

Marie-Theres Wacker

SchamanInnen in der Welt der Bibel?

Ein kulturvergleichendes Experiment

SCHWERPUNKT

Ist die tanzende Mirjam mit der Pauke eine Schamanin? Oder vielleicht die „seelenjagenden“ Frauen im Ezechielbuch? Ist letztlich sogar Jesus ein Schamane? Gibt es das Phänomen des Schamanismus im biblischen Kontext überhaupt und vielleicht sogar – wie im japanischen und koreanischen Kontext – als Teil einer weiblichen Widerstandskultur? Marie-Theres Wacker betritt Neuland mit ihrer Suche nach Elementen des Schamanischen im biblischen Kontext. Sie fragt nach Möglichkeiten und Grenzen einer feministisch-theologischen Aneignung der Kategorie des Schamanischen.

Prophetie und Schamanismus – der Ausgangspunkt

Wer sich mit den Prophetinnen im Alten Israel beschäftigt, stößt schnell darauf, daß sich diese Frauen nicht mit den gewohnten theologisch-historischen Rastern für die biblische Prophetie beschreiben lassen. Im Gegensatz zu ihren männlichen Kollegen, v.a. den sog. Schriftpropheten, besitzen wir von ihnen keine Sammlungen von typisch prophetischen Worten. Stattdessen sind der Mirjam (Ex 15,20f) und v.a. der Debora (Ri 5) Lieder in den Mund gelegt und gehören zu Mirjam Handpauke und Tanz. Die prophetisch tätigen Frauen des Ezechielbuches (Ez 13,17ff) sind weniger durch ihr Sprechen als vielmehr durch ihr Hantieren charakterisiert. Treffen wir



SchamanIn. Von Krasnojarsk

hier lediglich auf eine geschlechtsspezifische literarische Darstellung von Prophetinnen? Oder handelt es sich auch historisch um eine geschlechtsspezifische Rollenverteilung? Oder müssen wir möglicherweise umgekehrt anhand dieser Notizen das historische Bild der männlichen Propheten Israels korrigieren, waren sie durchaus nicht so einseitig wortorientiert, wie dies dem klassischen christlichen (und jüdischen) Bild entspricht?

Von solchen Fragen ausgehend bin ich auf eine Anfang diesen Jahrhunderts aktuelle Perspektive der Prophetenforschung aufmerksam geworden¹, die nicht den Inhalt oder die Form der prophetischen Verkündigung in den Vordergrund stellt, sondern religionsvergleichend das Mittel ihrer Kommunikation mit dem Göttlichen, die „Extase“, ein außergewöhnlicher Bewußtseinszustand, zu erreichen v.a. durch Musik und Tanz, in dem Menschen „aus sich herausgetreten“ sind. Auch und gerade die Schriftpropheten waren für diese Forschungsrichtung Extatiker, und umgekehrt konnte die singende, trommelnde und tanzende Mirjam gewissermaßen „inklusiv“ als genuine Vertreterin des Prophetenstandes, als extatische JHWHprophetin neben ihren männlichen Kollegen interpretiert werden.² Ein andersartiger, in Trance erreichter Bewußtseinszustand aber gehört nun auch zu den religionsethnologischen Grundbestimmungen des Schamanischen, so stark dessen Definitionen im einzelnen umstritten waren und nach wie vor sind.³ Von dieser zunächst noch sehr punktuellen, aber doch in einem wichtigen Kennzeichen sich abzeichnenden Berührung zwischen altisraelitischer Prophetie und Schamanismus bin ich ausgegangen und habe im folgenden Material zusammengetragen, das absteckt, wie und wo der Vergleich von Phänomenen des Schamanischen mit (nicht nur) prophetischen Phänomenen im Alten Israel sinnvoll und weiterführend erscheint und vor allem Licht auf die Lebensrealität von Frauen zu werfen vermag.

