenteuer der Reise – in spirituelle Welten und in Welten jenseits der Sowjetnachfolgestaaten. Schamanen aus der Schweiz wiederum begeben sich auf die Suche nach ihren Wurzeln und durchstreifen den sibirischen Kosmos. Wanderbewegungen und Austauschprozesse haben die statischen Fragen der Ethnologie kräftig durchgerüttelt, rufen nach neuen Perspektiven, die den Entwicklungsdynamiken des heute zu beobachtenden Ritualtransfers angemessener begegnen. Dabei verrät ein Blick auf die hinter diesen Vorgängen des kulturellen Austausches stehenden Biografien, dass es sich um wahrhaft dramatische Übersetzungsbewegungen handelt. Im Falle Tyvas kann man das Spiel in zwei Akten recht transparent in den Lebensentwürfen von Jurij und Peter (alle hier erwähnten Namen sind anonymisiert) nachvollziehen:

Jurij war Schauspieler am Nationaltheater in Kyzyl, der Hauptstadt der südsibirischen Republik Tyva. Er war Schauspieler und kein schlechter dazu, bekannt für seine Beherrschung des traditionellen Kehlkopfgesangs *Khöömei*. Eines Tages – er spielt die kleine Rolle eines Schamanen – erwacht in ihm das Interesse am Schamanismus. Da trifft es sich, dass 1992 der Zusammenbruch der Sowjetunion den Weg öffnet für die Wiedererstarkung bisher als überaltert wegdefinierter religiöser Praktiken. Jurij entdeckt seine Affinität zum autochthonen Schamanismus und wird bald Vorsitzender der in diesem Zusammenhang mit der Unterstützung der amerikanischen Foundation for Shamanic Studies (FSS) gegründeten und staatlich anerkannten schamanischen Klinik Tos Deer. 1995 erteilt ihm der Dalai Lama während seines Besuch in Indien den Segen für seine Heilarbeit und nachdem er im Jahr 2000 einen Arzt aus der Ukraine kennen lernt, der für ihn ins Englische übersetzt, ist alles bereit, um international auf Tournee zu gehen. 2008 kann dann ein Besucher des Rainbow Spirit Festivals in Deutschland ein Seminar zu den Heilkräften des Kehlkopfgesangs besuchen – geleitet von einem Schamanen aus Tyva namens Jurij.

Peter ist promovierter Psychotherapeut in der Schweiz. Neben Fortbildungen in verschiedenen psychotherapeutischen Verfahren, u.a. gestalttherapeutischen und hypnotischen Ansätzen, beschäftigt er sich seit Mitte der Siebziger mit schamanischer Traumarbeit und Heilritualen. Er wird aktives Mitglied der von Michael Harner gegründeten Foundation for Shamanic Studies, gibt Seminare in der Schweiz, Deutschland und Italien. Der Kontakt der Foundation zu Schamanen in Tyva führt ihn auch auf eine Forschungsexpedition nach Sibirien. Bei einer passiven Beobachtung der indigenen Rituale bleibt es während dieser Reise nicht. Peter arbeitet selbst mit den tyvanischen Schamanen zusammen, seine Methoden verhelfen ihm zu

Ansehen in der tyvanischen Bevölkerung. Als Peter ein zweites und drittes Mal nach Tyva zurückkehrt, wartet die Bevölkerung Erzins, eines kleinen Städtchens am Rande der Wüste Gobi bereits auf den fremden Schamanen. Man sagt, der Mann aus Europa habe besondere Kraft zu heilen.

