

Frank Dreyer

„Die Suche nach dem Paradies“

Die Plausibilisierung des Schamanischen Yoga
vor dem Hintergrund von Mircea Eliades Werk



Universitätsverlag Göttingen

Frank Dreyer

„Die Suche nach dem Paradies“ Die Plausibilisierung des Schamanischen Yoga
vor dem Hintergrund von Mircea Eliades Werk

erschieden in der Sparte „Universitätsdrucke“

Frank Dreyer

„Die Suche nach dem
Paradies“

Die Plausibilisierung des
Schamanischen Yoga vor
dem Hintergrund von
Mircea Eliades Werk

Universitätsverlag Göttingen
2026

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.



Dieses Werk enthält entsprechend gekennzeichnete Inhalte mit abweichender Lizenz.

Die frei zugängliche Onlineversion ist über die Verlagswebsite sowie über den Göttinger Universitätskatalog (GUK) bei der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (<https://www.sub.uni-goettingen.de>) abrufbar.

Satz: Frank Dreyer

Umschlaggestaltung: Janine Kristin Barwich

Coverabbildung: Gundestrup Cernunnos, Dänisches Nationalmuseum Kopenhagen,
Public domain via Wikimedia Commons

Druck der Erstauflage: docupoint GmbH, 39179 Barleben



© 2026 Universitätsverlag Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 1, 37073 Göttingen
<https://univerlag.uni-goettingen.de/>

Bei Fragen zur Produktsicherheit: univerlag@uni-goettingen.de

ISBN: 978-3-86395-696-7

DOI: <https://doi.org/10.17875/gup2026-3038>

Für Melli

Vorwort

Die Beobachtung einer wachsenden Bedeutung naturspirituelle und schamanischer Aspekte in vielen Bereichen alternativer Spiritualität bzw. Neuer Religiöser Bewegungen führte mich zu dem Thema der vorliegenden Arbeit mit dem Titel: „*Die Suche nach dem Paradies*“ – *Die Plausibilisierung des Schamanischen Yoga vor dem Hintergrund von Mircea Eliades Werk*. Als Masterarbeit im Fachbereich Religionswissenschaft wurde diese empirisch orientierte Studie im Juli 2025 von der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen und konnte, bis auf kleine Ergänzungen, für die Publikation inhaltlich unverändert bleiben.

Die Bereiche Yoga und Schamanismus begleiteten mich aufgrund beruflicher Vorerfahrungen zwar schon seit längerer Zeit, aber erst durch die wissenschaftliche Perspektive entfalteten sich diese Gebiete in meinem Studium so weit, dass sie für eine Abschlussarbeit infrage kamen. Besonders die eindrücklichen persönlichen Beobachtungen und Erfahrungen auf größeren Veranstaltungen beider Disziplinen verdichteten sich dann zu einem Interesse an der Untersuchung einer möglichen Verbindung zwischen den Themen „Schamanisches Yoga“ und „Mircea Eliade“.

Ein besonderer Dank gilt deshalb zuallererst den Veranstaltern des *Ancient-Trance-Festivals 2023* in Taucha für die freundliche Unterstützung eines inspirieren-

den Besuches. Ebenso möchte ich mich bei der Gemeinschaft *Yoga Vidya e.V.* für die Möglichkeit der Teilnahme an Veranstaltungen zum Schamanischen Yoga bedanken.

Ganz herzlich bedanke ich mich ebenfalls bei meinen Interviewpartner:innen, die mir durch ihre Offenheit und detaillierten Schilderungen ganz überraschende Einblicke in die Praxis und die persönlichen Dimensionen eines Lebens in anderen kulturellen Horizonten eröffneten, auf denen meine gesamte Untersuchung aufbaut.

Ein ausdrücklicher Dank gebührt auch meinen beiden Betreuern Prof. Dr. Andreas Grünschloß und PD Dr. Friedrich Heinrich für ihre wertvollen Hinweise und Anregungen, besonders in den schwierigen Phasen meiner Arbeit.

Ohne die Geduld und Motivation meiner Frau, die mir den nötigen Raum für die Masterarbeit ermöglichte, hätte dieses Projekt nicht verwirklicht werden können. Deshalb widme ich ihr mit großem Dank dieses Buch.

Buchholz in der Nordheide, Dezember 2025

Frank Dreyer

Inhaltsverzeichnis

Tabellen- und Abbildungsverzeichnis	11
1 Einleitung	13
2 Theoretische Grundlagen	17
2.1 Begriffsbestimmungen	17
2.1.1 Etymologie der Begriffe „Yoga“ und „Schamanismus“	18
2.1.2 Definition des Begriffes „Schamanismus“	20
2.1.3 Definition des Begriffes „Yoga“	26
2.1.4 Definition des Schamanischen Yoga	32
2.2 Forschungsstand und Theorie	37
2.2.1 Forschungsstand und Literatur	37
2.2.2 Theorien und Modelle	37
2.3 Entwicklung der Fragestellung	42
3 Empirische Untersuchung	45
3.1 Analysemodell und Ausgangsmaterial	45
3.1.1 Bestimmung der Analysemethode	45