Der methodologische Rahmen stellt sich mir folgendermaßen dar: Da jede Beschäftigung mit der Lebensrealität von Frauen im Alten Israel auf ein bekanntes großes Problem, die Spärlichkeit und zudem androzentrische Perspektivität der biblischen Texte stößt, kommt es sehr darauf an, eine (feministisch-historisch) tragfähige Vorstellung von den Gesellschaftsformen zu entwickeln, in der die Frauen Israels ihre Orte



Burjatische Schamanin



und Räume hatten. Um hier ein Raster zu gewinnen, müssen grundlegende Erfahrungen unserer Gegenwart verfremdet werden. Dafür sind „Anleihen“ bei der Ethnologie hilfreich, beschäftigt sich diese Wissenschaft doch traditionell mit außereuropäischen, vorindustriellen, zahlenmäßig eher kleinen Gesellschaften und ist spezialisiert darauf, das „kulturell Fremde“⁴ solcher Gesellschaften wahrzunehmen, zu reflektieren und zu interpretieren, einschließlich einer kritischen Selbstreflexion (auch unter feministischer Beteiligung) auf die nicht unproblematische Geschichte des eigenen Faches und die wissenschaftlichen Grundkategorien.

„Schamanismen“

Die Bezeichnung des „Schamanen“ im engeren religionswissenschaftlich-ethnologischen Sinn haftet zunächst

an einem religiösen Funktionsträger des nordasiatischen Raumes. Die Bezeichnung bezieht sich auf Männer, die in ihren zahlenmäßig relativ kleinen (Jäger-)Gesellschaften eine Mehrzahl von religiösen Rollen und Funktionen auf sich konzentrieren, alle bezogen auf bzw. abzuleiten aus ihrem speziellen Zugang zur Welt der Geister/Seelen. Diesen Zugang haben sie erworben über ein Initiationserlebnis, bei dem sie in ihrer Trance auf eine „Himmelsreise“ mitgenommen werden, mit Geistern gekämpft haben, überwältigt wurden, aber auch fortan mit einer bestimmten Macht über solche Geister ausgestattet sind. Zwei markante Bereiche dieser Macht sind die Beeinflussung des Erfolgs bei der Tierjagd ihres Stammes und die rituelle Begleitung der Toten.⁵ In der älteren Schamanismusforschung hat man zuweilen die Schamanen als „Priester“ bezeichnet, ganz allgemein deshalb, weil beide „Mittler“ zwischen der Welt des Göttlichen und der der Menschen sind, genauerhin aber wohl zum einen, weil die gemeinhin als „priesterlich“ geltende Aufgabe der Darbringung von Opfern auch zum schamanistischen Ritual gehört, zum andern nicht zuletzt aufgrund der Bedeutung der besonderen, symbolisch hoch aufgeladenen Schamanentracht. Für Gesellschaften wie der des alten Israel, in der es eine ausdifferenzierte Priesterschaft gibt, ist eine solche Identifikation sicher nicht sinnvoll, wenn sie auch zeigen mag, daß strikte Unterscheidungen zwischen unterschiedlichen religiösen Funktionsträgern manchmal nicht möglich sind oder die Unterscheidungskriterien je nach ins Auge gefaßter Kultur im einzelnen variieren. Die „klassischen“ Gesellschaften v.a. Sibiriens sind patriarchale Gesellschaften. Neben den männlichen Schamanen gibt es durchaus auch Schamaninnen, die allerdings nach einer Studie der französischen Anthropologin Roberte Hamayon insgesamt deutlich weniger Einfluß und Ansehen besitzen.⁶ Ähnliches scheint nach der Darstellung der österreichischen Ethnologin Dagmar Eigner für das Katmandugebiet Nepals zu gelten.⁷ D.h. einerseits können nach den Vorstellungen dieser Gesellschaften durchaus auch Frauen von (Ahnen-)Geistern zu Schamaninnen ausgewählt werden, andererseits werden diese schamanisch begabten Frauen aber weiterhin den geschlechtsspezifischen Rollenkonventionen ihrer Gesellschaften unterworfen. Ich deute hier an, daß sich etwas Ähnliches an der Gestalt der bibli-

