

# **Genderspezifische Zugänge zu alternativen Heilverfahren am Beispiel schamanistischer Heilungswege**

von *Kornélia Buday*

This paper discusses the genderedness of alternative methods of healing both on the side of practitioners and clients. Through the discussion of the phenomenon of shamanism in various parts of the world the author shows that for many women, becoming a shaman can mean a significant change, often an improvement and greater independence from their husbands or other male family members. The fact that shamanism is however a marginalized form of healing can also mean that women gain a more important role only on the margins of society. Through her study, the author also discusses the gender-bias of a large part of ethnographical field studies where the gender of the researcher has often pre-determined the outcome of the study.

«Ganzheitsmedizin» bzw. alternative Heilverfahren entsprechen in der anthropologischen und weltanschaulichen Ausrichtung traditionell weiblich konnotierten Werten und sozio-kulturell zementierten weiblichen Lebens- und Erfahrungszusammenhängen. Das betrifft etwa die Interpretation von Gesundheit und Krankheit, den Zugang und Umgang mit Schmerz und Leid, die Beachtung der Vielschichtigkeit menschlicher Existenz (Interrelationalität zwischen Körper, Seele und Geist) im Heilungsprozess, die Einbettung der menschlichen Entwicklung in größere Zusammenhänge, vielfältige Verflechtungen und komplexe Bezugssysteme.

Dadurch ist zu begründen, warum Frauen sowohl auf der AnbieterInnen- als auch auf der NutzerInnenseite verstärkt vertreten sind. Die aktuelle Entwicklung, die von einem zunehmenden Interesse an und der Ausbreitung von alternativen Heilverfahren geprägt ist, kann daher als eine Facette politisch wirksamer Frauenbewegungen verstanden werden. Das impliziert zugleich den Widerspruch zu Werten sowie anthropologischen und weltanschaulichen Grundannahmen des gesellschaftlich etablierten Medizinsystems.

Diese Thesen sollen in einem ersten Schritt am Beispiel schamanistischer Heilungswege konkretisiert und in weiterer Folge im Vergleich mit anderen Heilverfahren überprüft werden.

---

L'autrice di questo saggio è improvvisamente scomparsa nel 2008. La pubblicazione postuma del suo lavoro ci offre l'opportunità di ricordarla come ricercatrice originale e stimata.

### 1. *Schamanistische HeilerInnen neueren Datums in der abendländischen Medizin: ClowndoktorInnen und Clownpriester*

Bevor wir uns den nicht-spezifischen Elementen schamanistischer Heilkunst zuwenden, versuchen wir das Potenzial dieser Heilverfahren von der bekannteren, uns räumlich und zeitlich näher stehenden und daher verständlicheren, etablierten medizinischen Praxis her zu ermessen. Nach einer gewissen Auffassung geht jede Form kathartischer Vortragskunst auf Schamanentum zurück, die eigentlich auf die Auflösung von individuellen oder kollektiven Krisen abzielt, indem sie die Krise als einen Übergang von Einweihungscharakter versteht und dessen wohltuende, heilende Erfüllung in Form eines eigentümlichen, initiiierenden, verwandelnden – Elemente einer Seelenwanderung und/oder Besessenheit tragenden – Rituals erreicht.<sup>1</sup> Auf dem Grenzrain von Vortragskunst und Heilkunst bewegen sich die *ClowndoktorInnen*, die als schamanistische HeilerInnen der abendländischen Medizin angesehen werden können und deren vielfache Brückenfunktion außer Frage steht.<sup>2</sup>

Ihre essentielle Ähnlichkeit mit Schamanentum zeigt sich nicht bloß in äußeren Eigenschaften wie bizarrer Kleidung, Musik, manuellen Fertigkeiten, der gelegentlichen Fähigkeit zum Bauchreden oder der Inanspruchnahme von Puppen- und Geisterhelfern, sondern auch in Bedeutungsgehalt und Funktion ihres rituellen Spiels, das durch ein vielfältiges Inventarium heilender Symbole, gesellschaftliche Konventionen durchbrechend oder auf den Kopf stellend, emotionale Reaktionen provoziert und auf diese Weise zur Heilung der Patienten und ihrer Familie verhilft.<sup>3</sup>

Die Schamanen spielen in der Spannung zwischen Heiligem und Profanem, Ordnung und Chaos, Kultur und Natur eine vermittelnde Rolle von zentraler Bedeutung.<sup>4</sup> Interviewte Clowndoktoren berichten von *veränderten Bewusstseinszuständen* während ihrer Arbeit, was für Schamane charakteristisch ist und was sie – neben der persönlichkeitsformenden Wirkung von sonderbarer Kleidung und gemalter Maske – dem Spiel selbst, dem Erleben von ritueller, die typische Krankenhausatmosphäre verwandelnder Kraft zuschreiben. In der gesteigerten Stimmung, die durch den repetitiven, stilisierten und kollektiven Dimensionen gegenüber offenen Verlauf erzeugt wird, machen also nicht nur die PatientInnen, sondern auch die TherapeutInnen und ihre heilenden Symbole<sup>5</sup> eine wesentliche Veränderung

<sup>1</sup> E.T. KIRBY, *The Shamanistic Origins of Popular Entertainments*, in «Drama Review», 18 (1974), 1, S. 5-1; W. LABARRE, *Shamanic Origins of Religion and Medicine*, in «Journal of Psychedelic Drugs», 11 (1979), S. 7-11; G. FLAHERTY, *The Performing Artist as the Shaman of Higher Civilization*, in «Modern Language Notes», 103 (1988), S. 519-539.

<sup>2</sup> L.M. VAN BLERKOM, *Clown Doctors: Shaman Healers of Western Medicine*, in «Medical Anthropology Quarterly», NS, IX (1995), 4, S. 462-475.

<sup>3</sup> P. BOUISSAC, *Circus and Culture: A Semiotic Approach*, Lanham (MD) 1985.

<sup>4</sup> W. WILLEFORD, *The Fool and His Scepter*. Evanston (IL) 1969, S. 100-150; D.E. MOERMAN, *Anthropology of Symbolic Healing*, in «Current Anthropology», 20 (1979), S. 59-80, hier S. 59.

<sup>5</sup> Es ist eine charakteristisch schamanistische psychosoziale Attitüde der Unterstützung, wenn statt furchterregender Werkzeuge befreiende Puppen und andere Spielzeuge aus dem Arztkoffer

durch.<sup>6</sup> Die komplementäre therapeutische Rolle dieser Methode zeichnet sich in der abendländischen Medizin dadurch aus, dass sie, im Gegensatz zur allopathischen Methode, die das ganze Leben auf biochemische, letztendlich auf molekularische Prozesse zurückführt, die Grunddimension von traditionellen, nicht-abendländischen integrativen Heilmodellen in den Vordergrund stellend, eher aus der gesellschaftlichen Situation des Patienten und der Struktur (Herausbildung und Prozess) sowie der kulturellen Bedeutung seiner Krankheitserfahrung ausgeht. Gleichzeitig ist sie imstande, für nicht-abendländische Gesellschaften und Entwicklungsländer positive Ergebnisse abendländischer Medizin zu vermitteln.

Durch die Anwendung der 'symbolischen Therapie', d.h. durch die Manipulierung von Symbolen des jeweiligen (sub)kulturellen Systems kann die als HeilerIn auftretende Person eine psychosomatische Transformation bewirken, die zur Genesung führt.<sup>7</sup> Die Zauberkunst besitzt in jedem Heilungsritual eine besonders wichtige suggestive Kraft, weil sie das Vertrauen in die Wirksamkeit des Heilenden erhöht. Beispielsweise imitiert der Clowndoktor auf witzige Art, nachdem er die – zumeist kindlichen – PatientInnen danach gefragt hatte, wo es ihm weh tue, die Entfernung der Ursache des Schmerzes aus dem gezeigten Körperteil. Ähnliche rituelle Praktiken sind auch bei den Schamanen zu beobachten, was darauf hinweist, dass sich Gemeinschaften, welche Schamanen respektieren, ohne Weiteres auf diese Handlungen verlassen, sollten sie für äußere Beobachter noch so sehr als magische Tricks in einem anormalen Kontext erscheinen.<sup>8</sup> Die suggestive Kraft von positiv ausgerichteten Symbolen und Mythen bewirkt einen Placebo-Effekt,<sup>9</sup> sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene. Der Gemeinschaftsaspekt, also das Öffentlichwerden der Krankheit und ihrer Heilung sowie die daraus resultierende Unterstützung durch die Gruppe hilft dem Patienten bei der Genesung und stellt ihn in seinen verlorenen oder gestörten sozialen Rollen wieder her.<sup>10</sup>

Neben den Clowndoktoren gewinnen die *Clownpriester* immer mehr an Bedeutung. Ihre Tätigkeit zielt nicht so sehr auf die PatientInnen ab, sondern auf die spirituelle Bestärkung des diesen umgebenden, seine Genesung

---

auftauchen und wenn kalt wirkende Vorrichtungen des Krankenzimmers auf ungewöhnliche Weise als witzige Musikinstrumente eingesetzt werden. Durch die Parodisierung der Arztrolle lösen sich nicht grundlos fixierte Ängste.

<sup>6</sup> L.M. VAN BLERKOM, *Clown Doctors*, S. 468.

<sup>7</sup> K. FINKLER, *Non-Medical Treatments and Their Outcomes*, in «Culture, Medicine and Psychiatry», 4 (1980), S. 271-310, hier S. 271, 300.

<sup>8</sup> J.B. KERMAN, *The Clown as Social Healer: A Study of the Clown Ministry Movement*, in «Journal of American Culture», 15 (1992), S. 9-16, hier S. 15.

<sup>9</sup> Ein Wort lateinischer Herkunft, das in wörtlicher Übersetzung «ich werde gefallen» lautet – ein Hinweis auf die positive Einstellung des Patienten, im Gegensatz zur negativen der «nocebo» (ich werde schaden) Erscheinung.

<sup>10</sup> T.J. KAPTCHUK, *The Placebo Effect in Alternative Medicine: Can the Performance of a Healing Ritual Have Clinical Significance?*, in «Annals of Internal Medicine», 136 (2002), S. 817-825 (SozialarbeiterInnen praktizieren das auch, um Auswege aus Familienkrisen zu finden. Vgl. J. LAIRD, *Sorcerers, Shamans, and Social Workers: The Use of Ritual in Social Work Practice*, in «Social Work», 29 [1984], S. 123-129).

unterstützenden Milieus. Nach einer Ausbildung zum Priester und Clown haben sie das Ziel vor Augen, durch Erneuerung der Liturgie zu einem Gefühle übertragenden, in Katharsis gipfelnden Erlebnis und folglich durch die Belebung der institutionellen Umgebung von überbelasteten Angestellten im Gesundheitswesen eine Art soziale Genesung herbeizuführen. In der abendländischen Medizin haben beide ihre jeweilige Funktion und Rolle, aber die zwei Richtungen des Clownberufs spiegeln gleichzeitig die durch Wechselwirkungen und Übergängen gekennzeichnete Einheit von Arzt und Priester, welche Rollen in der Person des nicht-abendländischen schamanistischen Heilers unzertrennlich miteinander verflochten sind. Dieser betrachtet den Heilung suchenden Patienten als einen *ganzheitlichen* Menschen im körperlichen, seelischen, geistigen und sozialen Sinne.

