

Björn Bertrams | Rezension | 04.09.2025

Endzeitstimmung und Ursprungslust

Rezension zu „Nachkriegsschamanismus. Beiträge zu einer Kultur der Niederlage“ von Ulrich van Loyen



Ulrich van Loyen

Nachkriegsschamanismus . Beiträge zu
einer Kultur der Niederlage

Österreich

Wien 2024: Turia + Kant

151 S., 19,00 EUR

ISBN 978-3-98514-084-8

Schamanen sind heute wieder populär. Allerdings sind die New Age-Schamaninnen aus den 1970er-Jahren von Figuren wie Jacob Chansley abgelöst worden, der mit Bisonmütze, nacktem tätowiertem Oberkörper und US-Flagge in der Hand am Sturm auf das Kapitol teilnahm. Nach über fünfzig Jahren Nischenkultur haben Neoschamanen in rechtsesoterischen Kreisen heute einen festen Platz. Jemandem wie Chansley gelingt es daher unbefangen, die Vorherrschaft des weißen Mannes als indigen anmutenden Selbstermächtigungsakt zu inszenieren.

Ulrich van Loyen, Literaturwissenschaftler und Ethnologe an der Universität Siegen, wendet sich in seinem aktuellen Buch *Nachkriegsschamanismus* solch markanten Fällen zu, in denen spirituelle und politische Ermächtigungsakte zusammenfallen. Sein Interesse gilt dem Schamanen in der Moderne, der Wiederkehr einer häufig als archaisch-indigen betrachteten Existenzform. Er widmet sich dabei nicht nur dem Schamanen im engeren Sinn – wer sich Schamanin nennt oder von Ethnologen genannt wird, ist für ihn kaum ausschlaggebend. Van Loyen fasst ihn vielmehr weiter, als eine charismatische Sozialfigur,¹ die schamanische Züge trägt, die also mittels Geistbeschwörungen und Zungenreden, Trancetänzen und Heilritualen eine spirituelle Anhängerschaft um sich schart.

In einer Zeit, die endzeitlich anmutet, wirkt eine ursprüngliche Gestalt wie die Schamanin besonders attraktiv. Van Loyen spricht von einem schamanischen „Zeit-Management“ (S. 16): Wenn der Fortschritt, den der Modernisierungsprozess stets bedeutet habe, an sein Ende gekommen sei, dann verspreche die „Reise zu unseren Anfängen“² einen naheliegenden Ausweg. Dafür spiele, so van Loyen, „Indigenisierung“ (S. 11 f.) eine wichtige Rolle. ‚Indigen‘ zu sein bedeutet heute nicht zuletzt: überlebt zu haben – seien es Kolonialherrschaft und Sklaverei, Eroberungsschlachten und Rohstoffkämpfe oder eingeschleppte Infektionskrankheiten. In einer Zeit der globalen Überforderung – oder der Überforderung durch die Globalisierung – besteht die Attraktivität indigener Gemeinschaften in ihrer Widerstandsfähigkeit und Überschaubarkeit. Das Einfache, Ursprüngliche und Verwurzelte ist ein prägendes Merkmal des derzeit grassierenden Nativismus. Schamanen wie Chansley verkörpern diese nativistische Weltanschauung auf besonders charismatische Weise.

Es ist nicht das erste Mal, dass die Schamaninnen wiederkehren. Seit deutsche Ethnografen im 18. Jahrhundert den Schamanen in Sibirien entdeckten, tritt er immer wieder als ‚primitive‘ Verkörperung moderner Zivilisationskritik in Erscheinung.³ Da Schamaninnen Expertinnen für die Bewältigung von Krisen sind, ist auch ihre jüngste Wiederkehr ein Zeichen der Zeit, so van Loyen. In einer kritischen, von vielfachen Verlusten gekennzeichneten Situation – und seien es Privilegienverluste – tritt die Schamanin als Heilsversprecherin und Hoffnungsträgerin auf den Plan. Nicht Andreas Reckwitz,⁴ sondern Wolfgang Schivelbusch ist der Stichwortgeber für van Loyens Zeitdiagnose. Schivelbusch untersuchte, wie Kriegsverlierernationen mit ihren Verlusten umgehen. Im Vergleich dreier historischer Fälle – den amerikanischen Südstaaten 1865, Frankreich 1871 und Deutschland 1918 – machte er eine „Kultur der Niederlage“ aus. Zu ihr gehört, sich auf der ‚richtigen‘ Seite zu wähnen: Militärisch ist man zwar besiegt, nicht aber geistig-moralisch, und auch der Sieg ist nur aufgeschoben, nicht aufgehoben.⁵

