

Quack, Anton: *Heiler, Hexen und Schamanen. Die Religion der Stammeskulturen*. 182 S. Darmstadt: Primus Verlag, 2004.

Überblicksdarstellungen und einführende Lehrbücher der Religionsethnologie sind in der deutschsprachigen Ethnologie rar. Während auf dem britischen und US-amerikanischen Büchermarkt nahezu jährlich neue Einführungen, Handbücher und Sammlungen klassischer religionsethnologischer Texte erscheinen (vgl. z. B. Bowen 2004, Bowie 2002, Glazier 1997, Glazier et al. 2003, Hicks 1999, Klass 1995, Klass/Weisgrau 1999, Lambek 2002, Stein 2005, Whitehous 2004), ist der entsprechende fachwissenschaftliche *output* hierzulande als nicht nen-

nenswert zu bezeichnen. Weder die Tatsache, dass Religion seit längerem zu einem gesellschaftlich hochaufgeladenen Konfliktstoff geworden ist, noch der schlichte Umstand, dass eine Einführung in die Religionsethnologie zum Bestandteil eines jeden Grundstudiums der Ethnologie gehört, wirken offenbar motivierend.

Erstmals nach Franz Josef Thiel (1984) und Gabriele Weiss (1987) legt nun Anton Quack (St. Augustin) eine deutschsprachige monographische Darstellung der *Religion der Stammeskulturen* vor. Das Genre der Überblicksdarstellung verheißt einerseits Generalisierung und erzwingt andererseits Beschränkung. Somit legen sich Fragen nach Auswahlkriterien und Eingrenzung des Themenbereichs nahe. Was soll demnach Gegenstand der Religionsethnologie sein? Wie verhält sich Religion zu Kultur? Wie verortet der Autor Religion innerhalb anderer ethnologisch relevanter Teilbereiche (Politik, Wirtschaft, Sozialstruktur)? Welche Themenfelder finden Beachtung?

Der einleitende Teil ist solchen systematischen und definitorischen Problemstellungen gewidmet. So entscheidet sich der Autor, trotz eingestandener Bedenken, durchgehend von „Stammeskulturen“ und „Stammesreligionen“ zu sprechen, wobei Stammesreligionen als „Gegenpart zu den großen Welt- und Universalreligionen“ verstanden werden (S. 11). Religion, als ein *Aspekt* der jeweiligen Kultur, umfasst, so Quack, Glaubensvorstellungen und -überzeugungen, die darauf aufbauenden Verhaltensweisen (Kult, Riten) sowie Verhaltensnormen und Gefühle – eine Begriffsbestimmung, die der Autor bereits früher publizierte (vgl. Gächter/Quack 1989). In weiteren begriffsgeschichtlichen Exkursionen wird das Verhältnis von Religion und Magie, Religion und Schamanismus, Religion und Mythen, sowie Kult und Riten bestimmt. Durchgehend ist das Bemühen um definitorische Grenzziehungen erkennbar, die sich, abgesichert durch Verweise auf andere Fachautoritäten, in Merkmalskatalogen und lehrbuchhaften Begriffsbestimmungen niederschlagen. In einem Glossar sind die im Text eingestreuten religionsethnologischen Definitionen und daran anknüpfende Fachbegriffe wie z. B. Exogamie, Filiation, Schwendbau, Totenriten, Urmonotheismus, virilokale Residenz etc. nochmals nachzuschlagen.

Der weitaus größere Teil des Buches ist ethnographischen Fallbeispielen aus Afrika, Asien, Ozeanien und Amerika gewidmet. Jede der recht plastisch vorgestellten acht „Stammeskulturen“ steht exemplarisch für ausgewählte Themenfelder: Die Mbuti-Pygmäen (Ituri/Kongo) zeigen, wie eng Wirtschaft, Gesellschaft und Religion verflochten sind. Die Balsa und Tallensi (Nordghana) illustrieren altershierarchische Vorstellungen und Ahnenverehrung. Religiöse Experten der Puyuma (Taiwan) demonstrieren den Zusammenhang von Heilung und Riten. Das Thema Opfer wird am Beispiel der Subanun (Mindanao/Philippinen) abgehandelt. Die Aranda (Zentralaustralien) machen die enge Verbindung von Mythen und Riten deutlich. Der Glaube an Geister und Dämonen stellt das Zentrum der Religion der Enga (Papua-Neuguinea) dar. Die Huronen (Kanada) stehen für Probleme, die die Begegnung der Europäer mit Stammesgesellschaften mit sich bringen und am Beispiel der Matsigenka (Südost-Peru) werden Weltbild und kulturelle Bedeutung des Schamanismus abgehandelt.