Seine Tätigkeit kann ausschließlich in einer Umgebung wirksam werden, der noch keine 'Schutzimpfung' gegen den Glauben an magische Kräfte und an die Macht des Wunders verabreicht wurde. Wie wir sehen werden, sind es die marginalen Gruppen von Kindern, Frauen und ungebildeten armen Menschen, die für die symbolische Heilung am empfänglichsten sind<sup>11</sup> und die aus der monopolisierten Welt institutionalisierter Religion und bürokratischen Gesundheitswesens ausgeschlossen und in die Illegalität getrieben werden, wo sie – in der Fantasiewelt der Jahrtausende alten Mythen und im kollektiv bestärkten, ausschließlich für Eingeweihte verständlichen, unterstützenden Milieu – selbst zu Helden werden.<sup>12</sup> Barbara Tedlock meint, dass es an der Zeit ist, das Ansehen weiblich-schamanistischen Wissens wiederherzustellen, das vor der Verbreitung patriarchaler Weltreligionen und der Verfestigung abendländischer Biomedizin eine Schlüsselrolle spielte und in dem Religion und Heilung untrennbar sind.<sup>13</sup>

## 2. *Gender-spezifische psychosoziale, kulturanthropologische Aspekte schamanistischer Heilung*

Die Auslegung und Bewertung weiblicher Religions- und Heilpraxis blieb für eine zu lange Zeit das Opfer von Begriffssystemen, die männerzentrierten religiösen und akademischen Traditionen verpflichtet waren. Die weibliche Wende bedeutet selbstverständlich nicht, dass Frauen nun mit den Männern in Wettbewerb treten um spirituelle oder heilende Positionen, aber sie machen Anstrengungen, damit man ihre abweichenden Traditionen und folglich ihre Gleichwertigkeit anerkennt. Eine der Vorbedingungen

---

<sup>11</sup> W. BEINERT, *Theologische Information über Marienerscheinungen*, in «Anzeiger für die Seelsorge», 5 (1997), S. 250-258.

<sup>12</sup> H. KING, *Die Bedeutung der Marienerscheinungen im kirchlichen Leben der Neuzeit*, in A. ZIEGENAUS (ed), *Marienerscheinungen, Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche* (Mariologische Studien, X), Regensburg 1995, S. 119-120.

<sup>13</sup> B. TEDLOCK, *The Woman in the Shaman's Body. Reclaiming the Feminine in Religion and Medicine*, New York 2005, S. 281-282.

dafür besteht in der Überprüfung von Mythen, die gewisse Ideologien durch bewusste (Fehl-)Lektüren bestätigen, aber nicht unbedingt richtig sind.<sup>14</sup> Ein Grund für diese 'Verschiebung' dürfte darin bestehen, dass sich männliche Forscher der weiblichen Welt innerhalb der von ihnen beobachteten Gruppe nur selten oder verständlicherweise nicht angemessen näher kommen und daher diese auch nicht untersuchen konnten. So waren sie auf Vorannahmen angewiesen, die sie in erster Linie aus der eigenen Kultur mitgebracht haben.<sup>15</sup>

#### a. Wortmagie der Nanaj am Fluss Amur

Unter den Nanaj am Amur waren in der präsovjetschen Ära sowohl männliche als auch weibliche Schamanen wirksam, ihre Zahl ist heute gering, es sind in der Mehrheit ältere weibliche Vertreterinnen. Van Deusen ist der Ansicht, dass die Aktivitäten männlicher Schamanen früher mehr in den Vordergrund geraten seien, wegen ihrer lautereren, mit Jagd und körperlichen Übungen zusammenhängenden Gesänge und stärker dramatisierten Tänze, während sich das Tätigkeitsfeld ihrer Frauen auf das Heim, die Kindererziehung, die Haus- und Handarbeit beschränkt habe und auch beschränke. Wegen ihres offenen Protests gegen das Sowjetregime begann in den 1930er Jahren eine lang andauernde Verfolgung der männlichen Schamanen als Träger gefährlicher und unerwünschter Werte und als einflussreicher Führer der Gemeinschaft. Dabei entgingen die Aktivitäten von zumeist in ihrem Heim zurückgezogen lebenden weiblichen Schamanen der Aufmerksamkeit der Sowjetbehörden. Von ihnen erfahren wir am ehesten aus mündlich tradierten magischen Erzählungen.

Männer und Frauen erzählen je nach Wirkungsabsicht und Publikum mit jeweils anderen Akzenten. Während das Ziel männlicher Erzählungen oft darin bestand, die Frauen in von Männern vorbestimmten und für richtig gehaltenen Verhältnissen zu behalten, betonten die weiblichen Narrativa die Bedeutung ihrer einstigen und heutigen Genossinnen und weiblichen

<sup>14</sup> Der Mythos des männlichen Jägers, der weibliche Tätigkeiten in den Schatten stellte, war beispielsweise längere Zeit ein beliebtes Thema für Forscher, die damit Frauen in die Rolle von ihre Männer bloß unterstützenden Ehefrauen einzufrieren suchten, während eine endlose Zahl von dokumentierten Evidenzen u.a. von ausgezeichneten Jägerinnen berichtet. Vgl. *ibidem*.

<sup>15</sup> Es ist kein Zufall, dass nach der anthropologischen Vermessung gewisser Gebiete im Hinblick auf das Schamanentum eine ganze Reihe von Studien erschien, die entschieden behauptete, in dem Gebiet nur männliche Schamane vorgefunden zu haben (Vgl. A. HÖFER, *Tamang Ritual Texts I. Preliminary Studies in the Folk Religion of an Ethnic Minority in Nepal*, Wiesbaden 1982; L. PEETERS, *Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism*, in «American Ethnologist», 9 [1982], 1, S. 21-46), während spätere, von Frauen vorgenommene Forschungen in demselben Gebiet zu gegensätzlichen Ergebnissen kamen. (Vgl. z.B. D. EIGNER, *Ritual, Drama, Imagination. Schamanische Therapie in Zentralnepal*, Wien 2001). Dies wurde für mich offensichtlich, als vor ein paar Jahren ein polnischer Gastprofessor die Ergebnisse seiner anthropologischen Forschungen an der Universität Szeged präsentierte, die er während seiner Missionarstätigkeit in Afrika, ausschließlich im Bezug auf das Alltagsleben von Männern durchführte. Auf Frauen bezogen konnte er nur erzählen, dass diese bloß so dahingleben, Kinder auf die Welt brachten, kochten etc. Er hatte einfach kein Auge für die Analyse weiblicher Lebenssphären, ohne dies zugeben zu können.

Verwandten, durch die magische Kraft der Worte ihre Positionen stärkend. Die Geschichten über die Einweihung der weiblichen Nanaj zeugen davon, dass das Wiedergeburt-Erlebnis der Frau mit dem Zeitpunkt ihrer Hochzeit oder der Geburt des ersten Kindes zusammenfällt. Die bereits eingeweihte Frau benutzt meistens ihr Näh- oder Webzeug, um ihren Aufgaben gerecht werden zu können, während der Mann – selbstredend – während der Suche nach der geeigneten Frau oder beim Erlernen der Jagd eingeweiht wird. Von Frauen vorgetragene Erzählungen beginnen oft mit dem Bild eines alleine, aber glücklich lebenden Mädchens, das durch das seelische Erleben von Tod und Wiedergeburt zur Schamanin oder Heldin wird. Anderswo heiraten sie ein Tier oder einen Gegenstand (wie z.B. Jagdbeutel [sic!] oder Schädel) und gebären einen Schamanen oder Helden.<sup>16</sup>

#### b. Der Mythos der burjatischen Schamanin

In den burjatischen Mythen ist der erste Schamane eine *Frau*, oder zumindest ist das erste menschliche Lebewesen eine Frau, die sich mit schamanistischen Kräften versieht und ihre Macht schließlich ihrem Sohn weitergibt, damit dieser der erste Schamane werden kann. Der Grund für die Herausbildung letzterer Variante könnte aber darin bestanden haben, dass die in Clans organisierten Familien ihr geistiges Erbe nur durch die Söhne verlässlich bewahren konnten. Die Töchter stellten eher eine Bedrohung dar, sofern sie sich außerhalb des Clans verheirateten, wodurch das wohl behütete Geheimwissen der Familie, das auch Macht verlieh, für Fremde zugänglich werden konnte.

Gewissen Legenden nach – deren Wahrheitsgehalt zwar fraglich ist, die aber viel vom Bewusstseinsinhalt der damaligen Menschen verraten – gab es Eltern, die ihre Töchter, und Brüder, die ihre Schwestern lebendig begraben haben, damit die oben erwähnte Gefahr vollständig beseitigt werden und die schamanistische Tradition geschützt und sicher über die männliche Linie des Clans bewahrt werden konnte. Dabei waren Frauen mit schamanistischen Fähigkeiten selbst im Clan ihrer Ehemänner nicht gern gesehen. Durch harte Behandlung (wie z.B. in Ketten legen) versuchte man, ihnen diese ‘Veranlagung’ auszutreiben, was nicht selten zu ihrem Freitod führte. Schamaninnen ohne Brüder durften jedoch geweiht werden und im Clan ihres Ehemannes nützliche Tätigkeiten ausüben.

Als Frauen durften sie nicht auf den heiligen Berg gehen oder am blutigen Opferritual weit vom Hause teilnehmen; als Schamaninnen durften sie dem Begräbnis eines durchschnittlichen Menschen nicht beiwohnen, denn der Aberglaube lehrte, dass solches sie unrein mache und ihnen die Kraft nehme. Sie durften die Schmiede, die die Männerwelt symbolisierte, nicht betreten und nicht über Jagdutensilien steigen, weil diese dadurch –

---

<sup>16</sup> Vgl. K. VAN DEUSEN, *The Flying Tiger: Women Shamans and Storytellers of the Amur*, London - Ithaca (NY) 2001.

wie es in der vordergründigen Erklärung hieß – unrein geworden wären und ihre Funktion verloren hätten. In Wahrheit ist die Fernhaltung der Frau von männlichen Utensilien Symbol des Machtkampfes, in dem es eigentlich um die Einschränkung des Rederechts von Frauen ging.

