GANZHEITLICHKEIT ODER DIFFERENZLOSIGKEIT?
Zur Affinität zwischen Ethnomedizin und moderner Esoterik

Klaus Eberl

1. RELIGION, MEDIZIN UND ANDERE HEILSVERMITTLER

Religion und Medizin haben sich seit Beginn der europäischen Neuzeit als zwei gesellschaftliche Institutionen herausgebildet, deren Sorge um das Heil der Menschen streng in verschiedene Tätigkeitsfelder aufgeteilt wird: Die Medizin gilt als eine Naturwissenschaft, deren Handeln ihr Fundament in einem Wissen über Naturtatsachen hat; die Heilskompetenz der Religion ist verbunden mit dem Glauben an übernatürliche Kräfte. Entsprechend deutlich lassen sich die Aufgabenstellungen der beiden Institutionen unterscheiden: In der Religion geht es um das Heil der Seele, die Medizin hat es mit der Heilung des Körpers zu tun.¹

Die Kritik an dieser institutionellen Differenzierung ist sicher genauso alt wie die Unterscheidung selbst; sie gehört als komplementäres Moment zu dieser Aufgabenteilung, und sie äußert sich typischerweise in der Herausbildung religiöser und medizinischer Sonderformen, denen die etablierten Institutionen dann meist argwöhnisch gegenüberstehen. Der intellektuelle und der soziale Wert solcher Sonderformen wird nicht sehr hoch eingeschätzt (vgl. Rothschuh 1983). Deshalb stehen ‚alternative‘ Medizinen oder Religionen schnell unter dem Verdacht der Scharlatanerie beziehungsweise des Sektierertums. Für ihre gesellschaftliche Akzeptanz müssen solche Unternehmungen oftmals kämpfen, weshalb hier in der Regel eine Anzahl von Argumenten zusammengestellt wird, die apologetische Züge tragen. Der Verweis auf die „Ganzheitlichkeit“, mit der sich etwa eine alternative Therapie- oder Ritualform selbst beschreibt, ist ein solcher Argumentationstopos, der seine Überzeugungskraft nicht unbedingt daraus gewinnt, daß er etwas klar Verständliches benennt, sondern eher daraus, daß er Vorstellungen, Gefühle und Einstellungen anspricht und so auf die spezifischen Bedürfnisse der Heilsuchenden reagiert. Dabei ist gerade der Topos der „Ganzheitlichkeit“ durchaus positiv konnotiert und bewirkt deshalb tatsächlich oft eine Aufwertung der damit charakterisierten Therapieform.

Gegenwärtig zeigt sich, daß der Raum zwischen den Institutionen ‚Medizin‘ und ‚Religion‘, also der Raum, in dem die ‚alternativen‘ Heilsanbieter um Akzeptanz wer-

¹ Hier handelt es sich um eine weitgehende Vereinfachung, die gerade als solche aber sehr verbreitet ist und unter anderem viele unreflektierte Vorstellungen anleitet (vgl. Rothschuh 1978:47–72). Nicht zufällig wird am Beginn des 20. Jahrhunderts die Psychoanalyse, die den Anspruch erhebt, als ein medizinisches Verfahren das Seelenheil vermitteln zu können, einerseits entschieden gegen die Religion und andererseits mit ihr zu etablieren gesucht. Vergleiche Freud (1978a, b) und Jung (1963).

ben und um ihre Rechtmäßigkeit kämpfen, an Bedeutung gewinnt. Die Akteure in diesem Raum – beispielsweise Therapeuten, Heiler, Gurus, Meditationslehrer und Schamanen – können inzwischen nicht mehr so einfach als Sektierer oder Scharlatane abqualifiziert werden. Dies zeigt sich vor allem dort, wo die Vertreter der etablierten Institutionen selbst, also etwa die approbierten Ärzte und die ordinierten Geistlichen, ihre Affinität zu diesem Zwischenbereich öffentlich machen. Solches geschieht zum Beispiel immer häufiger durch die Übernahme von alternativen Therapieverfahren in die medizinische Praxis oder durch eine Selbstkennzeichnung als „Schamane“, die sogar in das traditionelle Christentum Eingang gefunden hat (Drewermann 1989:738). In diesem Sektor verändert sich also heute die soziale Bewertung und im Gefolge davon auch die ökonomische Wertstellung der außerhalb von Religion und Medizin stehenden alternativen Heilsangebote.

Ein entscheidender Anstoß zu dieser gegenwärtigen Entwicklung kommt wohl von den modernen Massenmedien. Sie erlauben und befördern die Verbreitung und Popularisierung eines Wissens, das zuvor eher nur kleinen Gruppen und vielleicht auch nur besonderen Spezialisten zugänglich gewesen war. Die massenwirksame Verbreitung begünstigt nun auch solche Wissensformen, die zuvor durch die den Diskurs bestimmende Bildungselite aus- oder eingegrenzt worden waren. Dazu gehört in der Gegenwart vor allem ein Vorstellungskomplex, der sich selbst als moderne „Esoterik“ präsentiert (vgl. Zinser 1997). Unter diesem Etikett werden heute verschiedene Anschauungen und Praktiken versammelt, die auf unterschiedliche Weise den Anspruch erheben, ein besonderes, gleichsam ‚inneres‘ Wissen von der Welt zum Ausdruck bringen zu können, welches eigentlich schon seit je, früher aber ausschließlich besonders begabten Menschen zugänglich gewesen sei (vgl. Hempelmann 2001). Dieses Wissen soll heute nun allen Menschen zur Verfügung gestellt werden. Dabei ist gerade der Hinweis auf das vormalige Geheime und Geheimnisvolle, das sich mit dem Begriff der „Esoterik“ verbindet, wiederum eine Argumentationsfigur, die eine Popularisierung befördert, indem sie Empfindungen und Bedürfnisse anspricht. Durch die wiederholte Spiegelung dieses Wissens in den öffentlichen Medien entsteht inzwischen eine stetige Zunahme an Interessenten, und so erreicht das vormalige Sonderwissen schließlich öffentliche Verbreitung. Die sich verändernde Situation fordert nun selbst wieder zu einer verstärkten Reflexion auf.

Da die Veränderungen zu einem wichtigen Teil medieninduziert sind, ist es kein Zufall, daß vor allem der Buchmarkt die heutige Realität besonders aufschlußreich illustriert. Tatsächlich findet man in gut sortierten Buchhandlungen oftmals eine signifikante Verkaufsanordnung vor: Beginnend etwa bei Fach- und Lehrbüchern der naturwissenschaftlichen Medizin kann man den Regalreihen folgend zu popularisierten Darstellungen derselben übergehen, von dort zu den Therapieangeboten auf der Grundlage traditioneller Hausmittel- und Volksmedizin, die wiederum überleiten zu den traditionellen Medizinen außereuropäischer Kulturen, in denen vielfach zu den therapeutischen Verfahren auch religiöse Momente gehören. So wechselt man hier fast

unmerklich aus dem Bereich der Medizin in den der Religion. Über verschiedene psychotherapeutische Verfahren und die Esoterikabteilung gelangt man schließlich zu Religionswissenschaft, Theologie und Philosophie. Der Buchmarkt zeigt also einen fließenden Übergangsraum zwischen Religion und Medizin, an dessen Rändern die Institutionen ihren Auftritt haben und in dessen Zentrum, gewissermaßen am Wendepunkt, besonders auch Ethnologen und Ethnographen ihre Forschungen und Arbeiten präsentieren. Genau an dieser Stelle wird die bislang sozial eingeübte Differenzierung zwischen Religion und Medizin unterlaufen. Und interessanterweise sind es oftmals die Ethnologen selbst, die hier die Popularisierung ihrer Arbeiten betreiben, indem sie nicht nur ihre Forschungen über die fremden Kulturen zur Kenntnis bringen, damit wir diese kennen und respektieren lernen, sondern indem sie das traditionelle Wissen der anderen Kulturen als eine Denk- und Handlungsalternative im europäischen Lebenskontext anbieten. Speziell die ethnomedizinischen Forschungserträge werden schon seit längerer Zeit auch mit dem Ziel verbreitet, durch sie auf die Situation im eigenen Land Einfluß zu nehmen (vgl. Schiefenhövel 1978:10).

Auf einem Markt wirken die Gesetze von Angebot und Nachfrage und deshalb hat eine Reflexion der gegenwärtigen Situation genau danach zu fragen: Was wird hier angeboten, was wird nachgefragt und was verspricht oder erhofft man sich von der Aufbereitung und der Aufnahme des Angebotenen? Welchen Sinn, welche Bedeutung für die moderne Gegenwart hat das praktische Interesse an dem medizinischen Wissen der fremden Kulturen, das oft als ein ursprünglicheres Wissen ausgegeben wird? Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es geht mir nicht darum, die ethnologisch-medizinische Arbeit vor Ort und deren Seriosität zu bedenken oder die Bereicherung in Abrede zu stellen, die eine Kenntnis fremder Kulturen bedeutet, sondern es geht hier speziell um den Transfer dieses Wissens in unseren Kulturraum, der eben nicht interesselos stattfindet.