Jede Ethnie wird vorwiegend im Spiegel „ihres“ Ethnographen porträtiert und so werden die Leser mit Werken bedeutender Religionsforscher bekannt gemacht: Paul Schebesta, Colin Turnbull (Mbuti), Rüdiger Schott (Balsa), Meyer Fortes (Tallensi), Dominik Schröder (Puyuma), Charles O. Frake (Subanun), Baldwin Spencer, F. J. Gillen, Carl Strehlow (Aranda), Mervyn Meggitt (Enga), Gerhard Baer (Matsigenka).

Die Entscheidung des Autors, ganz unterschiedliche Fallbeispiele in den Mittelpunkt seiner einführenden religionsethnologischen Darstellung zu stellen, macht Sinn. Deutlich wird, dass die dem abendländischen Christentum entlehnte sakral-profan-Trennung analytisch unbrauchbar ist und sich Religion keinesfalls als „sui-generis“ Phänomen aus Stammeskulturen heraus-

trennen lässt. Religion als Aspekt von Kultur kann nur verstanden werden im Zusammenspiel mit den je eigenen ökonomischen, politischen und sozio-kulturellen Grundgegebenheiten. Dies mag für Ethnologen ein Gemeinplatz sein. Für ein Publikum, das aufgrund des Titels *Heiler, Hexer und Schamanen* nach dem Buch greift, um sich (womöglich) Anregungen für die eigene Bastelarbeit in Sachen Religiosität zu suchen, dürfte dies keineswegs selbstverständlich sein. Enttäuscht werden zudem jene Leser, die erwarten, „die“ Religion der Stammeskulturen werde hier, gewissermaßen in einem ethnologischen Vergleichsverfahren, herauspräpariert. Für die seit der europäischen Aufklärung (bis hin zu Küng's „Projekt Weltethos“) betriebene Suche, hinter den vielen Religionen „die“ Religion dingfest zu machen, wird hier kein Baustein geliefert, schon allein weil der Autor die in ihrer Unterschiedlichkeit vorgestellten „Stammesreligionen“ für sich stehen lässt, ohne verallgemeinernde Schlussfolgerungen an das Ende zu stellen. Präziser wäre es gewesen, im Untertitel auf die „Vielfalt der Stammesreligionen“ hinzuweisen, statt die Erwartungshaltung auf „die“ Religion der Stammeskulturen zu lenken. In jedem Fall sensibilisiert das Buch interessierte Laien und beginnende Ethnologinnen für die Einbettung jener großen Begriffe wie Mythos, Kult, Riten, Opfer, Schamanismus etc. in die Vielfalt gelebter Kulturen. Das ist verdienstvoll.

Da diese Schrift vom Charakter her eine Einführung in die Religionsethnologie darstellt, ohne im übrigen sein Zielpublikum zu benennen, mag es erlaubt sein, nach wissenschaftlichem Selbstverständnis und fachgeschichtlichen Traditionslinien zu fragen.

Durchgehend irritierend wirkt zunächst das ethnographische Präsens. Zwar betont der Autor ausdrücklich, dass seine Beispiele aus der „klassischen ethnologischen Literatur“ entnommen seien, und dass damit auch der „zeitliche Rahmen der ethnographischen Quellen angegeben [ist]: In aller Regel [...] die erste Hälfte und die Mitte des 20. Jahrhunderts [...]. Der Band hat also keineswegs den Zweck, die Situation der Gegenwart in den dargestellten Kulturen abzubilden.“ (S. 32)

Dennoch ist die Verwendung der Zeitbestimmung „heute“ fragwürdig, wenn es sich um Gegebenheiten handelt, die ein Schebesta in den 1940er Jahren beobachtete, Charles O. Frake in den 1950er Jahren, Dominik Schröder in den 1960er Jahren oder Carl Strehlow gar zu Beginn des vergangenen 20. Jahrhunderts. Für Studierende, die von einem ethnographischen „heute“ lesen, das längst vor ihrer Geburt ein „gestern“ war, mag die Lektüre befremdlich anmuten.

Mehrfach erläutert der Autor seine Quellenauswahl und entschuldigt damit den konsequenten Blick *zurück* in die ethnographische Vergangenheit. Doch zwangsläufig enden die einzelnen Fallbeispiele meist mit Hinweisen auf kulturellen Verlust, auf den drohenden Untergang der jeweils beschriebenen „Stammesreligion“ angesichts einer gefräßigen Moderne, die, das scheint unvermeidlich, jeder noch verbliebenen „Stammeskultur“ alsbald den Garaus machen wird. Sind jene „traurigen Tropen“ notwendiger Bestandteil (religions-)ethnologischer Selbstbeschreibung? Gehören Untergangs-Pathos und Nostalgie zum Handwerk?

