

Vom dämonischen Scharlatan zum psychisch Gestörten zum fachkundigen Therapeuten und post-modernen Seelenführer: Westliche Vorstellungen vom Schamanen und deren Hintergrund

WOLFGANG G. JILEK

Zusammenfassung: Belegt und illustriert werden die drastischen Wandlungen, die in der westlichen Vorstellung vom schamanischen Heilen und in der westlichen Einstellung zum schamanischen Heilkundigen im 19. und 20. Jahrhundert erfolgten, sowie die Revision der diagnostischen Beurteilung von veränderten Wachbewusstseinszuständen (*Altered States of Consciousness*). In früheren Jahrhunderten gemäß dem theologisch beeinflussten Weltbild allgemein dargestellt und verurteilt als heidnischer Scharlatan im Bund mit Dämonen („Verteufelung“ des Schamanen), wurde der schamanische Heilkundige von der Mitte des 19. bis nach der Mitte des 20. Jahrhunderts von zahlreichen Medizinern und Anthropologen als psychopathologischer Fall angesehen, der in sogenannten „primitiven“ Gesellschaften aufgrund seiner psychischen Abnormalität eine privilegierte Stellung einnehme („Psychiatisierung“ des Schamanen). Diese Beurteilung des Schamanen und seiner gesellschaftlichen Rolle beruhte auf einer Fehlinterpretation der in vielen nicht-westlichen Kulturen bei therapeutischen, religiösen und sozialen Ritualen induzierten veränderten Wachbewusstseinszuständen, die als psychopathologische Phänomene gewertet wurden. Die Pathologie-Etikettierung schamanischer Praktiker wurde von namhaften Wissenschaftlern auf die sogenannten „primitive Kulturen“ ausgedehnt, denen sie angehörten.

Im späteren 20. Jahrhundert wurden aufgrund von vergleichend-psychiatrischen Beobachtungen, und aufgrund von Experimenten mit normalen Probanden, veränderte Wachbewusstseinszustände als unter bestimmten Bedingungen universal mögliche Funktion des normalen zentralnervösen Apparates erkannt. Etwa zur gleichen Zeit mehrten sich ethnomedizinische und transkulturell-psychiatrische Berichte, welche die therapeutischen Fähigkeiten schamanischer Praktiker würdigten und die psychotherapeutische Effektivität schamanischer Heilrituale beschrieben. Heute wird meist anerkannt, dass die psychiatrische Diagnostizierung von veränderten Wachbewusstseinszuständen in institutionalisierten Ritualen, die in nahezu allen Religionen und Kulturen vorkommen, zu vermeiden ist. Die Psychopathologie-Etikettierung von in nicht-westlichen Kulturen institutionalisierten Ritualen ist eine eurozentrische und positivistische Fehleinschätzung und als solche von medizinisch-psychologischen und ethnologischen Wissenschaftlern zu vermeiden. Während die psychotherapeutisch effektiven Prinzipien schamanischer Heilpraktiken, die hier definiert werden, in der Schulpsychiatrie noch kaum berücksichtigt werden, erleben wir derzeit in der „postmodernen“ westlichen Gesellschaft eine Popularisierung des Schamanismus und Idealisierung der Figur des Schamanen, die in vielen Städten des Westens den „shamanic training workshops“ großen Zulauf verschafft. Die diesen Prozessen zugrunde liegenden historisch signifikanten Wandlungen im westlichen Zeitgeist werden aufgezeigt.

From Daemonic Charlatan to Mentally Deranged Person to Skilled Therapist and Post-Modern Psycho-Guide: Western Notions of the Shaman and their Background

Abstract: Documented are the drastic changes which took place during the 19th and 20th centuries in the Western notions of shamanic healing and in the Western attitudes to the shamanic healer. In previous centuries, according to the theologically influenced world view, generally depicted and condemned as pagan charlatan in league with daemons (“daemonization” of the shaman), the shamanic practitioner was from the middle of the 19th until after the middle of the 20th century considered by many authors in medicine, psychiatry and anthropology as a psychopathological case enjoying a privileged status in so-called “primitive” societies, allegedly because of his mental abnormality (“psychiatrization” of the shaman). Some well-known scientists extended the pathology labeling of shamanic practitioners to so-called “primitive” cultures in general. Such a judgement of the shaman and his social role was based on the misinterpretation of *altered states of consciousness* (ASC), induced in therapeutic, religious, and social rituals of many non-Western cultures, and incorrectly classified as psychopathological phenomena by Western observers. Later in the 20th century the ASC were recognized as under certain conditions universal potential function of the central nervous system. At the same time an increasing number of ethnomedical and trans-cultural-psychiatric reports paid tribute to the therapeutic abilities of shamanic practitioners and emphasized the psychotherapeutic efficacy of shamanic healing rituals. The psychopathology labeling of rituals insitutionalized in

non-Western cultures became less fashionable and is today widely recognized as eurocentric and positivistic fallacy. While the psychotherapeutically effective methods of shamanic practitioners, defined in this article, are hardly even considered by school psychiatry, we can at present observe the popularization of shamanism and the idealization of the shaman in "post-modern" Western society. The historically significant changes of the Western zeitgeist, which underlie these processes, are pointed out.

Keywords (Schlagwörter): Shaman – Shamanism – Altered states of consciousness (Veränderte Wachbewusstseinszustände) – Western notions – Daemonization (Dämonisierung) – Psychiatrization (Psychiatisierung) – Idealization (Idealisierung) – Neoschamanism – Western Society

Einleitung

Die westliche Vorstellung vom Schamanen unterlag im 19. und 20. Jahrhundert drastischen Wandlungen. In früheren Jahrhunderten dargestellt als heidnischer Scharlatan im Bunde mit dem Teufel, wandelte sich der Schamane zu einem psychiatrisch Kranken, welchem seine Kultur erlaubte, Psychopathologie in einer prestigevollen Rolle auszuleben. In den letzten Jahrzehnten gewann der Schamane dann Ansehen als fähiger Berater und Therapeut, und schließlich machte ihn die Mode der Post-Moderne zum Rollenvorbild. Meine Studie versucht diese Wandlungen in der Vorstellung westlicher Beobachter und Experten zu dokumentieren, und die dieser Pseudo-Metamorphose des Schamanen zugrunde liegenden Ursachen aufzuzeigen.

Obwohl heute vielfach die Bezeichnung „Schamanen“ für alle indigenen Heilkundigen gebraucht wird, beschränkt sich meine Studie auf den eigentlichen Schamanismus in Eurasien und in der westlichen Hemisphäre. Bei den aborigenen Völkern dieser Kontinente hatte der schamanische Praktiker traditionsgemäß die vielfache Rolle eines Heilers, geistlichen Leiters, Ritualisten, Seelenführers, Opferdarbringers, Gesangvortragenden und dramatischen Darstellers [HOPPÁL 2000: 10].