3.1.2 Bestimmung des Ausgangsmaterials	47
3.2 Datenerhebung	50
3.2.1 Erstellung des Interviewleitfadens	50
3.2.2 Feldzugang und Datenerhebung	56
3.3 Datenauswertung und Analyse	59
3.3.1 Transkription der Aufzeichnungen	59
3.3.2 Erstellung des Kategorienschemas	60
3.3.3 Analyse der Transkriptionen	65
3.3.4 Tabellarische Zusammenfassung und Reduktion	66
4 Untersuchung der Ergebnisse	69
4.1 Ergebnisse der Datenerhebung	69
4.1.1 Ergebnisse der Auswertung von Internetquellen	69
4.1.2 Ergebnisse der Transkriptionsauswertung	72
4.1.3 Ergebnisse der Interview-Kategorien	73
4.2 Analyse der Ergebnisse	77
4.2.1 Charakterisierung des Schamanischen Yoga	77
4.2.2 Plausibilisierungen des Schamanischen Yoga	79
4.3 Bezug zum ‚Eliade-Schema‘	81
4.3.1 Plausibilisierung <i>Ähnlichkeit oder Identität der Methoden und Techniken</i>	82
4.3.2 Plausibilisierung <i>Ergänzung und Erweiterung</i>	83
4.3.3 Plausibilisierung <i>Gemeinsame Ursprungs- oder Abstammungsgeschichte</i>	85
4.3.4 Plausibilisierung <i>Sehnsucht nach naturbezogener, spiritueller Ganzheitlichkeit und Heilung</i>	86
4.3.5 Plausibilisierung <i>Heilung der Welt durch Rückbesinnung auf ursprüngliches Wissen</i>	94
5 Diskussion	99
5.1 Zusammenfassung und Beantwortung der Forschungsfrage	99
5.2 Einordnung der Ergebnisse	104
5.3 Persönliche Reflexion	113
6 Fazit	117
Literaturverzeichnis	121
Anhangsverzeichnis	129

Tabellen- und Abbildungsverzeichnis

Tabellen

Tabelle 1, <i>Google-Abfrage für den Begriff „shamanic yoga“ <18.03.2025></i>	35
Tabelle 2, <i>Statistik der kodierten Textstellen für alle Transkriptionen</i>	72

Abbildungen

Abbildung 1, <i>Google-Abfrage für den Begriff „shamanic yoga“ <18.03.2025></i>	35
Abbildung 2, <i>Analysemodell zur empirischen Methodik</i>	46

1 Einleitung

„Schamanisches Yoga“ – der Begriff verursacht erst einmal Stirnrunzeln, wenn man sich privat und akademisch etwas länger mit Yoga und den angegliederten Szenen beschäftigt hat. Es entstehen schnell Assoziationen zu Schlagwörtern wie „Marketingstrategie“, „Modeerscheinung“, „neues Bindestrich-Yoga“ oder ähnliche Dinge aus der modernen Yoga-Welt.

Auf den großen Yogafestivals, die ich früher regelmäßig besuchte, gab es zwar immer schon eine gewisse Nähe zu naturspirituellen Elementen wie Kräuterworkshops und Vollmondmeditationen, allerdings erscheint der relativ schnelle Einzug von südamerikanischen Kakaozeremonien, Medizinradritualen, schamanischer Krafttiersuche und Ahnenarbeit in vormals noch homogene Yoga-Communitys doch recht überraschend. Als dann auch die großen deutschen Yogaanbieter diesen Trend übernahmen, wurde mein religionswissenschaftliches Interesse geweckt und es entstand daraus eine etwas längere Beschäftigung mit dem Schamanischen Yoga, welche mich letztlich zur Wahl dieses Themas für die vorliegende Arbeit führte.

Schon die Bezeichnung „Schamanisches Yoga“ beinhaltet aus religionswissenschaftlicher Perspektive das Problem der Vereinbarkeit von zwei doch sehr verschiedenen kulturellen Phänomenen, die dazu auch noch mit schwierigen Allgemeinbegriffen wie „Yoga“ und „Schamanismus“ aufgeladen sind und führt zu der

Frage, wie diese Bricolage wohl von den Praktizierenden selbst erklärbar gemacht bzw. plausibilisiert werden mag. Da erste Eindrücke aus der Szene des Schamanischen Yoga hier möglicherweise auf eine gewisse Nähe dieser Erklärungen zu grundlegenden Gedanken des Religionswissenschaftlers Mircea Eliade hindeuten, erscheint eine nähere Betrachtung gerade dieses Aspektes lohnenswert, um die Verbindungsmöglichkeiten beider Disziplinen in den entsprechenden Szenen besser verstehbar machen zu können: Eine genauere Untersuchung von potenziellen Zusammenhängen der Ideen und Konzepte Eliades mit den Plausibilisierungen des Schamanischen Yoga könnte hier bestimmte Details dieses heterogenen Forschungsfeldes sehr viel zielgerichteter in den Blick nehmen, als eine umfassende Analyse der vielgestaltigen und weitgestreuten Aspekte, die in den entsprechenden Szenen zur Verbindung von Yoga und Schamanismus thematisiert werden. Als Untersuchungsziel führt dies zu der zentralen Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit, *welche Rolle die Ideen Mircea Eliades bei der Plausibilisierung des modernen Schamanischen Yoga seitens der Praktizierenden dieser spirituellen Praxis spielen*. Es soll hier folglich keine umfassende deskriptive Untersuchung der Eigenarten des noch unerforschten Feldes des Schamanischen Yoga oder der historischen Zusammenhänge beider Traditionen erfolgen, sondern nur auf mögliche Einflüsse Eliades auf die emischen Sichtweisen der Praktizierenden abgezielt werden.