schen Prophetin Mirjam zeigt: auf der einen Seite reklamiert Mirjam (Num 12), daß Gott auch zu ihr prophetisch gesprochen habe, auf der anderen Seite sucht der biblische Text diesen ihren Anspruch zu domestizieren.* Patriarchalischer gesellschaftlicher Kontext und „Geistbegabtheit“ stehen jeweils in Spannung zueinander. Neben Gesellschaften mit überwiegend männlichem Schamanismus sind etwa Japan und Korea zu nennen, in denen das Schamanentum ganz überwiegend in Frauenhand ist. In der Frage, wie dieses Nebeneinander von männer- bzw. frauendominiertem Schamanismus zu beurteilen sei, haben sich in der Forschungsgeschichte die Geister geschieden. Der einflußreiche Religionshistoriker Mircea Eliade etwa hat Schamanismus kurzerhand als „archaische Extasetechnik“ definiert⁹ und damit alles Gewicht auf das „Heraustreten“ des schamanischen Bewußtseins in die Welt des Heiligen gelegt. Typ ist hier der sibirische Schamane, der einen kultur- und zeitübergreifend gültigen menschlichen Zugang zum Heiligen repräsentiert. Aus dieser Perspektive sind etwa die koreanischen Schamaninnen, aus denen während der von ihnen vollzogenen Rituale die Stimmen von Ahnen und Ahninnen sprechen, bereits degenerierte Formen von mehr oder weniger abergläubischer „spirit possession“; nach Eliade tritt solche „Besessenheit“ bei Frauen häufiger und leichter auf als bei Männern. Daß hier bestimmte religionshistorische, theologisch wertende Vorentscheidungen mit geschlechtsspezifischen Stereotypen Hand in Hand gehen, ist mit Händen zu greifen. Der Religionswissenschaftler Wilhelm E. Mühlmann hat eine andere Meßlatte, ist geradezu auf einem romantischen Trip des „Ewig Weiblichen“, wenn er quer durch den eurasischen Raum bis hin zu Annette von Droste Hülshoff auf den Spuren von „weiblichem Schamanismus und Dichtung“ wandelt.¹⁰ Manche seiner Bemerkungen lassen vermuten, daß er die Frau als Frau dem Göttlichen näher sieht – was, wie die feministische Matriarchatsdiskussion gezeigt hat, seine eigenen Tücken bietet. Einen andersartigen Aspekt bietet der englische Sozialanthropologe Ioan Lewis: Er sieht weiblichen Schamanismus, den er v.a. für Ostafrika beschreibt, als Widerstandsphänomen von Unterdrückten.¹¹ Theologinnen wie etwa die Koreanerin Chung Hyun Kyung betonen ihrerseits die Verbindung von Befreiungstheologie (Minjung-

Theologie) und Schamanismus in ihrem Kontext.

Wenn die historische Rückfrage nach (weiblichem) Schamanismus für die Welt der Bibel gestellt wird, dann scheint es sinnvoll, sich nicht von vornherein auf eine solche Globalperspektive festzulegen, sondern zunächst einmal Einzelbeobachtungen zu sammeln und, wie dies in mir einleuchtender Weise die amerikanische Ethnologin Jane M. Atkinson tut, die Größe „Schamanismus“ nicht als zeit- und kulturübergreifende Universalkategorie zu benutzen, sondern mit einer Vielzahl von „shamanisms“ zu rechnen, einschließlich gegenwärtig entstehender und durchweg rationalitäts- bzw. zivilisationskritischer neo-schamanistischer Bewegungen oder Zirkel.¹²

Die Frau von En-Dor (1 Sam 28) als Schamanin

Anlässlich eines internationalen „Symposiums zum Schamanismus“ 1962 in Åbo/Finnland hat der norwegische Alttestamentler Arvid Kapelrud die Frage nach „schamanistischen Zügen im Alten Testament“ gestellt.¹³ Er geht von einer Schamanismusdefinition aus, die zwei Elemente als wesentlich verbindet: einen Zustand der Trance, herbeigerufen mithilfe von Trommeln, Gesang und Tanz, und die Kommunikation mit Geistern bzw. die Kontrolle über sie. Im Blick auf das Moment der Trance diskutiert Apelrud zunächst die biblischen Stellen v.a. im 1. Samuelbuch, die von extatischen Prophetengruppen sprechen. Von diesem Propheten habe man gewußt, daß sie in Trance in Kontakt treten mit der Welt des Göttlichen, und man sei sie um Orakel angegangen. Sie entsprechen offensichtlich dem, was sich Eliade unter „archaischer Extasetechnik“ vorgestellt hat. Die Gestalt der Mirjam aus Ex 15,20f, die diesen extatischen Prophetenmännern gleicht, wird – zufällig? – nicht erwähnt. Auf der anderen Seite ist ausdrücklich von einer Kommunikation mit Geistern in der hebräischen Bibel vor allem in der Geschichte 1 Sam 28 von der Totenbeschwörerin aus En-Dor die Rede. Kapelrud liest diese Geschichte zum einen als Reflex einer nur noch degenerierten Form des Schamanismus, der in anderen Kulturen von Männern, hier aber, da, wie einleitend in 1 Sam 28, vermerkt, verboten, „nur“ von Frauen praktiziert werde. Dazu kommt, daß Kapelrud die Praxis der Frau von En-Dor als kanaanäisch, d.h. unisraeli-

