

## *Schamanismus in Nord- und Zentralasien*

VON KARL JETTMAR

Es ist immer noch möglich, den Schamanismus des nördlichen Asien an Ort und Stelle zu studieren. Diószegi beobachtete, daß ehemalige Schamanen, die gar nicht die Absicht haben, eine Séance abzuhalten, durch den Vortrag des Schamanenliedes in Trance geraten – so stark ist die Integration dieses Komplexes: der vorgezeichnete Ablauf kann nicht mehr angehalten werden. Diószegi schreibt<sup>1</sup>:

«Der Schamane Süzüpken vom Stamme der Salžak (Zentralsojoten) schloß, als ich ihn bat, sein Schamanenlied vorzutragen, nach wenigen Minuten Gesang die Augen, er wiegte den Kopf nach rechts und links, flüsterte zunächst, um sein Lied kurz darauf wieder unbändig hinauszuschreien: er rief ‚huj‘, zog geräuschvoll die Luft ein und bedeckte dann mit den Händen seinen Mund, so daß seine Worte in einem Murmeln untergingen. Obgleich ich ihn um einen einfachen Liedvortrag gebeten hatte, lebte er sich völlig in die Zeremonie hinein, wand sich in Krämpfen, tanzte – und das in einem Maße, daß ich ihm kaum mit dem Mikrophon meines Magnetophongerätes zu folgen vermochte. – Oder die Schamanin Šizep des westsojotischen Stammes Monguš: auch sie lebte sich bei der Demonstration der ‚schwarzen Art‘, des schamanistischen Heilverfahrens, so in das Schamanisieren hinein, daß sie in einen vollständigen Trancezustand geriet: Zuerst hatte sie 3 ½ Minuten hindurch konvulsivische Anfälle, danach fiel sie in einen zwei Stunden währenden Starrkrampf.»

Vielleicht noch interessanter ist, daß sich die psychische Disposition jener Familien<sup>2</sup>, aus denen sich die Schamanen rekrutierten, auch heute noch in ihrer Ambivalenz erfassen läßt. Neben krankhaften Zügen stehen offenbar häufig überdurchschnittliche Intelligenz, vielleicht auch eine besondere Fähigkeit zur Expression. Diószegi bemerkt hiezu<sup>3</sup>:

«Der burjatische Schamane Chadi ist ein in sich gekehrter Mensch; er wirkt nervenschwach und wird häufig von Halluzinationen gequält. Der Beltire Čibadjakov ist gleichfalls sehr verschlossen und vermutlich geisteskrank. Der Sagajer Kyzlasov dürfte zum Teil physisch krank sein, er leidet ständig an Kopfschmerzen (als ich bei ihm war, hatte er jeden Tag feuchte Umschläge auf der Stirn). Borgojakov hat ein Nervenleiden (sein Mund steht immer offen, seine Zunge hängt heraus und zuckt nervös hin und her). Der Karagasse Kokuev ist schweigsam, er zieht sich von den Menschen zurück und ist in hohem Maße unfähig, sich zu konzentrieren; auch leidet er bei jedem Vollmond an Kopfschmerzen. Bolchoev hat offenbar einen psychischen Defekt, auch physisch scheint er nicht in Ordnung zu sein (als ich bei ihm wohnte, litt er oft an Nasen-

bluten). Der Sojote Ak-Nitka wirkt menschenscheu, Saldžak Süzükpen ist nervenkrank und stammt aus einer nervlich belasteten Familie (die 30jährige Tochter seiner Schwester ist geistig völlig zurückgeblieben).

Von den ehemaligen Schamanen, die ich näher kennenlernte, muß eine größere Anzahl zweifellos zu den abnormen (nervenkranken, geisteskranken) Menschen gerechnet werden. Diese Abnormitäten vererbten sich offensichtlich in der Familien-(Stammes)-Linie.»

Das mag im einzelnen vage und – vom medizinischen Standpunkt – höchst anfechtbar formuliert sein, es zeigt aber den Eindruck, den der ungarische Forscher erhielt. Um so bezeichnender ist, daß er nur zwei Seiten weiter schreibt:

«Ein Mitglied der burjatischen Schamanenfamilie Sarakšin ist zum Beispiel zur Zeit Dozent an der Universität Irkutsk, der Enkel des katschinischen Schamanen Tačeev ist wissenschaftlicher Mitarbeiter des Abakaner Wissenschaftlichen Forschungsinstitutes, den Sohn des Schamanen Kokuev finden wir als bis jetzt einzigen karagassischen Hörer an der Universität in Leningrad. Der begabteste Schauspieler des Kyzyl-Nationaltheaters, Kokol, stammt ebenfalls aus einer Schamanenfamilie – seine Mutter war eine berühmte Schamanin, und – wie er mir sagte –, wäre er jetzt auch Schamane, wenn es gegenwärtig noch Schamanen gäbe.»