Eine solche Niederlagenkultur sieht van Loyen auch bei der Konjunktur des modernen Schamanen am Werk. Bei Chansleys durch Trumps Wahlniederlage motiviertem Sturm auf das Kapitol leuchtet diese Referenz unmittelbar ein, aber wie steht es mit den anderen, nicht nur religiösen, sondern auch künstlerischen, literarischen und theoretischen Schamanismen, die van Loyen behandelt?

Der Band präsentiert diverse Fallstudien in vier jeweils eigenständigen Essays. Eine dieser Studien führt van Loyen nach Süditalien, ins Hinterland von Salerno. In Serradarce (Campagna) begründete Giuseppina Gonnella einen Kult um ihren verstorbenen Neffen,

einen Anwärter auf das Priesteramt, der 1957 von einem Lastwagen überfahren wurde. Eine beachtliche katholische Anhängerschaft versammelte sich in den 1960er-Jahren regelmäßig in einem rasch errichteten Tempel zu Ehren Alberto Gonnellas. Im Tempel konnte man erleben, wie Giuseppina in Trance fiel, um ihren Neffen Alberto durch ihren Mund zur versammelten Gemeinschaft sprechen zu lassen und Spontanheilungen an den herbeigepilgerten Kranken vorzunehmen.

Aufschlussreich ist, wie van Loyen diesen Besessenheitskult kulturhistorisch einordnet. Er rechnet ihn nämlich nicht der vielfach beklagten Rückständigkeit des Mezzogiorno zu. Stattdessen begreift er den Kult gerade umgekehrt als ein Modernisierungsphänomen, als eine emanzipative Form der Religionsausübung von unten, gegen die Autorität der katholischen Kirche. Der vormodern anmutende Besessenheitskult wird so zum Indiz dafür, dass 1968 – die „Infragestellung nicht nur der Legitimität von Autorität, sondern von Autorität und Autorisierung überhaupt“ (S. 31) – auch in Süditalien stattgefunden hat.

Schamanismus ist also auch als soziale Bewegung zu verstehen, als eine Volksreligion, die chiliastische Verheißungen reanimiert, indem sie sie der kirchlichen Kontrolle entzieht. Ungleich populärer als die besessene Giuseppina Gonnella wurde Padre Pio, der Kapuzinermönch, der nach seiner Priesterweihe und einer längeren Krankheitsphase an seinen Händen Stigmata entwickelte, die ihm eine große Anhängerschaft aus der ländlichen Bevölkerung und zugleich die kritische Aufmerksamkeit kirchlicher Autoritäten einbrachte. Pio ist der zweite Fall, an dem van Loyen seine schamanistische Heuristik anlegt, die sich in diesem Fall allerdings weniger aufdrängt. In Ethnologie und Religionswissenschaft unterscheidet man verschiedene Formen ritueller Bewusstseinsveränderungen.⁶ So ist in der christlichen Tradition das unwillkürliche Besessenheit von einem Dämon stärker beheimatet als die willentlich unternommene spirituelle Reise ins Reich der Toten, die als ein typisches Kennzeichen des Schamanismus angesehen wird. Insofern steht van Loyens schamanistische These den katholischen Fällen von Besessenheit ein Stück weit entgegen. Mit Bedacht lässt er die Frage offen, inwiefern der Schamanismus auf eine ganz bestimmte Praxis oder „eine feste kulturelle Form“ (S. 81) festzulegen wäre, und beugt damit einer allzu ausgereiften Vorstellung von ‚Italoschamanismus‘ vor.