tisch wahrnimmt und damit der Bewertung als heidnisch-abergläubisch preisgibt. Zum anderen aber ist die Geschichte in 1 Sam 28 für Kapelrud Indiz dafür, daß diese Form des Schamanismus in Israel bis zum Exil lebendig gewesen sein müsse. Hier kann angeknüpft werden. Denn in der Tat zeigt diese Geschichte deutlich wie keine andere der hebräischen Bibel, daß die Welt der Totengeister als machtvoll angesehen wurde und daß man Menschen kannte, die ihrerseits mit dieser Macht umzugehen verstanden. Die Frau von En Dor gleicht darin etwa den koreanischen Schamaninnen.¹⁴ Eine in der Forschung gegenwärtig sehr umstrittene Frage ist allerdings die, wie verbreitet und charakteristisch für die Welt des vorexilischen Israel das Rechnen mit der Macht der Toten bzw. Ahnen war. Leicht gerät man hier in einen Zirkelschluß: was offiziell verboten war, wird auch in den tradierten Texten unterdrückt, kann also e silentio, aus dem Schweigen der Texte heraus ergänzt werden. Aber wie läßt sich Schweigen aufgrund von Nichtexistenz oder Marginalität eines Phänomens von Ver-Schweigen unterscheiden? Ich neige dazu, die relative Häufigkeit des Verbots von Wahrsagerei und Totenbeschwörung in der hebräischen Bibel als Indiz einer relativ gängigen Praxis zu werten. Die Geschichte in 1 Sam 28 zeigt jedenfalls, daß die Möglichkeit, mit Geistern von Toten in Kontakt zu treten, nicht bestritten wird. Sie zeigt aber auch, daß der Geist des befragten Toten, des JHWHpropheten Samuel, auch über seinen Tod hinaus gleichsam im

Dienst seines Gottes verbleibt und nichts ansagt, das nicht auch von JHWH so gewollt ist. Hier ist gewissermaßen die Welt der Totengeister in den Glauben an die größere Macht JHWHs integriert. Die Geschichte zeigt schließlich, daß die Frau von En Dor dem König Saul gegenüber Rollen einnimmt, die denen einer schamanischen Heilerin oder „Seelenbegleiterin“ nahekommen, wenn sie Saul auffordert zu essen und ihn dazu bringt, gestärkt seinen Weg fortzusetzen. Die Geschichte 1 Sam 28 bietet damit eine Reihe von Ansatzpunkten, sie nicht, wie in der Auslegung und auch Bildtradition (bis hin zu Artur Honeggers Oratorium „König David“) durchweg geschehen, als die Geschichte einer „Hexe“ zu interpretieren, sondern auf ihre integrativen Momente hin neu abzuhören.

Schamanisches in Ez 13?

Der zur Zeit des Exils auftretende Prophet Ezechiel setzt sich nach Ez 13,17ff mit Frauen auseinander, die prophetisch tätig sind und deren Tätigkeit er nach einer gängigen deutschen Übersetzung von V. 18-20 als „Seelenjagen“ bezeichnet.¹⁵ Diese – diffamierend gemeinte – Kennzeichnung des prophetischen Tuns der Frauen hat den englischen Sozialanthropologen J. G. Frazer um die Jahrhundertwende dazu angeregt, darüber zu spekulieren, ob hier nicht die Vorstellung zugrundeliege, daß die Seelen von Kranken gewissermaßen den Körper des Menschen bereits verlassen hätten und dann in die Macht von Magiern gelangen könnten, die buchstäblich über Leben und Tod der betroffenen Menschen entschieden.¹⁶ Träfe dies zu, könnte man von schamanisch agierenden Frauen in einem stark schamanistisch, von Seelen-/Geisterglauben geprägten Weltbild sprechen. Allerdings scheint die bei einer solchen Vorstellung mitgesetzte Unterscheidung von „Körper“ und „Seele“ eines Menschen für das Alte Israel gerade nicht nachweisbar, ist es die Lebenskraft eines Menschen als ganze, die in der Krankheit schwächer wird und ist es auch der Mensch als ganzer, dessen Schatten in die Unterwelt hinabsteigt. Die deutsche Übersetzung des Tuns der Frauen aus Ez 13 mit „Seelenjagen“ trifft griechisch-christliche, aber nicht altisraelitische Vorstellungen. Die „nefesch“ eines Menschen jagen, wie es im hebräischen Text heißt, bedeutet nichts anderes, als Men-