Folgt man den beiden Biografien, stellen sich unweigerlich grundlegende Fragen: Wie gelangen Seminare zu den Selbstheilungskräften des tyvanischen Kehlkopfgesangs nach Deutschland? Und warum warten die Bewohner des zentralasiatischen Tyvas auf einen Schamanen aus der Schweiz? Genau diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

### **1.3 DREIFACHES DAZWISCHEN**

#### **– SCHAMANISMUS JENSEITS VON NEW AGE UND POSTSOWJETISCHEM BOOM**

Schamanismus ist das Exotische. Er ist mysteriös, wild, archaisch, bunt und echt. Zumindest wäre es schön, wäre es so. Und damit komme ich zu einer grundlegenden Schwierigkeit und zugleich reizvollen Herausforderung bei der Charakterisierung der gegenwärtigen Situation des Schamanismus in Tyva und Westeuropa. Hier wie dort entziehen sich die Phänomene, die sich unter der Perspektive des Schamanismus strukturieren lassen und selbst strukturieren, einer klaren und monokausalen Einordnung in vorhandene Beschreibungssysteme. In beiden Welten existiert, bewegt sich und oszilliert der Schamanismus in einer Sphäre des Dazwischen – einem Dazwischen dessen Pole im Anschluss gleich näher zu bestimmen sind. Doch nicht nur das. Der Schamanismus steht nicht nur in einer interkontextuellen Dynamik zwischen Spannungspunkten, sondern auch intrakontextuell und überschreitet damit traditionelle kulturelle Grenzen. Dies macht die folgende Beschreibung hinreichend komplex. In dieser Komplexität werden dann aber auch – so die Verheißung des Gedankengangs – Dynamiken transparent, die uns den Gegenstand in neuem Licht jenseits essentialistisch festgeschriebener Exotismen sehen lassen.

Zunächst scheint die grundsätzliche Frage einer dringenden Beantwortung zu harren, warum denn gerade der sibirische und noch spezifischer der tyvanische Schamanismus mit dem westlichen Neoschamanismus auf seine Wechselwirkungen hin untersucht werden soll. Warum könnte es nicht genauso gut der ecuadorianische, der nepalesische, der nordamerikanische oder indonesische sein? Und in der Tat erfahren alle diese indigenen Traditionen eine je spezifische Rezeption und Interaktion in und mit der neoschamanischen Szene in Westeuropa und könnten Gegenstand einer lohnenden Untersuchung sein. Mindestens zwei Gründe sprechen jedoch in der gegebenen Fragestellung dafür, dass Sibirien in der Untersuchung des Schamanismus eine Sonderstellung einnimmt und im Speziellen eine Option für

Tyva zu treffen ist. Diese Sonderstellung begründet sich zunächst darin, dass Sibirien der Kulturkreis war, in welchem der Begriff des Schamanen zuerst geprägt wurde und Verwendung fand.<sup>1</sup> Nun ist der Begriffe des Schamanen selbstredend in mehrfacher Hinsicht problemaffiziert und kann nur in reflektierter, ja dekonstruierter Weise Verwendung finden. Doch da es in dieser Arbeit gerade nicht darum geht, den ‚authentischen‘ Schamanen abzugrenzen vom neuerfundenen, mithin auch nicht, alle diejenigen, die sich selbst als Schamanen beschreiben, als überfremdete Erscheinungen zu klassifizieren, muss der Begriff des Schamanismus beibehalten werden. Ja, es ist Teil des Ernstnehmens von Selbstrepräsentation, ihn als gültige Beschreibung zunächst bedingungslos zu akzeptieren, freilich unter Analyse der ihn betreffenden Verwendungsstrategien. Ähnlich gelagert sind die Verhältnisse bzgl. des Selbstverständnisses von Tyva. Der tyvanische Repräsentant aller Schamanen Mongush Kenin-Lopsan argumentiert, dass der Ursprungsort des Schamanismus in Tyva zu suchen sei. Ob dies nun historisch und wenn ja unter welchen theoretischen Prämissen zu halten ist, spielt zunächst nur eine sekundäre Rolle. Entscheidend ist, dass diese diskursive Markierung einer Vorrangstellung Tyvas im globalen Diskurs ein hierarchisches Gefälle konstruiert und genau dieser Machtoption heißt es, auf den Grund zu gehen.