Im titelgebenden und zugleich ausführlichsten Essay wird schließlich der zeitdiagnostische Kern des Nachkriegsschamanismus mit starken Thesen herausgearbeitet. Der Künstlerschamane Joseph Beuys ist ein einschlägiger Fall,⁷ der den ganzen schamanistischen Enthusiasmus der Nachkriegszeit repräsentiert, dem van Loyen mit

seinem Buch einen Namen gibt. Beuys' Legende, er sei nach einem Flugzeugabsturz 1944 durch tatarische Nomaden gerettet und geheilt worden – eine Erzählung, die einen wichtigen Grundstein für Beuys' schamanisches Künstlerdasein bildete – wurde von den Biografen längst erledigt. Van Loyen wirft nun Licht auf die wissenschaftliche Ausgangslage, die diesen Gründungsmythos ermöglichte. Der Weg führt von den ethnografischen Schamanenbeschreibungen Wilhelm Radloffs⁸ und Knud Rasmussens⁹ über die Popularisierung der Schamanengestalt durch Autoren wie Mircea Eliade und Hans Findeisen in der Nachkriegszeit. Dem Letztgenannten gilt ein besonderes Interesse: Findeisen betrieb von 1948 bis 1968 im Alleingang ein ganzes Institut für Menschen- und Menschheitskunde. Sein *Schamanentum*¹⁰ hatte in der BRD eine beachtliche Leserschaft, darunter auch Beuys. An Findeisen erhellt van Loyen die kulturhistorische Bedeutung der deutschen Schamanenbegeisterung:

„Nur wenige Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, dessen Ausgang als von der Kombination aus Technik und Kampforganisation bestimmt angesehen wurde, festigte sich hier eine Projektionsfläche aus den Schwaden der Vergangenheit, um die eigene Verstrickung in den falschen Rationalismus zu thematisieren und sich auf die Seite anderer Opfer zu schlagen, die die ‚Wiedergeburt aus dem Geist‘ praktizieren.“ (S. 93 f.)

Die Faszination für schamanische Reinkarnation und indigene Kulte diente demnach der Rückversetzung ins Uranfängliche, von wo aus ein kultureller Neubeginn möglich erschien. Van Loyen enttarnt den Schamanen somit als „Deckerinnerung“ (S. 88 f.) der deutschen Niederlagenkultur. Als Beleg für den deutschen Nachkriegsschamanismus zieht er neben Findeisen auch die Zeitschrift *Antaios* (1959–1971) heran. Die Herausgeber Ernst Jünger und Eliade ließen in dieser kulturkonservativen „Zeitschrift für eine freie Welt“ mit Vorliebe Essays mit schamanistischen Anklängen drucken.

Van Loyens Einschätzung der Schamanenbegeisterung leuchtet ein. An die vermeintliche Urzeit der Indigenen anzuknüpfen, musste besonders für jene Zeitgenossen reizvoll sein, die sich moralisch in der Verlegenheit sahen, an ihre mit den NS-Verbrechen verstrickte Vergangenheit anschließen zu müssen. Die These, dass die „Sehnsucht nach einer unhistorischen Quelle“ der deutschen „Wiederaneignung von Handlungsmacht“ (S. 94) dienlich war, ist allerdings so allgemein formuliert, dass ihre Falsifizierung kaum möglich scheint. Beim Stuka-Flieger Beuys sind die biografischen Hinweise ausreichend, um die These zu bestätigen, aber der „Nachkriegsschamanismus“ soll schließlich einen größeren Phänomenbereich umfassen. Es geht um Verdrängung – und die kulturhistorische

Aufdeckung des Verdrängten gerät mitunter zu einer ähnlich suggestiven Angelegenheit wie die Verdrängung selbst.