2. RELIGIONSETHNOLOGIE UND ETHNOMEDIZIN

Wenn man sich anschaut, welche Erkenntnisse ethnologischer Forschung – wie etwa Schamanismus, Indianische Weisheiten oder Ayurveda – heute als Heils- oder Heilungsangebote zur Verfügung gestellt werden, fällt auf, daß die Rezeption des ethnologischen Wissens auf charakteristische Weise selektiv ist. Vor allem handelt es sich hier immer wieder um Ernährungs- und Verhaltensvorschläge, die sich nach Möglichkeit in Ritualen bündeln und sinnfällig ausgestalten lassen. Sie werden vermittelt in einem Set von Vorstellungen, die die Handlungsweisen in einem umfassenden Horizont ansiedeln und dadurch stützen. Für die Gegenwart attraktiv gemacht werden sie durch eine Anzahl immer wiederkehrender Argumente, zu denen vor allem die Verweise auf „Ganzheitlichkeit“, „Natürlichkeit“, „Ursprünglichkeit“ und „archaisches

Alter“ gehören. Wenn in diesem Zusammenhang von einem „archaischen Alter“ die Rede ist, wird dabei keine datierbare Zeitepoche angesprochen, sondern es soll eine vorgeschichtliche Zeit am Beginn der Menschheitsentwicklung assoziiert werden, die der Legitimationskraft eines ‚Ursprungs‘ noch sehr nahe steht. Nicht rezipiert werden dagegen viele andere traditionelle Verhaltensformen und Rituale, zum Beispiel Initiationsriten, die nach unserem Geschmack allzu grausam und blutig wären, über die uns ethnologische Berichte gleichwohl vorliegen (z.B. Zinser 1986). Auch die der Ayurveda-Medizin zugrundeliegende Säftetheorie etwa wird im modernen Kontext – wenn überhaupt – eher metaphorisch verstanden, denn als Beschreibung physiologischer Tatsachen.

Woran trotz der Berufung auf Natürlichkeit in der modernen Rezeption der beobachteten Lebensformen nicht angeknüpft wird, ist die Naturverhaftetheit, also die alternativlose Bindung an die Naturprozesse, denen man nicht entgehen kann und die eigentlich gerade ein besonderes Reflexionsbestandteil in den betreffenden Ritualen ist. Ein wesentliches Moment wird bei der Rezeption der Rituale also ausgeblendet. Das Wissen der fremden Kulturen interessiert als Alternative, als eine Wahlmöglichkeit und deshalb können diejenigen Aspekte des Wissens nicht transportiert werden, in denen es um die naturhaften und sozialen Zwänge geht, das heißt um etwas, dem man sich wahllos unterwerfen müßte. Im Vordergrund des heutigen Interesses steht der Unterhaltungscharakter der Riten und Verfahrensweisen – und dies ist nicht pejorativ gemeint. Unterhaltung mobilisiert die Phantasie und stimuliert den Körper, und sie bindet damit mentale oder vitale Kapazitäten. Sie trägt dadurch ganz wesentlich zu dem Wohlbefinden bei, um das es bei der Suche nach Heil und Heilung gerade geht. Nicht umsonst finden wir die betreffenden Praktiken häufig in Verbindung mit unseren modernen ‚Wellness‘-Vorstellungen.

Mit dieser selektiven Perspektive steht die gegenwärtige Wahrnehmung der fremden Kulturen durchaus in einer jahrhundertealten Tradition. Selektionskriterien für die Aufnahme der Informationen über die zuvor unbekannt Menschen waren schon immer die Interessen, mit denen das neue Wissen in die eigene Kultur eingetragen werden sollte (vgl. Kohl 1986). Dabei ist allerdings nur die Tatsache der selektiven Wahrnehmung traditionell unverändert; in der Frage dagegen, was jeweils wahrgenommen wird, hat sich im Laufe der Zeit einiges gewandelt, da ja auch die gesellschaftlichen Bedingungen, aus denen heraus die Beobachtungen stattfinden, sich erheblich umgestaltet haben. Dies betrifft in ganz besonderer Weise gerade den Bereich der Medizin.

Als zu Beginn der Neuzeit die Kenntnisse über die neu entdeckten Welten in die alte Welt Eingang fanden, entstand schnell eine Art kultureller Irritation: Es zeigte sich nämlich, daß es menschliche Lebensweisen gibt, die im Vergleich zur eigenen tradierten Kultur ganz und gar anders sind. Ein solches Wissen erzeugt nicht nur Erstaunen und Verwunderung, sondern es stellt auch die Wertigkeit der eigenen Tradition in Frage. Diese Verunsicherung muß bewältigt werden, eben indem das neu Wahrgenomme-

ne zu dem Bekannten in ein Verhältnis gesetzt wird. Dies tut zum Beispiel schon im 16. Jahrhundert Michel de Montaigne, wenn er in seinem Essay „Über die Kannibalen“ das Bild vom „Guten Wilden“ malt (Montaigne 1992:229–246). Für Montaigne gibt es bekanntlich bei den fremden Völkern sehr viele der gesellschaftlichen Einrichtungen nicht, die in der differenzierten Gesellschaft seiner Zeit als unverzichtbar erscheinen. Er sieht nicht die Möglichkeit, daß dort vielleicht andere Institutionen wirksam sein könnten als die ihm bekannten und vermutet deshalb, daß die Natur die gestaltende Kraft ist, die, wenn sie nicht durch willkürliche Eingriffe abgelenkt wird, von sich aus zum Guten hinwirkt. Entsprechend kann sich Montaigne vorstellen, daß die natürlich lebenden Menschen überhaupt keine Medizin und kein medizinisches Wissen benötigen:

Im übrigen leben sie in einem höchst lieblichen und sehr milden Landstrich, so dass es nach Aussage meiner Zeugen dort eine Seltenheit ist, einen Kranken zu finden; und sie haben mir versichert, dort keinen zittrigen, trübsüchtigen, zahnlosen und vom Alter gebeugten Menschen angetroffen zu haben (Montaigne 1992:233).

Wo man nicht krank wird, benötigt man auch keine Medizin, und wo man keine Medizin sieht, kann man sie auch nicht zum Gegenstand eines wissenschaftlichen Forscherinteresses machen. Und selbst wenn gegebenenfalls Krankheiten bemerkt wurden, waren diese nicht selten aus der alten Welt eingeschleppt worden, oder sie wurden mit Verfahrensweisen behandelt, die gemäß der eigenen Kultur nicht zur Medizin gerechnet werden konnten. Entsprechend gab es bis in die jüngste Zeit hinein zunächst keine ethnologische Spezialdisziplin, die sich intensiv mit der Medizin der beobachteten Kulturen befaßte – also eine Medizinethnologie oder dergleichen.² Erst seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts formiert sich immer deutlicher ein solches Fachgebiet – nämlich hierzulande die „Ethnomedizin“, die inzwischen etabliert ist und in Organisationen und Publikationen ihre gesicherte Präsenz und Bedeutung öffentlich macht.³

Die Möglichkeit, daß die sogenannten Naturvölker keine Religion haben könnten, wurde durchaus erwogen, aber die Sachlage stellt sich hier doch anders dar (vgl. Kohl 1986), so daß die Religionsethnologie schon seit der vorwissenschaftlichen Periode der Erforschung der fremden Kulturen als eigenes Fachgebiet zur Ethnologie gehört. Neben die wissenschaftliche Beschäftigung mit „ethnischen Religionen“ (vgl.

² Allerdings findet sich in der griechischen Antike eine medizinethnologische Forschung in den Hippokratischen Schriften (vgl. Müller 1997a). In der europäischen Neuzeit setzt sich jedoch beginnend mit der Anatomie allmählich ein neues medizinisches Paradigma durch, das in der Folge die Humoralpathologie verdrängt und entsprechend die damit verbundene ethnomedizinische Tradition vergessen läßt.

³ Der Arbeitskreis Ethnomedizin zeigt seine Präsenz und unterstreicht seine Bedeutung mit dem inzwischen durch etliche Sonderbände ergänzten Periodikum „curare“ und der Veranstaltung von Kongressen. Siehe auch <http://www.med.uni-muenchen.de/medpsy/ethno/>.

Thiel 1984, Greschat 1996) tritt dabei heute auch zunehmend eine Darstellung des Wissens von diesen, das ein breiteres Publikum ansprechen soll und das offenbar auch mit wachsendem Interesse aufgenommen wird.

Ein verbreitetes Merkmal dieser popularisierenden Literatur ist, daß sie die Fächergrenze zwischen Religionsethnologie und Ethnomedizin unterläuft. Am deutlichsten tritt dies hervor, wenn heute über einen „Schamanismus“ gesprochen wird, der nicht mehr nur als ein historisches und zugleich faszinierendes Phänomen erscheinen soll sondern vor allem auch als eine vielversprechende Heilsalternative für die modernen Menschen (z.B. Weiss 1987, Vitebski 2001). Bevor ich nun am Beispiel des „Schamanismus“ dem gegenwärtigen Interesse an der Mischung von indigener Religion und Medizin weiter nachgehe, will ich zunächst anhand dreier klassischer Autoren untersuchen, wie es zu der Auflösung der Fächergrenze zwischen Religion und Medizin gekommen ist und was sich darin zeigt.