Dennoch sind der weiteren Erforschung des sibirischen Schamanismus enge Grenzen gesetzt. Diószegi hat mit seinen Schamaneninterviews einen Personenkreis erfaßt, der sich, vorsichtig ausgedrückt, nicht des Wohlwollens der Staatsgewalt erfreut. In der Mongolischen Volksrepublik soll es ihm möglich gewesen sein, Schamanen in der Haft zu besuchen und zu befragen. Auch dies mußte eine negative Reaktion der Behörden heraufbeschwören. Es ist sehr zu bezweifeln, ob das «Tauwetter» Ostsibirien und die Mongolei rechtzeitig erreichen wird, um den letzten Schamanen Existenz und freie Betätigung zu sichern.

Die wichtigsten Beiträge zum Problem des nordasiatischen und zentralasiatischen Schamanismus dürften daher nur auf Umwegen zu erreichen sein. Einen solchen Umweg will ich nun im folgenden einschlagen.

In den Jahren 1955/56 nahm ich zusammen mit zwei weiteren Ethnologen, Prof. Dr. Adolf Friedrich und Dr. Peter Snoy, und einem Indologen, Prof. Dr. Georg Buddruss, an einer Expedition teil, die in den Berggebieten Nordwestpakistan arbeitete, zunächst in der Gilgit Agency. Friedrich und Snoy haben anschließend in Chitral überwintert, Buddruss ging in das in Afghanistan gelegene Kafirstan, das heutige Nuristan. Ich selbst bereiste im Spätherbst 1955 Baltistan, wo der größte Teil der Bevölkerung bereits einen tibetischen Dialekt spricht, sich aber zum Islam bekennt<sup>4</sup>. Wir konnten nun bei den verschiedenen «dardischen» Bevölkerungsgruppen zwischen Chitral und Baltistan<sup>5</sup> religiöse Institutionen studieren, die wir spontan als Formen des Schamanismus bezeich-

neten. Sie weisen aber auch bei näherer Betrachtung eine Fülle von Übereinstimmungen mit den Spielarten des Schamanismus auf, die in Sibirien und im asiatischen Steppenraum beobachtet worden sind.

Auf die Gefahr hin, einen Merkmalskatalog vorzulegen, so wie man es in der älteren ethnographischen Literatur tat, will ich hier einige Eigentümlichkeiten aufzählen:

1. Bei Kafiren- und Dardvölkern gibt es Personen, Männer wie Frauen, denen eine besonders in der Trance realisierbare Beziehung zur Geisterwelt nachgesagt wird. Sie kommen meist aus ganz bestimmten Familien und verwenden die dramatisch gestaltete Trance angesichts und im Dienste der Gemeinschaft.

2. Diese Personen – bei den Shina sprechenden Darden heißen sie «Dayals» – machen in ihrer Jugend nach einer Periode psychischer Unrast ein Berufungserlebnis durch. Vor allem die großartige Kulisse der Berge und demgemäß ein stark horizontal geschichtetes Weltbild unterscheidet die vorliegenden Berichte von den sibirischen.

3. Die Séancen werden oft in ähnlichem Zusammenhang abgehalten wie in Sibirien. Die Beteiligung der Zuschauer ist nötig – davon zeugt eine Erzählung, ein Schamane sei bei seinem «Seelenflug» abgestürzt, als die Umstehenden in einem Augenblick äußersten Überwältigtseins ihr Klatschen und Singen plötzlich einstellten.

4. Der Verlauf der Séance ist ähnlich, in manchen Gebieten spielte sie sich am hellen Tage ab, so daß wir filmen konnten, in anderen, zum Beispiel in Baltistan, im Dunkel der Nacht und im geschlossenen Raum.

5. Es gibt zwar keine Tracht und nur in bestimmten Gebieten vereinzelt Insignien. Dies ist aber auch in manchen Teilen Sibiriens der Fall. Die Trommel hingegen spielt eine erhebliche Rolle.

6. Die (weiblichen) Hilfsgeister haben eine gewisse Ähnlichkeit mit jenen der sibirischen Schamanen<sup>6</sup>.

7. Im Verlauf einer weiteren Reise 1958<sup>7</sup> konnte ich sogar feststellen, daß es in bestimmten Tälern ein Nebeneinander von «guten» und «bösen», hellen und dunklen Dayals gegeben haben muß, ähnlich den «schwarzen» und «weißen» Schamanen Sibiriens.