Im Wesentlichen zeichnet van Loyen ein Bild der deutschen Schamanenbegeisterung, die durch Autoren wie Findeisen und Eliade – später auch durch Carlos Castaneda und Michael Harner – einen intellektuellen Nährboden bekam. Aus dem sibirischen Norden, wo einst die Schamanen entdeckt wurden, stammend, schloss diese Faszination an ihr südlicher gelegenes Pendant an: Jene deutschen Ursprungsphantasmen, die – dank Friedrich Nietzsche und Erwin Rohde – seit Ende des 19. Jahrhunderts mit dem archaisch-griechischen Dionysoskult verknüpft wurden (vgl. S. 92).¹¹ Die Erforschung der kulturellen Anfänge Griechenlands war besonders bei Nietzsche mit der Vorstellung einer kulturellen Wiedergeburt der Deutschen verflochten. Bei der Erkundung des Ursprungs ging es schon damals darum, eine Erblinie zu zeichnen, welche die krisenhafte Gegenwart an die archaische Vorzeit rückband. Im Nachkriegsschamanismus, so van Loyen, bediente man sich dieser Verwurzelungsstrategie von Neuem, um der herrschenden Endzeitstimmung mit einer Ursprungslust zu begegnen, die zugleich einen Neuanfang versprach. Sich zurückversetzen an die ‚primitiven‘ Anfänge des Schamanentums kam demnach einer Verjüngungskur gleich, welche Handlungsoptionen eröffnete, die die Endzeit ansonsten nicht bot. Aber ist die ethnologisch oder archäologisch angefachte Sehnsucht nach dem Ursprung tatsächlich ein reines Nachkriegs- und ausschließlich deutsches Phänomen?

Man kann an dieser Stelle auf den Ethnologen Gerardo Reichel-Dolmatoff (1912–1994) verweisen, der bei van Loyen leider keine Erwähnung findet. Der exilierte Österreicher erforschte den Schamanismus der Kogi und der Desana in Kolumbien und galt in der Nachkriegszeit als ausgewiesener Experte in diesem Feld. Seit 2012 ist bekannt, was Reichel-Dolmatoff – geboren als Erasmus Reichel, Neffe des Eugenikers Heinrich Reichel – vor dem Krieg gemacht hat.¹² Als Nationalsozialist erster Stunde kam er 1933 zur Leibstandarte SS Adolf Hitler und war am 30. Juni 1934 Teil des Exekutionskommandos, das im Zuge einer politischen Säuberungsaktion zahlreiche Hitler-Rivalen in der SA-Führung ermordete. Aus Angst vor der eigenen Eliminierung floh er 1937 nach Paris, wo er mit der aufstrebenden französischen Ethnologie in Berührung kam. 1939 floh er schließlich nach Kolumbien. Dort machte er in der Nachkriegszeit eine beachtliche Professorenkarriere, gründete ethnologische Institute und studierte die schamanischen Praktiken und kosmologischen Anschauungen ehemals kolonisierter indigener Gruppen. Reichel-Dolmatoff könnte als ein Nachkriegsschamanist ersten Ranges gelten. Nur wird man auch in seinen Schamanismus-Studien kaum einen eindeutigen Beleg dafür finden, dass seine ethnologische „Anwaltschaft“ (S. 12) für indigene Schamanen vom Versuch einer „Ent-Schuldigung“ (ebd.)

für die NS-Verbrechen getragen war. Solange keine nachgelassenen Schriften gesichtet sind, die dafür sprechen, bleibt die Zeitdiagnose „Nachkriegsschamanismus“ auch bei einem solch krassen Fall von NS-Verstrickung eine weitgehend suggestive Angelegenheit.