Die burjatischen Frauen werden erst in einem späten Lebensabschnitt – meistens in der Postmenopause, nachdem das Tabu des Blutes aufgehoben wurde – zu Schamaninnen,<sup>17</sup> welche Fähigkeit sie, laut Hamayon, oft nur zur Selbstheilung verwenden, weshalb es auch vorkommen kann, dass ihr Können vor der Gemeinschaft weiterhin verborgen bleibt. Das bisher beschriebene harte Schicksal von Schamaninnen wendete sich paradoxerweise nach ihrem Tod oft zum Besseren, wenn ihnen große Verehrung zuteil wurde, oft auch ein Begräbnis auf dem Hügel oder Berg, den sie früher nicht betreten durften, und ihr Name blieb häufig länger in den Mythen erhalten als der von Männern. Ihr Treiben nach dem Tod gilt als gefährlicher und unberechenbarer als das der männlichen Genossen, ihre gesteigerte Aktivität aus der Geisterwelt heraus ist in Burjatien möglicherweise als eine Kompensation des eingeschränkten Erdenlebens anzusehen.<sup>18</sup>

#### c. Zur Biographie der koreanischen Mansin

Der Wunsch, aus vielfacher Bedrängnis loszukommen, ist auch anderswo, unter ganz anderen wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Umständen auf ähnliche Weise vorzufinden. Die Wirtschaftskrise 1997/1998 in Südkorea löste in den Menschen kollektive Ängste, Hoffnungslosigkeit und eine Vertrauenskrise den offiziellen Stellen und Werten gegenüber aus. Die Anomalie verlieh koreanischen Schamaninnen<sup>19</sup> eine wichtige Rolle. Durch individuell-religiöse Beratung und Therapie suchten sie die persönlichen Folgen dieser misslichen Situation zu bekämpfen, und mit Hilfe von öffentlichen Ritualen konnte der persönliche Charakter der Schwierigkeiten aufgelöst und deren Aufarbeitung auf transzendentaler Ebene vollzogen werden. Menschen, die in schwer belasteten interpersonalen Beziehungen, in psychischer und materiell-finanzieller Ausweglosigkeit lebten, fanden massenweise Trost dadurch. Auf diese Weise trugen Schamaninnen mit ihrer Tätigkeit wesentlich zur Verbesserung der Situation bei.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> In gewissen Kulturen – wie z.B. bei der *kaminchu* von Okinawa, die ihre rituelle Tätigkeiten auch während ihrer Periode unbehelligt ausübt – ist eine solche diskriminierende Funktion der Blutung unbekannt. Vgl. S.S. SERED, *Symbolic Illnesses, Real Handprints, and Other Bodily Marks: Autobiographies of Okinawan Priestesses and Shamans*, in «Ethos», XXV (1997), 4, S. 408-427.

<sup>18</sup> R. HAMAYON, *Is There a Typically Female Exercise of Shamanism in Patrilinear Societies Such as the Buryat?*, in M. HOPPÁL (ed), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen 1984, S. 307-318, hier S. 307.

<sup>19</sup> *Mansin* oder *mudang*. Letzterer Begriff bezeichnet auch eine heidnische Priesterin und weist damit auf die Verflechtung von Funktionen sowie auf die Tatsache, dass Schamanentum selbst nicht als regionale oder historische Religion zu definieren ist, sondern eine kulturenübergreifende Erscheinung ist. Der Schamane oder die Schamanin übt auf kollektiv anerkannte übernatürliche Kräfte Einfluss aus, um damit lokalen, von der Gemeinschaft befürworteten Zwecken zu dienen. Vgl. W.P. LEBRA (ed), *Culture-bound Syndromes, Ethnopsychiatry, and Alternative Therapies*, Honolulu 1976.

<sup>20</sup> Vgl. B. STOFFEL, *Schamanismus in Südkorea und die Wirtschaftskrise 1997/1998: Die Interaktion zwischen Anomie und Religion* (Studia Religiosa Helvetica. Series Altera, IX), Bruxelles 2003.

«Frauen und ihre Götter flehen um die Revidierung des von Männern definierten koreanischen Familienmodells»,<sup>21</sup> und Forscherinnen sind bestrebt, die koreanische Gesellschaft durch weibliche Rituale kennen zu lernen. Der Jahrhunderte alte Gegensatz in Korea<sup>22</sup> zwischen den (1a) an der chinesischen Kultur geschulten, (2a) sich für die Elite haltenden (3a) männlichen Schamanentumsforschern und den von ihnen beobachteten (1b) eingesessenen (2b) alltagsverbundenen (3b) weiblichen Schamanen schuf eine eigentümliche Situation. Im Bewusstsein der Öffentlichkeit gilt die Verallgemeinerung, nach der die Männer in würdevollen Ritualen ihre Ahnen verehren, während die Frauen bei lauten und zügellosen Ritualhandlungen ihre Hausgötter und -göttinnen anbeten und böse Geister austreiben. Die Wahrheit ist natürlich facettenreicher, wiewohl auch die Unterschiede nicht zu leugnen sind. Das konfuzianische – aber auch präkonfuzianische Elemente enthaltende<sup>23</sup> – Ritual des *chesa*, bei dem die Söhne den verstorbenen Ahnen Wein und Reis bieten, stellt die Verehrung des auf patrilinearen Grundprinzipien aufbauenden Familienmodells (und analog dazu des Herrschers und des Staates) in den Vordergrund, wobei die männliche Loyalität zum Ausdruck gebracht und die von der Regierung propagierten, gesetzmäßigen und befürworteten Formen von religiösem Erlebnis repräsentiert werden.

In den Zeiten vor dem Konfuzianismus gab es auch reichlich Beispiele dafür, dass Frauen als Männern untergeordnete Menschen angesehen wurden; trotzdem verfügten sie zumindest über einige Rechte, die ihre Unabhängigkeit aufrecht erhielten. Mit dem Erstarken der ‘neuen Religion’ änderte sich die Situation der Frauen drastisch, das Recht auf eigenen Besitz und Trennung vom Mann wurde ihnen entzogen, ihre einzige Bestimmung sollte der Dienst am Mann und das Gebären und Aufziehen von Kindern (am besten von Söhnen) werden. Ihre Existenz war nur in diesen Zusammenhängen relevant.<sup>24</sup> In der traditionellen konfuzianischen Familie wird die unverheiratete junge Frau als eine Außenseiterin (*ch’ulga oein*) betrachtet, die die finanzielle Zuwendung oder den Unterricht nicht lohnt, weil sie das Heim sowieso verlässt. Als frisch Vermählte bleibt sie auch in der Familie des Mannes eine Außenseiterin. Nachdem sie den Namen ihres Mannes angenommen hat, wird sie automatisch zu dessen Besitz und muss Arbeiten verrichten, die die ‘echten’ Familienmitglieder nicht machen dürfen. Solange sie keinen Sohn gebiert, der die männliche Linie verstärkt, bleibt ihr Status in der Familie labil.<sup>25</sup> Eine ganze Reihe

<sup>21</sup> L. KENDALL, *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits: Women in Korean Ritual Life*, Honolulu 1985, S. 23.

<sup>22</sup> V. BRANDT, *A Korean Village between Farm and Sea*, Cambridge (MA) 1971, S. 28.

<sup>23</sup> A. GUILLEMOZ, *Les Algues, les anciens, les dieux: la vie et la religion d'un village de pêcheurs-agriculteurs coréens*, Paris 1983, S. 150-151.

<sup>24</sup> J. RITTER, *Disparity of Female Predominance within Japanese and Korean Shamanism: Tension of Dichotomy with Confucianism*, Portland (OR) 1996, S. 75-77.

<sup>25</sup> C.W. SORENSEN, *Women, Men, Inside, Outside: The Division of Labor in Rural Central Korea*, in L. KENDALL - M. PETERSON (edd), *Korean Women: View from the Inner Room*, Cushing (ME) 1983, S. 63-79, hier S. 64-65.

von bis heute gängigen koreanischen Sprüchen zeugt von der negativen Attitüde gegenüber Frauen:

- «Deine Frau verwandelt sich in einen Fuchs, solltest du sie drei Tage lang nicht verprügeln».
- «Drei Jahre lang wirst du kein Glück haben, wenn deine Ehefrau weint».
- «Frauenmund ist wertlos».
- «Es ist ein großes Unglück, wenn Waldbrand und Weib einander schüren».
- «Wenn das hohe Amt dich verprügelt hat, geh nach Hause und schlage das Weib».
- «Der Schwiegersohn ist gern gesehener Gast für hundert Jahre, die Schwiegertochter ein fressendes Maul bis zu ihrem Tode».
- «Ehre den Menschen und verachte das Weib».
- «Die koreanische Frau ist wie ein Kreisel: je heftiger du sie schlägst, desto mehr schnurrt sie».<sup>26</sup>

Die Auffassung des koreanischen Schamanentums als Befreiung der Frau aus ihrer Unterdrückung ist heute in weiten Kreisen verbreitet.<sup>27</sup> Nichtsdestotrotz dürfen wir die große Menge an dokumentarischem Material nicht aus den Augen verlieren, die darauf schließen lässt, dass Schamaninnen bereits zur Zeit der Silla-Dynastie (668-935) eine wichtige Rolle gespielt haben.<sup>28</sup> Ihre Tätigkeit kann also nicht nur als eine Flucht vor der Kontrolle durch die repressive Männergesellschaft verstanden werden, sondern sie dient auch der Bewahrung und Wiederbelebung von uralten kulturellen und religiösen Elementen, denn sie blieb ja auch nach den Jahren der Anerkennung, in den Jahrhunderten der Verfolgung erhalten.<sup>29</sup> Als die Yi- (oder Choson-) Dynastie (1392-1910) an die Macht gelangte, begann ein systematischer, gnadenloser Kampf gegen die Schamanen und für die frisch importierte konfuzionistische Staatsreligion. Laut einer damaligen Verordnung gilt der Schamane als *ch'omin*, d.h. als Ausgestoßener. Die im Jahre 1910 beginnende Kolonisierung von Korea durch Japan behielt diese Auffassung bei. Während die männlichen Schamanen unter diesem Druck allmählich zu der stark patriarchalischen und daher für sie vorteilhafteren Religion konvertierten, kam die Ausübung und Aufrechterhaltung des schamanistischen Glaubens den Frauen zu, die deswegen für unernt, ungebildet und teuflisch gehalten wurden. Gewisse Religionsgeschichten vertreten die Theorie, dass die Frauen eigentlich ausschließlich zu Schamaninnen werden konnten, nachdem sich die Männer den fremden, mehr

<sup>26</sup> Vgl. H.R. TIESZEN, *Korean Proverbs about Women*, in M. DEUCHLER - S. MATTIELLI (edd), *Virtues in Conflict: Tradition and the Korean Woman Today*, Seoul 1977, S. 49-57.

<sup>27</sup> Vgl. B.A. WILSON, *Power to the Towerless: Shamanism and Korean Women*, Madison (WI) 1985; H.-K.K. HOGARTH, *Korean Shamanism and Cultural Nationalism*, Seoul 1999.

<sup>28</sup> H.I. FENKL, *Dancing on Knives: An Introduction to the Politics of Sexuality and Gender in Korean Shamanism*, <http://www.geocities.com/Area51/Rampart/2627/knives.html>, S. 4.

<sup>29</sup> Vgl. M. BAILLARGEON, *Mudang Exposed: An Explanation of Female Dominance in Korean Shamanism*, senior Thesis Sacred Heart University, 2006.

Ansehen versprechenden Religionen zugewandt und ihren uralten Glauben von sich geworfen hatten.<sup>30</sup> Trotz weiterhin vorhandener Stereotypen setzen die Schamaninnen ihre Tätigkeit auch heute fort.

Dank den Anstrengungen des Park-Regimes (1961-1979) herrscht in der koreanischen Gesellschaft von den 70er Jahren an Uneinigkeit, was die Beurteilung dieser alltäglichen Handlungen betrifft. Während eine große Zahl von v.a. Frauen sich regelmäßig in Krankheitsfällen, die von der offiziellen Medizin als hoffnungslos eingestuft sind, an die Schamaninnen wendet (in erster Linie bei der sog. Geist-Krankheit) und vom *kut*-Ritual eine Besserung erwartet, wurde die religiöse Bedeutsamkeit und die heilende Wirkung dieser Behandlung von der Regierung kaum je anerkannt. In Zeiten der Modernisierung und Industrialisierung hält man die Rituale der Schamaninnen – die von medizinischen Verfahren abweichend zu helfen versuchen, wenn sie auch manchmal Medikamente empfehlen – für routinemäßige Handlungen, die sich auf dem Niveau von Feng-shui- und Hellseher-Beratungen bewegen. Gleichzeitig wird die schamanistische Tradition als ‘Lebendiger Schatz der Nation’ apostrophiert, wobei mit dem Aufmarsch von alten Schamaninnen in archaischer Kleidung die Tradition bewahrende kulturelle Funktion des Schamanentums hervorgehoben wird.<sup>31</sup> Trotzdem ist eine Veränderung in der Anschauung der Gesellschaft zu beobachten und dank des immer stärker werdenden Nationalbewusstseins wird die Rolle des Schamanentums höher eingeschätzt, manche betrachten es sogar als die Quelle der spirituellen Energie Koreas.