8. Der Unterschied zwischen der schamanistischen Seelenreise und Besessenheitsphänomenen tritt in Baltistan besonders prägnant in Erscheinung. Dort gibt es in manchen Tälern neben dem dardischen Schamanen, dem Dayal, auch den Dremton der Baltis. Ein Dremton wird nicht von sich heraus aktiv, er gerät in Trance, wenn sich sein Geist seiner bemächtigt. Es kommt bei den Einheimischen zu Reflexionen über den spezifischen Unterschied.

Und doch gibt es ein entscheidendes Kriterium, das alle diese Institutionen in den verschiedenen Talschaften von denen Nordeurasians trennt. Wenn man sich das gesamte Spektrum religiöser Aufgaben vergegenwärtigt, sieht man,

daß dem Dayal und allen seinen Kollegen in den Bergen ein sehr viel kleinerer Ausschnitt zufällt als den Schamanen bei den großen sibirischen Ethnien. Besonders deutlich wird das dort, wo uns noch das Bild vor der Islamisierung bewahrt geblieben ist. Snoy<sup>8</sup> unterscheidet bei seiner Analyse der Kafirenreligion zwischen dem Uta, dem Opferpriester, dem Debilala als Rezitationspriester und schließlich dem Pschur, dem Trancepriester. Andere priesterliche Funktionen werden an die Mitglieder des Dorfrats delegiert.

Noch interessantere Kombinationen als bei den Kafiren ließen sich im östlichen Dardgebiet beobachten. Hier gab es neben dem Opferer und dem Dayal als Trancepriester noch den Pashu als Spezialisten für Hexenbekämpfung<sup>9</sup> sowie einen Fruchtbarkeitspriester für die Frauen, der gleichzeitig als Zeugungshelfer fungierte<sup>10</sup>.

Welchen Part der Pschur der Kafiren in diesem Konzert übernommen hat, geht aus der Tatsache hervor, daß er unbeschuht und in schmutziger Kleidung amtierte. Wenn wir überdenken, was wir heute gelegentlich erleben, haben wir Anlaß, darüber nachzudenken, was betonte Verwahrlosung der äußeren Erscheinung im religiösen und sozialen Bereich ausdrücken soll: Sie betont offenbar auch hier eine marginale Position, ein manchmal aggressives Verhalten gegenüber dem *establishment*.

Nur dort, wo neue Faktoren auftreten, ändert sich dieses Verhältnis. Hat der Islam in seiner strengeren Form, getragen von sunnitischen, Paschtu sprechenden Missionaren, einen entscheidenden Sieg errungen, dann ändert sich die Rolle des Dayals. Der Ekstatiker wird aufgewertet, er wird zum Vertreter des Volksglaubens. Dabei kommt ihm zugute, daß die Boten des Islam sich besonders gegen die sozial hochstehenden Opferpriester und deren blutige Riten wandten, genauso wie gegen die Priester der Frauengemeinden<sup>11</sup> und deren sexuelle Privilegien. Gerade der sunnitische Islam als Lehre, so wie er von fanatischen Paschtunen gepredigt wurde, hatte nichts anzubieten, was den Dayal hätte verdrängen können. Der Dayal wird somit dort dem Schamanen am ähnlichsten, wo die Islamisierung besonders stark ist.

Auch in Baltistan, wo die Darden eine Minorität bilden, hat ein Aufstieg des Dayal stattgefunden. Er wurde hier zum Vertreter dardischer Eigenart und konnte, an die Höfe der tibetischen Herren geholt, für seine Stammesgenossen eintreten. Man hat mir Geschichten erzählt, in denen die Dayals eine ähnliche Rolle spielen wie die biblischen Propheten am Hof der orientalischen Großkönige. Ich fand ein Dorf, das bis 1947 von allen Steuern befreit war – um der Verdienste willen, die sein Dayal erworben hatte. Er war über Skardu nach Srinagar an den Maharaja von Kaschmir weitergereicht worden und hatte auch da noch Gelegenheit gefunden, für seine Heimat einzutreten.