Von einem dreifachen Dazwischen des gegenwärtigen Schamanismus war die Rede. Ein Dazwischen, das sich in Tyva bewegt zwischen Tradition und Modernisierung, zwischen Konstruktion und Rekonstruktion, zwischen altüberliefelter Weisheit und Adaption an neue sozioökonomische und politische Kontexte. Im post-sowjetischen Kontext ist es die Intelligentsia, die den Schamanismus als Mittel entdeckt, ethnische Identität in der Dilemmasituation zwischen neuem politischen Vakuum und gleichzeitigem ökonomischen Positionierungsdruck zu bilden. Schamanismus wird gefördert als Ideologie einer Harmonie mit der Natur, welche zugleich territoriale Ansprüche sichert und die Anbindung an den Tourismus bietet.<sup>2</sup>

- 
- 1 Die Problematik einer Herkunftsbestimmung des Wortes ‚Schamane‘ wird später zu diskutieren sein. Eine Möglichkeit, seine Etymologie zu bestimmen, liegt bei den Tungusen, einem Volk in Ostsibirien. Der nach Sibirien deportierte russisch-orthodoxe Erzpriester Avvakum berichtet in seinem ‚Record of Exile‘ (1672-1675) zum ersten Mal von einem Schamanen in der Form eines ‚Teufelsdieners‘. Im Zuge der zaristischen Kolonialisierung wurde der Terminus dann auf alle sibirischen indigenen Völker ausgeweitet. Vgl. Hamayon, Roberte: *Siberian Shamanism*, in: *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, ed. by Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridmann, Santa Barbara 2004, 618.
  - 2 Vgl. Hamayon, Roberte: *Siberian Shamanism*, in: *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, ed. by Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridmann, Santa Barbara 2004, 618-627: 619: „In the modernizing post-Soviet context, shamanism is claimed as a native ideology of harmony with nature, as one way of

Dabei beschreiten die neuen Schamanen eine Gratwanderung zwischen politischem Kritikpotenzial und dem Instrumentalisiertwerden durch die russische Zentralpolitik als exotische Attraktionsphänomene<sup>3</sup>. Schamanen im ‚traditionellen‘ Sinn sind dabei außer in entlegenen ländlichen Gebieten nicht mehr zu finden und wenn, dann vermeiden sie jeden Kontakt zu Ausländern. Diejenigen Schamanen, die sich finden lassen, vollziehen hauptsächlich Privatrituale, deren vornehmliches Ziel Fragen des materiellen Wohls sind. Dazu werden verschiedene Arten von Reinigungs- und Divinationsritualen angewandt – kollektive Rituale dagegen meist rekontextualisiert und an nationale Feste angebunden. Viele der genannten Schamanen haben sich unter dem Einfluss westlicher neoshamanischer Bewegungen in professionellen Institutionen organisiert. Dort wird dann oft das westliche, postmoderne und damit individualisierte Verständnis von Schamanismus als verändertem Bewusstseinszustand vertreten.<sup>4</sup> In der gegenwärtigen Situation handelt es sich daher oft gerade nicht um diejenigen unveränderten Traditionen und das althergebrachte Wissen, das die tywanischen Schamanen für sich beanspruchen und im politischen Diskurs für ihre Ziele zweckdienlich machen. Eine Kennzeichnung dieser Vorgänge als reine Assimilation, Traditionsabbruch oder Dekadenz wäre dennoch nicht nur unangemessen<sup>5</sup>, sondern auch methodologisch eine Sackgasse. Entschieden interessanter

---

supporting ethnic identity. It also takes the form of a variety of private practices that reflect Western influence. Nevertheless, only the traditional background [...] can account for many features found today.“