Religionswissenschaftlich erscheint dieser Ansatz interessant, da hier die bis heute bestehende Wirkung Mircea Eliades als einflussreicher, aber ideologisch vorbelasteter Autor, auf rezente alternativ-spirituelle Bewegungen detailliert analysiert und seine mögliche Rolle in der Verbindung verschiedener Genres der entsprechenden Szenen untersucht werden könnte. Weiterhin wäre dadurch auch zumindest ein erster Einblick in das wissenschaftlich noch nicht betrachtete Feld des Schamanischen Yoga möglich, da hier eventuell neue Tendenzen in der alternativ-spirituellen Szene deutlicher erkennbar werden würden.

Eine umfassende kritische Diskussion der problematischen politisch-ideologischen Gehalte im Werk Eliades und seiner Rezipienten soll, bedingt durch das Forschungsziel der vorliegenden Untersuchung, allerdings nicht vorgenommen werden. An markanten Stellen der behandelten Texte Eliades werden zu diesem Thema jedoch entsprechende Hinweise gegeben.

Aufgrund bisher fehlender Studien und wissenschaftlicher Literatur zum Gebiet des Schamanischen Yoga wird zur Untersuchung der Fragestellung, nach einer theoretischen Grundlagensicherung, in einem ersten Schritt eine empirische Erhebung von Datenmaterial verfolgt, welches durch eine unspezifische Sichtung von Internetquellen und eine daran anschließende fokussierte Befragung von Expert:innen aus dem Bereich des Schamanischen Yoga gewonnen werden soll. Hierzu erscheint die Wahl einer offenen qualitativen Methodik sinnvoll, da von einer unübersichtlichen Situation des Forschungsfeldes ausgegangen werden muss. In einem zweiten Schritt sollen aus den erhobenen Daten dann anhand qualitativer Analysemethoden einige grundlegende Plausibilisierungsfiguren gewonnen werden, die in einem dritten methodischen Schritt schließlich auf entsprechende Textpassagen aus dem Werk Mircea Eliades bezogen werden. Als Grundlage die-

nen hierbei Eliades Publikationen *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, *Yoga, Kosmos und Geschichte*, *Das Heilige und das Profane*, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung und Mythen, Träume und Mysterien*.

Die empirische Untersuchung soll hauptsächlich an Philipp Mayrings Lehrbuch *Qualitative Inhaltsanalyse* ausgerichtet werden, wobei noch weitere einschlägige Werke zu bestimmten Details, wie z. B. bei Fragen zur Erstellung eines Interviewleitfadens, Verwendung finden können.

Zur Untersuchung des für diese Arbeit wichtigen Feldes moderner Schamanismusformen erscheint Andrei A. Znamenskis Monografie *The Beauty of the Primitive* besonders von Wert, da hier in sehr ausführlicher Weise eine generelle Sichtung der Entwicklung moderner westlicher Schamanismen vorliegt. Für den Bereich des Yoga sollen die Untersuchung *Roots of Yoga* von James Mallinson und Mark Singleton sowie einige Publikationen des Patañjali-Forschers Phillip Maas im Vordergrund stehen.

Inhaltlich gliedert sich die vorliegende Arbeit in sieben Hauptteile: Nach der Einleitung erfolgt im zweiten Teil eine Darstellung theoretischer Grundlagen wie Begriffsbestimmungen, theoretischer Hintergrund, Forschungsstand und die Entwicklung der Fragestellung. Der dritte Teil umfasst alle Aspekte der empirischen Untersuchung: die Bestimmung von Analysemodell und Ausgangsmaterial, verschiedene Stufen der Datenerhebung und den Prozess der Datenauswertung. Im vierten Teil werden dann die Ergebnisse der Datenauswertung analysiert und die für die Untersuchung der Fragestellung wichtigen Plausibilisierungsfiguren entwickelt. In einem weiteren Schritt erfolgt hier der Bezug auf die zugrunde gelegte Literatur Eliades. Eine Interpretation und Diskussion der Ergebnisse erfolgt dann, mit einer persönlichen Reflexion des Forschungsprozesses, im fünften Teil. Ein anschließendes Fazit, ein Literaturverzeichnis und ein Verzeichnis der umfangreichen Anhänge runden die vorliegende Arbeit schließlich ab.

Der gesamte Tabellen- und Materialanhang ist als separates Online-Dokument im PDF-Format einsehbar. Er kann – wie auch die Arbeit selbst – auf der Verlagswebseite heruntergeladen werden: <https://doi.org/10.17875/gup2026-3038>.

Im Anschluss an diese Einleitung folgt mit dem zweiten Teil dieser Arbeit nun eine Bestimmung der theoretischen Grundlagen für die spätere empirische Forschung und die Analyse und Diskussion der Ergebnisse.