Wenden wir uns nun wieder Sibirien zu, dann stellen wir fest, daß in den vielfältigen religiösen Systemen der Eingeborenen niemals eine Gestalt auftaucht,

die dem Schamanen ebenbürtig wäre<sup>12</sup>. Er fungiert zwar nicht überall im gleichen Maß als Opferrichter und Vorbeter, er hat aber auch in den Trägern dieser Funktionen, meist den Sippenältesten oder Familienvätern, keine ernsthafte Konkurrenz. In Sibirien ist nicht einmal jene Dualität festzustellen, die bei nordamerikanischen Indianern beobachtet wurde. Dort tritt neben den inspirierten Magier der Heilende, der sich *auch* magischer Mittel bedient<sup>13</sup>. Wie sehr der Schamane sämtliche mögliche Funktionen des Priesters in seiner Gestalt vereinigen kann, ist durch die Forschungen Anisimovs klar geworden<sup>14</sup>. Er hatte das Glück, in der zerfallenden Welt des nördlichen Tungusentums umfassende, bisher geheimgehaltene Informationen aufzeichnen zu können. Das «reine Zelt» ist hier ein komplexer, wenn auch aus höchst vergänglichem Material errichteter Rahmen für ein Ritual, das mit einem feierlichen Opfer verbunden war und die Einheit der Sippe sichern sollte. Aus der gleichen Region<sup>15</sup> liegen Berichte vor, daß der Schamane eine ähnliche Kontrolle und Anführerschaft im geistigen und religiösen Bereich beanspruchte wie der militärische Chef in dem seinen. Mit Hilfe eines Rituals, bei dem sich der Anwärter auf den militärischen Führungsposten ungedeckt den Pfeilschüssen des Schamanen aussetzen mußte, vermochte er sogar, dessen Aufstieg zu begünstigen oder zu verhindern<sup>16</sup>. Man erhält den Eindruck, daß es bei tungusischen Sippen eine Funktionärclique gab, die aus dem militärischen Anführer, dem besten Jäger, dem Schmied und dem Schamanen bestand. Dabei lag die geistige Führung eindeutig beim Schamanen.

Bei den Jakuten sind die Gewichte zweifellos anders verteilt. Den politischen und militärischen Führern kommt eine viel stärkere Position zu. Gleichwohl fand der Schamane hier Eingang ins Heldenepos. Seine geistigen Abenteuer werden beschrieben wie militärische Eroberungszüge<sup>17</sup>. Wer die Verhältnisse in den Gebirgen Zentralasiens erlebt hat, sieht, daß beim sibirischen Schamanen eine erstaunliche Rollenakkumulation vorliegt. Man könnte geradezu jene zaristischen Beamten verteidigen, die bei den Volkszählungen als Religion der sibirischen Eingeborenen «Schamanismus» eingetragen haben. Die Bezeichnung ist ebenso richtig oder falsch wie etwa der Ausdruck «Brahmanismus» für den jüngeren Vedismus<sup>18</sup>, der ja auch auf die intellektuell führende Gruppe abzielt.

Mit dieser Rollenakkumulation mag es zusammenhängen, daß es in Sibirien schwieriger ist, zwischen Schamanen und Besessenen zu unterscheiden, als etwa in den Bergen Westpakistans<sup>19</sup>. Die Häufung von religiösen Aufgaben hat ferner zur Folge, daß beim Tode des Schamanen eine allgemeine Krisenstimmung um sich greift, die erst mit der Neuberufung dem Gefühl der Geborgenheit weicht<sup>20</sup>. Am Südrand der Taiga ist es daher beim Zusammenprall mit dem Lamaismus zu erbitterten Auseinandersetzungen gekommen<sup>21</sup>, bis die Schamanen ihre Nische in der religiösen Struktur fanden, in der sie weiterexistieren konnten.

Man könnte nun fragen, ob sich eine historische Entwicklung in der einen oder anderen Richtung abzeichnet, aber hier interessieren uns lediglich die Möglichkeiten, die sich für das Verständnis des sibirischen Schamanismus als Phänomen ergeben. Manche Konsequenzen sind eher negativ. Glaubensinhalte, die nicht in Ekstase erlebbar sind, oder sagen wir besser, in der spezifischen Form der sibirischen Ekstase, die ja oft – keineswegs immer – mit einem Abschirmen der Augen einhergeht, müssen zurücktreten. Es fehlt das große Erlebnis der Begegnung der Gemeinde mit dem Einen, das dem Sonnentanz der Prärieindianer sein Gepräge verleiht<sup>22</sup>. Hier ist das Erlebnis der Annäherung und Entfernung Gestalt geworden. Friedrich hat versucht, den sibirischen Schamanismus als Religion zu erfassen, «die potenziert von der Erfahrung der Ferne befallen ist und diese zum Austrag bringt»<sup>23</sup>.