Das Wort „Schamane“ ist nordostasiatischen Ursprungs, tungusisch und mandschurisch *saman* heißt soviel wie „einer der erregt, bewegt, erhoben ist“ [CZAPLICKA 1914: 197; ELIADE 1964: 4] und ist abgeleitet von den Verbalwurzeln der Zeitwörter „tanzen, springen, sich bewegen, sich schütteln“ [HAMAYON 1990: 142]. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *saman* scheint deshalb die des ekstatischen Tanzens zu sein. Schamanen werden typischerweise für fähig gehalten, in die Andere Welt, in das Reich des Übernatürlichen, zu fahren oder zu fliegen – eine gefährliche Reise, bei der ihnen ihre

helfenden Geister und Kräfte beistehen müssen, auf dass die Schamanen selbst unversehrt bleiben und verirrt oder entführte Seelen zurück bringen zu den Eigentümern, die durch solchen Verlust krank geworden sind. In der Halkomelem-Sprache der Sališ-Indianer an der pazifischen Nordwestküste, mit denen wir jahrelang arbeiteten, hat die Bezeichnung für den schamanischen Praktiker die Bedeutung „Seelensucher auf seiner Reise“ [JILEK 1982: 145]. Sowohl die „Seelenreise“ wie auch das Herbeiholen von Geistern in einem Trance-Zustand sind echt schamanische Erfahrungen [HULTKRANTZ 1992: 19].

Der Schamane: dämonisch und betrügerisch

In früheren Jahrhunderten wurden die meist in Tierform erscheinenden Hilfsgeister und andere übernatürliche Protektoren der Schamanen, von den christlichen Kirchen als dämonische Wesen infernaler Herkunft angesehen; dem ist heute noch so bei einigen fundamentalistischen protestantischen Sekten. Schamanisches Praktizieren wurde deshalb vom Klerus verdammt, und dies bedeutete bis spät ins 19. Jahrhundert auch Verbot und Verfolgung durch die dominierende weltliche Obrigkeit welche die Bedeutung des Schamanismus für das Überleben aborigener Kulturen erkannte, und die Hilfe der Kirchen benutzte zur Unterwerfung, Kolonisierung und Akkulturation aborigener Völker. Gleichzeitig stellte man die Schamanen hin als schlaue Täuscher und Betrüger von naiven „Primitiven“.

Bei den Lappen oder *Sami* im Norden Skandinaviens wurden die Hilfsgeister der Schamanen von protestantischen Pastoren als „Teufelsengel“ bezeichnet und dementsprechend diabolisch in zeitgenössischen Berichten des 17. und 18. Jahrhunderts dargestellt, z.B. von RHEEN 1671 und von SCHEFFERUS 1673 [HOPPÁL 1994: 46; PENTIKÄINEN 1984:

126, 146]. Im schwedischen Lappland des 17. Jahrhunderts, und dann in ganz Nordskandinavien, wurden Schamanentrommeln beschlagnahmt; Besitz und Gebrauch von Schamanentrommeln war zeitweise sogar unter Todesstrafe verboten [Kasten 1983: 114].

Die russisch-orthodoxe Kirche stufte die schamanischen Hilfsgeister der aborigenen Völker Sibiriens ein als malefizische Dämonen niederen Ranges; diese wurden in zeitgenössischen Darstellungen mit teuflischen und tierischen Attributen versehen; z.B. von WITSEN 1672 und von GMELIN 1770-84 [HOPPÁL 1992a: 176-177]. Zwangsweise Massentaufe, Verfolgung der Schamanen und Verbrennung ihrer Paraphernalia wurde sanktioniert durch Kaiserliches Edikt Peters des Grossen, das verkündete „Es gibt nur einen Gott im Himmel und nur einen Zar auf Erden“ [HAMAYON 1990: 112]. Indessen gelang es der Verfolgung sibirischer Schamanen nicht, den Schamanismus auszurotten, da viele Russen, sogar Beamte des Zaren, schamanische Praktiker konsultierten, um durch deren Geisterkräfte Rat und Hilfe zu erlangen [ALEKSEEV 1987: 273].

In der westlichen Hemisphäre wird die in der kolonialen Ära vorherrschende Einstellung der katholischen Kirche zum Schamanismus der indianischen Urbevölkerung deutlich in der Feststellung eines prominenten Jesuiten des 16. Jahrhunderts, dass die Indianer bisher „unter dem Gesetz Satans“ gelebt hätten, während die „Diener des Dämonen“ in ihren diabolischen Zeremonien Tricks benutzten, um die Unwissenden zu täuschen [DE ACOSTA 1560/1962: 264]. Die frühen katholischen Missionare in Spanisch Amerika hielten den indianischen Glauben der Tierverwandlung durch Schamanenkraft für eine Realität und folgerten, wie der gelehrte Franziskaner DE SAHAGUN [1560/1977: 129], dass Zauberkräfte solcher Art nur durch einen Pakt mit dem Teufel erlangt werden könnten. In den Jesuitenberichten des 17. Jahrhunderts wurden dann auch die Schutzgeister der Irokesen im östlichen Nordamerika als Dämonen verdammt [BENEDICT 1923: 32-35]. Noch im späten 19. Jahrhundert identifizierte Bischof Durieu von Britisch Kolumbien die schützenden Geister (*guardian spirits*) der Salish-Indianer als *spiritus familiares*, vom Teufel zur Verfügung gestellte Dämonen niederen Ranges in Tierform. Die Haltung der katholischen Kirche zu schamanischen Praktikern hat sich in den letzten

Jahrzehnten deutlich gewandelt, im Unterschied zu einigen protestantischen Fundamentalisten, wie z.B. Predigern der Pfingstlergemeinden in Südamerika [WRIGHT 1992: 169].

Der Schamane: geistesgestört

Mit dem Nachlassen klerikalen Einflusses in der westlichen Welt des 19. Jahrhunderts kam eine neue Einschätzung des Schamanismus durch wissenschaftliche Autoren, die nun im Schamanen nicht mehr eine dämonische Figur sahen, sondern einen Fall von neurologischer oder psychiatrischer Krankheit. Einige meinten sogar, der eigentliche Ursprung des Schamanismus sei bei den psychisch Kranken der Vorgeschichte zu suchen: Am Anfang war Wahnsinn, so zu sagen. WILKEN [1887: 428] z.B. behauptete, Schamanismus in Indonesien sei entstanden unter Geisteskranken, deren Anfälle später auch von Gesunden imitiert wurden, die sich in den aufstrebenden Schamanenberuf einreihen. Laut RADIN [195: 131ff., 108ff.] besäße der sogenannte „neurotisch-epileptoide“ Persönlichkeitstyp die grundlegende Eignung zum Schamanenberuf in einfach organisierten Gesellschaften.