2 Theoretische Grundlagen

2.1 Begriffsbestimmungen

Eine wissenschaftliche Bestimmung des Begriffes „Schamanisches Yoga“ ist nicht unproblematisch, da diese Bezeichnung in erster Linie ohne genauere Spezifikation von Praktizierenden dieser Disziplin verwendet wird und eine Verbindung von zwei kulturellen Phänomenen suggeriert, die selbst jeweils schwierig zu definieren sind. Auch wenn es nicht immer der Vereinfachung dienen mag Containerbegriffe wie „Yoga“ oder „Schamanismus“¹ überhaupt inhaltlich differenzieren zu wollen,² ist es für die weitere Untersuchung der gewählten Fragestellung wichtig, eine genauere Betrachtung der zugrunde liegenden Verständnisse vorzunehmen. Im Folgenden sollen daher die drei Begriffe „Schamanismus“, „Yoga“ und „Schamanisches Yoga“ näher bestimmt werden. Die Erläuterung weiterer Begrifflichkeiten erfolgt, wie auch eine Darstellung entsprechender historischer Hintergründe, dann an geeigneten Stellen im Text bzw. in den Fußnoten.

¹ Vgl. Hutton, Ronald: *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*, New York: Hambledon Continuum, 2007, S. VIII.

² Vgl. Münkler, Herfried: *Resilienz: Ein Containerbegriff mit strategischer Bedeutung*, in: www.zebis.eu, 20.04.2023, <https://www.zebis.eu/veroeffentlichungen/positionen/resilienz-ein-containerbegriff-mit-strategischer-bedeutung/> <04.07.2025>.

Sanskrit-Begriffe werden in der vorliegenden Arbeit als Transliteration nach dem IAST-Standard dargestellt. Andere fremdsprachliche Bezeichnungen sollen, mit Ausnahme von Lehnwörtern oder Eigennamen, im Folgenden kursiv gekennzeichnet werden. Ebenfalls kursiv erscheinen Werktitel und wichtige Begrifflichkeiten. Im empirischen Teil werden folgende Abkürzungen in den Fußnoten verwendet: Tab. (Tabelle), Kat. (Kategorie), Transk. (Transkript), Abs. (Absatz). Diese Kürzel beziehen sich auf die Tabellen und Transkriptionstexte im Anhangsmaterial.

2.1.1 Etymologie der Begriffe „Yoga“ und „Schamanismus“

Bei einer Bestimmung der Begriffe „Yoga“ und „Schamanismus“ stellt die etymologische Grundlage ein eher geringeres Problem dar: Während im populären Gebrauch der Terminus *yoga*³ gemeinhin mit Begriffen wie ‚Vereinigung‘ oder ‚Verbindung‘ übersetzt wird,⁴ was oft auf ein Verständnis der zugrunde liegenden Sanskritwurzel *yui* als ‚zusammenbinden‘, ‚zusammenjochen‘ zurückgeführt wird,⁵ geht der Patañjali-Experte Phillip Maas in seinen neueren Analysen hier eher von der Bedeutung „aufmerksam sein, sich konzentrieren“⁶ aus.⁷

Im Gegensatz zum indischen Sanskritbegriff *yoga* muss die Bezeichnung „Schamanismus“ allerdings als eine eher unspezifische Systematisierung⁸ und als Produkt der europäischen Kolonialgeschichte interpretiert werden,⁹ welches, nach

³ Obwohl der indische Begriff *yoga* bzw. *yogin* – als der Praktizierende des Yoga – im Sanskrit maskulin konnotiert ist (vgl. Maas, Philipp André: *Der Yogi und sein Heilsweg im Yoga des Patañjali*, in: Karin Steiner (Hrsg.): *Wege zum Heil(igen): Sakralität und Sakralisierung in hinduistischen Traditionen?*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014, S. 72 f.), soll in dieser Arbeit die heute populäre Verwendung im Neutrum benutzt werden, da hier eher moderne Yogaformen thematisiert werden, die sich von einem klassischen Yoga-Verständnis schon entfernt haben. So soll der Begriff „Schamanisches Yoga“ folglich grammatikalisch ebenso im Neutrum stehen.

⁴ Vgl. exemplarisch Yoga Vidya: *Yoga*, in: www.yoga-vidya.de, <https://wiki.yoga-vidya.de/Yoga> <02.07.2025>.

⁵ Vgl. exemplarisch Feuerstein, Georg: *Die Yoga Tradition. Geschichte, Literatur, Philosophie und Praxis*, Wiggensbach: Yoga Verlags GmbH, 2008, S. 45.

⁶ Maas, 2014, S. 73.

⁷ Vgl. a. a. O., S. 73, 73 Anm. 24. – Maas bezieht sich hier auf die eigene Yoga-Definition Patañjalis, der, seinen Untersuchungen zufolge, als Verfasser des *Yogasūtra* wie auch des angefügten Kommentars angesehen werden kann und das Sanskrit-Wort *yoga* in seinem Kommentar, in einen Zusammenhang mit der Verbwurzel *yuja*, als „Bewusstsein“ oder „Konzentration“ benutzt. – Siehe auch Maas, Philipp André: *The So-called Yoga of Suppression in the Pātañjala Yogaśāstra*, in: Franco, Eli/Eigner, Dagmar: *Yogic Perception, Meditation, and Altered States of Consciousness. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009, S. 267 f.