Es gibt auf jeden Fall zu denken, warum sich denn bis heute so viele KoreanerInnen diesen vorurteilsbeladenen und als Aberglaube verachteten rituellen Praktiken zuwenden. Religiöse Praktiken, die nicht eindeutig buddhistisch oder konfuzianisch ausgerichtet sind, werden schnell mit der Bezeichnung ‘schamanistisch’ versehen oder damit zusammenhängend als ‘falschen Glauben’ (*misin*) eingeschätzt. Letztere Bezeichnung bekam v.a. zur Zeit der Entfaltung der ostasiatischen Reformideologie im 19. Jh. eine größere Bedeutung und sie dient dazu, traditionelle Religionspraktiken in der zeitgenössischen Gesellschaft zu verspotten. Auf paradoxe Weise verwenden heutige Schamaninnen – da es in der gegenwärtigen Sprache keinen geeigneten Begriff dafür gibt – die gleiche Bezeichnung für die Beschreibung ihrer weiblichen Ritualen. Auf diese Weise loben sie ihre Klienten, die am *misin* mit Hingebung teilnehmen.<sup>32</sup>

Die gender-spezifischen Aspekte von rituellen Gesängen (*muga*) bei Schamaninnen sind offensichtlich.<sup>33</sup> Die Erzählungen bieten v.a. Frauen die

<sup>30</sup> Vgl. C.-H. KIM, *Cultural Politics or Cultural Contradiction? Prejudice against Shamanism in Korean Society*, in KSAA (KOREAN STUDIES ASSOCIATION OF AUSTRALASIA), *Conference-reader*, 2001, S. 38-50.

<sup>31</sup> Vgl. C.-H. KIM, *Korean Shamanism: The Cultural Paradox*, London 2003.

<sup>32</sup> L. KENDALL, *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits*, S. 28-35.

<sup>33</sup> Im Allgemeinen heben Frauen im Gegensatz zu Männern die gender-spezifischen Elemente ihrer Lebensgeschichte stärker hervor. Vgl. M.-F. CHANFRAULT-DUCHET, *Narrative Structures, Social Models, and Symbolic Representations in the Life-Story*, in S. BERGER GLUCK - D. PATAI (edd), *Women's*

Möglichkeit, sich mit den ProtagonistInnen der Geschichte zu identifizieren und die bewegten Momente in deren Leben sowie den meist glücklichen Ausgang der miteinander verschränkten Ereignisse zu verinnerlichen. Das bestärkt sie darin, ihre ambivalente Situation höher zu schätzen und ein gewisses gesellschaftliches Engagement zu entwickeln. Die Aktivitäten von Frauen stehen meist stärker im Mittelpunkt des Interesses, selbst wenn die Erzählung aktuell von einem Mann vorgetragen wird, obwohl es natürlich Abstufungen gibt hinsichtlich der Beurteilung der Bedeutsamkeit dieser Handlungen. Da die Charaktermerkmale von männlichen und weiblichen Figuren nicht immer eindeutige Zuweisungen erlauben, ist die Identifikation und der Eintritt in die fremde Welt für die ZuhörerInnen leichter.<sup>34</sup>

Die weiblichen Protagonistinnen des *muga* und die anderen, scheinbar sekundären weiblichen Figuren übersteigen in gewissem Sinne ihren männlichen Partner in Sachen Begabung und Problemlösung. Während die Frauen geschickt, erfinderisch und mutig sind, sind die Männer unbeholfen und unbeständig.<sup>35</sup> Die Frauen im *muga* rebellieren trotzdem nicht gegen die männliche Dominanz, sie werden in der Loyalität zu Mann und Eltern glücklich. Die starken Stereotypen von männlicher Überlegenheit und aus der Unterordnung flüchtenden Frauen im koreanischen Leben spiegeln sich in den Ritualen nicht so eindeutig wieder. Der Mann, der sich überlegen wähnt, kann ohne die Unterstützung seiner Ehefrau nichts zuwege bringen, und die Frau, die große Taten vollbringt, verfügt oft über Attribute, die allgemein eher Männern zugeordnet werden, ohne aber das maskuline Wertesystem in seinen Grundsätzen anzugreifen. In einem *muga* heißt es z.B., dass die Göttin Peridegi einen mühsamen Weg geht, um für ihren Vater das Wasser des Lebens zu holen, während ihr Mann zu Hause bleibt, um auf die Kinder aufzupassen.<sup>36</sup> Gleichzeitig versuchen ihre Schwestern, sich durch Berufung auf typisch weibliche Probleme der

---

*Words: The Feminist Practice of Oral History*, New York 1991, S. 77-92, hier S. 78, und J.N. RADNER - S. LANSER, *Strategies of Coding in Women's Culture*, in J.N. RADNER (ed), *Feminist Messages: Coding in Women's Folk Culture*, Chicago (IL) 1993, S. 1-29.

<sup>34</sup> Schamane werden oft als keinem bestimmten Geschlecht zugehörig und deshalb als Vermittler zwischen diesen angesehen. Männliche Schamane, die ansonsten ganz durchschnittliche Ehemänner und Väter im Alltag sind, können weibliche Züge annehmen (sowohl in der Kleidung als auch im Benehmen), während Schamaninnen Ehrenbezeugungen zuteil werden, die sonst Männern zukommen, so dürfen sie sich z.B. in der Jurta auf den angesehensten Platz, *xojmor* genannt, setzen, wo ansonsten nur erlesene Persönlichkeiten Platz nehmen dürfen. Es ist eine interessante Episode aus der Einweihungsgeschichte von Tedlock und ihrem Mann, als die schamanistischen Lehrer von ihnen verlangen, eine Zeit lang an den Tätigkeiten des anderen Geschlechts teilzunehmen. In dieser Zeit fährt Barbara einen Jeep auf verlassenen Geländen und Dennis, ihr Mann knetet Tortillas mit Hilfe einheimischer Frauen. Vgl. B. TEDLOCK, *The Woman in the Shaman's Body. Reclaiming the Feminine in Religion and Medicine*, New York 2005, S. 247-250. Kategorien, die evident schienen, werden in Frage gestellt – nicht um uns in Wertelosigkeit und Selbstzweck zu stürzen, sondern um in der Haut des anderen eine größere Empathie zeigen zu können, sowohl für die innere als auch für die äußere Vielfalt um uns herum. Vgl. P. WATZLAWICK - J. WEAKLAND - R. FISCH, *Változás: A problémák keletkezésének és megoldásának elvei*, Budapest 1990.

<sup>35</sup> B. WALRAVEN, *True Grit: Gender in Korean Shamanic Narratives*, in «The Review of Korean Studies», 1 (1998), S. 126-144, hier S. 126, 143-144.

<sup>36</sup> T. KIM, *Han'guk muga chip*, IV, Seoul 1980, S. 169-170.

gefährlichen Aufgabe zu entledigen: die Eine ist schwanger, die Andere trauert um ihre Schwiegermutter, die Dritte bereitet die Hochzeit ihrer Schwägerin vor, die Vierte sorgt für ihre Kleinkinder etc.<sup>37</sup>

Manche Psychiater zeigen Parallelen zwischen den psychodramatischen und psychotherapeutischen (Abreagieren, Hypnose, Gefühlsübertragung, Katharsis etc.) sowie gruppentherapeutischen Techniken in der eigenen Praxis und den schamanistischen Ritualen auf, mit der Einschränkung, dass die schamanistische Heilkunst – im Gegensatz zu modernen Techniken – in erster Linie auf Bedürfnisse und Weltsicht von traditionell ausgerichteten Patienten mit Erfolg abzielt. Auf diese Weise charakterisieren sie das von männlichem Bewusstsein scheinbar unterdrückte Schamanentum als irrational, d.h. als feminin,<sup>38</sup> womit sie nahe legen, dass sich Frauen deswegen auf traditionelle Heilmethoden verlassen, weil sie selbst stärker traditionell, also zurückgeblieben und nicht aufgeklärt genug sind. Dies wird von den Forschungsergebnissen von Harvey widerlegt, die bei der Untersuchung des Lebens von Schamaninnen einen hohen Grad an Verstand, verbalen Fähigkeiten und Auffassungsgabe sowie ein starkes Selbstbewusstsein vorfand.<sup>39</sup> Sie kommt zur Folgerung, dass diese Frauen den Zustand der Besessenheit (*sinbyong*) und ihre Karriere als 'Haustherapeutin' ganz bewusst als die Auflösung der Spannung erleben, die sich zwischen den gesellschaftlichen Erwartungen und den eigenen Interessen ergibt.<sup>40</sup>

Diese Erfahrung ist absolut unerlässlich zur entsprechenden Anerkennung des Schamanentums. Das *sinbyong* erscheint als das wichtigste taktische Moment, mit dessen Hilfe aus einer demoralisierten Hausfrau eine religiöse Führerin wird. Nach diesem Phänomen kommt sie – obwohl ihr Mann und die weitere Verwandtschaft bestrebt sind, sie weiterhin in den traditionellen Rollen zu halten – zu einer Machtposition innerhalb des Haushalts, da sie wegen ihrer Aktivitäten in der unmittelbaren Umgebung immer berühmter wird und nicht zuletzt zur wichtigsten Familienerhalterin. (Was gewissermaßen auch früher, im Hintergrund der Fall war, aber nun auch finanziell gesehen außer Frage steht.) Dies bedeutet für sie einen mächtigen Durchbruch zur Befreiung aus traditionellen Erwartungen und Abhängigkeitsverhältnissen. Da religiöse Vorstellungen davon ausgehen, dass in erster Linie Menschen von Geistern heimgesucht und bestärkt werden, denen früher eine ganze Reihe von Unglücksfällen und Ungerechtigkeiten zugestoßen ist, kann die Besessenheit sogar den Legitimationsgrund dafür liefern, wenn die Unterdrückte ihren Unterdrü-

<sup>37</sup> C. CH'OE - T. SÖ, *Tonghaean muga*, Seoul - Taegu 1974, S. 365-366.

<sup>38</sup> Vgl. B.Y. RHI - C.K.LEE - H.I. JANG, *Analysis of Three Cases of Mental Illness Associated with Folk Belief*, in «The Korean Cultural Anthropology», 3 (1970), S. 5-32; B.Y. RHI, *Folk Treatment of Mental Illness among the Shamanic Society in Korea: Folk Psychiatry in Korea*, II, in «The New Medical Journal», XV (1972), 2, S. 191-213.

<sup>39</sup> Zur gleichen Einsicht kommt im Zusammenhang mit der *yuta* von Okinawa S.S. SERED, *Symbolic Illnesses*, S. 408-427.