- 3 Vgl. ebd., 625: „Some new shamans have attempted to restore former collective rituals dedicated to ancestors and to spirits of the local natural environment, although these two types of spirits are no longer relevant to social and economic life in present-day cities.“ Sicherlich verweist Hamayon auf eine entscheidende Kontextverschiebung der Anrufung von Naturgeistern. Dass diese im gegenwärtigen Leben ihre Relevanz verloren hätten, ist aber insofern ein Fehlschluss, als die Autorin dabei übersieht wie im Kontakt neuer Kontexte und alter Traditionen viel weniger die Widersprüchlichkeiten entscheidend sind als die Generierung neuer Sinnhorizonte, die diese problemlos überwindet.
- 4 Vgl. ebd., 619; 625.
- 5 So notiert Judith Schlehe zu ihren Beobachtungen bzgl. der Zusammenhänge zwischen Tourismus und Schamanismus in der Mongolei: „Shamanism and neoshamanism is drawing on different traditions and combining old and new, it is changing, modernising, experimenting, mixing, without assimilation or total loss of the past. I think we should not interpret this mélange and eclecticism in a purist manner as a sign of decadence or decline nor for mere commercialisation, but as the openness and strength of a current non-institutionalised belief-system to fulfil the changing everyday needs of practitioners, performers, people who need help, and spectators.“ Schlehe, Judith: Shamanism in Mongolia and in New Age Movements, in: Rasuly-Paleczek, Gabriele und Katschnig, Julia (Eds.): Central Asia on Display. Proceedings of the VII. Conference of the European So-

und aufschlussreicher ist es daher, einen genauen Blick darauf zu werfen, wie es zu solchen Austauschphänomenen zwischen tyvanischem Schamanismus und Neoschamanismus westeuropäischer Art kommen konnte und kann, und welche Strukturen diesen zugrunde liegen. Der ‚indigene‘ Schamanismus kann daher in der gegenwärtigen Situation nicht mehr isoliert von neoschamanischen Bewegungen gesehen und verstanden werden. Letztere entziehen sich – um nochmals auf die Dreifachheit des Dazwischen zurückzukommen – nämlich ähnlich wie ihre tyvanische Entsprechung ebenfalls einer Klassifizierung in etablierten Analysekategorien. Konzepte wie new age, Esoterik, counter culture oder Subkultur haben sicher ihren Beitrag geleistet, um ein Phänomen wie den Neoschamanismus im Rahmen säkularer Gesellschaften wie der Westeuropas besser zu beschreiben und zu verstehen. Sie erfassen auch noch immer wichtige bleibende Aspekte. Doch haben die Entwicklungen der letzten Jahre deutlich darüber hinausgeführt, so dass der Neoschamanismus in seiner Gesamtheit sich davon ‚emanzipiert‘ hat. Dieses Herauswinden aus festgefügten Perspektiven, das vielleicht in seiner tricksterhaften Weise typisch ist für viele Formen des Schamanismus liegt nicht nur darin begründet, dass zahlreiche esoterische Anschauungen ihre Marginalposition transzendent haben und in den Mainstream an Popularüberzeugungen eingewandert sind. Der Neoschamanismus behält zwar Grundannahmen bei, die ihn zum Kritikpotenzial gegen eine materialistische Weltanschauung und Anthropologie prädestinierten. Gleichzeitig findet er sich gegenwärtig aber gut etabliert wieder im Wellness-Markt alternativer Gesundheits- und Heilungssysteme. Mit Selbstfindungsseminaren, männer- bzw. frauenspezifischer Spiritualität, exotisch-spirituellen Urlaubsangeboten und ästhetisch-performativen Events integriert und positioniert er sich darüber hinaus oft bruchlos in die individualistische Erlebnisgesellschaft. Das ‚Zeitalter des Wassermanns‘ mit seinen Prämissen einer holistischen Kosmologie und der Erwartung eines globalen Bewusstseinswandels behält sein spielerisches Revolutionspotenzial, wird aber zugleich als Alltagsbewältigung in einem System vermarktet, mit dem man sich weitgehend arrangiert hat. Dem gegenüberzustellen sind allerdings auch sehr ernsthafte Ansätze westeuropäischer schamanischer Praktiker, Antworten zu finden auf die Krise eines Gesundheitssystems, dessen mechanistisches Menschenbild seine Grenzen und Widersprüche nun selbst zu erkennen beginnt.