schen an ihrem Leben Schaden zufügen, sie so zu „behexen“, daß sie Angst bekommen und möglicherweise krank werden. Da auch von einer Trance der prophetisch tätigen Frauen nicht die Rede ist, sind sie kaum als Schamaninnen zu bezeichnen. Andererseits aber ist Ezechiel selbst nach Ausweis der nach ihm benannten biblischen Schrift der Typ eines Propheten, der vom Geist ergriffen agiert, der Trancen hat und in solchen Trancen „Himmelsreisen“ macht, der also gewisse schamanistische Züge aufweist. Nach Ez 13 kämpft er nicht nur gegen prophetisch tätige Frauen, sondern auch gegen männliche Propheten, und beiden Gruppen wirft er vor, „nach ihrem eigenen Geist“ zu prophezeien. Während Ezechiel mit dem Ich des aus ihm sprechenden Gottes die Frauen verbal angreift, weil sie aus seiner Sicht mit ihrem Geist mächtig gegen den Geist, den er beansprucht, anstehen, wünscht er seinen männlich-prophetischen Gegnern sogar den Tod. Hier zeichnet sich ein Kampf zwischen ProphetInnen als Kampf auf Leben und Tod zwischen den jeweiligen „Geistern“ ab, auf die sie sich berufen, auch dies ein Moment schamanistischer Wirklichkeit. Das Ezechielbuch steht damit nicht über, sondern selbst in dieser Welt des Prophetisch-Schamanischen, ein Faktum, das historisch zur Kenntnis zu nehmen und theologisch durcharbeiten wäre.

Nachdenkliche Schlußbetrachtung: Jesus als Schamane?

In ihrem Buch „Feministische Christologie“ beschreibt Julie Hopkins den Jesus des Markusevangeliums als einen „Schamanen“, einen erfolgreichen Heiler und Wundertäter, der sich im Kampf mit Geistern sieht und selbst aus der Kraft des Geistes (Gottes) handelt.¹⁷ In der Tat ist besonders das Markusevangelium ein Text, in dem die als machtvoll vorausgesetzte Welt der Dämonen und Jesu Kampf gegen die Dämonen einen breiten Raum einnimmt. Anders als für die Welt des frühen Israel ist für die Welt jedenfalls dieses Evangeliums der Glaube an die Macht von Geistern mit Händen zu greifen. Auf der anderen Seite ist das Markusevangelium ein Text, der Jesus deutlich in die Tradition der Propheten Israels stellt, der Jesus (nicht nur Johannes den Täufer) mit Elia vergleicht, der Jesus Jesaja zitieren läßt und mit der Selbstbe-

zeichnung „Menschensohn“ eine bei Ezechiel markant gebrauchte Selbstbezeichnung aufgreift. Historisch gesehen hat es deshalb m.E. einiges für sich, den markinischen Jesus als prophetisch-schamanische Gestalt zu sehen¹⁸ – wobei sich für Markus das neuzeitlich-religionskritische Problem nicht stellt, wie Dämonenglaube und „Geistergriffenheit“ näherhin zu denken sei.