<sup>40</sup> Y.K. HARVEY, *Six Korean Women: The Socialization of Shamans*, St. Paul (MN) 1979, S. 237-239.

cker vom Sockel stößt, eventuell ohne Mann bleibt und mit Hilfe von Göttinnen, die das menschliche Leben und Schicksal, Kindergebären und -erziehung oder die Umstände landwirtschaftlicher Arbeiten bestimmen, gleichzeitig der Mutterrolle und der Rolle der autonomen Kämpferin-Heldin gerecht wird.<sup>41</sup>

Ohne die Erforschung des Alltagslebens von Schamaninnen ist es nicht zu verstehen, wie sie sich aus den Rahmenbedingungen von offen denunzierenden Ideologien und Gesellschaftsformen befreien und warum sie von so vielen Frauen aufgesucht werden. Ihre eigene Biographie ist Beispiel und Bestärkung für Frauen in schwierigen Situationen.

*Wangsimni-Mansin*, eine der von Harvey interviewten *mudang*, meint, dass dies die einzige autochthone Religion sei, weshalb sie sehr stolz auf ihr Schamanentum sei. Der einzige männliche Bewohner ihres Haushalts ist ihr Bruder, aber im Gegensatz zur gängigen Praxis steht nicht sein, sondern ihr Name an der Eingangstür. Einerseits ist also der gemeinschaftliche Aspekt von Nationalbewusstsein und Traditionspflege zu beobachten, andererseits die Bedeutung von individueller Entfaltung und Erfüllung. Vor ihrer Verwandlung zu einer *mudang* war sie Buchhalterin im Unternehmen ihres Mannes, aber danach konnte sie selbst für ihren Unterhalt aufkommen, ohne für andere arbeiten zu müssen. Sie kann außerdem das Sexualleben in ihrer Ehe bestimmen. Während eine durchschnittliche koreanische Frau den sexuellen Erwartungen ihres Mannes gehorchen muss, sagt man von der Schamanin, dass sie am Geschlechtsverkehr nicht interessiert ist und deswegen nicht behelligt werden darf. So steht es ihr frei, die Versuche ihres Mannes beliebig abzuweisen. Der Tod ihres Mannes, der kurz nach ihrer schamanistischen Verwandlung erfolgte, wirft Wangsimni-Mansin noch mehr auf sich selbst zurück, da der einzige Mann in ihrer Umgebung der gerade arbeitslose Bruder ist, von dem sie ebenfalls keine Unterstützung erwarten kann.<sup>42</sup>

Nach der Verwandlung von *Namsan-Mansin* zu einer Schamanin wurde die früher als Dienstmädchen und Sexualobjekt des Mannes missbrauchte Frau zur alleinigen Entscheidungsträgerin in finanziellen Angelegenheiten der Familie. Wenn sie ihren Mann anspricht, benutzt sie niemals mehr die Silbe *-nim*, mit der dem Mann Ehre erwiesen werden soll.<sup>43</sup>

*Pyongyang-Mansin* wurde von ihrer mitwohnenden Schwiegermutter zur Hausarbeit gezwungen. Sie musste die gesamte Verwandtschaft ihres Mannes bedienen, um Verpflegung zu bekommen. Seit ihrer Wandlung zur *mansin* empfängt sie 40-50 Klienten am Tag, was ihre spätere finanzielle Unabhängigkeit und persönliche Freiheit garantiert. Schließlich verdient sie mehr als ihr Mann und kann ihre Kinder selbständig versorgen, ohne

---

<sup>41</sup> Vgl. S.-N. KIM, *Chronicle of Violence, Ritual of Mourning: Cheju Shamanism in Korea*, PhD Thesis University of Michigan, 1989.

<sup>42</sup> Y.K. HARVEY, *Six Korean Women*, S. 23-33.

<sup>43</sup> *Ibidem*, S. 41-75.

auf die Verwandtschaft ihres Mannes angewiesen zu sein. Im Gegenteil kann sie sogar die Anfertigung eines Hausaltars und Assistenz bei den Ritualen finanzieren.<sup>44</sup>

*Trongkkol-Mansin* kämpfte als Opfer des koreanischen Krieges betelnd ums Überleben, bis es ihr gelang, aus ihrer schrecklichen Situation auszubrechen. Nach der Verwandlung konnte sie, dank der wachsenden Zahl der Klienten, eines der größten Häuser der Umgebung bauen, sie bezahlt eine Haushälterin, während ihr Mann arbeitslos ist. Nach gängigen Vorstellungen ist Arbeitslosigkeit das unausweichliche Schicksal von Männern in der Umgebung der Schamanin.<sup>45</sup>

*Suwon-Mansin* ist eine gebildete Frau, die an der Universität Seoul studierte, die aber gerade vor ihrer schamanistischen Anwendung mit ihren drei Kindern vom Ehemann verlassen wurde, der aus den Verhältnissen entkommen wollte. Als Schamanin wächst ihr Ansehen stetig, sie kauft sich ein zweistöckiges, mit Telefon und elektrischen Ventilatoren ausgestattetes Haus, das zum Symbol ihres Status wird und ihren Einfluss in der Gemeinschaft steigert.<sup>46</sup>

*Chang*, die ihre Karriere als Schamanin später aufgibt und zum Christentum konvertiert, lebte anfangs, vielen Schicksalsgenossinnen ähnlich, in ihrem Heim in ständiger Unterdrückung und finanzieller Abhängigkeit, nach strengen Moralvorschriften. Nachdem sie in eine von Eltern arrangierte Ehe gezwungen wurde und mit der Familie ihres Mannes nach Japan emigrieren musste, müsse sie plötzlich den Haushalt ihrer Schwiegermutter und aller ihrer jüngeren Schwäger führen, während ihr Mann dauerhaft weit von zuhause arbeitete. Als sie mit dem Mann und den drei Söhnen wieder nach Korea zog, nahm sie die Rolle einer *mudang* auf sich, gewann viele Klienten und war das erste Mal in ihrem Leben imstande, für den Unterhalt ihrer Söhne aufzukommen, während ihr Mann weiterhin zwischen Korea und Japan pendelte. Nach zehn Jahren Arbeit als Schamanin konvertierte ihr ältester Sohn zum Christentum, und diesem folgte dann die ganze Familie. Der Ehemann zerstörte ihren schamanistischen Altar und sie selbst unterzog sich, auf Drängen der Familienmitglieder, dem Exorzismus. Seitdem hat sie keine bezahlte Arbeit mehr und ist wieder vollständig auf den Mann angewiesen.<sup>47</sup>

Die Konklusion von Harveys Studie, nach der die Erfahrung von Besessenheit und die Akzeptanz der Schamanenrolle im Falle von gesellschaftlich-wirtschaftlich meistens niedrig gestellten Frauen aus deren traumatisierender Unterdrückung resultiert, wird auch durch andere Forschungsergebnisse bestätigt.<sup>48</sup> Gleichzeitig werden die nicht-spezifischen Feststellungen von

<sup>44</sup> *Ibidem*, S. 90-100.

<sup>45</sup> *Ibidem*, S. 129-131.

<sup>46</sup> *Ibidem*, S. 171-176.

<sup>47</sup> *Ibidem*, S. 209-211.

<sup>48</sup> O.C. LEE, *In Search of Our Foremother's Spirituality*, Seoul 1994; D. EIGNER, *Ritual, Drama, Imagination. Schamanische Therapie in Zentralnepal*, Wien 2001, S. 36-42.

Harvey über Korea in gewissem Sinne von den Forschungsergebnissen von Sered über Okinawa widerlegt.<sup>49</sup> Hier stehen weibliche Rituale nicht unbedingt der alltäglichen, von der Familie erwarteten Hausfrauenrolle entgegen. Die Geschlechtmuster sind flexibler als anderswo. Die Frauen dort leiden, im Gegensatz zu ihren japanischen, chinesischen oder koreanischen Genossinnen, weniger unter sexueller Unterdrückung, sie dürfen spät und aus eigener Entscheidung heiraten, auch nach der Eheschließung im Elternhaus bleiben und die finanziellen Angelegenheiten der Familie selbst regeln. Ihre Mobilität ist nicht beschränkt, sie dürfen sich frei treffen und ihre Solidargemeinschaften aufbauen, weswegen Gewalthandlungen gegen Frauen in dieser Gemeinschaft sehr selten vorkommen. Es dürfte kein Zufall sein, dass ihre Lebenserwartungen unter Frauen weltweit am höchsten sind. Der Spruch 'Chef ist der Mann' ist erst am Ende des 19. Jh. aus China importiert worden und dient dazu, die gemeinschaftsführende Rolle der Heilerinnen, der *kaminchu* und *yuta*, gegenüber den ausschließlich männlich geführten lokalen Ämtern zu legitimieren. Das wirksamste Mittel dieser Legitimation ist auch hier die Krankheit, das Zeichen der Auserwähltheit. Der männliche *kaminchu*, der keine Krankheiten aufzeigen kann, wird abschätzig behandelt, denn, wie es heißt, «er weiß nichts, weil er nicht krank geworden ist» (sic!).

Die verhältnismäßige Unabhängigkeit der *mansin* ist aber nur die eine Seite der Medaille. Die Ausgrenzung dauert fort und betrifft nicht nur die Schamanin, sondern auch ihre Familie und Klienten. Schamaninnen berichten davon, dass sie in der neuen Lebenssituation von ihren ehemaligen Freundinnen verlassen, die Kinder ständig beschimpft und diskriminiert werden, so dass sie lieber abseits von der Welt leben, um sich oder ihre Umgebung nicht zu gefährden.<sup>50</sup> Ihre neue Rolle brachte also eine gewisse Befreiung aus erdrückenden Familienverhältnissen mit sich, aber auf gesellschaftlicher Ebene sind sie, wie es scheint, gegenüber der Bigotterie und dem Liberalismus gleichermaßen gescheitert.<sup>51</sup>

Die Vertreter von viel später importierten christlichen Sekten vermittelten und vermitteln bis heute ähnliche Ansichten. Chong-Ho Kim berichtete, dass noch im Jahre 1993 eine Gruppe von Christen das Ritual eines *kut* mit dem Zwischenruf «Verschwinde, Satan!» gestört habe.<sup>52</sup> Es gibt auch Gegenbeispiele. Die Theologieprofessorin Chung präsentierte sich selbst vor ihren Studenten als Frau und Christin, indem sie uralte koreanische Traditionen wiederbelebte und Elemente des *kut*-Rituals verwendete.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> S.S. SERED, *Symbolic Illnesses*.

<sup>50</sup> Y.K. HARVEY, *Six Korean Women*, S. 25, 81, 166.

<sup>51</sup> Vgl. M. BAILLARGEON, *Mudang Exposed*.

<sup>52</sup> C.-H. KIM, *Cultural Politics or Cultural Contradiction?*, S. 40.