Zwischen diesen beiden Welten, zwischen dem Dazwischen dort und dem Dazwischen hier, um bereits sprachlich die vielfachen Verschränkungen anzudeuten, finden nun Prozesse wechselseitiger Konstitution und Beeinflussung statt. Was passiert, welche kulturenüberschreitenden Diskurse dort ihren Raum finden und wie das Wechselspiel zwischen der Globalisierung lokaler und der (Re)lokalisierung

globaler Perspektiven vor sich geht, das soll daher Gegenstand dieser Untersuchung sein.

## 1.4 AUFRISS DER ARBEIT

Wie bereits in diesen einleitenden Kapiteln angedeutet, sind die Verhältnisse hinreichend komplex. Nicht nur überkreuzen sich im Gegenstand die verschiedensten Wirkungslinien aus verschiedensten Kontexten, nicht nur gestalten sich die wechselseitigen Aushandlungen des Eigenen und Fremden in verwinkelten Lebensgeschichten polyphon, nicht nur entzieht sich das Phänomen des Schamanismus monokausalen Erklärungsmodellen. Das gesamte hier ausgesteckte Vorhaben ist darüber hinaus von einer grundlegenden Spannung gekennzeichnet zwischen der Notwendigkeit, Unterscheidungen einführen zu müssen, etwa zwischen bestimmten kulturellen Kontexten, und dennoch zugleich immer wieder die Verwobenheiten und das in sich Verschränktsein des Unterschiedenen herausarbeiten zu müssen. So erweist es sich als notwendig, an sich sinnvolle Differenzierungen je und je vor einer Reifizierung und Re-Essentialisierung ihrer selbst zu bewahren. Nicht ohne das nötige Quantum Ironie, kann daher festgehalten werden, dass die textual-lineare Form einer Abhandlung wie der vorliegenden gerade nicht besonders geeignet ist, um ihrem Gegenstand gerecht zu werden. Vielmehr wären hierzu Modelle der Hypertextualität mit ihren Möglichkeiten intertextueller Verknüpfungs- und Verweismöglichkeiten angemessener. Da diese für die gegebene Form der Dissertation aber nicht zur Verfügung stehen, soll zumindest versucht werden, das Potenzial einer hypertextuellen Struktur innerhalb einer linearen Gliederung zu simulieren und somit rekursiv immer wieder mit hineinzunehmen. Die inneren Verschränkungen, die den Gegenstand selbst kennzeichnen, schreiben sich somit auch der Form nach in seine Darstellung ein. Was heißt dies nun für den Aufriss der hier vorliegenden Arbeit, ihre Argumentationsstränge und Aufmerksamkeitsbereiche?

Zu beginnen ist die Untersuchung ganz klassisch mit einer Würdigung der bereits von anderer Seite geleisteten Arbeiten. Hierbei ist jedoch zu bedenken, dass es sich nicht um eine Darstellung der Forschungsgeschichte zur Problematik des Schamanismus allgemein handeln kann – eine solche wäre schon aufgrund der Fülle des Materials nicht zu leisten. Vielmehr soll die hier gestellte spezifische Fragestellung von vorne herein darin eingezeichnet werden und damit auch die notwendige Fokussierung erreicht werden. Im Sinne einer kritischen Wissenschaftsgeschichte der Schamanismusforschung kommen so v.a. drei – für die hier intendierte Analyse zentrale – Felder vorliegender Arbeiten in den Blick: Empirische Untersuchungen zum Phänomen des modernen westlichen Neoschamanismus, historische und kulturgeschichtliche Untersuchungen, die Forschungsgeschichten