Als Psychiater, der in Stammesgesellschaften gearbeitet hat, ist es mir sehr erstaunlich, dass prominente Anthropologen wie KROEBER [1948: 300] oder LINTON [1956: 98] meinten, in sogen. „primitiven“ Gesellschaften nähmen die psychiatrisch Kranken, oder gar die wegen angeblicher Ansteckungsgefahr oft verstoßenen Epileptiker, eine privilegierte Stellung ein, und monopolisierten den Schamanenberuf.

In einem bekannten Werk KROEBERS [1952: 317] heißt es: „Bei vielen naiven Völkern erwerbten gesellschaftlich sanktionierte und berühmte Individuen welche spezielle Machtfunktionen ausüben, insbesondere als Heiler, ihre Fähigkeiten durch Erlebnisse, die in unserer Kultur als psychotisch stigmatisiert werden würden“. Die diagnostischen Etiketten „hysterisch, epileptisch, psychotisch“ wurden gebraucht, um das Verhalten schamanischer Praktiker zu charakterisieren. Die Bezeichnungen „hysterisch“ und „epileptoid“ wurden öfters auch verbunden, was an das Konzept der „Hysteroepilepsie“ der Medizin des 19. Jahrhunderts erinnert. GILLIN [1939: 690] versicherte, er könne zahlreiche Fälle epileptischer Schamanen in analphabetischen Gesellschaften anführen. In seinem Bericht

über den Schamanismus der eingeborenen Völker Sibiriens behauptete CASANOWICZ [1925: 420], dass Schamanen-Kandidaten gewöhnlich „psychopathische Züge“ aufweisen oder „epileptische Anfälle“ haben. RYČKOV [1922] klassifizierte den Schamanismus der Tungusen als ein mit Hysterie und Epilepsie verwandtes psychopathologisches Phänomen. ALEKSEEV [1987: 255] schrieb, die Schamanen der Turkvölker Sibiriens leiden an einer „psychisch-nervösen Krankheit“ mit konvulsiven Attacken und Bewußtseinsverlust während der Séancen, was manchmal psychische Gruppenanfälle bei Zuschauern auslöse.

Die diagnostische Etikette „arktische Hysterie“ wurde bereits zu Anfang des 20. Jahrhunderts von russischen Ethnologen zur Kennzeichnung des sibirischen Schamanismus verwendet, so z.B. von BOGORAS [1904-1910: 415], JOCHELSON [1905-1908: 416], und CZAPLICKA [1914: 169ff.]; letztere Autorin vertrat die Meinung, die „arktische Hysterie“ bilde die Grundlage des Schamanenberufs. Vom Eskimo-Schamanen nahm man ebenfalls an, er leide an „arktischer Hysterie“ [HAMBLY 1926, p.237]. Schließlich stellte OHLMARKS [1939: 17-19,38] die These auf, die „arktische Hysterie“ sei in den zirkumpolaren Kulturen der Ursprung jeglichen Schamanismus gewesen, und sei auf Faktoren des Klimas und der Ernährung in der Arktis zurück zu führen.

In der westlichen Hemisphäre blieb DEVEREUX, der bekannte psychoanalytisch orientierte Anthropologe, stets ein Vertreter der allgemeinen These, der schamanische Praktiker sei „psychiatrisch eine wirklich kranke Person“ [DEVEREUX 1961: 262]. In seinem letzten Werk über Ethnopsychiatrie betonte DEVEREUX [1980: 14-15] wieder seine Position; er behauptete: „Kurz, es gibt keinen Grund und keine Entschuldigung, den Schamanen nicht als einen schweren Neurotiker oder gar als Psychotiker anzusehen“. Am *National Institute of Mental Health* der USA zog SILVERMAN [1967: 21] aufgrund einer begrenzten Auswahl von ethnologischen Arbeiten psychoanalytischer Tendenz den Schluss, es gäbe keine wesentlichen Unterschiede zwischen akut Schizophrenen und Schamanen, beide zeigen „grundlegende Identitäten“ in ihren kognitiven Prozessen.

Diese Psychopathologie-Hypothesen wurden von LEIGHTON [1961: 351] überzeugend zurückgewiesen; er schrieb „Was dem westlichen Psychiater

am schamanistischen Verhalten hysterisch oder psychotisch erscheinen mag, ist für die Menschen, die es betrifft, ein altherwürdiges Ritual durch welches die Praktiker kranke Leute heilen oder die Zukunft weissagen. Deshalb mögen die 'Symptome' des Schamanen in Wirklichkeit das Ergebnis von Lernen und Praxis sein.“ Die Vorstellung vom Schamanen als einen psychisch Kranken wurde ebenfalls Mitte des 20. Jahrhunderts abgelehnt von HALLOWELL [1942: 13], OPLER 1959: 102], ELIADE [1964: 30], Jane M. MURPHY [1964: 76ff.], DRUCKER [196: 92], und HANDELMAN [1967]; in den letzten Jahrzehnten auch von vielen anderen Forschern.

Durch Jahre transkulturell-psychiatrischer Arbeit lernten wir schamanische Praktiker in aborigenen Kulturen gut kennen, so bei den Indianern des pazifischen Nordwestens [JILEK & JILEK-AALL 1978; JILEK 1982] und in Südamerika [JILEK-AALL & JILEK 1983], bei den Hmong in Südostasien [JILEK & JILEK-AALL 2002] und den Tamang in Nepal [EIGNER & JILEK 1995]. Wir können unzweideutig aussagen, dass keiner dieser intelligenten und fähigen Praktiker Zeichen einer Persönlichkeitsstörung oder einer psychiatrischen Krankheit aufwies.

Psychopathologie-Etikettierung aufgrund der Fehlinterpretation von veränderten Wachbewußtseinszuständen der Schamanen

Schamanen können in sogenannte „ekstatische Zustände“, d.h., veränderte Wachbewusstsein Zustände, eintreten, um in Visionserlebnissen mit übernatürlichen Wesen Kontakt aufzunehmen, helfende Geister zu beschwören, oder übernatürliche Wesen zu verkörpern, um mit Hilfe von deren Kräften zu agieren [vgl. ELIADE 1964; HAAS 1976; SIIKALA 1978; 1992; JILEK 1982; HOPPÁL 2000].

Erscheinungsbild und Verhalten in solchen veränderten Bewusstseinszuständen von Schamanen während der Séance, oder von Schamanen-Kandidaten während der Initiationsperiode, verleitete westliche Beobachter zur Annahme, dass hier Psychopathologie vorliege. Schamanische Ritualisten vermögen auch bei ihren Klienten und Zuschauern zu therapeutischen oder religiösen Zwecken mittels suggestiver Beeinflussung veränderte Wachbewusstseinszustände zu induzieren, sowohl indirekt durch geschickte Manipulation von kulturellen Symbolen, als auch direkt durch hypnotische Suggestion.

Dies mag westliche Beobachter zur Annahme einer kollektiven Psychopathologie in sogenannten „primitiven“ Kulturen veranlasst haben.