⁸ Vgl. Harvey, Graham/Wallis, Robert J.: *Historical Dictionary of Shamanism. Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*, No. 77, Plymouth: Scarecrow Press, 2007, S. 1 f. – Siehe auch Znamenski, Andrei A.: *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, New York: Oxford University Press, 2007. S. viii–ix.

⁹ Vgl. Hutton, 2007, S. vii; DuBois, Thomas A.: *Trends in Contemporary Research on Shamanism*, in: *Numen*, Vol. 58, No. 1, 2011, S. 111.

Ansicht von Gerhard Mayer, als „Resultat einer Konstruktion westlicher Reisender, Missionare und Wissenschaftler“¹⁰ aus jahrhundertelangen Diskursen abgeleitet werden kann.¹¹ Nicht unumstritten ist dabei die Herkunft und Bedeutung der Bezeichnung „Schamane“, die, Andrei A. Znamenski zufolge, auf den tungusischen Ausdruck *śaman* oder *xaman* der indigenen Gruppe der nordasiatischen Ewenken zurück gehen soll und sich als „agitated“¹², „excited“¹³ oder „raised“¹⁴ übersetzen lässt.¹⁵ Der Begriff wird, den Darstellung Znamenskis folgend, von den ewenkischen Gemeinschaften zur Bezeichnung ihrer spirituell Praktizierenden verwendet: Verallgemeinernd charakterisiert Znamenski diese Praktizierenden als rituelle Spezialist:innen die unter Verwendung von Trommeln, Rasseln, Halluzinogenen und anderen Mitteln einen veränderten Bewusstseinszustand induzieren, um in Kontakt mit numinosen¹⁶ Kräften in einer anderen Seinswelt zu kommen. Das Ziel dieser spirituellen Praxis soll hierbei in der Suche nach Hilfe bei diesen numinosen Kräften und Wesen liegen, um weltliche Probleme zu lösen bzw. Heilung oder auch Divinationserkenntnisse zu erlangen.¹⁷

Aufgrund der relativ weitreichenden nordasiatischen Beheimatung der ewenkischen Gruppen und der auffälligen Ritual-Ausstattung ihrer spirituellen Spezialist:innen scheint, so Znamenski, die Bezeichnung *śaman* dann von russischen Siedlern und ersten europäischen Reisenden auf alle indigenen spirituell Praktizierenden in Nordasien generalisiert worden zu sein.¹⁸

Dieser generalisierte Typus eines sibirischen Schamanen, der, laut Harvey/Wallis, den sehr verschiedenen Interpretationen des *śaman* innerhalb der ewenkischen Traditionen schon nicht gerecht wurde,¹⁹ lud sich nach der Beschreibung

¹⁰ Mayer, Gerhard: *Schamanismus in Deutschland. Konzepte – Praktiken – Erfahrungen. Grenzüberschreitungen, Beiträge zur wissenschaftlichen Erforschung außergewöhnlicher Erfahrungen und Phänomene*, Band 2, Würzburg: Ergon Verlag, 2003, S. 20.

¹¹ Vgl. Stuckrad, Kocku von: *Schamanismus und Esoterik: Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, Leuven/Belgien: Peeters, 2003, S. 5, 7, 9 ff.; Znamenski, 2007, S. 5–13.

¹² Znamenski, 2007, S. viii.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. a. a. O., S. viii, 3; siehe dazu auch Stuckrad, 2003, S. 10.

¹⁶ Zur Bestimmung des Begriffes „numinos“ siehe unten Anmerkung 165.

¹⁷ Vgl. Znamenski, 2007, S. viii. – Znamenski sieht in seiner idealtypischen Charakterisierung des ewenkischen Schamanen die Nähe zu Eliades generellen Definition des Schamanismus, die er an anderer Stelle durchaus kritisiert (vgl. a. a. O., S. 38) und ist sich bewusst, dass der Bezug auf veränderte Bewusstseinszustände (Eliades „Ekstase“) kein *notwendiges* Attribut zur Charakterisierung des Schamanismus mehr darstellt. Vgl. ebd.

¹⁸ Vgl. Znamenski, 2007, S. 3 f.; Mekiffer, Stefan: *Spirit Ontologies in Contemporary European Shamanism*, PhD Thesis, Groningen: University Groningen, 2025, S. 21.

¹⁹ Vgl. Harvey/Wallis, 2007, S. 1 f., Mekiffer, 2025, S. 21 f.