des Schamanismus als Interaktionsgeschichten mit der westlichen Wissenschaft schreiben und schließlich ethnologisch-religionswissenschaftliche Studien zu religiösen Wiederbelebungsprozesse in den post-sowjetischen Teilrepubliken Russlands. Ergänzungsbedürftig ist diese Triade darüber hinaus durch eine Reihe verstreuter Einzelarbeiten, die sich nur schwer in diese dreifache Kategorisierung einfügen lassen, dafür aber einen jeweils spezifischen Aspekt herausarbeiten, wie z.B. die multiplen Sinnproduktionen von international besetzten Forschungsreisen, Wechselwirkungsprozesse zwischen der Tourismusbranche und der Rekonstruktion schamanischer Traditionen sowie Transformationsvorgänge unter der zunehmenden Rolle der neuen technischen Medien. Dieser Korpus an Beobachtungen bildet die Grundlage, auf der aufbauend die hier gegebene Arbeit vorher nicht bedachte Zusammenhänge analysiert, vorauslaufende Annahmen hinterfragt und einen intensiveren Blick auf verschiedene Diskurspraktiken wirft, als dies bisher geschehen ist. Eine Leerstelle der gegenwärtig vorliegenden Forschungsliteratur und zugleich methodische Schwierigkeit ist dabei v.a. ihre meist nur partielle methodologische Reflexivität sowie Kohärenz. Aufgabe des sich an die Darstellung der Forschungsgeschichte anschließenden Kapitels muss es daher sein, letztere für die hiesige Arbeit zu leisten. Gerade da die vorliegenden Untersuchungen oft nicht bedenken, in welcher Perspektive sie sich ihrem Gegenstand annähern und wie sie selbst als Beobachter in ihren Gegenstand hineinverwoben werden – Ausnahmen, das sei vorweg vermerkt, existieren ebenso – muss das hier angelegte Erkenntnisinteresse von vorne herein klar umrissen werden. Im Kapitel zur methodischen Reflexion wird es daher darum gehen, die Beziehungen zwischen Religionswissenschaft, wie sie hier verstanden wird, der verstehenden Soziologie und einer Kulturhermeneutik zu bestimmen. Im Besonderen ist innerhalb dieser methodologischen Konstellation eine Verortung der Diskursanalyse zu leisten, welche sich aus Gründen, die später zu erörtern sind, als für die gegebene Untersuchung besonders adäquat herausstellt. Da auch letztere einer Vielfalt von Interpretationsansätzen unterliegt, ist eine definitorische Festlegung ihrer zentralen Analyseterminologie dazu unerlässlich. Doch ist dies notwendig, aber noch nicht hinreichend: Da es sich beim zu untersuchenden Gegenstand darüber hinaus um ein kulturenüberschreitendes Phänomen handelt, ist der diskursanalytische Ansatz zu schärfen durch eine Perspektive, welche die Begriffe der Kultur, der Interkulturalität, der Transdifferenz und der Globalisierung in den Blick kommen lässt. Letzteres nicht, um einer Mode zu folgen und in allem und jedem Prozesse der Globalisierung wahrzunehmen, sondern weil die genannten Begriffe im emischen Diskurs um den Schamanismus selbst von Bedeutung sind. Die Arbeit muss daher klären, wie sie selbst letztere versteht, ohne damit einen Vorrang dieser Interpretation zu behaupten.