Eintritt in einen veränderten Wachbewusstseinszustand ist möglich aufgrund der physiologischen Fähigkeit des Zentralnervensystems, den mentalen Apparat des Selbst in zwei oder mehr Erfahrungssysteme zu dissoziieren.

Den Berichten schamanischer Praktiker und Initianden ist zu entnehmen, dass ihre veränderten Wachbewusstseinszustände einher gehen mit selektiv konzentrierter Aufmerksamkeit, erhöhter Suggestibilität, Schmerzunempfindlichkeit verschiedenen Grades, und kulturell determinierten Verhaltensweisen welche als nicht unter Willenskontrolle erlebt und oft auch nicht erinnert werden. Weiters sind solche Zustände häufig begleitet von veränderter Zeitwahrnehmung, illusionären Wahrnehmungen, Veränderungen des Körperschemas, und intensiven emotionsbetonten Erlebnissen, die als besonders bedeutsam empfunden werden.

Entsprechend der vorherrschenden Kulturtradition werden solche subjektiven Erlebnisse interpretiert als Begegnung mit helfenden Schutzgeistern oder anderen übernatürlichen Mächten, oder als Wiedergeburt, Offenbarung oder Erleuchtung. Diese Erlebnisse sind im Wesentlichen unaussprechlich; an sie wird mit unerschütterlicher Überzeugung geglaubt.

In den meisten traditionsorientierten Kulturen werden oder wurden veränderte Wachbewusstseinszustände interpretiert als: 1) ein Ausnahmezustand, welcher der betreffenden Person erlaubt, mit übernatürlichen Wesenheiten in Verbindung zu treten, um deren Botschaften zu empfangen, sie in Visionen zu schauen und besondere Kräfte von ihnen zu erlangen; oder 2) ein Besessenheitszustand, in welchem eine übernatürliche Wesenheit oder Macht durch die besessene Person agiert. Für diese zwei kulturgebundenen Varianten eines neurophysiologisch identischen Prozesses des veränderten Wachbewusstseins, hat BOURGUIGNON [1973] die Bezeichnungen „Trance“ und „Besessenheitstrance“ eingeführt. Die Induktion dieser temporären Veränderung des Bewusstseins wird bei motivierten Kandidaten erleichtert durch die Wirkung spezifischer somato-psychischer Zustände, die in schamanischen Systemen durch eine anstrengende Schutzgeistsuche oder spezielle Initiationsprozeduren geschaffen werden, um später in schamanischen Ri-

tualen wieder von Nutzen zu sein. Solche somato-psychische Zustände sind: 1) Hyperventilation, 2) Hypoglykämie und Dehydratation durch strenges Fasten, 3) Schlafentzug, 4) sensorische Deprivation, 5) Immobilisierung alternierend mit forcierter Bewegung, 6) Schmerzstimulation, 7) Temperatursteigerung, und vor allem 8) rhythmische akustische Einwirkung welche in bestimmter Frequenz, Intensität und Dauer einen direkten Dissoziationseffekt auf den mentalen Apparat ausübt. Nicht ohne Grund ist deshalb die Trommel das typische Instrument der schamanischen Praxis, und rhythmisches Trommeln prominent in den meisten schamanischen Zeremonien.

Das Phänomen für welches ELIADE [1964] die Bezeichnung „Initiationskrankheit“ einführte, schien die Psychopathologie-Hypothese zu bestätigen. Initiationskrankheit und Genesung davon, werden oft erlebt und dargestellt als Tod und Wiedergeburt zum Schaman als eine gewandelte Persönlichkeit [ELIADE 1964: 33, 80]. Persönliche Berichte sibirischer und zentralasiatischer Schamanen über diese „Schamanenkrankheit“ wiederholen das Thema einer nahezu tödlichen Krankheit oder einer schweren Lebenskrise, die in der visionären Begegnung mit helfenden und schützenden Geistern ihren Höhepunkt fand. Es wurde berichtet, die Betroffenen litten an „nervösen Attacken“, „Wahnsinns“-Anfällen, Bewusstseinsverlust und epileptischen Konvulsionen; manche fühlten auch, wie sie auseinandergerissen oder zergliedert wurden. Sie genesen nur, nachdem sie dem „Ruf“, Schamane zu werden, folgten und begannen, unter Anleitung eines älteren Praktikers die Schamanen-Trommel zu schlagen und Schamanen-Gesänge zu komponieren. Als praktizierende Schamanen werden sie später zur Ausführung eines größeren Rituals wieder in einen veränderten Wachbewusstseinszustand eintreten, der einem abgeschwächten Initiationszustand ähnlich ist [vgl. SIKALA 1978; 1992; DIÓSZEGI & HOPPÁL 1978; ALEKSEEV 1987; HOPPÁL 2000].

Im Schamanismus der Lappen oder Saami glich das Verhalten des zukünftigen Schamanen zeitweise dem eines „Wahnsinnigen“; er klagte auch über unsägliche Schmerzen, die nur aufhörten, wenn er sich den Geistern ergab, um in die Geheimnisse des Schamanenberufs initiiert zu werden. Er lernte dann, ins Totenreich zu fahren, um die Seele eines kranken Klienten von dort zurück zu holen [HULTKRANTZ 1992b: 139-141]. Saami Schamanen stei-

gerten sich durch Trommeln, Tanzen, und Singen von *joiku* in einen veränderten Bewusstseinszustand, manchmal bis sie bewusstlos umfielen [NESHEIM 1964: 37-38; Abb. bei SCHEFFERUS 1673 in HOPPÁL 1994: 44].

Das Erleben von Tod und Wiedergeburt durch Veränderung oder Verlust des Bewusstseins war von größter Bedeutung für den zukünftigen Schamanen bei den Eskimo oder Inuit [WEYER 1969: 439]. Das Erlebnis, vom Angriff eines wilden Tieres fast getötet und ohnmächtig geworden zu sein, konnte den Eskimo-Jäger auch als Schamanen qualifizieren, wobei das angreifende Tier einen Schamanegeist verkörperte [RASMUSSEN 1929: 111-121]. Eskimo Schamanen versuchten, mehrere Schutzgeister an sich zu ziehen, die ihnen dann meist in Tierform erschienen. Auf der Suche nach einem helfenden Geist musste ein junger Mann weit in die Einsamkeit der Arktis wandern, singen oder Echo rufen, sich auf monotone Handlungen konzentrieren. Mühsal, Hunger, Kälte und Furcht ertragen; bis er endlich in einem Zustand veränderten Bewusstseins einem Geist begegnete, der ihn eines Schamanen wert fand und bereit war, sein Helfer zu werden. Obwohl der Novize von einem übernatürlichen Tier verschlungen werden konnte, würde er von diesem wieder ausgespöen, um ein neues Leben als Schamane zu beginnen [vgl. HOLM 1914: 88-89; HAWKES 1916: 125-126; JENNESS 192: 191; RASMUSSEN 1938: 153-155; BIRKET-SMITH 1953: 126; SPENCER 1959: 313; FREUCHEN 1961: 159]. Beschreibungen schamanischer Séancen aus allen Eskimogebieten zeugen von dramatischen Geschehnissen in überfüllten Iglus oder Hütten. Unter rhythmischem Trommeln und Singen ging der Schamane, der mit starken Stricken festgebunden war, in einen Trancezustand. Die Zuschauer, unter Suggestiveinfluss des Schamanen, sahen diesen herumfliegen oder waren Zeugen, wie er sich in ein Tier verwandelte. Man hörte, sah und fühlte die vom Schamanen beschworenen Geister, und selbst wissenschaftliche Beobachter konnten sich manchmal diesem hypnotischen Einfluss nicht entziehen [vgl. BOAS 1888/1961: 185-186; JENNESS 1922: 192-193; RASMUSSEN 1938: 94-101; BIRKET-SMITH 1953: 12; WEYER 1969: 437-442; BALIKCI 1970: 226-227].