<sup>53</sup> Vgl. H.K. CHUNG, *Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch*, Stuttgart 1992.

d. Die Verkörperung der Sonnengöttin im Land der aufgehenden Sonne: Welterlösung und -heilung aus der Gebärmutter

Frauen wenden ihre im Ritual institutionalisierte und legitimierte Besessenheit als Strategie an, dann in Trance dürfen sie das ansonsten Unausprechliche aussprechen und können ihre eigenen, gesellschaftlich nicht akzeptierten Interessen und Bestrebungen verteidigen. Manche betrachten die Trance-Kulte als vorgängige Institutionen der feministischen Subkultur. In einfachen, homogenen Gesellschaften ohne konturierte politische Macht sind es die Schamanen und die Geister der Schamanen, die die moralische Ordnung bestimmen. Im Gegensatz dazu sind die Geister der sog. peripheren Kulte, die sich neben den in heterogenen Gesellschaften wie Japan oder Korea herrschenden Moralreligionen entfaltet, oft die offiziell bloßgestellten Überbleibsel von uralten Glaubenswelten. Diese wurden vor allem von Frauen wiederbelebt, um den eigenen peripheren sozialen Status zu kompensieren.<sup>54</sup>

Im modernisierten und säkularisierten Japan nach dem Zweiten Weltkrieg erschienen früher zurückgedrängte, alte Religionspraktiken in neuen Gewändern. Frau Kitamura Sayo (1900-1967) beispielsweise schuf aus dem initiierten Charakter des Schamanentums ein Glaubenssystem der Welterlösung, das sie auf diese Weise von einer peripheren zu einer Massenreligion erhob. Wegen der frühen Anzeichen der Berufenheit passt sie gut in die Reihe der japanischen Religionsgründer, die eine mit Bewusstseinsverlust einhergehende Kopfverletzung erlitten haben: Sie ist vier Jahre alt, als sie von einem Baum und auf den Kopf fällt. Der schlimme Prozess ihrer Initiation wird während ihrer Ehe noch schlimmer. Unter dem drastischen Druck ihrer Schwiegermutter muss sie erschöpfend hart und lang auf den Feldern arbeiten, sie magert bis auf die Knochen ab. Ohne Hilfe muss sie bei der Geburt ihres ersten Sohnes selbst die Nabelschnur durchschneiden. Nach alledem versorgt sie aber ihre Schwiegermutter, die 90 wird, noch 20 Jahre lang, diese wird für sie sogar zu einer Art moralischem Vorbild. Ihren Mann hätte sie nie, unter keinen Umständen verlassen.

Vom Tod ihrer Schwiegermutter an spürt sie ein dauerndes Klopfen im Kopf, das in ekstatischen Zuständen Stimm- und Bildhalluzinationen generiert, bis sie in einer Erfahrung von innerem Frieden von einem Schlangengeist mit männlichen Attributen dazu aufgefordert wird, die Welt zu erneuern, indem sie ihren Körper für das Empfangen der Sonnengöttin mit Hilfe der Schlange reinigt. Die bedrohliche Botschaft des Tieres handelt auch davon, dass es sie im Falle einer Verweigerung so stark in den Bauch treten wird, dass sie innere Blutungen davon hat. Die Frau leidet wegen anfänglicher Widerstände dauernd unter Durchfall, bis sie sich schließlich dem Geist ergibt, wonach eine qualitative Veränderung in ihrer Sinneswahrnehmung eintritt. Sie vertreibt ihren angeblich übel

---

<sup>54</sup> I.M. LEWIS, *Ecstatic Religion: The Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Baltimore (MD) 1971, S. 34, 89, 148.

riechenden Mann aus dem Ehebett und bittet ihn darum, seine Seele zu reinigen. Entsprechend dem klassischen schamanistischen Ruf verkörpert von nun an der männliche Geist den richtigen Partner für sie. Diese Episode ist von besonderer Wichtigkeit für die Legitimation ihrer späteren prophetischen Fähigkeit.

Unter den blinden *itako*-Schamaninnen vom japanischen Tohoku ist die symbolische Heirat mit Tieren allgemein bekannt und akzeptiert. Aus dreifacher Marginalität entspringt eine dreifache Kraftquelle: Sie gewinnen als niedrig gestellte Frauen die Fähigkeit zur Schöpfung, als hypersensitive Blinde die Fähigkeit zur Besessenheit und auf Grund ihrer 'rassenschänderischen' Heirat mit einem Tier die Fähigkeit zur Verwandlung und Selbstverwandlung (Gestaltwechsel zwischen Pferd, Frau und Seidenraupe). Die *itako* verbleibt zwar in der Marginalität, aber das ist ein Außenseitertum von höherem Rang, das für die eingeweihte Frau von großem Nutzen und Bedeutung ist.<sup>55</sup>

Die Bereitschaft zum Dienen erreicht Kitamura durch das reinigende, den Körper umgestaltende Ritual des Non-ego-Tanzes (*muga no mai*), bei dem sie, ihre eigene Identität aufgebend, Platz macht für göttliche Kräfte. Im Zeichen des erwarteten Millenniums macht das äußere Heiligtum als Träger der verkörperten göttlichen Kraft, durch den Einzug der Göttin in die Gebärmutter von Kitamura, auch den weiblichen Körper zu einem Heiligtum. Die Sonnengöttin verlässt den Platz, den die Priester des Herrschers für sie bereitet haben, um in den Körper einer Bäuerin einzuziehen.

Als Inversion des *status quo* wird sie selbst zur nationalen Identität Japans. Dadurch wird sie ermächtigt, jedwede irdische Autorität in Frage zu stellen, so auch das Wirken von Herrscher und Priesterschaft für nutzlos halten zu dürfen. Die durch sie vermittelte Lehre der Gottheiten erschüttert das Wertesystem in seinen Grundlagen. Die Katastrophe von Hiroshima legt die eine Stunde entfernt lebende Kitamura als Beginn der apokalyptischen Reinigung der korrupten Welt aus, aus der Japan als spirituelles Zentrum hervorgehen wird. Sie prophezeit Japan die Rolle des Weltenführers, ohne dass aber dies das Unterjochen anderer Länder voraussetzen würde.<sup>56</sup>

e. Paraschamanistische Handlungen der kabilischen «taderwict» und «timensit»

Kabilische Frauen östlich von Algir, die sich in den streng regulierten und heiklen Lebensabschnitten von Pubertät, Verlobung, Ehe und Geburt behaupten wollen, finden immer mehr in den wiederbelebten paraschamanistischen Handlungen aus alten Glaubenswelten eine Stütze. Die Übergänge

<sup>55</sup> Vgl. A.L. MILLER, *Myth and Gender in Japanese Shamanism*, in «History of Religions», XXXII (1993), 4, S. 343-367.

<sup>56</sup> Vgl. K.-P. KÖPPING, *Shamanism, Female Possession and the Embodiment of National Symbols: The Case of the Dancing Religion in Japan*, in H.-P. FRANCFORT - R.N. HAMAYON (edd), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest 2001, S. 349-366.

der Initiation sind von Besessenheit begleitet, die kürzer oder länger, sogar Jahre lang anhalten kann. Während jene in der Familie als 'alltäglicher Wahnsinn' aufgefasst wird, erlangt die zur *taderwict* (Hellseherin/Heilerin) oder *timensit* (Hellseherin/Heilerin/Totenbeschwörerin) gewordene Frau eine neue Position in der Gemeinschaft. Dieses Phänomen ist v.a. bei Frauen zu beobachten, in deren Biographie große Schwierigkeiten im Zusammenhang mit Ehe oder Mutterschaft – Unfruchtbarkeit, Kindtod, spontaner Abgang, Ledigsein wegen z.B. körperlicher Behinderung, Witwenschaft, Altjungfer-schaft, Scheidung etc. – als gesellschaftliches Skandalon vorhanden sind.

Wenn diese Frauen es nicht schaffen, aus der langen Krankheit der Besessenheit zu genesen, dann ist das ein symbolischer Ausdruck dieser gesellschaftlichen Hürden. Die Abweisung der Genesung scheint eine Einsicht in die Unfähigkeit zur gesellschaftlichen Integration oder Reintegration zu sein, oder ein Versuch, in der Marginalität ein Recht auf die eigene Existenz anzumelden. Würden sie wieder gesund werden, müssten sie auf das Niveau ihrer früheren, unerträglichen Lebensbedingungen zurückfallen. So aber haben sie eine Chance zum Überleben. Im traditionell patriarchalischen Algerien haben Frauen, jenseits von Mutter- und großfamilienführender Schwiegermutterrolle – ganz wenig Bewegungsraum, was ihre gesellschaftliche Anerkennung betrifft. Davon zeugen Hunderte von arabischen Sprüchen, die die Frauen als Menschen mit halbem Verstand, halber Mitgift und halbem Glauben ohne Überzeugung verspotten.<sup>57</sup>

Die unverheiratete oder verheiratete, aber unfruchtbare Frau gilt für ihre Umgebung als asozial. Ohne Mann oder Familie muss sie nicht nur Selbstanklage und fehlendes Selbstbewusstsein, sondern auch existenzielle Ausgeliefertheit erleiden, was zur völligen Entpersönlichung führen kann. Die Initiation ist eine unbewusst gewählte Form der Flucht. Die Frau verschwindet, ohne die Verwandtschaft informiert zu haben, auch physisch. Der Zeitraum ihrer Abwesenheit wird von den magischen Zahlen drei (Monate), sieben (Wochen), vierzig (Tage) bestimmt, die sie oft im Dunkeln, ohne Essen und Trinken verbringt, bis zur völligen Abmagerung. Manche reisen nur im Traum. Sie unternehmen gefährliche Reisen auf unwegsamem – an die kabilischen Berge erinnernden – Gelände, wobei plötzlich angedrohte Gewaltakte (wie Zerstückelung oder Verbrennung des Körpers) zu Erfahrungen des Todes als gänzlicher Auflösung führen. Nach der Wiedergeburt müssen sie die Grundfunktionen Essen, Gehen und Sprechen erst wieder erlernen. Die vierzig Tage sind gleichzeitig die erste Periode der Trauer, in der sie wegen ihres bisherigen Schicksals trauern.

Sie werden von Geistern dahingerafft, mit denen es nicht lohnt zu kämpfen. Scheinbar geschieht die Reise also gegen ihren Willen, aber die häufig großen, starken männlichen Gestalten, denen sie begegnen und die sonst in ihrem Leben fehlen, verschaffen ihnen Erleichterung und

---

<sup>57</sup> Arab Human Development Report 2005. *Towards the Rise of Women in the Arab World* (United Nations Development Programme/Arab States), New York 2006, S. 147-148.

Beruhigung. Manche vermählen sich dann tatsächlich mit ihren Geistern. Ihre Initiation geschieht an charakteristischen Stellen (auf einem Berg, in einer Schlucht, unter einem gigantischen Baum), durch Verkündungen von mythischen Tieren, die in der dauernd wechselnden Gestalt von Katze, Vogel, Pferd etc. erscheinen und die eine verständliche und gleichzeitig missverständliche Metasprache sprechen. Die Initiationserzählungen sind den mündlich tradierten Geschichten der Ahnen sehr ähnlich.<sup>58</sup>

f. Die inuitischen «angakkuq» und «illisatsok» von Labrador

Bei den Inuit von Labrador spiegelt das Schamanentum laut Taylor die gesellschaftliche Hierarchie wider: Die Mehrheit sind männliche Schamanen (*angakkuq*), aber es gibt auch Frauen in dieser Rolle (*illisatsok*).<sup>59</sup> Aufzeichnungen aus dem 18.-19. Jh. zeugen davon, dass der Ausdruck *illisatsok* von Gebiet zu Gebiet und von Zeit zu Zeit verschiedene Bedeutungen hatte. Er konnte unabhängig vom Geschlecht alle Zauberer der bösen Kräfte bezeichnen, aber auch «die alte Hexe, die kein sonstiges Auskommen hat und sich mit dergleichen zu beschäftigen beginnt».<sup>60</sup> In Taylors Studie sind klare Unterschiede zwischen der Tätigkeit der männlichen *angakkuq* und der weiblichen *illisatsok* skizziert. Bei Ersteren ist die tiefe Trance, die Dienstbarmachung von helfenden Geistern (*tuurngat*) von zentraler Bedeutung, um wilde Tiere töten, krank machende Kräfte aus Menschen austreiben, dem Feind schaden oder ihn töten zu können. Nach Taylor besteht die wichtigste Aufgabe der wenigen weiblichen Schamaninnen darin, Informationen von den Geistern zu beschaffen – was in einem viel häufigeren, oberflächlicheren und kürzeren Trancezustand als bei den Männern geschieht<sup>61</sup> – und Wahrsagung und Heilung (*killaivok*) durch Anheben des Kopfes (oder Beines). Die Schamanin bindet die Enden eines Ledergurts zusammen und formt eine Art Schleuder, in den sie den Kopf (oder das Bein) des Kranken legt, anhebt und dann praktisch fallen lässt. Die erfahrene Schwere des fallenden Kopfes (oder Beines) trägt eine Botschaft aus der Geisterwelt, sowohl für den Kranken und seine Angehörigen, als auch für die Heilerin. Je schwerer sich der Kopf im Augenblick des Falles anfühlt, desto schwerer und hoffnungsloser ist auch die Krankheit. Die Schamanin gibt aufgrund dessen dem Kranken und seiner Familie weitere Anweisungen.