Basierend auf dieser methodologischen Selbstreflexion wird das dritte Kapitel medias in res den gegenwärtigen rekonstruierten Schamanismus in Tyva charakterisieren. Die historische Nachzeichnung seiner Genese beginnt daher mit seiner

jüngsten Geschichte der post-sowjetischen Institutionalisierung seit 1993. Darin wird im Besonderen die Rolle der ersten ‚Schamanismuskonferenz‘, organisiert von Akteuren aus internationalen Kontexten, und die ihr inhärente Verschränkung lokaler und globaler Faktoren, transparent werden. Erst im Anschluss daran ist es dann sinnvoll, die geschichtlichen Linien des tyvanischen Schamanismus noch weiter zu ziehen: Denn auch im Falle Tyvas wird deutlich, dass Geschichte geschrieben wird unter der fermentierenden Wirkung gegenwärtiger Notwendigkeiten. Auf die Skizzierung der Genese der gegenwärtigen Situation folgt deren Entfaltung unter verschiedenen Gesichtspunkten. Der ‚Präsident aller tyvanischen Schamanen‘ Mongush Kenin-Lopsan wird darin als die zentrale, wenn auch nicht unumstrittene, Figur deutlich. Er hat seine Signatur verschiedenen Institutionen sowie v.a. auch dem von ihm begründeten Kanon schamanischen Wissens eingeschrieben. Dessen Rezeption und Wirkungslinien werden nachgezeichnet. Inwieweit die normative Setzung Kenin-Lopsans auch tatsächlich der Praxis gegenwärtiger tyvanischer Schamanen entspricht, wird im Anschluss daran anhand der Analyse schamanischer Ritualangebote entfaltet. Die Räume, in denen sie dieses Angebot realisieren – die sog. Schamanenkliniken – können, so meine Theorie, als heterotope Orte der Transdifferenz beschrieben werden. Sowohl in ihrer relationalen Verortung in einer Topografie der Stadt Kyzyls, als auch in ihren intrainstitutionellen Applikationsweisen von Fotografien wird deutlich, dass sich in ihnen das Eigene und das Fremde wechselseitig konstituieren. Welche gesamtgesellschaftliche Funktion die Schamanenkliniken davon ausgehend einnehmen und wie sie z.B. mit Bereichen der Medien und Politik in Wechselwirkung treten, beantwortet der letzte Abschnitt des dritten Kapitels. Zusammenfassend lässt sich der erste Hauptteil der Arbeit folglich als Skizzierung des gegenwärtigen tyvanischen Schamanismus in seiner Wechselwirkung mit westeuropäisch-nordamerikanischen Diskursen fokussiert auf den kulturellen Kontext Tyvas überschreiben. Das vierte Kapitel zeigt nun die Schnittstellen auf, qua derer ein kulturuverschreitender Transfer der genannten Diskurse in beiden Richtungen stattfinden kann. Darunter fallen zunächst Rituale und die ihnen eigene Dynamik. Rituale repräsentieren innerhalb der Arbeit deswegen ein zentrales Moment der genannten Schnittstellen, da die von der Ethnologie ausdifferenzierte Ritualtheorie ein geeignetes theoretisches Instrumentarium zur Verfügung stellt, um die gegenseitigen Verwiesenheiten von Praxis und deren Deutungen zu analysieren. Im Besonderen erweist sich der Zusammenhang zwischen Ritualtransfer und interkulturellen Kontaktzonen als fruchtbar für die hiesigen Zusammenhänge. Gewinnbringend ist darüber hinaus aber auch der Blick auf Biografien von Schamanen, als den zentralen Trägern der Ritualpraxis. Dass nicht nur die Rituale sondern auch die Schamanen selbst zu Schnittstellen figurieren, wird daher daran anschließend anhand dreier Beispiele exemplarisch gezeigt: Nochmals am Leben und Lebenswerk des schon oben erwähnten Mongush Kenin-Lopsan, hier jedoch nicht in Konzentration auf den von ihm gestifteten Kanon, sondern auf seinen gesamten Lebensent-