Tamang-Schamaninnen im heutigen Nepal gelangen zum Heilberuf nach einem Initiationszustand, der einher geht mit bizarren Verhaltenswei-

sen, Besessenheits-Erlebnissen durch einen von den Göttern oder Ahnen zu ihnen gesandten Hilfsgeist, und dem Impuls, die Schamanentrommel zu schlagen. Wie wir beobachten konnten, führen Tamang-Schamaninnen in ihrer täglichen Praxis kurze Heilrituale mit suggestiven symbolischen Manipulationen durch. Wenn für schwierige Fälle eine längere nächtliche Zeremonie nötig wird, induzieren sie bei sich selbst und bei ihren Klienten mit Hilfe von ständigem Trommeln und Singen einen veränderten Bewusstseinszustand [EIGNER & JILEK 1995; EIGNER 2001].

Gemäß den Informationen, die wir von Schamanen der Lao Hmong erhielten, mit denen wir in Flüchtlingslagern beruflich zusammenarbeiteten, manifestierte sich die initiatorische Schamanenkrankheit bei ihnen durch temporäre Veränderung oder Verlust des Bewusstseins und/oder durch Zittern und Geistervisionen. Eine so betroffene Person kann „fast sterben“, bis sie den schamanischen Ruf akzeptiert und einen „Schamanenlehrer“ erhält, der die Gong-Trommel schlägt und den Kandidaten auf den ersten „Ritt“ in die andere Welt nimmt. Der Hmong-Schamane „reitet auf dem Geisterpferd“ in Form einer Holzbank in die Andere Welt, um dort für einen geplagten Klienten zu verhandeln oder die Seele, d.h. die Lebenskraft, eines kranken Patienten zurück zu holen. Indem er andauernd singt und die bösen Geister mit Schreien wejagt, während er zum rhythmischen Schlagen der Gong-Trommel auf und ab hüpfte, geht der Schamane in einen Trancezustand, der erst nach einigen Stunden endet, wenn er ins Diesseits zurück kehrt [JILEK & JILEK-AALL 2002].

Bei den nordamerikanischen Indianern in den Kulturregionen der Prärie, des Plateaus und der Nordwestküste, war Schamanismus verbunden mit dem "Visions- und Schutzgeist-Komplex" [BENEDICT 1923: 67-68; LEH 1934: 247]. Die Schutzgeistsuche der Schamanskandidaten dauerte lange und erforderte große Anstrengung, um die Kräfte zahlreicher und spezifischer Hilfsgeister in intensiven Visionserlebnissen zu erwerben. In der traditionellen Kultur der Salish-Indianer der pazifischen Nordwestküste [vgl. JILEK 1982] verlangte solch eine Schutzgeistsuche von jungen Kandidaten wochenlanges einsames Umherwandern in der Wildnis oder an entlegenen Stränden, mit ausgedehnten Nachtwachen, Fasten mit forciertem Purgieren, Schwimmen und Tauchen in eiskalten Gewässern, manch-

mal auch Selbst-Skarifizierung, bis ihnen die erstrebten schamanischen Kräfte in Schutzgeistvisionen zuteil wurden. Da heute aber eine geheime Schutzgeistsuche in der Wildnis nicht mehr möglich ist, haben die Ritualisten der Salish-Indianer das Erwerben von Schutzgeist-Kräften eingebaut in den Initiationsprozess des wiederbelebten Schutzgeistanzes, der alle Züge eines schamanischen Rituals trägt. Die Initiation zu diesem Ritual gilt als die einzig mögliche Kur der „Schutzgeistkrankheit“. Das „erkrankte alte Selbst“ der Initianden wird vom schamanischen Ritualisten mit dem Zeremonienstock symbolisch erschlagen. Die Initianden werden dann einem strikten Regime des „Opferbringens“ und Fastens unterzogen, sie müssen bewegungslos schwitzend unter schweren Decken liegen und dem rhythmischen Trommeln und Singen zuhören; dann wieder werden sie von den Ritualisten durch Wald und eisige Gewässer gejagt, bis sie schließlich in einer visionären Begegnung mit einem Schutzgeist dessen Kraft und Gesang finden. Die physikalische Analyse unserer Tonaufnahmen des rhythmischen Trommeln im Schutzgeistritual der Salish-Indianer zeigte während der Initiationsprozeduren, wenn ein veränderter Wachbewusstseinszustand bei den Novizen induziert wurde, das Vorherrschen von Thetafrequenzen welche im Elektro-Enzephalogramm sogenannten *auditory driving* auslösen.

Bei den Kwakiutl-Indianern der Nordwestküste wurde ein junger Mann, der die Weise der Schamanen erlernen wollte, zum „Haus des Kannibalentänzers“ geführt, wohin jene gehen, die vorgeben, krank zu sein und die zum Schaman gemacht werden wünschen“. Die Initiation in die Gesellschaft der Kannibalentänzer der Kwakiutl-Indianer war ein kompliziertes Ritual mit einer dramatischen Leistung des Novizen, der, von seinem Schutzgeist besessen, in einer Vorführung „heiligen Wahnsinns“ sein kannibalistisches Verlangen zur Schau stellte; er musste dann durch Gesänge und Tänze gezähmt werden [vgl. BOAS 1897: 431-500; 1930: 6-7].

Indianische Volksstämme in Mittel- und Südamerika verwenden seit alters her Pflanzen mit nachweisbar halluzinogenen Eigenschaften in traditionellen Zeremonien und heilenden Riten [JILEK 1993: 387-390]. Schamanische Praktiker benützen solche Pflanzen zur Induktion veränderter Wachbewusstseinszustände 1) bei sich selbst, um den kommunizierenden Kontakt mit übernatürlichen Wesenheiten zu erleichtern; 2) bei ihren Klienten, um die

suggestive Einwirkung der schamanischen Vorführung zu steigern. Die schamanische Verwendung von halluzinogenen Pflanzen in Mexiko, Mittel- und Südamerika ist von verschiedenen Wissenschaftlern dokumentiert worden (so z.B. von SCHULTES 1972; HARNER 1973; DOBKIN DE RIOS 1984; CHIAPPE, LEMLIJ & MILLIONES 1985; HOLLWEG 1991 und LANGDON & BAER 1992).