3. JAMES GEORGE FRAZER UND DER UNTERSCHIED VON GLAUBEN UND WISSEN

Bronislaw Malinowski schrieb über James George Frazer: „Wenige seiner theoretischen Ergebnisse können so, wie sie dastehen, aufrechterhalten werden. Und trotz alledem bleibt Frazer einer der größten Lehrer und Meister der ganzen Welt“ (Malinowski 1949:171). Mit diesem erstaunlichen Lob gibt uns Malinowski zu verstehen, daß Frazers Bedeutung für die nachfolgende Zeit nicht unmittelbar der Oberfläche seiner wortreichen Schriften entnommen werden kann. Die theoretische Kraft seiner Ausführungen scheint eher dürftig und ist längst hinreichenden Kritiken unterzogen. Die im „Goldenen Zweig“ angedeutete Idee von der Aufeinanderfolge von Magie, Religion und Wissenschaft als einander ablösenden Konzepten des Weltbezugs und der Naturbeherrschung scheint sehr konstruiert. Sie ist allzu einseitig, und sie wird zudem durch das umfangreiche Material, das Frazer beibringt, gar nicht hinreichend gestützt. Und trotzdem ist Frazers Bedeutung durchaus so hoch einzuschätzen, wie Malinowski es zu benennen versucht, und zwar nicht nur wegen der Art und Weise seiner schriftstellerischen Arbeit, sondern auch wegen der theoretischen Innovationen, die Frazer zwar nur gelegentlich benennt, dafür aber ausgiebig vorführt.

Bemerkenswert ist tatsächlich schon Frazers Grundkonzept und als eindeutig neuartig erweist sich seine Definition der „Magie“ am Beginn des „Goldenen Zweig“: „Kurz, die Magie ist ein unechtes System von Naturgesetzen und zugleich eine trügerische Verhaltensmaßregel, sie ist eine falsche Wissenschaft und zugleich eine unfruchtbare Kunst“ (Frazer 1989:16). – Nimmt man die abwertenden Adjektive aus diesem Satz heraus, zeigt sich der Perspektivenwechsel, den Frazer vollzieht und damit zum Paradigma für die nachfolgende Zeit macht: „Die Magie ist ein System von Naturgesetzen und eine Verhaltensmaßregel, sie ist eine Wissenschaft und zugleich eine

Kunst“. Magie ist also kein Humbug oder Aberglaube, nichts Teuflisches oder Kommerzielles und auch keine Taschenspielererei oder Täuschung, sondern in der neuen Perspektive Frazers handelt es sich bei Magie um eine vollständig ernst zu nehmende Form der Wissensorganisation. Natürlich muß Frazer vermerken, daß diese Wissensorganisation durch die ihm gegenwärtige Wissenschaft zu einer falschen gemacht wird, aber dies schmälert keineswegs den konzeptuellen Rang, den er der Magie zudenkt. Magie ist genauso wie die heutige Wissenschaft; der Unterschied liegt darin, daß sie sich auf Begründungsmuster stützt, die nur in einer anderen kulturellen Konstellation verbindlich wirksam sein konnten. In eben diesem Sinne schreibt Frazer an einer sehr viel späteren Stelle in seinem Werk:

Der Wilde ist nämlich durchaus nicht so unlogisch und unpraktisch, wie es dem oberflächlichen Beobachter leicht erscheint. Er hat über die Fragen, die ihn unmittelbar betreffen, tief nachgedacht. Er redet vernünftig darüber, und wenn auch seine Schlussfolgerungen oft sich sehr weit von den unseren entfernen, so sollten wir ihm doch nicht geduldiges und anhaltendes Nachdenken über einige Grundprobleme des Daseins absprechen (Frazer 1989:752).

Auch wenn man sich mit Frazers Verwendung des Begriffs „Magie“ nicht anfreunden kann, bleibt sein neuartiger theoretischer Zugriff davon unberührt und die späteren Konzeptionen von der „Teilnehmenden Beobachtung“ oder vom „Wilden Denken“ zeugen von der Wirkung dieses Perspektivenwechsels.

Die Bedeutung Frazers reicht dabei sogar noch weiter. Er gibt nicht nur der Ethnologie einen Impuls für die Reflexion und Erarbeitung eines theoretischen Grundgerüsts in ihrer speziellen Forschungssituation, sondern er tut dies, indem er die in der neuzeitlichen Geschichte etablierte Differenz zwischen Wissen und Glauben unterläuft. Das naturwissenschaftliche Wissen der Neuzeit hatte unter anderem gerade dadurch seine Konturen erhalten, daß es von allem nur Glaubhaften abgegrenzt worden war.⁴ Mit Frazers neuer Bewertung von Magie und Religion verlieren diese Konturen ihre Prägnanz. Glauben und Wissen überkreuzen sich nun gewissermaßen. Nicht zufällig schreibt Frazer dann auch:

Wo auch immer die Magie in ihrer reinen unverfälschten Form auftritt, setzt dieselbe voraus, dass in der Natur ein Ereignis notwendig auf das andere folgt ohne die Einmischung irgendwelcher geistigen oder persönlichen Kräfte. So ist ihre Grundauffassung identisch mit derjenigen der modernen Wissenschaft. Dem allen liegt ein blinder, aber echter und fester Glaube an die Ordnung und Gleichförmigkeit der Natur zugrunde (Frazer 1989:70).

Das Wissen basiert auf einem Glauben, und der Glaube ist eine Form des Wissens. – Diese Entdifferenzierung ist dabei nicht nur einfach eine Unaufmerksamkeit oder

⁴ Siehe paradigmatisch Descartes (1959).

ein Fehler Frazers, sondern sie zeigt einen Aspekt der wissenschaftstheoretischen Verunsicherung, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch Naturwissenschaftler und Philosophen vielfältig beschäftigt hat. Zwischen Logizismus und Intuitionismus gab es mancherlei Bemühungen, eine tragfähige Theoriegrundlage für die Wissensorganisation zu erarbeiten, und in diesen Zusammenhang gehören auch Frazers Überlegungen. Deutlich wird dies zum Beispiel bei dem Philosophen Ludwig Wittgenstein, der Frazer gelesen und sich von ihm zu einer Zeit hat irritieren und leiten lassen, da er von seinem positivistischen zu seinem holistischen Sprachkonzept weitergegangen ist (Wittgenstein 1989).

Dabei hat diese Entdifferenzierung, die Frazer also vermerkt und damit begrifflich wirksam werden läßt, natürlich auch eine vorbereitende Wirkung dafür, daß in der Folge die Wahrnehmung der Grenze zwischen Religion und Medizin schwindet. In dem Maße, in dem die Differenz zwischen Glauben und Wissen undeutlich wird, läßt sich auch die institutionelle Unterscheidung, die mit dieser Differenz erklärt werden sollte, nicht mehr aufrecht erhalten. Die Konsequenzen zeigen sich dann nicht zufällig zuerst in der Ethnologie, wo Heilungsrituale nun als kombiniert medizinisch-religiöse Verhaltensweisen beschrieben werden können, und von dorthier drängt heute die Idee von der Unterschreitung der strikten Trennung von Religion und Medizin zunehmend auch in den allgemeinen Wahrnehmungshorizont.

4. EDGAR EVAN EVANS-PRITCHARD UND DIE HEXEREI

Eine der bedeutendsten ethnologischen Studien im Anschluß an Frazer ist vielleicht die Arbeit über „Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande“ von Edgar Evan Evans-Pritchard (1988). Der britische Ethnologe beschreibt die „Hexerei“, die er bei den Zande vorfindet, von Beginn an als eine soziale Institution:

Weder herauszufinden, was die Zande über Hexerei denken, noch zu beobachten, auf welche Art sie bekämpft wird, bereitete mir Schwierigkeiten. Diese Ideen und Tätigkeiten liegen offen zutage und sind jedem, der einige Wochen bei ihnen wohnt, zugänglich. Jeder Zande ist eine Autorität auf dem Gebiet der Hexerei; das Konsultieren von Spezialisten ist daher unnötig. Es ist noch nicht einmal nötig die Zande selbst zu fragen, da die häufig wiederkehrenden Situationen in ihren täglichen Zusammenleben genügend Auskunft geben und man bloß Augen und Ohren offen halten muss (Evans-Pritchard 1988:39).

Es handelt sich bei dieser Hexerei ganz offensichtlich um einen Bereich des sozial relevanten Wissens, über das man im Interesse der Regelung des Zusammenlebens verfügen muß, und das man deshalb gewissermaßen mit der Sprache erlernt und spätestens im Erwachsenenalter besitzt. Hexerei ist also kein Geheimwissen und es ist auch nicht besonders faszinierend. Es handelt sich eher um eine Art *common sense* (Evans-

Pritchard 1988:69), aus dem heraus Zusammenhänge verstehbar sind und erklärbar werden.