wurf in Auseinandersetzung mit westlichen Kontakten. Des weiteren anhand der Figur des Nikolai Oorzhak-ool, der eine Musterkarriere vollzogen hat vom Schauspieler zum Vorsitzenden einer tywanischen Schamanengesellschaft zum Seminarleiter in Deutschland. Und schließlich am Beispiel des Galsan Tschinag, eines ebenso mustergültigen Lebensverlaufes vom Nomadenkind, sowjetischen Austauschstudenten zum deutschsprachigen Schriftsteller und Schamanen. Wie sich die typischen Kontexte gestalten, innerhalb deren diese Wandler zwischen den Kulturen im deutschsprachigen Raum auftreten, wird im darauf folgenden Abschnitt bedacht. Schamanische Kongresse als Event entfalten meiner Beobachtung nach eine Dynamik, in der durch Herstellung von Öffentlichkeit und selbstreflexiver medialer Praktiken ein Raum der Identitätssuche eröffnet und so die gesuchte Heilung gefunden werden kann. Welche Rolle dabei dem fremden Schamanen zukommt und wie ihn westliche shamanische Angebote und Reiseorganisatoren integrieren und instrumentalisieren, ist Thema des letzten Abschnitts von Kapitel vier. Das fünfte und letzte inhaltliche Kapitel wird dann in Form einer Zusammenfassung die bisherigen Beobachtungen nochmals neu bündeln und durch drei miteinander in Wechselwirkung stehende analytische Längsschnitte aus je anderer Perspektive theoretisch reflektieren. In den Blick genommen wird dabei noch einmal grundsätzlich wie die Entstehung des Begriffes ‚Schamane‘ zusammenfällt mit der ihn begleitenden visuellen Repräsentation. Dazu ist es zunächst nötig, die hier als Forschungsperspektive applizierte Diskursanalyse methodologisch zu positionieren und zu sensibilisieren für Fragen der visuellen Kultur, wie sie beispielhaft in den Visual Culture Studies geschieht. Darauf aufbauend wird dann der Weg der bildlichen Darstellung des Schamanen nachverfolgt aus seinem von Projektionen des Othering und kolonialer Strukturen geprägten Entstehungskontext heraus bis hin zur Präfiguration von gegenwärtigen Rezeptionsbedingungen. Die bereits dem Anfang des Schamanismusdiskurses inhärenten kulturellen Aushandlungsbewegungen werden in ihrer kontinuierlichen Fortwirkung so transparent in ihrer das Selbstbild von Schamanen prägenden Kraft.

Inwieweit der bis dorthin beschriebene Schamanismus in Tyva und Deutschland darüber hinaus sinnvoll in der Perspektive der Esoterikforschung(en) beschrieben werden kann, soll im Anschluss differenziert beantwortet werden. Dies umfasst sowohl eine Unterscheidung diesbezüglicher emischer und etischer Standpunkte als auch konkurrierender Theorieansätze. Erkenntnis – so die Schlussfolgerung – lässt sich daraus v.a. durch das In-Beziehung-Setzen der jeweiligen Differenzen gewinnen. Die Begriffe der Esoterik und des new age werden dazu in ihrem Signifikationspektrum umrissen und auf ihre Tragfähigkeit hinsichtlich einer Beschreibung gegenwärtiger Entwicklungen geprüft. Schließlich führen beide Standortbestimmungen des Schamanismusdiskurses in seinem visuellen und ideengeschichtlichen Kontext hinein in eine Horizontöffnung zur grundsätzlichen Problematik interkulturellen Übersetzens: Beziehung und Wechselwirkungen von Wissenschaftler und

Schamanen im Forschungsprozess sollen dazu thematisch werden. Ethische Dilemmata, ungewisse Rezeptionsbedingungen ethnologischen Wissens und ihre Folgen, sowie Herausforderungen an das qualitative wie dialogische Forschungsparadigma werden erörtert. Anstatt diese notwendigen Fragen folglich ex-ante zu klären, damit aber auch zu entschärfen, wird hier der Ansatz vertreten, dass erst ausgehend von empirischen Beobachtungen, welche natürlich schon immer von ihnen begleitet wurden, bereichernde Überlegungen angestellt werden können.