Znamenskis dann in der westlichen²⁰ Adaption des Begriffes ab dem 18. Jhd. mit verschiedensten Bedeutungen auf:²¹

For example, in the eighteenth century, Russian tsars treated shamans as exotic clowns, whom they added to the throng of court jesters. The Enlightenment explorers of Siberia considered shamans to be jugglers who duped their communities and who should be exposed. If one had described the ecstatic behavior of the shaman during a ritual séance to a classical Freudian scholar sometime in the early twentieth century, the analyst might have exclaimed, ‘This is a psychotic!’ On the other hand, if one shows the shaman in action to current Jungian scholars, they might say that this is the process of active imagination, the acquisition of one’s essence. To many members of current nature communities in Europe and North America, the shaman is a carrier of high spiritual and ecological wisdom capable of curing Western civilization. [...] Finally, many current spiritual seekers see the shaman simply as a person who stays in touch with spirits. As such, the word is used very loosely to describe people who earlier were known under such names as the ‘medicine’ man or woman, ‘sorcerer,’ ‘conjurer,’ ‘magician,’ ‘witch doctor,’ and ‘spiritualist.’ [sic].²²

Die hier anklingenden verwickelten und teils widersprüchlichen westlichen Auseinandersetzungen mit der Figur des Schamanen und den damit verbundenen Definitionsversuchen eines übergeordneten Schamanismus²³ können, aufgrund der Komplexität dieser Entwicklungen und Diskurse, im Rahmen dieser Arbeit zwar nicht weiter verfolgt werden,²⁴ allerdings erscheint zur weiteren Klärung der Begrifflichkeiten hier eine kurze Übersicht einiger für die Thematik dieser Arbeit wesentlicher Definitionsansätze der Bezeichnung „Schamanismus“²⁵ unerlässlich.

2.1.2 Definition des Begriffes „Schamanismus“

Neben einer, wie Stuckrad es ausdrückt, „inflationären“ Verwendung des Begriffes „Schamanismus“ im alternativ-religiösen Bereich²⁶ scheint sich die heutige wissen-

²⁰ Der Begriff „westlich“ soll in dieser Arbeit, im Bewusstsein des nicht klar zu definierenden Bereichs dieser Bezeichnung, für nicht-indigene Gesellschaften gelten, die sich in der Tradition der europäischen Moderne sehen.

²¹ Vgl. Znamenski, 2007, S. viii.

²² Vgl. ebd.

²³ Neben der ersten greifbaren Publikation über ‚sibirische Schamanen‘ des Niederländers Nicolaas Witsen im Jahre 1692 waren es, laut Znamenski, deutsche Entdecker und Wissenschaftler die das Wort „Schamane“ im 18. Jhd. in die westlichen Diskurse brachten und den Begriff „Schamanismus“ inhaltlich gestalteten. Vgl. vgl. a. a. O., S. 5 ff.

²⁴ Für eine umfassende historische Darstellung der hier verwendeten Hinweise siehe Znamenski, 2007; Stuckrad, 2003; Hutton, 2007.

²⁵ Auch wenn schon der Begriff „Schamanismus“ ein einheitliches, kulturübergreifendes Phänomen suggeriert, welches in dieser Form von der ethnologisch orientierten Forschung kritisch gesehen wird, scheint die Begrifflichkeit, DuBois zufolge, durch ihre verbreitete Verwendung allerdings doch eine gewisse Nützlichkeit zur Beschreibung von Elementen indigener Religionen aufzuweisen und soll deshalb in dieser Arbeit weiter Verwendung finden. Vgl. DuBois, 2011, S. 113.

²⁶ Vgl. Stuckrad, 2003, S. 23.

schaffliche wie auch die populäre Diskussion zwischen Vertretern einer universalistischen, kulturübergreifenden Perspektive zu bewegen, die das Konzept Schamanismus als ein ahistorisches „Konstitutivum der Menschheitsgeschichte“²⁷ betrachten, und denjenigen, die in einer partikularistischen und kulturgebundenen Perspektive schamanische Aspekte als Details regionaler Entwicklungen interpretieren.²⁸

So verschob sich, Thomas A. DuBois zufolge, nach dem „ethnographic shift“²⁹ der Schamanismusforschung in den 1990er Jahren der Fokus anthropologischer Interessen mit deutlicher Kritik weg von den bisherigen synthetischen und generalisierenden Interpretationen des Phänomens³⁰ und nahm ethnografisch eher die individuellen Erfahrungen lokaler ‚Schamanen‘ in einzelnen kulturellen Zusammenhängen in den Blick.³¹ Allerdings bedeutete dieser partikularistische Ansatz nach Ansicht von DuBois keine Beendigung der universalistischen Modelle, sondern scheint, bei aller Kritik und Modifikation an früheren allumfassenden Erklärungen, bestimmte kulturübergreifende Details des Phänomens „Schamanismus“ dennoch bestätigen zu können.³²

Innerhalb der Diskussion von universalistischen und partikularistischen Ansätzen finden sich in der populären und wissenschaftlichen Auseinandersetzung um das Thema Schamanismus darüber hinaus weitere Charakterisierungen, die in ihren Ausprägungen teilweise schwer voneinander abzugrenzen sind und meist kritisch debattiert werden:³³ Beispielsweise spiegelt eine Charakterisierung von Schamanismus über seine *Herkunft* – als traditionelle spirituelle Praxis sibirischer indigener Gemeinschaften³⁴ – die, auch von Mircea Eliade vertretene,³⁵ klassisch europäische Perspektive wider und verbindet sich in seinen diffusionistischen Ausprägungen mit Vorstellungen einer kulturellen Ausstrahlung auf andere Regionen wie Nordamerika, Grönland, Südasien usw.³⁶ Dieses Modell findet sich häufiger auch in Bezug zu stark in der Kritik stehenden perennialistischen, evolutionistischen und orientalistischen Annahmen, die in einem postulierten archai-

²⁷ A. a. O., S. 10.