Es stellt sich also die Frage nach der Tragweite der These, wonach der Nachkriegsschamanismus als eine Kultur der Niederlage zu begreifen sei. Van Loyen selbst unternimmt eine „Gegenprobe“ (S. 113). Dazu stellt er der postfaschistischen Schamanenfaszination einen „jüdische[n] Schamanismus“ (ebd.) gegenüber, für den er Elias Canetti und Franz Baermann Steiner heranzieht. Deren schamanistische Erkundungen versteht van Loyen als Reaktion auf die eigene Pariaexistenz. Die Gegenprobe ist insofern erhellend, als sie zeigt: Indigenisierungsstrategien können in restaurativer oder progressiver, emanzipatorischer oder eben völkischer Weise verfolgt werden. Es gibt hier eine politische Scheidelinie, aber auch eine epistemische. Über die epistemische Scheidelinie könnte eine Wissensgeschichte des Schamanismus aufklären, die van Loyen immer wieder berührt: Für die historische Beurteilung der Schamanenfaszination ist die Frage ausschlaggebend, ob die Erkundung schamanischer Kulturen durch ein aufklärerisches Forschungsinteresse motiviert war oder – wie bei Eliade – durch eine intellektuelle Ergriffenheit, in der die Religionsgeschichte selbst eine religiöse Form annimmt.¹³

Van Loyens Essays regen zu solchen Fragen an und daher lohnt die Lektüre sehr. Seine schamanistische Heuristik hat Grenzen. Sie eröffnet aber zugleich ein weites kulturhistorisches Feld, das zu weiteren Untersuchungen einlädt. Neben den ethnologischen Bestsellern, den literarischen und filmischen Auseinandersetzungen mit kultischen Bewegungen, die van Loyen behandelt, gibt es eine ganze Reihe an Schamanismen mitsamt ihrer gesellschaftlichen wie wissenschaftlichen Auratisierung aufzuarbeiten. Von der jüngeren Parapsychologie reicht dieses Feld bis in die Philologien, wo sich das Charisma von Dichter-Schamanen gerne in der hermeneutischen Ergriffenheit ihrer Interpreten spiegelt.¹⁴ Zum Einstieg empfiehlt sich van Loyens *Nachkriegsschamanismus* nicht nur aufgrund der Materialfülle und der genauen Kenntnisse des Autors, sondern auch, weil das Buch ein hervorragendes Beispiel dafür bietet, wie wissenschaftliche Geschichtsschreibung und gute Prosa zusammengehen.

Endnoten

1. Der Schamanismus hat, das betonen Ethnographinnen immer wieder, viel mit einer spielerischen Anverwandlung zu tun. Gerade in kulturhistorischer Hinsicht macht es Sinn, die Schamanin über eine bloße Rolle hinaus als *Sozialfigur* zu begreifen, also als eine *zeittypische* gesellschaftliche Existenzform, die in unterschiedlichen sozialen Sphären aktiv ist, ohne dabei ihr Rollenmodell wechseln zu müssen. Vgl. Stephan Moebius / Markus Schroer, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Diven, Hacker, Spekulanten. Sozialfiguren der Gegenwart, Berlin 2010, S. 7–11.
2. Harald Meller / Kai Michel, Das Rätsel der Schamanin. Eine archäologische Reise zu unseren Anfängen, Hamburg 2022.
3. Vgl. Andrei A. Znamenski, Jenseits von Sibirien. Schamanismus in der Wissenschaft und in zeitgenössischen Bewegungen des Westens, in: Erich Kasten (Hg.), Schamanen Sibiriens und ihr Vermächtnis, Fürstenberg 2021, S. 189–217.
4. Andreas Reckwitz, Verlust. Ein Grundproblem der Moderne, Berlin 2024.
5. Vgl. Wolfgang Schivelbusch, Die Kultur der Niederlage. Der amerikanische Süden 1865, Frankreich 1871, Deutschland 1918, Frankfurt am Main 2003, S. 32.
6. Vgl. Ioan M. Lewis, Die Berufung des Schamanen, in: Hans Peter Duerr (Hg.), Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade, Frankfurt am Main 1983, S. 174–191.
7. Vgl. auch Michael Oppitz, Beuys und die Schamanen, in: FAZ, 12.05.2021, Redaktionsbeilage, S. B2.
8. Wilhelm Radloff, Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten, Leipzig 1884.
9. Knud Rasmussen, Rasmussens Thulefahrt. 2 Jahre im Schlitten durch unerforschtes Eskimoland, Frankfurt am Main 1926.
10. Hans Findeisen, Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasischer Völker, Stuttgart 1957.