Für jene Autoren, die sich auf die Psychopathologie-Etikettierung der Schamanen einließen, war der angeblich psychopathologische Schamane nur der Exponent der Pathologie seiner angeblich „primitiven“ Kultur. Darüber hat der bekannte amerikanische Anthropologe KROEBER [1952: 318] keinen Zweifel gelassen, indem er betonte: „Nicht nur die Schamanen stecken tief in Psychopathologie, sondern oft auch das gesamte Laien-Publikum von primitiven Gesellschaften“.

Indessen ist die Klassifizierung schamanischen Verhaltens in der Terminologie psychiatrischer Nomenklatur ein zweifacher Fehlschluss: 1) ein *eurozentrischer* Fehlschluss insofern, als versucht wird, Beobachtungen, die in nicht-westlichen Kulturen gemacht wurden, gemäß modernen westlichen Kriterien zu interpretieren;

2) ein *positivistischer* Fehlschluss insofern, als Verhaltensweisen und Vorstellungen, die nicht in den Rahmen einer logisch-experimentell erklärenden Theorie passen, hingestellt werden als Abweichung von rationalen Normen, verursacht durch einen psychopathologisch defekten Realitätssinn.

Man kann aber schamanische Rituale, und auch andere rituelle Handlungen, nicht nach den Kriterien der positiven Wissenschaft beurteilen, denn rituelle Akte sind vor allem „Manifestationen von Sentimenten“, wie PARETO [1935] gezeigt hat.

Der Schamane: fähiger Therapeut und post-moderner Seelenführer

Im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Psychopathologie-Etikettierung des Schamanen weitgehend korrigiert; sie wich der Anerkennung der therapeutischen Fähigkeiten des schamanischen Praktikers und des Medizinmannes; so ausgedrückt von HOPPÁL (1992b: 123): „Der Schamane ist eher ein Psychotherapeut als ein Psychopath“. In der wissenschaftlichen Literatur der letzten Jahrzehnte fand ich 95 Publikationen, die von effektiver Behandlung neurotischer und psy-

chosomatischer Störungen, reaktiver Depression, Alkohol- und Drogenabhängigkeit durch schamanische und andere traditionelle Heilpraktiken bei nicht-westlichen Völkern berichten (JILEK 1993: 362-364). Auf der individuellen und zwischenmenschlichen Ebene vereinen schamanische Praktiker, zum Unterschied von westlich ausgebildeten Therapeuten, den Vertrauen einflößenden Ruf einer charismatischen Persönlichkeit mit Zugang zu übernatürlichen Mächten und kulturgemäßen Verständnis von Glaubens- und Wertsystem ihres Klientels. Auf der kollektiven Ebene erhalten Schamanen das Kulturerbe und die ethnische Identität ihrer Volksgruppe. All das mag das Weiterbestehen schamanischer Praktiken trotz des Akkulturationsdrucks der Verwestlichung in aborigenen Bevölkerungen erklären. Neben einem bloßen Weiterbestehen sind wir aber Zeugen einer Wiederbelebung schamanischer Rituale [vgl. JILEK 1978; HOPPÁL 1992:197-209]. Diese Renaissance des Schamanismus betrifft auch Teile der städtischen Bevölkerung des Westens im sogenannten "New Age"-Schamanismus; ein gutes Beispiel dafür sind die von Dr Michael HARNER und seinen Jüngern veranstalteten "Shamanic Training Workshops", die in allen westlichen Ländern Zulauf haben.

Im Hintergrund dieser Phänomene läßt sich ein grundlegender Wandel des vorherrschenden westlichen Zeitgeists erkennen: Das Aufgeben eines eurozentrischen Weltbildes und das Verzichten auf westliche Überlegenheitsansprüche zugunsten der postulierten Gleichheit aller Menschen. Dieser historische Prozess geht einher mit einer Aufwertung des Bildes, das man sich im Westen von nicht-westlichen Kulturen und Ethnien macht, und mit der gleichzeitigen Abwertung des einst glorreichen westlichen Selbstbildes. Ein drastischer Wandel kann diesbezüglich im Ton der populären und akademischen Media demonstriert werden. Wer würde heutigentags erwarten, in publizierten Jahresansprachen des Präsidenten der renommierten *National Geographic Society* in Washinton D.C. Sätze wie diese zu vernehmen: „In Afrika hat der Neger niemals einen hohen Grad der Zivilisation entwickelt“ [HUBBARD 1889: 123]; „In Nordamerika hat die angelsächsische Rasse dominiert und die Zivilisation vom Atlantik zum Pazifik getragen, die Aborigenen vertrieben und ausgerottet. Es gab keine Vermischung der angelsächsischen und indianischen Rassen, keinen Schritt zurück, sondern steten bürger-

lichen, religiösen und intellektuellen Fortschritt“ [HUBBARD 1891: 15].

Der spürbare Wandel in der okzidentalen Einschätzung von eigener und fremder Kultur findet statt im historischen Zusammenhang mit der weltweiten Entkolonisierung und mit dem globalen Rückzug des Westens. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass westliches Denken und Fühlen davon zutiefst betroffen wurden.

Bibliographie

- ALEKSEEV N.A. 1987. *Schamanismus der Türken Sibiriens*. Hamburg: Reinhold Schletzer.
- BALIKCI A. 1970. *The Netsilik Eskimo*. Garden City NY: Natural History Press.
- BARBEAU M. 1958. Medicine-men on the North Pacific Coast. *National Museum of Canada Bulletin* No. 152. *Anthropological Series* No.42. Ottawa: Department of Northern Affairs and National Resources.
- BENEDICT R.F. 1923. "The Concept of the Guardian Spirit in North America". *Memoirs of the American Anthropological Association* No. 29.
- BIRKET-SMITH K. 1953. *The Chugach Eskimo*. København: Nationalmuseets Publikationsfond.
- BOAS F. 1961 (1st publ. 1888) *The Central Eskimo*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- 1897. "The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians". *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for the Year ending June 30, 1895*, Washington, Government Printing Office: 311-738.
- 1930. *The Religion of the Kwakiutl Indians*. Part II, Translations. New York: Columbia Univ. Press.
- BOGORAS V. 1904-1910. *The Chukchee*. In: *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Vol. 11, BOAS F. (Ed) 1904-1910. *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*. Vol. 7, Leiden: E.J.Brill / New York: G.E. Stechert.
- BOURGUIGNON E. 1973. "Introduction: A framework for the comparative study of altered states of consciousness". In BOURGUIGNON E. (Ed). *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press: 3-35.
- CASANOWICZ I.M. 1925. Shamanism of the natives of Siberia. *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for the Year ending June 30, 1924*. Washington: Government Printing Office: 415-434.
- CHIAPPE M., LEMLIJ M. & MILLIONES L. 1985. *Alucinogenos y Shamanismo en el Peru Contemporaneo*. Lima: El Virrey.
- CZAPLICKA M.A. 1914. *Aboriginal Siberia—A Study in Social Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- DE ACOSTA J. 1962. (1st publ. 1590). *Historia natural y moral de las Indias*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica Biblioteca Americana.
- DE SAHAGUN B. 1977 (1st publ. 1560). *Historia general de las cosas de Nueva España*, Vol.3. México D.F.: Editorial Porrúa.
- DEVEREUX G. 1961. *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin 175. Washington, DC: U.S. Printing Office.
- 1980. *Basic Problems of Ethnopsychiatry*. Chicago: University of Chicago Press.