Julie Hopkins ist nicht primär an der historischen Ebene interessiert, sondern benutzt die Kategorie des „Schamanischen“ als eine Verstehens- und Aneignungs-Brücke in mehrerlei Hinsicht. Erstens ist die Bezeichnung Jesu als eines Schamanen geeignet, die Christinnen allzu vertraut erscheinende Gestalt Jesu ein Stückweit zu verfremden, damit neu die Aufmerksamkeit zu wecken, aber auch neue Aspekte dieser Gestalt zu entdecken; die Bezeichnung hat heuristische Funktion. Zweitens bietet die Kategorie des Schamanischen gegenwärtig fast eine Garantie für Interesse, verbindet sich doch damit die Hoffnung auf alternative Formen von Spiritualität, von Bewußtsein, von Orientierung; die Kategorie hat rhetorische Funktion. Drittens erlaubt das Faktum, daß es in vielen Kulturen auch weiblichen Schamanismus gibt, ja, daß in bestimmten Kulturen sogar vorwiegend oder fast ausschließlich Frauen Schamaninnen sind, eine Relativierung des Mannseins Jesu und eine Beschreibung der Bedeutung Jesu, die nicht von seiner Männlichkeit definiert ist. Die Rede von Jesus dem Schamanen hat also spezifisch feministisch-theologisches Interesse. Und viertens ist die Wahrnehmung Jesu als eines Schamanen eine Weise, die Gestalt Jesu zu inkulturieren in religiöse Kontexte hinein, in denen Schamanismus bis heute eine Rolle spielt, kann also als ein Beitrag zu einer selbstkritischen Revision des „verwestlichten“ Jesus, zu einer kulturellen Entschränkung der Gestalt Jesu gesehen werden.

Auf dem Hintergrund des Skizzierten kann ich die positive Besetzung der Kategorie des Schamanischen in feministisch-theologischer Absicht zwar nachvollziehen, sehe jedoch die Ambivalenzen zu sehr ausgeblendet. Deshalb stelle ich abschließend zwei sehr kritische Fragen an einen feministisch-theologischen Umgang mit Schamanismus: Meldet sich hier möglicherweise ein neuer Universalismus zu Wort, der eine vermeintlich interkulturell brauchbare Kategorie doch nur wieder nach bestimmten (partikularen) Bedürfnissen, denen zivilisa-

tions- und/oder rationalitätsmüder Westeuropäerinnen bzw. Nordamerikanerinnen, zurechtzimmert? Ist der Rekurs auf Schamanismus mehr und anderes als „Selbstgespräch der irrational Verblendeten“; kann er auch hierzulande, außerhalb von befreiungstheologischen Kontexten wie etwa Koreas Minjung-Theologie, eine Form der „Widerrede“ sein?“¹⁹