Hexerei ist bei den Zande also eine Form des Wissens und keine Sache des Glaubens, und Evans-Pritchard unterstreicht diese dem europäischen Vorstellungshorizont, für den er schreibt, entgegenstehende Wahrnehmung noch, indem er von Beginn an hervorhebt, daß es sich bei der Hexerei für die Zande nicht um ein spirituelles Vermögen, sondern um ein physisches Organ handelt. Danach gibt es in den Körpern der Hexer eine Hexereisubstanz, die von den Zande gegebenenfalls auch durch eine Leichenöffnung hervorgeholt und gezeigt werden kann. Dies widerspricht dabei nicht der Tatsache, daß die Wirkung der Hexerei als eine seelische vorgestellt wird, also als eine nicht-körperliche Kraftentfaltung. Der Ausgangspunkt dieser Kraft ist ein körperlicher und genau deshalb können auch einzelne Personen wegen Hexerei zur Rechenschaft gezogen werden.

Hexerei gilt dabei als eine Krankheitsursache, und eine durch Hexerei bewirkte Krankheit muß dementsprechend möglichst durch die Behebung der Ursache behandelt werden. Das bedeutet, da der Nachweis der Hexereisubstanz bei lebenden Menschen nicht durch die Öffnung des Körpers vorgenommen werden kann, daß ein mutmaßlicher Hexer durch Wahrsageverfahren identifiziert werden muß. Und so zeigt uns Evans-Pritchard in seiner Darstellung der Lebenswelt der Zande ein Dreifaches: Bei den Zande gibt es weder die in Europa für selbstverständlich gehaltene Differenz zwischen Glauben und Wissen, noch die klare Trennung von Körper und Seele oder den strikten Unterschied zwischen Religion und Medizin. – „Wenn die Zande Orakel befragen, befragen sie sie hauptsächlich über Hexer, und zum gleichen Zweck bedienen sie sich der Wahrsager. Ihre Heilkunst und ihre Geheimbünde richten sich gegen denselben Gegner“ (Evans-Pritchard 1988:39).

Was uns Evans-Pritchard damit zeigt, ist also, daß das Unterlaufen der Differenz von Glauben und Wissen nicht nur die Wissenschaftstheorie beziehungsweise die Naturgesetze betrifft, sondern ebenso die sozialen Verhältnisse und das individuelle Selbstverhältnis. In der Wissensorganisation der Zande sind die Differenzierungen völlig anders eingestellt als im neuzeitlichen europäischen Kulturraum, so daß dort mit gutem Grund und mit pragmatischen Sinn eine institutionelle Unterscheidung von Religion und Medizin nicht vorkommen muß.

5. DIFFERENZLOSIGKEIT ALS NATURHAFTIGKEIT

Frazer und Evans-Pritchard sind keineswegs wissenschaftliche Sonderlinge, wenn sie uns die Möglichkeit einer Entdifferenzierung in ihren Arbeiten vorführen. Sie stehen vielmehr als herausragende Autoren für einen allgemeinen Trend und vielleicht sogar für einen Paradigmenwechsel in der ethnologischen Forschung. Die Differenzlosigkeit

in den beobachteten Gesellschaften und Kulturräumen nämlich war schon seit je wahrgenommen und bedacht, in der Regel aber als eine Frühform in der menschlichen Kulturentwicklung eingestuft worden. Die Menschheitsgeschichte wurde eben vorgestellt unter dem Vorzeichen einer zunehmenden Differenzierung – unabhängig davon, ob diese als positiv oder als negativ, als Fortschritt oder als Dekadenzentwicklung galt. Die neue Perspektive zeigt uns dagegen die Differenzlosigkeit als eine wählbare Alternative und damit als eine zukünftige Möglichkeit. Es gibt – so wird uns gesagt – in anderen kulturellen Kontexten Gestaltungsweisen für das Leben, die auf viele trennende Klassifikationsmuster verzichten und gerade deshalb heute als attraktiv erscheinen.

Dabei spielt es keine geringe Rolle, daß typischerweise „Differenzlosigkeit“ mit „Natürlichkeit“ assoziiert erscheint. Die Menschen, die die für uns vorhandenen Unterscheidungen nicht benötigen – wobei keineswegs klar ist, ob bei ihnen nicht ganz andere Unterscheidungen wirksam sind –, leben gemeinhin näher an der Natur. Es könnte deshalb sein, daß sie durch Kultur nicht verbildet sind. Aus dieser Verknüpfung von Differenzlosigkeit und Natürlichkeit läßt sich deshalb eine Perspektive entwickeln, in der die ethnologische Alternative nicht in die Primitivität führt. Die bewußte Wahl der seelisch-körperlichen und der religiös-medizinischen Differenzlosigkeit ist damit nicht der Vorzug einer Natur, zu der man zurückkehren soll, sondern einer Natürlichkeit, zu der man voranschreitet. Das Programm heißt nicht mehr „Zurück zur Natur!“, sondern „Vorwärts zur Natürlichkeit!“

Allerdings zeigt sich hier eine gewisse Unklarheit: Das Naturhafte, für das man sich interessiert, ist nämlich nicht das reflexionslose Ausgeliefertsein an eine übermächtige Naturgewalt, sondern es ist gedacht als die bessere Kulturform. Seit Frazer kann nämlich die Ethnologie zeigen, daß die Lebensweisen der früher unbekanntem Völker Kulturformen eigenen Rechts darstellen. Ihre medizinischen Techniken und religiösen Rituale, die gegebenenfalls auch eng zusammenhängen, sind Äußerungsweisen einer Kultur und haben deshalb Anteil an deren Wertigkeit und Rechtmäßigkeit. – Es geht also um die Natürlichkeit in anderen Kulturformen, die sich von der eigenen unterscheiden.

Die unterstellte differenzlose Naturhaftigkeit ist deshalb eine widersprüchliche: Einerseits wird sie verstanden als eine Art Anschmiegen des Menschen an die ihn umgebende und an seine eigene Natur – gleichsam eine Naturwerdung des Menschen – und andererseits als die Kulturform von Menschen, die an den technischen Entwicklungen der Moderne keinen Anteil genommen haben und sich deshalb, nachdem sie heute damit in Berührung kommen, nicht davon abhängig fühlen müssen. Beides ist durchaus verschieden, wird aber argumentativ ineinander verschränkt und nicht deutlich auseinander gehalten, so daß in dem kulturkritischen Habitus, der die besondere Wertschätzung der ‚natürlich‘ lebenden Menschen begleitet, immer leicht ein esoterischer Unterton mitschwingt, als habe man hier ein Geheimwissen entdeckt, das von der technischen Denkweise verschüttet worden war. Zugleich wird diese Vermischung natürlich auch benötigt, denn sonst würde auffallen, daß die Kritik an den differen-

zierenden Entwicklungen der Moderne und das Bedürfnis zur Flucht aus der Abhängigkeit von diesen nicht automatisch in die heile Welt führt, sondern in andere Abhängigkeitsstrukturen, denn solche geben auch die fremden Kulturmuster vor.

Kennzeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß die Autoren die medizinischen oder religiösen Denkmuster und Verhaltensformen der beobachteten Menschen in der Regel nicht aus sich selbst heraus und für sich selbst stehend beschreiben. Typischerweise werden in der ethnomedizinischen Literatur Ähnlichkeiten benannt, Parallelen gezogen oder Vergleiche vorgeführt. Dadurch lassen sich die in der Fremde beobachteten Techniken auf Daten beziehen, die aus dem eigenen Umfeld heraus bekannt sind. Zum Beispiel erklärt man so, daß afrikanische Ahnenkulte in Afrika etwas Ähnliches bewirken sollen wie die systemischen Familientherapien hierzulande (vgl. Greifeld 1995), es wird daran erinnert, daß humoralpathologische Vorstellungen in Asien ähnlich auch in der europäischen Geschichte vorhanden waren (vgl. Kohlen 1997) und immer wieder vergleicht man die beobachteten Krankheitsvorstellungen mit den sogenannten „biomedizinischen“ Erklärungen, wie sie zum naturwissenschaftlichen Medizinkonzept gehören (vgl. Gottschalk-Batschkus u. Rätsch 1998). Auf diese Weise erfährt man zum Beispiel, daß im südliche Sudan der Krankheitsdämon „habboaba“ eine Krankheit bewirkt, die wir als eine Infektion mit hochansteckenden Viren, nämlich als „Masern“ kennen (Gottschalk-Batschkus u. Rätsch 1998:15–20).