11. Die ethnologische und literarische Faszinationsgeschichte, die von Nietzsches *Geburt der Tragödie* (1872) ausging und sich bis in die spätere Nachkriegszeit erstreckte, behandle ich in meiner Dissertation „Mimesis und Ekstase. Literatur im ethnologischen Zeitalter“ (Univ. Bonn 2024), die Anfang 2026 in der Edition Text + Kritik erscheint.
12. Augusto Oyuela-Caycedo hat Reichel-Dolmatoffs Biographie öffentlich gemacht. Die entscheidende Vorarbeit dazu hat Friedemann Derschmidt geleistet. Durch seine Recherchen kam eine Bekenntnisschrift Reichels über die Auftragsmorde 1934 wieder ans Licht. Die „Geständnisse eines Gestapo-Mörders“ erschienen gegen Reichels Willen in: Die Dritte Front, Heft 7 (1937) u. Heft 8 (1938). Vgl. Augusto Oyuela-Caycedo, [Arqueología Biográfica: Las raíces Nazis de Erasmus Reichel, la vida en Austria \(1912–1933\)](#), in: Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe 18 (2012) (o.S.); Friedemann Derschmidt, Sag Du es Deinem Kinde! Nationalsozialismus in der eigenen Familie, Wien 2021, S. 157–171; ferner Dagmar Ulm, Gerardo Reichel-Dolmatoff. 1912–1994. Wie ein Österreicher zum Vater der kolumbianischen Anthropologie wurde, in: Dies. (Hg.), Geister, Gold, Schamanen. Goldschätze aus Kolumbien, Weitra 2007, S. 156–165.
13. Wie wäre etwa die philologische Spurensuche nach Schamanen im alten Griechenland zu bewerten, die Walter Burkert – auch er ein Findeisen-Leser – unternahm? Walter Burkert: ΓΟΗΣ. Zum griechischen ‚Schamanismus‘, in: Rheinisches Museum für Philologie 105 (1962), 1, S. 36–55. Der Streit zwischen Ergriffenen und Aufklärern kam bereits zwischen dem nationalsozialistischen Volkskundler Otto Höfler (den van Loven erwähnt) und seinem Kollegen Friedrich von der Leyen auf: Erwiderung auf Otto Höfler, ‚Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer‘ (mit Antwort), in: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 11 (1937), S. 94–102.
14. Ein DFG-Netzwerk entwickelt derzeit Ansätze zu einer Wissensgeschichte bewusstseinsverminderter bzw. -erweiterter Erfahrungen: „[Wissensgeschichten des unverfügbaren Selbst. Individuelle und kollektive Subjektfiguren in Psychologie, Soziologie, Ethnologie und Kulturwissenschaften 1850–1980](#)“ (1.9.2025).

Björn Bertrams

Björn Bertrams ist wissenschaftlicher Volontär am Museumsdorf Cloppenburg. Nach seinem Studium der Komparatistik, Philosophie und Soziologie in Mainz und Lyon lehrte und forschte er an der Universität Oldenburg, zuletzt am Institut für Geschichte. In seiner

Dissertation ergründet er eine literarisch-ethnologische Faszinationsgeschichte der Moderne, die sich an indigenen Ekstasekulten entzündet. Mit dieser Arbeit wurde er an der Universität Bonn promoviert. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die Wissensgeschichte der Ethnologie, die deutsche und französische Literatur des 20. Jahrhunderts und die neuere Kulturgeschichte Nordwestdeutschlands. Derzeit arbeitet er am Museumsdorf Cloppenburg an der Erschließung und Digitalisierung des Bauzeichnungsarchivs.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Hannah Schmidt-Ott.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/endzeitstimmung-und-ursprungslust.html>