<sup>58</sup> M. VIROLLE-SOUIBES - T. TITOUH-YACINE, *Intitiation et imaginaire social en Kabylie*, in «L'Ethnographie» (*Voyages chamaniques*), 87-88 (1982).

<sup>59</sup> Vgl. J.G. TAYLOR, *Shamanic Sex Roles in Traditional Labrador Inuit Society*, in M. HOPPÁL - O. J. VON SADOVSZKY (edd), *Shamanism: Past and Present*, Budapest 1989, S. 297-306.

<sup>60</sup> D. CRANTZ, *The History of Greenland*, 2. voll., London 1767, I, S. 214

<sup>61</sup> Vgl. Å. HULTKRANTZ, *Shamanic Healing and Ritual Drama*, New York 1992, S. 35, 67. Von einem ähnlichen Phänomen berichtet eine Beschreibung aus dem Jahre 1907, nämlich dass unter den ostsibirischen Tschuktschi früher v.a. Schamaninnen tätig waren, aber dann meinten die Einheimischen, die Frauen *fielen allzu leicht in Trance*, so konnten sich Männer schließlich größeres Prestige verschaffen. W. BOGORAS, *The Chukchee*, Part 2: *Religion*, in «Memoires of the American Museum of Natural History», XI (1907), S. 277-536, hier S. 414.

Taylor folgert daraus, dass unter den Inuit von Labrador die Aktivität der *angakkuq* die der *illisatsok* weit übersteigt.<sup>62</sup> Das wird aber in vielen Studien widerlegt, deren Autoren berichten, dass die ihnen bekannten bedeutsamsten inuitischen Schamanen Frauen waren. Und wenn ihr Ritual auch von dem der Männer abweichend war, hatten sie trotzdem ein vergleichbares gesellschaftliches Ansehen. Schließlich hielt man alle alten inuitischen Frauen und Männer für Schamanen, sie galten einfach aufgrund ihrer Lebenserfahrungen als Eingeweihte.<sup>63</sup>

Taylors Theorie von der 'männlichen Aktivität *versus* weiblicher Passivität' ist auf das vom Freudianer Róheim beeinflusste Wirken von Eliade zurückzuführen. Eliade, der zwar nie persönlich Schamanen begegnete, versteht unter Schamanentum ausschließlich eine – von ihm als transzendent und sogar phallisch definierte – Seelenreise, während er die als immanent definierte Besessenheit für eine weibliche Erscheinung hält, die der Fähigkeit zur Kontrolle über die Geister entbehrt und deswegen auch nicht als Schamanentum zu legitimieren ist.<sup>64</sup> Eliade hatte große Wirkung auf die Anschauung der beiden angesehenen Schamanentumsforscher Hultkrantz und Harner,<sup>65</sup> aber sogar die Feministin Sered scheint noch dasselbe nahe zu legen, als sie einerseits die ekstatische Seelenreise außerhalb des Körpers als männliches Abenteuer, andererseits die Besessenheit, in der die Geister in den eigenen Körper Einlass erhalten, als eine bewusst gewählte Technik von Frauen beschreibt.<sup>66</sup> In Wahrheit gibt es aber reichlich Beispiele für reisende Frauen und von Geistern besessene Männer unter den Schamanen.<sup>67</sup>

#### g. Interethnische heilende Kommunikation zwischen den Emberá-Indios und den Afro-Kolumbianern

Die in Kolumbien einheimischen Emberá-Indios und die Nachkommen der vom 16. Jh. an dorthin verschleppten afrikanischen Sklaven führen

<sup>62</sup> Andere sind anderswo zu ähnlichen Schlussfolgerungen gekommen. Tedlock berichtet beispielsweise von den Forschungen von männlichen Kollegen unter den *guarani*-Schamanen in Paraguay und Brasilien, wo Frauen und Männer in gleicher Zahl tätig sind. Trotzdem, als der Schamane Tupa Nevangayu nach dem Interview anzeigte, dass seine Frau auch Schamane sei und Wichtiges zu sagen habe, ließen sie die Anthropologen nur ganz kurz zu Wort kommen. Siehe B. TEDLOCK, *The Woman in the Shaman's Body. Reclaiming the Feminine in Religion and Medicine*, New York 2005, S. 71.

<sup>63</sup> Vgl. z.B. L. ACKERMAN, *Gender Status in Yup'ik Society*, in «Études Inuit Studies», 14 (1990), S. 209-222, hier S. 218-219.

<sup>64</sup> M. ELIADE, *Shamanism: Archaic Technique of Ecstasy*, New York 1964, S. 4, 124, 301, 363, 453, 455, 465. Harner und Hultkrantz bauten ihre Forschungen gleichfalls nach diesem Schema auf.

<sup>65</sup> Vgl. M. HARNER, *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*, San Francisco (CA) 1980, und Á. HULTKRANTZ, *Shamanic Healing*.

<sup>66</sup> S.S. SERED, *Priestess, Mother, Sacred Sister*, New York 1994, S. 186-187. In einer späteren Studie berichtet Sered jedoch nicht von *passiver*, sondern von *aktiver*, von der Heilerin (der *kaminchu* von Okinawa) veranlasster Besessenheit, in der die *kaminchu* selbst von der Gottheit *kami-sama* Besitz ergreift, so dass sie schließlich selbst zum *kami-sama* wird. Vgl. S.S. SERED, *Symbolic Illnesses*, S. 408-427.

<sup>67</sup> Vgl. z.B. R.-I. HEINZE, *Trance and Healing in Southeast Asia Today*, Bangkok 1988, und E. NELSON, *Gendered Possession and Communication among the Rejang of Sumatra*, in «Indonesia Circle», 67 (1995), S. 199-215, die im Zusammenhang mit Forschungen in Süd-Ost-Asien gerade vom femininen Charakter der Seelenreisen und vom maskulinen der Besessenheit berichten.

ihre Krankheiten meistens auf Spannungen zwischen den beiden Gruppen zurück. Die Behandlung und Auflösung dieser Spannungen ist eng mit der Person des Schamanen oder Zauberers verbunden. Das Hauptelement der Glaubenswelt dieses kulturell-religiösen Synkretismus ist – da es um Jagdgesellschaften geht – der *symbolische Krieg*, der die Sublimierung von intra- und interethnischer Aggression auf sozial akzeptierte Weise vollzieht, indem er das Gleichgewicht des Lebensenergie-Flusses zwischen Menschen- und Tierwelt aufrechterhält.

Die 'Schwarzen' von Chocó unterscheiden zwischen *einmaligen*, eher den *Körper* angreifenden und *wiederholt* auftretenden, eher materiell und *sozial* gefährlichen Krankheiten. Die Krankheiten aus letzterer Kategorie (wie z.B. «dauerhafter Misserfolg der Goldgräber, mehrfacher Abgang, Tod mehrerer Kinder innerhalb von kurzer Zeit, unerwartetes Ableben des Partners, 'schlechter' Tod mehrerer Bekannter, häufige Schlangenbisse»<sup>68</sup>) spiegeln die lokale Werteordnung wider. Sie unterscheiden auch zwischen Krankheiten, die von *Göttern* stammen (von einem übernatürlichen Vermittler verursacht, unausweichlich, biologisch in Blut und Milch kodiert, in Neigungen zu Tage tretend, individuell, resultiert nicht aus bösen Absichten, sondern ist eher ein Zeichen für die Verschiedenheit göttlicher und menschlicher Energie) und die von Menschen stammen (eindeutig, fluchartig, böseartig). Bei den Emberá bildet die 'Krankheit der Weißen' (Pocken, Grippe, Lungenkrankheit etc.) eine eigene Kategorie. Da diese Krankheiten nur aus der Böseartigkeit der Weißen resultieren können, sind die üblichen schamanistischen Heilmittel dagegen wirkungslos, nur die Medikamente der Weißen, in Form von Tabletten, Spritze, Sirup etc., können helfen. Ihre Anschaffung wird empfohlen oder man ruft Schwarze herbei, die aufgrund des häufigeren Umgangs mit den Weißen über größere Erfahrung und Wissen und erfolgreichere Behandlungsmethoden verfügen. Darüber hinaus nimmt man im Falle einer massenhaften Erkrankung in der eigenen Gemeinschaft böse Zaubereien gegen die Weißen in der Nähe vor.

Der Schamane der Emberá besetzt mit seinem Heer den Körper des Kranken, um dort gegen die bösen Geister zu kämpfen. Jeder Geist (*jai*) – ob gut oder böse – ist einheitlich, gleichzeitig essentiell weiblich und männlich. Die besiegten Geister stärken den Schamanen, werden zu dessen Besitz, da sie ja als neue Erfahrungen zu seinem Können beitragen. Nach einer Legende bei den Schwarzen verursachte der unaufhörliche Streit zwischen den einst zusammengehörigen Sonnen-Mann und Mond-Frau eine Trennung und damit eine ewige Spannung zwischen kalt und warm, dunkel und hell, die nur Pflanzen neutralisieren und befrieden können. Im Gegensatz zu den unkomplizierten, warmen männlichen Pflanzen sind die weiblichen Pflanzen nicht zu domestizieren, sie dürfen nur von erfahrenen Heilern verwendet werden, weil sie ambivalent und unberechenbar sind. Weiblich und männlich eingestufte Pflanzen werden nicht im gleichen

<sup>68</sup> A. LOSONCZY, *A szentek és az erdő. A Chocó-vidék negro-kolumbiai lakosságának rítusai, társadalmi és cserekapcsolatai az emberá indiánokkal*, Budapest 2001, S. 183.

Medikament verwendet. Männern sind eher weibliche, Frauen eher männliche Pflanzenextrakte zu empfehlen. Die warmen Krankheiten sind die des Oberkörpers, die kalten die des Unter(geordneten?)leibes. Die Emberá betrachten manchmal auch die helfenden und schadenden Kräfte der umgebenden Welt als geschlechtsgebunden: *Mutter*-Essenzen von halluzinogenen Pflanzen helfen die Innenwelt des Emberá-Schamanen zu öffnen und mit Geistern zu bevölkern. Der Alltag wird von den Müttern des Wassers, des Waldes,<sup>69</sup> der Heilpflanzen und der wilden Tiere beherrscht. Die Krankheiten sind Folgen der Beleidigung der Natur, d.h. dieser Mütter (z.B. Jagd zur verbotenen Zeit und auf verbotene Weise). Die entfernte Krankheit wird in den Wald zurückgeworfen und das Opfer gerettet, indem man der beleidigten Mutter ein anderes dafür anbietet.