Es ist dabei kein Zufall, daß der in diesem Zusammenhang häufig verwendete Ausdruck „Biomedizin“, von einem Autor entlehnt wird, der in der Religionswissenschaft als ein Wortführer des „New Age“ bekannt ist, nämlich Fritjof Capra (1999). Dieser hat seit den 1980er Jahren einer diffusen Bewegung wichtige Begriffe gegeben, die das Kommen eines „neuen Zeitalters“ inaugurieren und dabei jedem Einzelnen zu einer Persönlichkeitsentwicklung verhelfen möchte, die dann unter anderem als „Aufstieg, Transformation, Bewußtseinserweiterung, Erlangung des kosmischen Bewußtseins, Vereinigung mit dem höheren Selbst, mit dem Kosmos“ oder als „Selbstfindung“ (Hempelmann 2001:211) beschrieben wird. Wenn Capra von „Biomedizin“ schreibt, will er damit die so gekennzeichnete Medizin diskreditieren, und genau dieser Impuls soll auch in die Ethnomedizin übernommen werden, wenn dort von „Biomedizin“ die Rede ist. Im Umkehrschluß erhalten so die Verfahren und Techniken der fremden Kulturen eine deutliche Aufwertung. Daß dabei auch die esoterischen Denkfiguren Capras transportiert werden, ist nicht nur ein beiläufiger Effekt, sondern es paßt sogar ins Programm: Auch auf diese Weise entsteht die argumentative Unklarheit, in der das ethnomedizinische Wissen als eine positive Alternative gegenüber der „Biomedizin“ erscheinen soll.

Aber was genau erklären eigentlich solche Gegenüberstellungen der ethno- und biomedizinischen Krankheits- und Therapievorstellungen? Was kann die Analogiebildung zwischen Ahnenkult und systemischer Familientherapie zeigen? – Zunächst ist dies sicherlich der Versuch, für ein Verständnis der Denk- und Verhaltensformen in anderen Kulturen zu werben, das bei den Erfahrungen der Adressaten anknüpft. Es

soll – im Interesse des Verstehens – Vergleichbarkeit hergestellt werden. Genau dies bringt dann aber auch die jeweiligen Praktiken als Alternative zueinander in Konkurrenz. Und so zeigt sich, daß in dem Vergleich eine Wertung suggestiv mit anklingt; der Ahnenkult scheint natürlicher, persönlicher und weniger technisch distanziert und darüber hinaus gibt es ihn schon sehr viel länger. Er wird gewissermaßen als die natürlich gewachsene Form der künstlich erzeugten Familientherapie vorgeführt und ist dann dieser selbstverständlich überlegen.

Hier wird jedoch verschwiegen, daß die Konfliktlagen möglicherweise je nach Kulturraum völlig anders strukturiert und nicht, wie vielleicht unterstellt werden soll, anthropologisch konstant und damit immer und überall identisch sind. So zeigt sich in den Gegenüberstellungen von „Ethnomedizin“ und „Biomedizin“ die gegenwärtige Interessenlage, mit der das ethnologische Wissen in die westliche Welt eingeführt werden soll: Es gibt offenbar einen großen Bedarf nach einem Naturverhältnis, in dem die zur Bewältigung der komplexen technischen Welt entwickelten Differenzierungen reduziert sind. Es geht um den Wunsch nach einer Minimierung der Komplexität, mit der zu leben einem abverlangt wird und die Ethnomedizin verspricht, ein solches ‚Heil‘ vermitteln zu können.

Dabei ist allerdings deutlich zu sehen, daß die Argumente der „Differenzlosigkeit“ und „Natürlichkeit“, die für einen Heilsweg werben, der das aus der kulturellen Differenziertheit entstehende Leiden zu beheben verspricht, nur teilweise ernsthaft vorgetragen werden. Die Absicht ist nämlich letztlich nicht, eine Differenzlosigkeit und eine Natürlichkeit absolut durchzusetzen und als obligatorische Heilsinstitution einzuführen, um damit eine Naturabhängigkeit zu restituieren, wie sie in kleinen vor-modernen Gesellschaften gelebt werden mußte. Vielmehr geht es um die Etablierung eines Bereichs von relativer Natürlichkeit als wählbarer Alternative in einer differenzierten Welt, in der man individuell und punktuell die heilende Erfahrung einer momentanen Differenzlosigkeit machen möchte. Darüber hinaus sollte die Aufmerksamkeit dafür geschärft werden, daß selbst mit den modernen Techniken der Naturbeherrschung die Abhängigkeit von der Natur nicht verschwindet. Sie bleibt vielmehr bestehen, auch wenn sie ihr Aussehen ändert, so daß es letztlich neuer Anstrengungen bedarf, um sie zu bewältigen. – Diese Überlegung läßt sich noch präzisieren mit einem Blick auf die Vorstellungen von „Ganzheitlichkeit“ und „Ursprünglichkeit“, wie sie gegenwärtig vor allem im Schamanismuskurs vorgeführt werden.

6. MIRCEA ELIADE UND DER SCHAMANISMUS

Der Ethnopharmakologe Christian Rätsch schrieb jüngst in dem im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin erschienenen curare-Sonderband mit dem Titel „Was ist ein Schamane?“ über Mircea Eliade, er habe „wohl das langweiligste Buch

über den Schamanismus verfasst“ und „nichts begriffen“ (Rätsch 1999:259). Wenn Rätsch dann aber wenig später im gleichen Text den emphatischen Ausruf formuliert: „Ja, die Schamanen haben recht, immer recht“ (Rätsch 1999:259), dann zeigt er – ob bewußt oder nicht –, daß er trotzdem in direkter Nachfolge Eliades steht. Denn vor Eliades Buch (1974) wurden die Schamanen regelmäßig als Psychopathen oder als museale Überreste aus einer archaischen Zeit betrachtet. Erst Eliade suchte eine andere Perspektive und genau darin liegt die Bedeutung seiner Arbeit. Zugleich gibt er damit allerdings einer Sicht auf den Schamanismus die Richtung vor, die sich vom tatsächlichen Schamanismus ‚traditioneller Kulturen‘ (vgl. Müller 1997a) zunehmend entfernt, um einen für moderne Interessenten attraktiven „Neo-Schamanismus“ zu etablieren.

Eliades „Schamanismus und archaische Extasetechnik“ besteht hauptsächlich aus einer Sammlung und Neuordnung des vielfältigen, schon vorhandenen Materials über den Schamanismus – nur eben jetzt unter der Voraussetzung, daß der Schamanismus ein ernst zu nehmendes Phänomen sei. Daß dies sehr langatmig und langweilig gerät, ist sicher nicht verwunderlich, führt dann aber auch dazu, daß hinter der Langatmigkeit fast nicht bemerkbar wird, wie Eliade die wissenschaftliche Sichtweise mit der des Verkünders vermischt. Er überschreitet die Grenze der Wissenschaftlichkeit, indem er den Schamanismus nicht nur als eine historische Gegebenheit eigenen Ranges in einem eigenen kulturellen Horizont vorstellt, sondern hintergründig zu verstehen gibt, daß nach seiner Ansicht die Schamanen – mit dem Ausdruck von Rätsch – „recht haben“. Kennzeichnend wird dies vor allem an den Stellen des Buches, in denen Eliade die schamanischen Ursprungsmythen anführt und zitiert, um damit nicht nur zu verstehen zu geben, daß solche Mythen bei den Schamanen vorhanden sind, sondern auch, daß das in diesen Mythen Erzählte – nämlich der Niedergang des Schamanismus in der Gegenwart – tatsächlich zutrifft.

Nun sind solche Erzählungen von einem Goldenen Zeitalter oder einem früheren paradiesischen Zustand keine Seltenheit, und ihre Bedeutung liegt normalerweise vor allem darin, daß sie eine Erklärung für die Herkunft der jeweils gegenwärtigen Welt zu geben versuchen, in der eben auch erklärt wird, warum diese Welt so unvollkommen und leidvoll ist. Wenn Eliade aber diese Ursprungsmythen erwähnt, werden sie ihm zum Argument für die Realität des ehemals paradiesischen Zustands der Welt:

Wir dürfen also mit gutem Grund diese moderne Form des tungusischen Schamanismus als eine Bastardisierung des alten nordasiatischen Schamanismus betrachten; übrigens sprechen, wie wir gesehen haben, die Mythen oft genug von dem gegenwärtigen Niedergang des Schamanismus (Eliade 1974:460).

Wenig später heißt es: „Dieser Rückgang und völlige Schwund der religiösen Aktualität des höchsten Himmelswesens fand seinen Niederschlag in manchen Mythen mit einer uranfänglichen paradiesischen Zeit“ (Eliade 1974:464). Nach Eliade erklären diese Mythen also nicht die Gegenwart, sondern sie berichten wahrheitsgemäß von der

Vergangenheit. Sie erzählen also von dem ursprünglichen Anfangszustand der Welt, wo alles noch ganz und heil gewesen ist. Die ‚schamanische Extase‘ wäre dann der Weg, auf dem man auch in den Zeiten der Degeneration eine Erfahrung von dieser Ursituation machen kann. Und Eliade geht noch weiter, wenn er schreibt:

Wir haben das ekstatische Erlebnis als „Urphänomen“ betitelt, weil wir keinen Grund sehen es als das Produkt eines bestimmten geschichtlichen Moments, einer bestimmten Zivilisationsform zu betrachten. Wir neigen vielmehr dazu, es als ein Konstitutivum der menschlichen Verfassung zu betrachten und damit der gesamten archaischen Menschheit bekannt, und nur seine Interpretation und seine Wertung hätte sich mit den verschiedenen Kultur- und Religionsformen gewandelt (Eliade 1974:464).