²⁸ Vgl. A. a. O., S. 9 f., 17; Ivanescu, Carolina/Berentzen, Sterre: *Becoming a Shaman: Narratives of Apprenticeship and Initiation in Contemporary Shamanism*, in: *Religions*, Vol. 11, Issue 7, 2020, S. 1.

²⁹ DuBois, 2011, S. 103.

³⁰ Vgl. A. a. O., S. 102, 112.

³¹ Vgl. A. a. O., S. 102.

³² Vgl. A. a. O., S. 106, 112 f.; Ivanescu/Brentzen, 2020, S. 1.

³³ Eine ausführliche Diskussion der verschiedenen Ansätze würde der Fragestellung dieser Arbeit keine weiterführenden Erkenntnisse liefern und wird hier deshalb nicht thematisiert. Es sollen nur einige Kernpunkte kurz dargestellt werden.

³⁴ Zur Kritik an diesem Konzept siehe exemplarisch DuBois, 2011, S. 21; Hutton, 2007, S. 3–7.

³⁵ Vgl. Eliade, Mircea: *Schamanismus und Archaische Ekstasetechnik*, Zürich: Rascher & Cie. AG, 1957, S. 14.

³⁶ Vgl. Eliade, 1957, S. 14 f., 16 f.; Mekiffer, 2025, S. 16; Hutton, 2007, S. viii; Znamenski, 2007, S. 15.

schen Schamanismus eine Art ‚primitive Urreligion‘ der Menschheit sehen wollen, die allen spirituellen Entwicklungen zugrunde liegen würde.³⁷

Die Auffassung das Konzept „Schamanismus“ über bestimmte *Praktiken und Techniken* in Bezug zu veränderten Bewusstseinszuständen zu definieren, wie es z. B. auch Eliade mit seiner berühmten Formel „Schamanismus = *Technik der Ekstase* [Hervor. i. Orig.]“³⁸ vornahm, löste, Stefan Mekiffer zufolge, den Begriff von seinem regionalen Ursprung und ermöglichte eine dekontextualisierte und komparative Betrachtung als quasi universales Phänomen, welches dann auch für moderne spirituell praktizierende Menschen attraktiv wurde.³⁹

Eine aktuellere Form dieses universalistischen Ansatzes zeigt sich laut DuBois bei Vertretern kognitiv-orientierter Erklärungsmodelle: Das Auftreten von veränderten Bewusstseinszuständen und anderen Elementen schamanischer Traditionen wird hier aus neurologischen Strukturen und Funktionen des Gehirns abgeleitet, die kulturübergreifend und zu verschiedenen Zeiten ubiquitär auftreten können und keine diffusionistischen Vorstellungen einer historischen Verbreitung von schamanischen Kulturaspekten mehr benötigen.⁴⁰

Die ethnologische Perspektive, einen Schamanismus nicht mehr über schwer zu beobachtende Bewusstseinszustände, sondern über seine besser ersichtliche *Ritualpraxis* zu definieren,⁴¹ entfernt sich dann wieder von den universalistischen Konnotationen und betrachtet das Phänomen aus heutiger Sicht als eine Reihe verschiedener ‚Schamanismen‘ unterschiedlicher regionaler Couleur oder auch als Komplex verschieden gewichteter schamanischer Aspekte je individueller Akteure.⁴²

³⁷ Vg. Walsh, Roger N.: *Der Geist des Schamanismus*, Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1992, S. 13; Zumstein, Carlo: *Schamanismus. Begegnungen mit der Kraft*, Kreuzlingen/München: Heinrich Hugendubel Verlag, 2001, S. 8, 13; Mayer, 2003, S. 36 f. – Siehe auch Ozols, Jacob T.: *Zur Altersfrage des Schamanismus*, in: Hans Peter Duerr (Hrsg.): *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt a. M.: Syndicat Verlag, 1983, S. 142. – Zur Kritik an Ansätzen, die den Schamanismus auf eine archaische ‚Ur-Religion‘, basierend auf regionalen Jagdbeuter- und Nomadenkulturen und deren Folgeentwicklungen, reduzieren, siehe: Harvey/Wallis, 2007, S. xv; Mekiffer, 2025, S. 22.

³⁸ Eliade, 1957, S. 14 f. – Eliade sah die ‚Ekstase‘ als allgemein verbreitetes ‚Urphänomen‘ der Menschheit an (vgl. Ozols, 1983, S. 14; Mekiffer, 2025, S. 25). – Zur Problematik einer Definition von Schamanismus durch das Konzept veränderter Bewusstseinszustände wie Ekstase oder Trance, siehe Mekiffer, 2025, S. 30–32.

³⁹ Vgl. Mekiffer, 2025, S. 23–27; Walsh, 1992, S. 24 f.; Znamenski, 2007, S. 171. – Zur Kritik an diesem Ansatz siehe exemplarisch Mekiffer, 2025, S. 25, 30–34.

⁴⁰ Vgl. DuBois, 2011, S. 113 f.; Mekiffer, 2025, S. 29. – DuBois betont allerdings auch die Schwierigkeit Gehirnprozesse mit der Komplexität einer gelebten Spiritualität in Einklang bringen zu wollen (vgl. DuBois, 2025, S. 114). Weiterhin gelten auch hier die gleichen Kritikpunkte wie bei dem Ansatz, Schamanismus als universales Phänomen einer Ekstase-Technik zu definieren. Vgl. Mekiffer, 2025, S. 29–34.