Die Gestalt des Schamanen ist so bedeutend, daß daneben nicht die gleiche Hochschätzung allgemeiner persönlicher Erlebnisbereitschaft Platz hat, die man etwa in großen Teilen Nordamerikas beobachtet<sup>24</sup>. Eine Regelung dieser Erlebnisbereitschaft durch Institutionen, etwa Initiationsfeiern, und durch ein rituelles Absetzen in die Einsamkeit ist daher in Sibirien ungewöhnlich. In Sibirien gibt es nur *einen* Weg der Konventionalisierung und Institutionalisierung<sup>25</sup> – er führt zum Schamanismus.

Um so größer ist allerdings die Verantwortung, die auf dem Schamanen lastet. Er muß als Ekstatiker nicht nur selbst erleben, um glaubwürdig zu sein, er muß seine Überlegenheit trotz der Ekstase behaupten, er ist sein eigener Interpret. Dabei hat er Aufgaben nicht nur auf dem Gebiete der «Seelsorge», sondern auch auf dem der Stammespolitik wahrzunehmen. Man muß sich fragen, ob die pathologischen Züge, die Diószegi schildert, nicht auch durch eine solche ständige Überforderung entstanden sind.

Die religiösen Systeme, die wir in Afghanistan und Westpakistan kennenlernten, haben oft einen Ausweg gefunden, indem sie dem Ekstatiker einen Interpreten beigaben, einen Mann, der die gestammelten Äußerungen des Dayals gewissermaßen übersetzt und ausdeutet<sup>26</sup>. Schon die Pythia bedurfte des Priesters an ihrer Seite. Manchmal ist übrigens der Interpret mit dem Trommler identisch, manchmal hat auch der Dayal mehrere Helfer, die sich in diese Funktionen teilen. Ein Ausweg ist ferner, die Antworten erst nach Ende der Ekstase zu geben, als Bericht über die Eindrücke der Seelenreise, die damit den Charakter einer Legitimation erhält.

Die Aufgabe der sibirischen Schamanen ist in der Regel ungleich schwieriger. Während der Ekstase, oft unter einem Narkotikum stehend, stellen sie dar, ja, sie verstehen, aus einer Rolle in eine andere hinüberzuwechseln, wie es übrigens auch die Vortragenden der Heldengesänge tun. Die Texte ihrer Lieder zeichnen sich durch eine archaische Sprache aus. Wie meisterhaft das gleichzeitige Spiel auf der Trommel ist, ist von vielen Beobachtern hervorgehoben worden. Ich

sage «Spiel auf der Trommel», weil nämlich die sibirische Technik des Trommeln mit dem überzogenen Schlegel einen ganz ungewöhnlichen Reichtum an Ausdrucksmöglichkeiten aufweist. Eine sibirische Schamanenséance kann gewissermaßen ein «Gesamtkunstwerk» sein, vorgetragen von einer Person in engstem Kontakt mit dem Hörerkreis, der dabei eine Katharsis erfährt.

Das alles ist nicht ohne einen hohen Grad an Reflexion möglich. Diese Reflexion hat nun den Schamanen gezeigt, in welchem Maß sie Opfer ihrer eigenen Berufung sind, sich selbst darstellend wandeln sie am Rand der psychischen Katastrophe.

So ist es bis zum bewußt erlebten Selbstopfer nicht mehr weit. Der Mythos von der Tötung und Wiederbelebung des Wildtiers aus seinen Knochen – die deshalb nicht zerbrochen werden dürfen – war über weite Teile Eurasiens verbreitet. Er hat auf dem Umweg über das Alte Testament christliche Glaubensinhalte geprägt. Das Neue Testament hebt hervor, daß kein Knochen des Erlösers zerbrochen wurde, so wie es die Weissagung verkündete. Konsequentergibt sich daraus auch im christlichen Glauben die Auferstehung des Leibes.

Viel wichtiger noch ist diese Assoziation für die Schamanen geworden. Grandiose Texte berichten, wie die Geister den Schamanenkörper mit eisernen Haken zerreißen, wie sie die Gelenke zerlegen und die Knochen reinigen. «Sie kratzen das Fleisch aus und entfernen die Säfte des Körpers, sie legen beide Augen aus den Höhlen und legen sie besonders hin. Darauf vereinigen sie die Knochen von neuem und nähen sie mit Eisendraht zusammen. Die Augäpfel legen sie an ihren Platz zurück.» Vom Fleische des Schamanen wird gesagt, es müsse gekocht werden, bevor es das Gerippe neu bekleidet<sup>27</sup>. Es gibt aber auch die Vorstellung, daß um eines werdenden Schamanen willen viele Menschen sterben müssen, damit aus ihrem Fleisch sein Körper neu geformt werden könne. Friedrich glaubte, das hänge damit zusammen, daß der Schamane von seiner inneren Erfahrung aus die Vorgänge seiner Werdezeit als das Sterbenmüssen mehrerer Sippenossen für ihn verstehe<sup>28</sup>. So wird wiederum der Anspruch begründet, daß der Schamane nicht nur für sich selbst spricht und leidet.