Diese weitreichenden Thesen stehen natürlich auf dem Fundament von Eliades Religionstheorie von den immer wiederkehrenden Manifestationen des Heiligen in Hierophanien. In dem Maße, in dem Eliade die Mythen als Berichte mit historischem Wert liest, wird damit der vermeintliche Ursprungszustand auch zu einer Zukunftsperspektive, auf die man gezielt zugehen sollte: „In der bescheidensten Hierophanie regt sich ein ‚ewiger Wiederbeginn‘ eine ewige Rückkehr zu einem zeitlosen Augenblick, ein Wunsch nach Aufhebung der Geschichte, Auslöschung der Vergangenheit, Neuschaffung der Welt“ (Eliade 1974:6). Die ‚schamanische Extase‘ wäre dann konsequenterweise das hervorragendste Mittel, um diesen ganzheitlichen Ursprungszustand immer wieder neu zu realisieren.

Das Interessante an Eliades Buch ist dabei nicht nur der von ihm für die Forschung etablierte Perspektivenwechsel, sondern auch die Tatsache, daß er hier offenkundig eine sich ändernde Bedürfnislage reflektiert und damit zur Sprache gebracht hat. Nicht zufällig wird deshalb in dem Bereich der ‚Schamanismus-Forschung‘, der der von Eliade eingeschlagenen Richtung folgt, die Reflexion über das moderne Bedürfnis nach Ganzheitlichkeit und Ursprünglichkeit besonders intensiv fortgeführt.

7. GANZHEITLICHKEIT ALS CHIFFRE FÜR EINE KOSMISCHE UND INDIVIDUELLE INTEGRITÄT

Der bereits angeführte curare-Sonderband gibt nicht nur einen gewissen Einblick in die gegenwärtige Lage der ‚Schamanismus-Forschung‘, in ihm finden sich auch die Ideen von Mircea Eliade erweitert und ergänzt wieder. So heißt es dort:

Schamanentum ist kein historisches, kein kulturelles Phänomen, sondern ein grundlegend menschliches, das allerdings in jeder Kultur kulturspezifisch überformt ist, wobei der Kern der Erfahrungen aber immer der gleiche bleibt (Kalweit 1999:43).

Somatische, affektive, mentale, soziale, spirituelle und kosmische Dimensionen gehören eng miteinander [sic!] und gehen im Grunde genommen so ineinander über, dass eine genaue Unterscheidung kaum noch sinnvoll erscheint. [...] So gesehen wirkt der Schamane/die Schamanin als jemand, der die Ganzheitlichkeit und das Gleichgewicht der Kräfte sucht, als jemand der bindet, verbindet, vermittelt, integriert, und zwar zwischen den drei Welten [...] (van Quekelberghe 1999:201).

Ach, es ist ein weites Feld. Das Schamanische ist im Grunde das Ursprüngliche. Daher die Wucht der Wirkung (Schenk 1999:238).

Typisch ist der Rekurs auf die „Ursprünglichkeit“ und assoziiert wird damit immer die Vorstellung vom „Echten“ und „Authentischen“ – wörtlich Holger Kalweit: „Ich ging davon aus, daß die Urpsychologen mehr über die Psyche wissen müssten als moderne Psychologen, die auf eine kaum 100jährige Tradition zurückblicken können“ (Kalweit 1999:44). Auf diese Weise geraten plötzlich alle modernen Bemühungen – darunter Medizin und Religion der Moderne – um die Bewältigung der gegebenen Verhältnisse unter den Verdacht von Dilettantismus und Scharlatanerie. Diese Vorstellung kann aber nur greifen, wenn eine *conditio humana* unterstellt wird, die seit dem Beginn der Menschheit unverändert ist und für die auch die unterschiedlichen Kulturen und sozialen Gefüge keine substantielle Bedeutung haben, außer daß sie sie verderben oder unterdrücken. Um diese Idee zu stützen, wird darum – auch typischerweise – mit dem Topos der umfassenden Weltansicht oder der Ganzheitlichkeit argumentiert – wieder wörtlich: „Traditionelle Kulturen verfügen im Bereich des Schamanentums, der Kosmologie und Mythologie über ein Wissen, das weitergehend und umfassender ist als das der modernen Wissenschaft“ (Kalweit 1999:44). Dementsprechend kann die moderne Wissenschaft, auch die dann sogenannte „Schreibtischethnologie“, eigentlich nur schlecht sein und Verzerrungen erzeugen.

Nun ist dies allerdings nicht ohne weiteres plausibel; es läßt sich nämlich gar nicht nachweisen, daß das Weltganze, wie es in ‚traditionellen Kulturen‘ mit tatsächlich noch traditionell ausgebildeten Schamanen gemäß dem Kenntnismessungsbereich, der Überlebensnöte und der Heilsbedürfnisse in diesen Kulturen vorgestellt und erfahren wird, irgendwie identisch ist mit dem Weltganzen, mit dem wir in unserer Kultur rechnen müssen und umzugehen haben. Zur Schließung dieser Argumentationslücke bieten sich die kosmologischen Vorstellungen an, die inzwischen in der modernen „Esoterik“ und im „New Age“ entfaltet worden sind. So wächst auch hier die Affinität zwischen einem Zweig der Ethnologie und Kulturwissenschaft und der Esoterik. Diese Nähe wird durchaus in Kauf genommen, obwohl oder vielleicht auch weil sie Unklarheit hervorbringt.

Im Zusammenhang der Argumente von „Ganzheitlichkeit“ und „Ursprünglichkeit“ werden damit wieder zwei Vorstellungslinien ineinander verschränkt: einerseits die esoterische Idee eines Kosmos, in dem alles mit allem in einem Wirkungsgefüge verbunden ist; andererseits der kulturwissenschaftliche Blick auf ‚traditionelle Kosmo-

logien', die eng mit den jeweiligen kulturellen Bedingungen verbunden und deshalb eigentlich auch nur aus diesen heraus verstehbar sind. – Nur durch diese Vermischung ergibt sich die Möglichkeit, daß die Kenntnisse über die als „archaisch“ bezeichneten Vorstellungs- und Verhaltensformen in der Gegenwart mit einem kritischen oder gar normativen Interesse vorgebracht werden können. Diese Vermischung verhindert dann aber auch, daß die moderne Bedürfnissituation deutlicher zum Vorschein kommt. Sie scheint nur mittelbar auf, und zwar an den Stellen, an denen Unsicherheiten spürbar, Appelle formuliert oder Bekenntnisse vorgetragen werden.

Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn der bereits zitierte Holger Kalweit schreibt: „Schamanenforschung heißt Verstehen der Stammesgeschichte und -tradition, der Götter- und Geisterhierarchie – aber wie: als primitiver Symbolismus, als verfehlt Weltaneignung oder als realer Tatbestand? – das bleibt dahingestellt“ (Kalweit 1999:45). Obwohl es bei genauem Hinsehen nicht ganz eindeutig ist, welchen Status die ethnographischen Daten für uns haben beziehungsweise haben sollen, wird doch unterstellt, daß sie eigentlich nur dann für uns von Bedeutung sind, wenn man sie irgendwie als „reale Tatbestände“ nimmt. So heißt es zum Beispiel bei Ute Moos, einer weiteren Autorin in dem besagten Sammelband: „Aus der Sicht des Schamanischen Weltbildes ist jeder Mensch mit dem gesamten Universum verbunden“ (Moos 1999: 121). An diese zunächst objektiv gehaltene Feststellung, schließt sie die Bemerkung an: „Der Mensch ist Teil der Natur, nicht von ihr zu trennen und eingebunden in den gesamten Kosmos“ (Moos 1999:121). Und nach dieser allgemeinen Behauptung wird schließlich der Leser selbst unverblümt und direkt in die ausgeführte Vorstellung hineingezogen: „Wir sind Teil eines großen lebendigen Netzwerkes und daß dem so ist, können wir zum Beispiel mittels schamanischer Methoden, der schamanischen Reise, erkennen und erleben“ (Moos 1999:121). Noch persönlicher und damit noch deutlicher im Hinblick auf die untergründig wirksame Bedürfnissituation wird Amelie Schenk, wenn sie schreibt:

Habe ich mit Schamanen zu tun oder lebe bei den kleinen Völkern, werde ich immer auf den Urgrund zurückgezogen, komme mit den ursprünglichen Fragen in Berührung, werde entschlackt, ja reduziert, brauche keine akademischen Regeln und was sonst noch alles dazugehört. Das Leben steht wirklich im Mittelpunkt. Alles andere ist nur Scheinwelt, die nichts mit dem nackten Leben zu tun hat. Das Leben dort ereignet sich zwischen Himmel und Erde – auf solche Dinge wirst du zurückgeworfen. Alles andere ist Irreführung (Schenk 1999:238).