Die Schwarzen halten die wilden Tiere bis auf das Liantentier, die Schlange als das Grenzwesen zwischen Tier- und Pflanzenwelt, für männlich. Es wird geglaubt, dass manche Frauen wegen gewisser ritueller Fehler bei ihrer Geburt und daraus folgender verminderter Weiblichkeit sich mit Zauberei beschäftigen, im Gegensatz zum 'richtigen' – durch Abmachungen mit den übernatürlichen Kräften zustande gekommenen – Ritus, der «ausschließlich für Männer vorbehalten ist, dessen Bewusstsein mehr als bei Frauen an den Körper gebunden und weniger durch das Blut gestört ist».<sup>70</sup> Die herbeigerufene Schlange beißt den Schamanen, so dass der Austausch des fremden Giftes in seinem Körper mit dem eigenen Blut eine Art Bündnis schafft, das ihn beschützt und mit dessen Hilfe er die anderen Gebissenen vollständig heilen kann, gesetzt den Fall, dass am Ritual für den Kranken keine Frau teilnimmt, denn die Schlange habe eine weibliche Natur. Die Negro-Kolumbianer suchen in diesen Fällen oft den Emberá-Schamanen auf, dessen eigentümliche Fähigkeit in der Zähmung dieses unfassbaren Liantentieres besteht. Die Anomalitäten des Harns und des Blutes bieten in beiden Gruppen einen Ausgangspunkt zur Behandlung der Krankheit. In der Glaubenswelt der Emberák, entsprechend der Männerrolle in der Jagdgesellschaft, wird der Blutverlust als verweiblichend eingestuft, weshalb die Heilung v.a. in der Schließung des Männerkörpers (also wirklich oder im übertragenen Sinne in der Pflege des verletzten Körpers oder in der Bestärkung der Identität als Jäger) besteht. Demgegenüber muss der Frauenkörper, um dem Blut oder der Muttermilch freien Fluss zu verschaffen, geöffnet werden. Die zu große Öffnung führt jedoch zu übertriebener Fruchtbarkeit, während Verstopfung zu Unfruchtbarkeit oder Säuglingstod führt.<sup>71</sup>

Wie wir sehen, ist die Heilmethode der anderen Gruppen bei gewissen Erkrankungen wirksamer. Durch gegenseitiges Lernen wendet man schließ-

<sup>69</sup> Waldesmutter: *pakoré*, was auch Schwiegermutter bedeutet, die von ihren krank gemachten Opfern wie von ihren schuldhaften Schwiegersöhnen spricht. Vgl. *ibidem*, S. 228.

<sup>70</sup> *Ibidem*, S. 188. Die Frau – vor allem das junge Mädchen, das «noch von keinem lebendigen Menschen umarmt worden ist» (S. 187) – soll eher zum Wahnsinn neigen, denn ihre Schatten-Seele sei unverlässlicher, fragiler, weniger als die Männerseele an einen Platz gebunden.

<sup>71</sup> *Ibidem*, S. 178-248.

lich dieselben besten Methoden an, um Krankheiten in oder außerhalb der ethnischen Gruppe zu behandeln. Es gibt zwar eine Grenze zwischen den beiden ethnischen Gruppen, die durch Verschiedenheiten in den Vorstellungen über das Übernatürliche entsteht, aber die gleiche Hierarchie der Geschlechter unterstützt Dialog und Austausch der Heilmethoden in beiden Kulturen.

h. Töchter der Großmutter Spinne, die süd- und mittel-amerikanischen Webe-Schamaninnen

Auf dem Altar oder im Heiligtum aufbewahrte Werkzeuge zur Diagnose verraten sehr viel über den Schamanen, seinen Alltag, seine Umgebung, über die Traditionen seiner Ahnen. Während auf dem Altar der peruanischen Heilerin Corinda vom Vater geerbte Holzstückchen und alte Waffen dominieren, ist das der ecuadorischen Mama Juana Simbaña von busenförmigen Steinen, Marmorstücken, einer alten Axt und einer Geisha-Puppe geschmückt.<sup>72</sup>

Ihre Gesänge spiegeln ebenso ihren Charakter und Ursprung wider. Die Eheleute Irene Pineda de Figueroa und Román Estrada aus dem nordost-mexikanischen Oaxaca singen verschieden und über Verschiedenes. Irene sanft, in erster Person Plural («...Lass uns das ansehen von rechts nach links ...»), dann in die dritte Person Singular wechselnd weist sie über sich selbst hin («... Die Frau der Heilung, die mit ihrer Seele spazieren geht ... eine Frau, die spricht, eine Frau, die alles zusammensetzt, Ärztin, Frau der Worte, weise Frau der Probleme») und fragt die Pflanzen nach der Krankheit des Patienten. Die Wörter 'Frische', 'Zärtlichkeit' und 'Glück' ständig wiederholend nimmt sie auf Geburt und Wachstum Bezug. Ihr Mann hingegen benutzt die Ich-Form, die seine Unabhängigkeit betont und sucht die Quelle der Krankheit in äußeren politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen, die auf Aggression weisenden Wörter 'Gefahr' und 'Angst' benutzend («Ich bin es, der zum Bergvater spricht, er ist es, der gefährlich spricht. In den Bergen der Angst, in den Bergen der Nerven husche ich dahin ...»).<sup>73</sup>

Ihre Erzählungen transformieren die Routine des Alltagslebens in etwas Bedeutungsvolles. Unter den mittel- und südamerikanischen Weberinnen, die hart um das tägliche Brot arbeiten, ist die bestärkende Gestalt der Großmutter Spinne allgemein bekannt und von *beseelender* Wirkung. Nach der Legende von Pueblo lehrte sie die ersten beiden Menschenwesen, ein weibliches Zwillingsspaar, die Gebete und Gesänge, mit denen sie alle anderen Lebewesen um sich herum erschaffen konnten. Die eine wurde von Nebel befallen und gebar Zwillingssöhne. Die andere adoptierte einen von diesen, der dann als Erwachsener ihr Mann wurde. Auf diese Weise

<sup>72</sup> B. TEDLOCK, *The Woman in the Shaman's Body*, S. 167-170.

<sup>73</sup> *Ibidem*, S. 149-151.

kam das ganze Pueblo-Volk binnen einiger Jahre auf die Welt. In der *diné/navaho*-Variante brachte die Spinnenfrau der ersten Menschenfrau auf einem Webstuhl das Weben bei, der vom Spinnenmann zwischen Himmel und Erde gespannt wurde, mit aus Sonnenstrahlen gedrehten Fäden, aus weißer Muschel gefeilter Klopfgabel und aus Regenwasser geformter Spindel. Seitdem wird die Hand der neugeborenen Tochter an ein Spinnennetz gehalten, damit sie als Erwachsene geschickt und ohne Mühe die Momente ihres weiblichen Lebens in das Gefüge webt.<sup>74</sup> Die Mädchen werden nach der ersten Blutung in die Kleider der Welt schöpfenden und erhaltenden Spinnenfrau, auch *Frau der Veränderung* genannt, gekleidet, auf diese Weise feiert man mit ihnen das erste Zeichen ihrer Initiation in das geheime Wissen und ihrer Fruchtbarkeit.<sup>75</sup> Die Frage ist nur, wie lange noch.<sup>76</sup>

#### i. Die gefundene Rolle

Das weibliche schamanistische Ritual, das vom Periferischen zum Zentralen, von Darbietung zu Attitüde und von äußerer Welt zur inneren vergeistigt, dient der konkreten Verkörperung von abstrakten Symbolen. Im heilenden Medium der Zuhörerschaft integrieren sich die Wörter und die vorgetragenen Ereignisse des Rituals in die Glaubenswelt aus heilenden Pflanzen, führenden Tieren und persönlichen Botschaften der Träume. Das weibliche Schamaninnenbewusstsein und die Verfassung der teilnehmenden Frauen werden sicherlich von der Blutmagie bestimmt und im Zusammenhang damit die formende Kraft der Fähigkeit zum *Lebenschenken*. Die Schamanin ist eine Art *Hebamme* des im tausendjährigen Ritual entstehenden neuen Lebens, zu dessen Schutz sie u.a. die Bilder von

<sup>74</sup> In der ungarischen Sprache halten die heute negativ konnotierten *Ausdrücke fon-dorlat, körmön-font, cselszövés* die Erinnerung an die wichtigsten weiblichen Tätigkeit wach.

<sup>75</sup> *Ibidem*, S. 231-232.

<sup>76</sup> «Die Diné (Navaho) lebten 400 Jahre lang auf dem Black Mesa, im Grand Canyon. Im Jahre 1951 fand man hier die größte Kohlschicht der Vereinigten Staaten. Die Peabody Coal betreibt hier einen riesigen Tagesabbau. Das Volk der Diné verklagte die Firma, aber die Klage wurde abgewiesen. Im Laufe der Bergbauarbeiten begann man im Jahre 1970 das Wasser abzupumpen, das Trinkwasser wurde verschmutzt, der Wasserspiegel der Sammelbecken nahm rasch ab, die Quellen versiegten. Aus den Röhren fließt schmutziges Wasser und die Indios liefern das Trinkwasser aus 20 Meilen Entfernung. Im Jahre 1996 verabschiedete der Kongress das Gesetz vom Navajo-Hopi-Siedlungsplan, der den Diné vor die Wahl stellte, entweder einen Pachtvertrag auf 75 Jahre zu unterschreiben oder sie werden im Februar 2000 gewaltsam ausgesiedelt. Das Gesetz wurde ohne Diskussion vom Abgeordnetenhaus und vom Senat verabschiedet, von Clinton auch unterschrieben. Die Diné haben damit alle rechtlichen Möglichkeiten in den USA ausgeschöpft, weshalb sie sich an die UNO gewendet haben. Im Zusammenhang damit hat man eine Untersuchung durchgeführt, nach der das Europa Parlament (!) die gewaltsame Aussiedlung der Diné, die Verletzung der Menschenrechte, des Rechts auf heimisches Territorium und die Umweltverschmutzung verurteilte. Nach dem 1. Februar 2000 weigerten sich die Diné, den Vertrag zu unterschreiben und bekamen die 'Benachrichtigung von der Aussiedlung'. Das Büro für Angelegenheiten der Indios beschleunigte das Verfahren und nahm den Indios die Tiere weg. Sie haben keine Hoffnung mehr, und es nur eine Frage der Zeit, wann das Volk mitsamt seinem Territorium spurlos verschwindet». Vgl. *Campaigns – Black Day for the Diné*, <http://www.foek.hu/gaia/gaia375.htm#szerk>.

---

zeitlosen, das erhaltende Netz webenden Spinnenfrauen und himmlischen Göttinnen zu Hilfe ruft<sup>77</sup> gegen die Engstirnigkeit der alles vernichtenden, weltgewandten Habgier.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> B. TEDLOCK, *The Woman in the Shaman's Body*, S. 103-136, 173-236.

<sup>78</sup> Vgl. T. KASSER, *Az anyagiasság súlyos ára*, Budapest 2005.