Der Gedanke des Selbstopfers im Schamanismus ist also kaum als Einfluß der Hochreligion zu erklären, er ergibt sich aus der Position und der Problematik des Schamanenberufs. Er kann aber einen neuen Hintergrund bekommen, wenn ein Zusammenstoß mit einer Hochreligion erfolgt.

Dem Buddhismus ist der Gedanke des Selbstopfers nicht fremd. In den Jātakas wird erzählt, daß der zum Buddha Vorbestimmte selbst das Raubtier mit seinem eigenen Fleische nährt.

Die interessanteste Gleichsetzung aber trat mit der christlichen Idee des Selbstopfers ein, und zwar nicht nur bei den Schamanen selbst, sondern auch bei jenen Wissenschaftlern, die sich so sehr mit dem Schamanismus beschäftigt hatten, daß es zu einer Ergriffenheit, zu einer Identifizierung des Gelehrten mit

seinem Studienobjekt kam. Ksenofontov hat in einer späten, schwer zugänglichen Schrift, bevor er als jakutischer Nationalist zugrunde ging, der Behauptung Potanins zugestimmt, «der Christuslegende der Evangelien liege eine zentralasiatische Schamanenlegende zugrunde»<sup>29</sup>. Man müsse Christus als einen Bruder des Schamanen betrachten, freilich verschlagen in das Land «der Myrte und des Lorbeers», so daß das Christentum nichts mehr von dieser «armen und heruntergekommenen» Verwandtschaft wissen wollte, folgerte Ksenofontov<sup>30</sup>. Zweifellos hat er damit das Christentum in nativistischer Weise als eigene Religion, als die seines Volkes, reklamiert. Auf diese Spur gekommen, entdeckte er in beiden Testamenten immer neue Beweise für seine These, die wir freilich heute anders, nämlich als christliche Elemente in Schamanenlegenden deuten müssen.

Wir wissen nicht, ob Ksenofontov damit die Überzeugung weiterer Kreise aussprach. Die Geistesgeschichte der zwanziger Jahre im sowjetischen Raum ist noch nicht geschrieben, noch weniger wissen wir über die Zeit der Kämpfe zwischen Rot und Weiß, vor allem in Sibirien. Sicher ist, daß der Zwischenzustand zwischen dem Ende der Zarenmacht und der Sicherung des neuen Regimes eine Phase existentieller Unsicherheit gewesen ist. Individuelle Aktivitäten begannen sich plötzlich zu regen, und es hat ein neues Aufblühen des Schamanismus gegeben, dem dann der Sowjetstaat ein Ende setzte, das seine Gelehrten aber noch studieren konnten.

Eine andere Identifikation eines Wissenschaftlers mit seinem Studienobjekt habe ich schließlich selbst erlebt. Adolf Friedrich – er starb im Frühjahr 1956 an den Folgen der Expeditionsstrapazen – hat leidenschaftlich um das Verstehen des Schamanismus gerungen. Er war von einer protestantischen Religiosität erfüllt und hat – wie Ksenofontov, dessen entscheidendes Werk ihm nicht zugänglich war<sup>31</sup> – die christliche Ausdeutungsmöglichkeit der Schamanenpersönlichkeit durchlebt. Er hat selbst seine akademische Tätigkeit in diesem Rahmen gesehen und darüber gesprochen, welche psychischen Probleme es für ihn bringe, erleben und gleichzeitig darstellen zu müssen. Aufgrund dieser Position stand er sowohl den reinen Wissensvermittlern als auch den Schauspielern ablehnend gegenüber (die es in unserem Beruf zur Genüge gibt). Es war faszinierend zu sehen, wie diese Haltung ihm in den Augen vieler seiner Hörer ein Charisma verlieh und wie er nun wieder unter der Verantwortung litt, die er damit auf sich nahm. –

Lassen Sie mich noch einige Worte über den anthropologischen Ertrag solcher Untersuchungen sagen. Es scheint Aufgaben zu geben, die für eine Gemeinschaft nur vom Ekstasepriester oder einer seiner Ersatzpersonen, etwa dem ekstatischen Demagogen übernommen werden können. Es ist aber von *diagnostischer* Bedeutung hinsichtlich des Zustands dieser Gemeinschaft, in welcher sozialen Position der Ekstater eingebaut ist.