Es geht für die Autorinnen und Autoren eigentlich nicht um den Realitätsgehalt und um die Konvergenz von ‚schamanischer‘ und modern esoterischer Kosmologie, sondern um den Einzelnen, der zweierlei sucht, nämlich zum einen die ganz persönliche Integrität und zum anderen die Bestätigung und Festigung dieser Integrität. Genau danach gibt es ein Bedürfnis, und zwar als Begleiterscheinung einer komplizierten Gegenwart, in der man in einer Vielzahl von unverbundenen Lebenswelten – etwa

Arbeit, Familie, Freunde und Verein – zurecht kommen und in der man bei zunehmender Individualisierung und abnehmender traditioneller Bindung andere Formen der Verwurzelung finden muß. Die angestrebte „Ganzheitlichkeit“ ist also gar nicht eine kosmische, sondern vielmehr etwas, dessen der Einzelne bedarf angesichts von Tendenzen zu Schizophrenie oder multipler Persönlichkeit, also angesichts von modernen Erfahrungen der Selbstentfremdung. Und „Ursprünglichkeit“ wird ersehnt als eine Rückbindung, aus der heraus sich das eigene Leben legitimiert.

Es scheint so, daß gerade diese Bedürfnislage der Grund dafür ist, daß sich heute der Neo-Schamanismus als positive Möglichkeit für individuelle Heilserfahrungen anbietet. Handelte es sich beim Schamanismus in den ‚traditionellen Gesellschaften‘ um eine soziale Institution und damit um eine kollektiv abgesicherte Lebens- und Verhaltensform, so werden die Schamanen im Neo-Schamanismus in der Regel als Solitäre wahrgenommen, also als Individuen mit jeweils ganz eigenständig ausgeloteten Erfahrungsräumen und diese ‚schamanischen Erfahrungen‘ sollen als allgemeine und jedem Menschen zugängliche Erfahrungen angeboten werden. Dementsprechend denken die angeführten Autoren die ‚schamanische Erfahrung‘ als eine anthropologische Konstante beziehungsweise als ein Moment der *conditio humana*.

Von hier aus gesehen zeigt sich, daß die Argumente von „Differenzlosigkeit“, „Ganzheitlichkeit“, „Ursprünglichkeit“ und „Natürlichkeit“ nicht wirklich konsequent vorgetragen werden, denn eigentlich geht es den Menschen in westlichen Gesellschaften um die „Ganzheitlichkeit“, „Ursprünglichkeit“ und „Natürlichkeit“ des Individuums und die Vorstellung einer kosmischen Ganzheitlichkeit ist nur ein Hilfsmittel auf dem Weg dorthin. Die intendierte Ganzheitlichkeit eignet sich vielleicht als ein Kritikinstrument, aber sie vereinigt nicht die verschiedenen Seiten; sie kann vielmehr als Kritik nur vorgebracht werden, weil sie die Unterschiede wahr und weil sie das Differentielle nicht eigentlich verbindet, sondern lediglich zusätzliche Elemente als neue Alternativen einführt. Dementsprechend werden bipolare Distinktionen, wie die zwischen ‚Wissen‘ und ‚Glauben‘ oder ‚Medizin‘ und ‚Religion‘ nur insofern aufgelöst, als daß zum Beispiel Schamanismus, Naturheilkunde, chinesische Medizin oder Ayurveda als zusätzliche Möglichkeiten, als weitere wählbare Alternativen hinzukommen. Die Auflösung von Bipolaritäten erfolgt damit nicht durch eine Vereinheitlichung, sondern – entgegen dem Wortsinn der Begriffe „Differenzlosigkeit“ und „Ganzheitlichkeit“ – durch eine Pluralisierung.

8. MEDIZINISCHER UND RELIGIÖSER PLURALISMUS

Schon in den 1970er Jahren hat der amerikanische Anthropologe Charles Leslie auf der Basis seiner Forschungen in Südasien die Vorstellung von einem „medizinischen Pluralismus“ entworfen (Leslie 1980). Ein wichtiges Moment dabei war die Beobach-

tung, daß für die Rat- und Heilsuchenden in Südasien die aus dem Westen eingeführte Medizin nicht automatisch die näherliegende und bessere ist. Vielmehr zeigen Patientengeschichten, daß die Wahl einer therapeutischen Möglichkeit jeweils von lokalen, sozialen und persönlichen Voraussetzungen abhängt und daß die medizinische Therapieform auch mehrfach ausgewechselt werden kann, wenn sie den erhofften Erfolg nicht erbringt – sowohl von der traditionellen Medizin zur importierten als auch umgekehrt.

Der Hintergrund dafür, daß ein solches Verhalten ohne große Rechtfertigungsanstrengungen möglich ist, liegt in den historischen Bedingungen der Einführung der westlichen Medizin in Südasien: Sie wurde im Rahmen der Kolonisierung mitgebracht und – wenn auch in der Regel auf niedrigem Niveau – über einen langen Zeitraum als komplettes System installiert, ohne wie in Europa die bereits bestehenden Medizinsysteme abzulösen, zu verdrängen oder zu transformieren. Dadurch konnte sich ein Nebeneinander verschiedener medizinischer Verfahrensweisen etablieren, zwischen denen dann aufgrund von je speziellen Präferenzen gewählt werden kann, ohne daß die Wahl immer wieder gegenüber einer dominanten Form gerechtfertigt werden müßte.

Leslie konstatiert allerdings nicht mehr nur ein Nebeneinander verschiedener Medizinsysteme, sondern seiner Ansicht nach hat sich ein einziges Medizinsystem herausgebildet, in dem verschiedene Denk- und Verhaltensmuster nebeneinander bestehen und sich gegenseitig ergänzen oder auch in Konkurrenz zueinander treten – eben ein „medizinischer Pluralismus“. Dabei spannt Leslie einen sehr weiten Rahmen, der von der ayurvedischen, der islamischen, der westlichen und der traditionellen Medizin über andere Medizinformen bis hin zu deutlich religiös legitimierten Formen der Glaubensheilung reicht (s. Pfeleiderer 1995:86–93). Für Leslie gehören demnach Religion und Medizin in den gleichen Raum beziehungsweise in die gleiche Kategorie der Heilsanbieter, ohne daß sie dadurch auch schon unterschiedslos ineinander verschwimmen würden. Darüber hinaus zeigt Leslie, daß die einzelnen Formen medizinischen Handelns keine absolut voneinander zu unterscheidenden Einheiten sind, sondern daß es mancherlei Verbindungen zwischen ihnen gibt. Genau dadurch stehen sie zueinander in der Regel in dem doppelten Verhältnis der ergänzenden und der konkurrierenden Alternativen.

Wenn nun die Ethnologen, die uns die Medizinen und Religionen der außereuropäischen Kulturen nahe zu bringen suchen, bisweilen uneingestanden eigentlich die Absicht haben, auf mehr Pluralität im Raum der westlichen Medizin- und Religions-tradition zu dringen, dann ist das Modell eines pluralistischen Systems sicher sinnvoller als der Rückgriff auf esoterische Gedankenfiguren. Diese mögen für die emotionale Mobilisierung und durchaus auch für die Gefühls- und Erfahrungssituation der heilsuchenden Einzelnen ihre Berechtigung haben, aber sie behindern im Grunde genommen ein Verstehen und leisten auch keine Hilfestellung für anstehende Entscheidungen. Aus dem Modell eines pluralistischen Systems dagegen ergeben sich wei-

terführende Fragestellungen, wobei meiner Ansicht nach besonders drei Punkte eingehender zu bedenken sind:

1. In einem pluralistischen Medizin- und Religionssystem stehen Religion und Medizin nicht mehr einander ausschließend nebeneinander, sondern sie sind beide Heilsanbieter mit je eigenen Verfahrensformen. Eine solche Sicht entwertet das bisher geltende Differenzkriterium der Wissenschaftlichkeit, denn eine Medizin, der es um die Heilung von Menschen geht, mag zwar mehr oder weniger viel naturwissenschaftlichen Wissens zur Anwendung bringen, aber sie wäre selbst keine Naturwissenschaft, und wichtig wäre dann zu fragen, in welchem Umfang welche anderen Wissensformen in den Heilungsverfahren auch zur Anwendung gebracht werden. Darüber hinaus wäre Religion nicht mehr einfach nur als ein Glaubensinstitut zu behandeln, als ob hier nur irrationale Täuschung, Verführung oder im besten Fall Autosuggestion vorkäme, sondern auch Religion könnte dann als eine Wissensform in den Blick kommen.
2. In einem pluralistischen System werden aller Voraussicht nach keine einfachen dichotomischen Unterscheidungskriterien mehr ausreichen, um die bei aller Unterschiedlichkeit bestehenden Verschränkungen zum Ausdruck zu bringen. Es wird also darauf ankommen, Differenzierungsparameter herauszufinden, die eine Erklärungskraft haben. So ließe sich zum Beispiel ein Merkmal zur Unterscheidung verschiedener Heilsanbieter darin sehen, ob das Heil oder die Heilung einem einzelnen Menschen, einer speziellen Gruppe, einer dispersen Gruppe oder der ganzen Menschheit vermittelt wird. In dieser Perspektive könnte man dann etwa fragen, ob die gentechnologischen Forschungen tatsächlich an der Heilung einzelner Menschen interessiert sind, wie sie vorgeben, oder nicht doch eher am Heil der Gattung arbeiten (vgl. Habermas 2001); ebenso würde sich zeigen, daß die traditionellen, institutionalisierten Religionen ihre Heilungskompetenz vor allem da zeigen, wo kollektive Unheilserfahrungen wie etwa Terroranschläge oder katastrophale Unfälle bestanden und bewältigt werden müssen. Ein anderer Parameter wäre auf der Ebene Körper und Seele zu entwickeln, jedoch nicht mehr in der strikt unterscheidenden Form, sondern graduell und mehrwertig, das heißt jede Heilsvermittlung ereignet sich normalerweise gleichzeitig auf mehreren Ebenen und auf diesen mit jeweils unterschiedlicher Intensität: (a) Sie geschieht mehr oder weniger umfangreich auf dem Weg über die Sprache, also in der geistigen Dimension; (b) sie wirkt mehr oder weniger durch eine Aktivierung körperlicher Selbstwahrnehmung; (c) sie wird angeleitet durch mehr oder weniger intensive zwischenmenschliche Körperkontakte; (d) sie wird mehr oder weniger direkt gesteuert durch Gegenstände, die den Heilsuchenden umgeben oder ihn berühren; (e) sie wird mehr oder weniger durch mechanische oder chemische Eingriffe in den Körper herbeigeführt. Hier wäre dann zwischen verschiedenen Heilungsverfahren nur ein gradueller Unterschied festzustellen, je nach dem, welche Vermittlungswege vorherrschen. Andere Differenzierungsparameter sind denkbar, und das Ineinandewirken der unterschiedlichen Momente würde zumindest erlauben, ein Strukturbild zu erzeugen, das zwar nie die simple Klarheit der alten dichotomischen Unterscheidung zwischen Religion und Medizin erreichen, das aber trotzdem Zusammenhänge erkennen lassen kann.
3. Entsprechend den für ein solches pluralistisches Religions- und Medizinsystem zu findenden Beschreibungen wäre dann auch zu fragen, welche Aufgaben ein Gesundheits-

system hat und wie sie bearbeitet werden könnten. So ist die administrative Verantwortung für die Menge der Menschen sicher eine andere als die für jeden einzelnen und entsprechend unterschiedlich wären die betreffenden Fürsorge- und Schutzregelungen auszugestalten – etwa bei der Organisation und Überwachung der Ausbildung oder bei Schadensersatzproblemen. Ähnliches gilt für die Frage der Finanzierungswege.

Nimmt man also ernst, daß gegenwärtig eine Pluralisierungsbewegung im Bereich von Religion und Medizin stattfindet, die der Pluralisierung der Heilsbedürfnisse in der Gegenwart entspricht, dann wird heute offenbar auch eine differenzierte Reflexion benötigt und nicht die Erzeugung eines Einheitsnebels, wie ihn die entdifferenzierenden Argumentationsfiguren der Esoterik nahebringen wollen. Kompliziertheit läßt sich nicht dadurch bewältigen, daß man sie unkenntlich macht.

LITERATURVERZEICHNIS

CAPRA, Fritjof

1999 *Wendezeit*. München: Droemer-Knaur

DESCARTES, René

1959 *Meditationes de prima philosophia*. Herausgegeben von Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner

DREWERMANN, Eugen

1989 *Kleriker*. Psychogramm eines Ideals. Olten und Freiburg: Walter-Verlag

ELIADE, Mircea

1974 *Schamanismus und archaische Extasetechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan

1988 *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Übersetzt von Brigitte Luchesi. Frankfurt am Main: Suhrkamp

FRAZER, James George

1989 *Der goldene Zweig*. Übersetzt von Helen von Bauer. Reinbek: Rowohlt

FREUD, Sigmund

1978a „Die Frage der Laienanalyse“, in: Sigmund Freud, *Werkausgabe in zwei Bänden*. Herausgegeben von Anna Freud und Ilse Grubrich-Simitis. Band 1, 17–96. Frankfurt am Main: Fischer

1978b „Die Zukunft einer Illusion“, in: Sigmund Freud, *Werkausgabe in zwei Bänden*. Herausgegeben von Anna Freud und Ilse Grubrich-Simitis. Band 2, 329–366. Frankfurt am Main: Fischer

GOTTSCHALK-BATSCHKUS, Christine und Christian RÄTSCH (Hrsg.)

1998 *Ethnotherapien-Therapeutische Konzepte im Kulturvergleich*. Berlin: VWB

GREIFELD, Katharina

1995 „Einführung in die Medizinethnologie“, in: Beatrix Pfeleiderer, Katharina Greifeld und Wolfgang Bichmann, *Ritual und Heilung*, 11–31. Berlin: Reimer

GRESCHAT, Hans-Jürgen

1996 „Ethnische Religionen“, in: Peter Antes (Hrsg.), *Die Religionen der Gegenwart*. Geschichte und Glauben, 261–279. München: Beck

HABERMAS, Jürgen

2001 *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main: Suhrkamp

HEMPELMANN, Reinhard et al. (Hrsg.)

2001 *Panorama der neuen Religiosität*. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhundert. Berlin: Gütersloher Verlagshaus

JUNG, Carl Gustav

1963 *Zur Psychologie östlicher und westlicher Religion*. Zürich und Stuttgart: Rascher (Gesammelte Werke XI.)

KALWEIT, Holger

1999 „Der Schamane im Kraftfeld von Geist, Energie und Natur“, in: Amelie Schenk und Christian Rätsch (Hrsg.), *Was ist ein Schamane?*, 43–60. Berlin: VWB

KOHL, Karl-Heinz

1986 *Entzauberter Blick*. Das Bild vom guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp

KOHNEN, Norbert (Hrsg.)

1997 *Kognition – Krankheit – Kultur*. Ethnomedizin. Berlin: VWB

LESLIE, Charles

1980 „Medical pluralism in world perspective“, *Social science and medicine* 14:191–195

MALINOWSKI, Bronislaw

1949 „Sir James Frazer: Eine biographische Würdigung“, in: Bronislaw Malinowski, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, 171–208. Zürich: Pan-Verlag

MONTAIGNE, Michel de

1992 *Michel de Montaigne, Essais*. Auswahl und Übersetzung von Herbert Lüthy. Zürich: Manesse

MOOS, Ute

1999 „Schamanentum. Weg zu einem alten neuen Bewusstsein“, in: Amelie Schenk und Christian Rätsch (Hrsg.), *Was ist ein Schamane?*, 119–124. Berlin: VWB

MÜLLER, Klaus E.

1997a *Geschichte der antiken Ethnologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt

1997b *Schamanismus*. Heiler – Geister – Rituale. München: Beck

PFLEIDERER, Beatrix

1995 „Medizinische Systeme Südasiens“, in: Beatrix Pfeleiderer, Katharina Greifeld und Wolfgang Bichmann, *Ritual und Heilung*, 67–110. Berlin: Reimer

RÄTSCH, Christian

1999 „Nachwort: Sie haben Recht!“, in: Amelie Schenk und Christian Rätsch (Hrsg.), *Was ist ein Schamane?*, 259–260. Berlin: VWB

ROTHSCHUH, Karl Eduard

1978 *Konzepte der Religion in Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart: Hippokrates-Verlag

1983 *Naturheilbewegung, Reformbewegung, Alternativbewegung*. Stuttgart: Hippokrates-Verlag

SCHENK, Amelie

1999 „Reise durch die Schamanenwelt“, in: Amelie Schenk und Christian Rätsch (Hrsg.), *Was ist ein Schamane?*, 224–257. Berlin: VWB

SCHIEFENHÖVEL, Wulf

1978 „Aus der Werkstatt – einige Gedanken zu *curare*“, *curare*. Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie 1

THIEL, Franz-Josef

1984 *Religionsethnologie*. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker. Berlin: Reimer

VAN QUEKELBERGHE, Renaud

1999 „Schamanisches oder integriert-heilendes Bewusstsein“, in: Amelie Schenk und Christian Rätsch (Hrsg.), *Was ist ein Schamane?*, 201–208. Berlin: VWB

VITEBSKY, Piers

2001 *Schamanismus*. Reisen der Seele – Magische Kräfte – Ekstase und Heilung. Köln: Taschen

WEISS, Gabriele

1987 *Elementarreligionen*. Eine Einführung in die Religionsethnologie. Wien und New York: Springer

WITTGENSTEIN, Ludwig

1989 „Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*“, in: Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*. Herausgegeben von Jürgen Schulte, 29–46. Frankfurt am Main: Suhrkamp

ZINSER, Hartmut

1986 „Der Untergang des Aranda-Totemismus“, in: Hartmut Zinser (Hrsg.), *Der Untergang von Religionen*, 83–191. Berlin: Reimer

1997 *Der Markt der Religionen*. München: Fink