- DIÓSZEGI V. & HOPPÁL M. (Eds) 1978. *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- DOBKIN DE RIOS M. 1984. *Hallucinogens: Cross-cultural Perspectives*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1992. *Amazon Healer - The Life and Times of an Urban Shaman*. Bridport UK: Prism Press.
- DRUCKER P. 1965. *Cultures of the North Pacific Coast*. San Francisco: Chandler.
- EIGNER D. 2001. *Ritual, Drama, Imagination - Schamanische Therapie in Zentralnepal*. Wien: WUV Universitätsverlag.
- EIGNER D. & JILEK W.G 1995. Psychotherapeutic principles of Tamang healing in Nepal. *Pakistan Journal of Clinical Psychiatry* 5: 123-126.
- ELIADE M. 1964. *Shamanism—Archaic Techniques of Ecstasy*. London, Routledge & Kegan.
- FREUCHEN P. 1961. *Book of the Eskimos*. New York, Fawcett World Library.
- GILLIN J. 1939. "Personality in preliterate societies. *American Sociological Review* 4: 681-702.
- HAAS Jochen U. 1976. *Untersuchungen zum Begriff der „arktischen Hysterie“ und zur psychiatrischen Interpretation des Schamanentums zirkumpolarer Völker*. Dissertation an der Universität Freiburg.
- HALLOWELL I. A. 1942. *The Role of Conjuring in Salteaux Society*. Publications of the Philadelphia Anthropological Society, Vol. 2, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- HAMAYON R. N. 1990. *La Chasse à l'âme - Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- 1993. "Shamanism and pragmatism in Siberia". In HOPPÁL, M. & HOWARD, K.D.(eds.) *Shamans and Cultures*, Budapest, Akadémiai Kiadó: 200-205.
- HAMBLY W. D. 1926. *Origins of Education among Primitive Peoples*. London: Macmillan.
- HANDELMAN D. 1967. The development of a Washo shaman. *Ethnology*, 6: 444-464.
- HARNER M.J. (ed.) 1973. *Hallucinogens and Shamanism*. New York, Oxford University Press.
- HAWKES E.W. 1916. *The Labrador Eskimo*, Geological Survey of Canada Memoir 19, Anthropological Series No. 14, Ottawa: Government Printing Bureau.
- HEINZE R.-I. 1982. Shamans or mediums—Towards a definition of different states of consciousness. *Phoenix Journal of Transpersonal Anthropology* 6: 25-44.
- HOLLWEG M.G. 1991. *Locura, Cultura y Magia*. Santa Cruz de la Sierra (Bolivia): Centro de Salud mental.
- HOLM G. 1914. *Ethnological Sketch of the Angmagssalik Eskimo*, Meddelelser om Grønland, Vol.39, part 1.
- HOPPÁL M. 1992a. Changing image of the Eurasian shaman. In SIKKALA A.M. & HOPPÁL M. (eds.). *Studies on Shamanism*, Budapest, Akadémiai Kiadó 1992: 176-181.
- 1992b. Shamanism: an archaic and/or recent system of beliefs. In SIKKALA A.M. & HOPPÁL M. (Eds) op.cit.: 117-131.
- 1994. *Schamanen und Schamanismus*. Augsburg: Pattloch.
- 2000. *Shaman Traditions in Transition*. Budapest: International Society for Shamanistic Research.
- HUBBARD G. G.1889. Annual address of the President: Africa, its past and future. *National Geographic Magazine* 1: 99-124.
- 1891. Annual address by the President: South America. *National Geographic Magazine* 3: 1-29.
- HULTKRANTZ Å. 1992a. *Shamanic Healing and Ritual Drama - Health and Medicine in Native North American Religious Traditions*. New York: Crossroad.
- 1992b. Aspects of Saami (Lapp) shamanism. In HOPPÁL M. & PENTIKÄINEN J. (Eds). *Northern Religions and SHAMANISM*. BUDAPEST: AKADÉMIAI KIADÓ.
- JENNESS D. 1922. *The Life of the Copper Eskimos*. Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-18, Vol. 12, Ottawa: King's Printer.
- 1943. *The Carrier Indians of the Bulkley River Valley—Their Social and Religious Life*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin 133, Anthropological Papers No.25. Washington: U.S. Government Printing Office.
- 1955. The Faith of a Coast Salish Indian. In DUFF W. (Ed). *Anthropology in British Columbia Memoir* No. 3. Victoria, BC, British Columbia: Provincial Museum.
- JILEK W.G. 1978. Native renaissance: The survival and revival of indigenous therapeutic ceremonials among North American Indians. *Transcultural Psychiatric Research Review* 15: 117-147.
- 1982. *Indian Healing - Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today*. Surrey, BC: Hancock House.
- 1989. Therapeutic use of altered states of consciousness in contemporary North American Indian dance ceremonials. In WARD C.A. (Ed). *Altered States of Consciousness and Mental Health: A Cross-Cultural Perspective*. Newbury Park, CA: Sage Publications: 167-185.
- 1992. La renaissance des danses chamaniques dans les populations indiennes de l'Amérique du Nord. *Diogenes* 158: 78-91.
- 1993. "Traditional medicine relevant to psychiatry", SARTORIUS N., DE GIROLAMO G., ANDREWS G., GERMAN G.A. (Eds). *Treatment of Mental Disorders*. Washington, DC: WHO/OMS & American Psychiatric Press: 341-390.
- JILEK W. G. & JILEK-AALL L. 1978. The psychiatrist and his shaman colleague: Cross-cultural collaboration with traditional Amerindian therapists. *Journal of Operational Psychiatry* 9:1978, p.32-39.
- 2002. Shamanic beliefs, practices, and messianic movements among the Hmong people of Southeast Asia. *Shaman* 10: 83-112.
- JILEK-AALL L. & JILEK W.G. 1983. Therapeutischer Synkretismus in Latein-Amerikanischen Heilkulturen. In STERLY J. (Hg). *Ethnomedizin und Medizingeschichte*. Berlin: Verlag Mensch und Leben: 297-310.
- JOCHELSON V.I. 1905-1908. *The Koryak*. Memoirs of the American Museum of Natural History, Vol.10, BOAS, F. (Ed) Publications of the Jesup North Pacific Expedition, Vol.6. Leiden: E.J.Brill / New York: G.E. Stechert.
- 1910-1926. *The Yukaghir and the Yukhagirized Tungus*. Memoirs of the American Museum of Natural History, Vol.13, BOAS F. (Ed). Publications of the Jesup North Pacific Expedition, Vol.9. Leiden: E.J.Brill/New York: G.E. Stechert.
- KASTEN E. 1983. *Kulturwandel bei den Samen*. Berlin: Dietrich Reimer.
- KRADER L. 1978. Shamanism: Theory and history in Buryat society. In DIÓSZEGI, V. & HOPPÁL, M. (Eds) *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akadémiai Kiadó: 181-236.
- KROEBER A. L. 1948. *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace.
- 1952. *The nature of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- LANGDON E.J.M. & BAER G. (Eds) 1992. *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- LEH L.L. 1934. The Shaman in aboriginal North American society. *University of Colorado Studies* 21,4: 190-263.
- LEIGHTON A. H. & HUGHES J.H. 1961. Cultures as causative of mental disorder. *Causes of Mental Disorders: A Review of*