Anmerkungen

- 1 Wichtiger Vertreter: Gustav Hölscher, „Die Profeten“, Leipzig 1914.
- 2 Vgl. etwa den Aufsatz des katholischen Trierer Exegeten Hubert Junker, Die Frau im alttestamentlichen ekstatischen Kult, in: Theologie und Glaube 21 (1929) S. 68-74.
- 3 Eine nüchterne und operable Begriffsbestimmung findet sich etwa bei der emeritierten Kölner Ethnologin Ulla Johansen, Zur Geschichte des Schamanismus, in: W. Heissig/H. J. Klimkeit (Hrsg.), Synkretismus in den Religionen Zentralasiens, Wiesbaden 1987, S. 8-22.
- 4 Diese Bestimmung ist dem Titel der guten Einführung von Karl-Heinz Kohl entnommen: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden, München 1993.
- 5 Daß diese unparat erscheinenden Bereiche „logisch“ über die Seelenvorstellung verbunden sind, zeigt eindrücklich Roberte Hamayon in ihrem Buch „La chasse à l'ame“ („Seelenjagd“). Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien, Paris 1990 über den „klassisch“ schamanischen sibirischen Stamm der Buriaten.
- 6 Vgl. R. Hamayon, Is There a Typically Female Exercise of Shamanism in Patrial Societies Such as the Buryat?, in: M. Hoppál (Hrsg.), Shamanism in Eurasia, 2 Bde., Göttingen 1984, S. 307-318.
- 7 Vgl. D. Eigner, Gyani Dolma – Begegnung mit einer Schamanin in Nepal, in: Brigitte Kossek u.a. (Hrsg.), Verkehren der Geschlechter. Reflexionen und Analysen von Ethnologinnen, Wien 1989, S. 281-298.
- 8 Dem jetzigen Kontext nach ist auch das Redeverbod für Frauen in 1 Kor 14,34f nicht zuletzt an Prophetinnen gerichtet.
- 9 Vgl. M. Eliade, Schamanismus und archaische Extasetechnik. frz. Orig. Paris 1951; deutsch 1957; engl. 1964; vgl. auch noch ders., Art. Shamanism, in: Enc. of Religions 13 (1987), S. 201-208.
- 10 Vgl. W. E. Mühlmann, Die Metamorphose der Frau. Weiblicher Schamanismus und Dichtung, Berlin 1981.
- 11 Vgl. Ioan M. Lewis, Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism, 1971 (verschiedene Ausgaben und Auflagen). Erst nach Abschluß des Manuskripts stieß ich auf die Arbeiten der Berliner Ethnologin Ute Luig, die weibliche „spirit possession“ in Afrika untersucht hat und gegenüber etwa Lewis weiterführende Differenzierungen einbringt, die darauf hinauslaufen, weniger politische Unterdrückungsstrukturen als Lebenskrisen hinter solcher „afflicted possession“ anzusetzen. Vgl. zuletzt Ute Luig, Weibliche Prophetie und Besessenheit in afrikanischen Gesellschaften, in: Richard Faber / Susanne Lanwerd (Hrsg.), Kybele – Prophetin – Hexe. Religiöse Frauenbilder und Weiblichkeitskonzeptionen, Würzburg 1997, S. 77-94 (dort auch ihre weiteren Veröffentlichungen).
- 12 Vgl. Jane M. Atkinson, Shamanisms Today, in: Annual Review of Anthropology 21 (1991), S. 307-330.
- 13 Vgl. A. Kapelrud, Shamanistic Features in the Old Testament, in: C.-M. Edsman (Hrsg.), Studies on Shamanism, Uppsala 1967, S. 90-96. Daß das Symposium in Skandinavien stattfand, zeigt Forschungskontinuitäten zur deutschsprachigen religionsgeschichtlichen Schule der Jahrhundertwende außerhalb von Deutschland an; daß es überhaupt stattfand, geht zurück auf ein anthroposophisch gesonnenes Sponsorenehepaar; vgl. das Vorwort des o. g. Dokumentationsbandes von Helmer Ringgren, S. 11-14. Außer diesem Beitrag ist mir kein weiterer zum Thema „Schamanismus und Altes Israel“ bekannt.
- 14 Von Trance o.ä. der Frau von En Dor ist im Text nicht direkt die Rede. Vielleicht kann das plötzliche „Hellsehen“ der Frau, die nach V. 12 den verkleideten Saul identifiziert, in diesem Sinn gedeutet werden. Da der Text aber insgesamt an den technischen Umständen der „Sénace“ nicht interessiert ist, kann dieser Aspekt erzählerisch auch einfach ausgespart worden sein.
- 15 Für eine gründliche Besprechung dieses Textes vgl. Renate Jost, Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien, Gütersloh 1995.
- 16 Vgl. James George Frazer, Hunting for Souls, in: Archiv F. Religionswiss. 11 (1908), S. 197-99.
- 17 Vgl. Julie Hopkins, Feministische Christologie, Mainz 1996, Kap. III. Sie bezieht sich für diesen Gedanken auf Theologinnen aus Asien und Afrika, in deren Lebenskontext Schamanismus eine Gegenwartsrealität darstellt.
- 18 Ivan Bystrina hat in seinem Beitrag Das Erbe des Schamanismus in Palästina, in: M. Kuper (Hrsg.), Hungrige Geister und rastlose Seelen. Texte zur Schamanismusforschung, Berlin 1991, S. 181-213 schamanistische Züge, wie sie die Evangelien Jesus belegen, zusammengestellt. Sein Beitrag ist allerdings ein bloßes Materialkonglomerat und entsprechend kaum zusammenhängend zu lesen. Außerdem bezieht er sich völlig kritiklos auf das anregende, aber umstrittene Buch von Morton Smith, Jesus the Magician, 1978 (deutsch 1981: „Jesus der Magier“), das die These vertritt, die Gestalt Jesu, ursprünglich ein Zauberer, sei nachträglich zur christlichen Erlösergestalt umgeprägt worden.
- 19 Die Formulierungen stammen aus dem Beitrag von Monika Habermann, „Man muß es halt glauben“ – Magische Heilformen aus Klientenperspektive, in: Curare. Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie 17 (1994), S. 199-216.

Prof. Dr. Marie-Theres Wacker ist Professorin für Biblische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität Köln.