Heute scheint die offizielle Ablehnung jeder religiösen und politischen Ekstasik in unserer Welt der Denkmachines dazu geführt zu haben, daß die Ekstasiker in Marginalpositionen auftreten. Der Ethnologe ist nicht überrascht, hier Kleidung und Gehaben festzustellen, die an den Pschur im fernen Kafiristan erinnern.

### *Anmerkungen*

- <sup>1</sup> Diószegi 1959a, S. 65 f.
- <sup>2</sup> Diószegi 1959a, S. 61, betont ausdrücklich, daß es sich immer um Leute aus wenigen Familien handelt.
- <sup>3</sup> Diószegi, 1959a, S. 64.
- <sup>4</sup> Zu dem nun Folgenden vgl. Jettmar 1960 mit weiterer Literatur. Snoy hat einen ausgezeichneten Kommentar zu einem Dokumentarfilm (Inst. f. d. wissenschaftl. Film, Göttingen) verfaßt.
- <sup>5</sup> «Dardisch» (nach einem heute nicht gebräuchlichen Ethnonym) nennt man den nordwestlichsten Zweig der indoarischen Sprachen. Dazu gehören nach Buddruss auch die Kafir-Dialekte; Morgenstierne betrachtet sie als Mittelgruppe zwischen dem Iranischen und dem Indischen.
- <sup>6</sup> Als Bezeichnungen treten Raçi, Darniši, Peri auf. Vgl. Lorimer 1929, Snoy 1959.
- <sup>7</sup> Jettmar 1961.
- <sup>8</sup> Snoy 1962, S. 207 f.
- <sup>9</sup> Lorimer 1929, S. 530.
- <sup>10</sup> Jettmar 1961, S. 89. 1965, S. 111.
- <sup>11</sup> Jettmar 1961, S. 89.
- <sup>12</sup> Paulson 1962, S. 125-138.
- <sup>13</sup> Hultkrantz 1963.
- <sup>14</sup> Anisimov 1949, 1950, 1952, 1958; s. auch Michael 1963.
- <sup>15</sup> An der Podkamennaja Tunguska.
- <sup>16</sup> Anisimov 1958, S. 224-234
- <sup>17</sup> Vgl. z. B. Friedrich-Buddruss 1955.
- <sup>18</sup> Gonda 1960, S. 214, 218, 220.
- <sup>19</sup> Der Unterschied wurde von Paulson behauptet. Findeisen verwischt ihn, für ihn ist der Schamane ähnlich wie der Besessene ein Medium. Bei solchen Medien stelle sich heraus, auch bei Séancen in Europa, daß sie sich mit ihrer «Kontrolle» unterhalten können. Findeisen 1961, S. 199.
- <sup>20</sup> Friedrich-Buddruss 1955, S. 33 f.
- <sup>21</sup> Diószegi 1959b, S. 269 f.
- <sup>22</sup> Hultkrantz 1956, S. 204.
- <sup>23</sup> Friedrich in Friedrich-Buddruss 1955, S. 25.
- <sup>24</sup> Hultkrantz 1956, S. 200 f.
- <sup>25</sup> Um die von Mühlmann vorgeschlagenen Begriffe zu verwenden.
- <sup>26</sup> Das kommt z. B. auch bei mandschurischen Schamanen vor. Vgl. Rudnev 1912, Taf. IX.
- <sup>27</sup> Friedrich-Buddruss 1955, S. 30.
- <sup>28</sup> Friedrich-Buddruss 1955, S. 34.
- <sup>29</sup> Potanin vertrat diese Ansicht 1911 in einem Vortrag, der erst 1926 gedruckt wurde. Vgl. Ksenofontov 1929, S. VIII-IX.

<sup>30</sup> Ksenofontov 1929, S. 142.

<sup>31</sup> Der Verfasser hörte erstmalig 1940 von R. Bleichsteiner etwas über diesen eigenartigen Synkretismus. U. Johansen hat das zitierte Werk «Chrestes» (d. h. Christus) unter schwierigen Umständen erworben und zugänglich gemacht; ihr sei hier – auch für ihre Anregungen zu anderen Teilen dieser Arbeit – gedankt.