Zweifel seien hier gestattet. Ohne hier die Opfer des Kolonialismus leugnen zu wollen, bleibt die Tatsache bestehen, dass Religionen durchaus widerstandsfähig sind, bekanntermaßen Ressourcen von anti-kolonialem Widerstand oder Re-Traditionalisierung bereitstellen können. Hingewiesen sei, um nur ein Beispiel zu nennen, auf einen regelrechten Nativismus, der seit den 1990er Jahren in Taiwan zu beobachten ist und die Revitalisierung der Kultur der austronesischen Ureinwohner begünstigt, wenngleich unter den Bedingungen spätmoderner Identitätspolitik der Mehrheitsgesellschaft (vgl. Rudolph 2003).

Ist es also dienlich, die Vorstellung von einer zeitlos reinen Form der „Stammesreligion“, existent exakt bis zur Ankunft des weißen Mannes, weiter zu pflegen? Der Ethnograph wird da-

bei zum heroischen Jäger des verlorenen Schatzes, und kommt dennoch immer zu spät. Letztlich wird damit das stereotype und statische Bild jener „Völker ohne Geschichte“, wie es Eric Wolf einst kritisierte, verfestigt. Religionsgeschichte haben nur Hochreligionen, nicht die „Stammesreligionen“, das wäre die unausgesprochene Folgerung. Was ist mit den Kräften des Kolonialismus, der Dynamik post-kolonialer Staatenbildung und post-sozialistischer Umbrüche, dem Import nicht-indigener Religionen? Ist die Eingrenzung des religionsethnologischen Gegenstandsfeldes auf „Stammesreligionen“ – abgesetzt von „Welt- und Universalreligionen“ – sinnvoll? In vielen Weltgegenden existieren seit vielen Jahrhunderten, wenn nicht Jahrtausenden „Stammesreligionen“ in engem Austausch mit „Universalreligionen“. Über Jahrhunderte nahmen missionierende „Universalreligionen“ Einfluss auf „Stammesreligionen“. Sind nicht gerade die Dynamiken in den Kontaktzonen religionsethnologisch von besonderem Interesse? Und schließlich: auch „Universalreligionen“ konkretisieren sich lokal. Sind Ethnologen, die lokale Formen des Katholizismus in Süditalien, des Islam auf Sumatra oder ein vietnamesisches Kloster in Frankfurt untersuchen, keine echten Religionsethnologen?

Kurz: die Fortschreibung der Redfield'schen Dichotomie von „großer“ und „kleiner“ Tradition scheint mir nicht länger zeitgemäß, ebenso wenig die ethnologische Selbstbeschränkung auf „Stammesreligionen“. Für jene Ethnologen, die sich, wo auch immer auf diesem Planeten, mit Religion unter den Bedingungen von Moderne, Globalisierung und Migration befassen, ist vorliegende Einführung wenig beflügelnd. Als quasi-archäologischer Einblick in Fachgeschichte und Fragestellungen der Religionsethnologie von einst lohnt die Lektüre.

#### Literatur

- Bowen, John R. 2004 [1998]: *Religions in Practice. An Approach to the Anthropology of Religion*. Boston: Allyn & Bacon.
- Bowie, Fiona 2002: *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Gächter, Othmar und Anton Quack 1989: Symbole, Magie und Religion. *Anthropos* 84: 521–529.
- Glazier, Stephen D. (Hg.) 1997: *Anthropology of Religion. A Handbook*. Westport: Greenwood Press.
- Glazier, Stephen D. et al. (Hg.) 2003. *Selected readings in the anthropology of religion: theoretical and methodological essays*. Westport: Praeger.
- Hicks, David (Hg.) 1999: *Ritual and Belief. Readings in the Anthropology of Religion*. Boston: McGraw-Hill College.
- Klass, Morton 1995: *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion*. Boulder: Westview Press.
- Klass, Morton und Maxine K. Weisgrau (Hg.) 1999: *Across the Boundaries of Belief. Contemporary Issues in the Anthropology of Religion*. Boulder: Westview Press.
- Lambek, Michael (Hg.) 2002: *A reader in the anthropology of religion*. Malden: Blackwell.
- Rudolph, Michael 2003: *Taiwans multi-ethnische Gesellschaft und die Bewegung der Ureinwohner: Assimilation oder kulturelle Revitalisierung?* Münster: Lit.
- Stein, Rebecca L. 2005: *The Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft*. Boston: Pearson Allyn & Bacon.
- Thiel, Josef Franz 1984: *Religionsethnologie: Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Weiss, Gabriele 1987: *Elementarreligionen. Eine Einführung in die Religionsethnologie*. Wien und New York: Springer Verlag.
- Whitehouse, Harvey 2004: *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek: Altamira-Press.