- Epidemiological Knowledge* 1959. New York: Milbank Memorial Fund 1961: 341-365.
- LINTON R. 1956. *Culture and Mental Disorders*. Springfield, Ill: Charles C. Thomas.
- LUDWIG A.G. 1966. Altered states of consciousness. *Archives of General Psychiatry* 15: 225-234.
- MCKENZIE D. 1927. *The Infancy of Medicine*. London: Macmillan.
- MURPHY J. M. 1964. Psychotherapeutic aspects of shamanism on St. Lawrence Island, Alaska. In KIEV A. (Ed) *Magic, Faith, and Healing—studies in primitive psychiatry today*. New York: Free Press: 53-83.
- NEHER A. 1961. Auditory driving observed with scalp electrodes in normal subjects. *EEG and Clinical Neurophysiology*. 13: 449-451.
- NESHEIM A. 1964. *Über die Lappen und ihre Kultur*. Oslo: Johan Grundt Tanum
- NOLL R. 1983. Shamanism and schizophrenia: a state-specific approach to the "schizophrenia metaphor" of shamanic states. *American Ethnologist* 10: 443-459
- OHLMARKS A. 1939. *Studien zum Problem des Schamanismus*: Lund: Konglige Vitenskaps Selskap.
- OPLER M. 1959. Dream analysis in Ute Indian therapy. In OPLER M. (Ed) *Culture and Mental Health - Cross-cultural studies*. New York: Macmillan: 97-117.
- 1970. Cross-cultural uses of psychoactive drugs (Ethnopsychopharmacology). In CLARK W.G. & GIUDICE J. del (Eds). *Principles of Psychopharmacology*. New York: Academic Press: 31-47.
- PARETO V. 1935. *The Mind and Society* Vol. 1: *Non-logical Conduct*. New York: Harcourt-Brace.
- PENTIKÄINEN J. 1984. The Sámi shaman—mediator between man and universe. In HOPPÁL M. (Ed). *Shamanism in Eurasia*, part 1. Göttingen: Edition Herodot: 125-148.
- RADIN P. 1957. *Primitive Religion, its Nature and Origin*. New York: Dover.
- RASMUSSEN K. 1929. *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Vol. 7, No. 1. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- 1930. *Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Vol.7, No.2. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- 1931. *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture*. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Vol. 8, No. 1 & 2. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- 1938. Knud Rasmussen's Posthumous Notes on the Life and Doings of the East Greenlanders in Olden Times. In OSTERMANN, H. (Ed). *Meddelelser om Grønland*. Vol. 109, No.1. København: C.A.Reitzel Forlag.
- 1952. *The Alaskan Eskimos as described in the Posthumous Notes of Dr. Knud Rasmussen*. In OSTERMANN H. (Ed). Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Vol.10, No.3. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- READ C. 1920. *The Origin of Man and of his Superstitions*. Cambridge: University Press.
- RYČKOV K.M. 1922. Enisejskie Tungusy" [Jenissei Tungus]. Moskva: *Zemlevedenie* 3-4.
- SCHULTES R.E. 1972. An overview of hallucinogens in the western hemisphere. FURST P.T. (Ed). *Flesh of the Gods—The Ritual Use of Hallucinogens*. New York: Praeger 1972: 3-54.
- SHIROKOGOROFF S.M. 1935. *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul-Trench-Trubner.
- SIKALA A.-L. 1978. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- 1992. The Siberian shaman's technique of ecstasy. In SIKALA A.-L. & HOPPÁL M. (Eds) op. cit.: 26-40.
- SIKALA A.-L. & HOPPÁL M. (eds.) 1992. *Studies on Shamanism*. Budapes: Akadémiai Kiadó.
- SILVERMAN J. 1967. Shamans and acute schizophrenia. *American Anthropologist* 69: 21-31.
- SPENCER R.F. 1959. *The North Alaskan Eskimo—A Study in Ecology and Society*. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 171. Washington: Smithsonian Institution Press.
- TEIT J. *The Shuswap*. Memoirs of the American Museum of Natural History Vol. 2. BOAS R.F. (Ed.) 1900-1908. Publications of the Jesup North Pacific Expedition, Vol. 7. Leiden, E.J.Brill/New York: G.E. Stechert.
- WEYER E. M. 1969. *The Eskimos - Their Environment and Folkways*. Hamden, Conn.: Archon.
- WILKEN G. A. 1887. Het shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel. *Bijdragen – Taal-Land en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* 5: 427-497.
- WRIGHT P.G. 1992. Dream, shamanism, and power among the Toba of Formosa Province. In LANGDON E.J.M. & BAER G. (Eds.) 1992. *Portals of Power—Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press: 149-172.



Wolfgang G. Jilek, Prof. em. Dr. med., Jg. 1930, Psychiater und Ethnologe, M.Sc. (Social Psychiatry), M.A. (Anthropology), FRCP(C), hat zumeist zusammen mit seiner Frau Louise Jilek-Aall, Prof. em. Dr.med., Jg. 1931, Psychiaterin, über das gesamte aktive Berufsleben bis heute Forschungen in transkultureller Psychiatrie betrieben, speziell zu Epilepsien in Entwicklungsländern, Heilritualen, gemeinsame Forschungen in Thailand, Neuguinea, Indianer der Nordwestküste Amerikas, verschiedene afrikanische Länder. Lehre an der Universität in Vancouver. W. Jilek war Präsident der transkulturellen Sektion der WPA (world psychiatric association) bis 2000. Zahlreichen Veröffentlichungen u.a. in curare, Ehrenmitglied der AGEM.

571, English Bluff Road, South Delta, B.C.,
Canada V4M 2M9