### Literatur

- Anisimov, A. F.: Predstavlenija évenkov o šingken'ach i problema proischoždenija pervobytnoj religii (Sbornik muzeja antr. i étnogr. 12). Moskau/Leningrad 1949.
- Kul't medvedja u évenkov i problema évolucii totemističeskich verovanij. (Voprosy istorii religii i ateizma. Sbornik statej.) Moskau 1950, S. 303–323.
  - Šamanskij čum u évenkov i problema proischoždenija šamanskogo obrjada (Trudy inst. étnogr., nov. ser. 18, Sibirskij Étnografičeskij Sbornik 1). Moskau/Leningrad 1952, S. 199 bis 238.
  - Religija évenkov. Moskau/Leningrad 1958.
- Diószegi, Vilmos: Bericht über eine Forschungsreise nach Südsibirien. Sociologus, N. F. 9 (1959a), S. 60–66.
- Der Werdegang zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten. Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae 8 (1959b), S. 269–291.
- Dirr, Adolf: Der kaukasische Wild- und Jagdgott. Anthropos 20 (1925), S. 139–147.
- Findeisen, Hans: Zur Kenntnis des Perichonwesens bei der sesshaften Bevölkerung Ost-Turkestans. Der Forschungsdienst, Folge 4 (1951), S. 1–5.
- (Hrsg.): W. G. Bogoras Schilderung zweier schamanischer Séancen der Küsten-Tschuktschen (Nordostsibirien). Abhandlungen d. Naturwiss. Vereins für Schwaben 1955. Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen und Menschheitskunde 48 (1956), S. 137–169.
  - Schamanentum als spiritistische Religion. Ethnos 25 (1961), S. 192–213.
- Friedl, Erika: Träger medialer Begabung im Hindukusch und Karakorum. Diss. (Univ. Mainz). Wien 1965.
- Friedrich, Adolf: Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum. Paideuma 2 (1941), S. 20–43.
- Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 5 (1943), S. 189–247.
  - Erkenntnis und Religion. Paideuma 5 (1951), S. 103–114.
- Friedrich, Adolf, und Georg Buddrus: Schamanengeschichten aus Sibirien. München-Planegg 1955.
- Gonda, Jan: Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus. (Die Religionen der Menschheit 11). Stuttgart 1960.
- Hultkrantz, Åke: Configurations of Religious Belief among the Wind River Shoshoni. Ethnos 20 (1956), S. 194–215.
- Les Religions des Indiens primitifs de l'Amérique (Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion 4). Stockholm/Göteborg/Uppsala 1963.
- Jettmar, Karl: The Cultural History of Northwest Pakistan. Year Book of the American Philosophical Society 1960, S. 492–499.
- Ethnological Research in Dardistan 1958. Preliminary Report. Proceedings of the American Philosophical Society 105 (1961), S. 79–97.
  - Fruchbarkeitsrituale und Verdienstfeste im Umkreis der Kafiren. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 95 (1965), S. 109–116.

- Ksenofontov, G. V.: Chrestes-šamanizm i christianstvo (fakty i vyvody). Irkutsk 1929.  
 – Legendy i rasskazy o šamanach u jakutov, burjat i tunguzov. Moskau 1930.
- Lorimer, D. L. R.: The Supernatural in the Popular Belief of the Gilgit Region. *Jour. Royal Asiatic. Soc.* 1929, S. 507–536.
- Michael, Henry N. (Hrsg.): Studies in Siberian Shamanism (Arctic Institute of North America. Anthropology of the North: Translations from Russian Sources 4). Toronto 1963.
- Paulson, Ivar: Die Religionen der nordasiatischen (sibirischen) Völker. Die Religionen Nord-eurasiens und der amerikanischen Arktis. (Die Religionen der Menschheit 3.) Stuttgart 1962.
- Rudnev, Andrej: Novija dannijja po živoj mandžurskoj rějai i šamanstvu. *Zapiski Vostočnago Otdělenija Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva* 21 (1912), S. 47–83.
- Schmidt, Leopold: Der «Herr der Tiere» in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens. *Anthropos* 47 (1952), S. 509–538.
- Siiger, Halfdan: Ethnological Field-Research in Chitral, Sikkim, and Assam (Historisk-filologiske Meddelelser utgivet af Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab 36, 2). Kopenhagen 1956.
- Snoy, Peter: Ethnographische Beobachtungen in Bagrot und Haramosh/Gilgit Agency. Mss 1959.
- Die Kafiren. Formen der Wirtschaft und geistigen Kultur. Diss. Frankfurt a. M. 1962.