⁴¹ Vgl. Hutton, 2006, S. 2.

⁴² Vgl. Zamenski, 2007, S. 187, 228; Atkinson, Jane M.: *Shamanisms Today*, in: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 21, 1992, S. 321; Meller, Harald/Michel, Kai: *Das Rätsel der Schamanin. Eine archäologische Reise zu unseren Anfängen*, Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 2022, S. 139–143.

Eng verbunden mit Definitionen über bewusstseinsverändernde Praktiken steht die Charakterisierung von Schamanismus als spirituelle Erfahrung im Zusammenhang mit *geistigen Reisen in andere Wirklichkeitsebenen und Kontakten mit dortigen Wesenheiten*.⁴³ Besonders der Aspekt der schamanischen Trance-Reise, der zum Teil schon in den frühen ethnologischen Berichten auftaucht,⁴⁴ wurde von Eliade generalisierend in sein Ekstase-Modell einbezogen und inspirierte besonders im alternativ-religiösen Bereich viele spätere Ansätze,⁴⁵ als scheinbar klarer Marker für authentische schamanische Elemente und Aktionen.⁴⁶ Ebenso wird auch das Ziel der schamanischen Trance-Reise, das Operieren auf einer andersweltlichen Wirklichkeitsebene und dementsprechende Beziehungen mit deren unterschiedlich gestalteten Bewohnern, häufig als Definitionskriterium für Schamanismus herangezogen, was sich der Ansicht Mekiffers nach auch in der zentralen Rolle der Geisterwesen⁴⁷ bei modernen schamanisch Praktizierenden äußert.⁴⁸

Neben verschiedenen weiteren soziologischen, politischen und psychologischen Charakterisierungen der Figur des Schamanen,⁴⁹ erscheint für die vorliegende Arbeit noch der Hinweis auf die Rolle des Schamanismus auf dem Feld des westlichen alternativen Lebenshilfe- und Heilungsangebotsmarktes wichtig,⁵⁰ die sich Gerhard Mayer zufolge in die Bereiche schamanischer Selbsterfahrung/Selbsthilfe und heilender Klienten- bzw. Patientenarbeit aufteilt.⁵¹ Die Charakterisierung von Schamanismus als alternatives Heilverfahren, welches einem ganzheitlichen Weltbild folgt, in dem soziale Kontexte, Ahnen, Natur, Kosmos und spirituelle Erfahrungen gleichberechtigt einbezogen und in eine heilsame Balance ge-

⁴³ Vgl. Mekiffer, 2025 S. 26.

⁴⁴ Vgl. Znamenski, 2007, S. 36.

⁴⁵ Vgl. Walsh, 1992, S. 22; Zumstein, 2001, S. 14 f.; Harner, Michael: *Cave and Cosmos. Shamanic Encounters with Another Reality*, Berkely/California: North Atlantic Books, 2013, S. 33.

⁴⁶ Vgl. Znamenski, 2007, S. 37; Mekiffer, 2025, S. 32. – Es ist fraglich, ob die ‚schamanische Reise‘ überhaupt als prominenter Aspekt indigener Traditionen herausgehoben werden kann, da hier eher von einer großen Heterogenität verschiedenster spiritueller Praktiken ausgegangen werden muss. Vgl. Hutton, 2007, S. 87–89; Mekiffer, 2025, S. 33 f.

⁴⁷ Zur Problematik einer Definition von Schamanismus über diese Geisterwesen, die schon 1692 in Witsens Diffamierung des Schamanen als ‚Teufelspriester‘ sichtbar wurde (vgl. Znamenski, 2007, S. 5) und Stuckrad zufolge eher eine Übertragung westlicher Konzepte darstellt (vgl. Stuckrad, 2003, S. 16), siehe Mekiffer, 2025 S. 40–45.

⁴⁸ Vgl. Mekiffer, 2025, S. 39 ff.; Hutton, 2007, S. 124, Harvey/Wallis, 2007, S. 84.

⁴⁹ Vgl. bspw. Grünwedel, Heiko: *Schamanismus zwischen Sibirien und Deutschland. Kulturelle Austauschprozesse in globalen religiösen Diskursfeldern*, Bielefeld: Transcript Verlag, 2013, S. 256; Mayer, 2003, S. 24 f., 34; Mayer, Gerhard: *Die Figur des Schamanen. Zur Attraktivität des Schamanismus in modernen Gesellschaften*, in: Zeitschrift für Anomalistik, Band 9, 2009, S. 69 f.; Znamenski, 2007, S. 260.

⁵⁰ Nach Mayer wird die Figur des Schamanen allerdings auch auf vielen weiteren gesellschaftlichen Feldern gefunden: Beispielsweise kann er als *urban primitive* auch die Rolle eines rebellischen Zivilisations- und Gesellschaftskritikers einnehmen um ein neues, antimodernes Zeitalter befördern zu wollen. Vgl. Mayer, 2009, S. 57 ff.

⁵¹ Vgl. Mayer, 2003, S. 22 f.

bracht werden sollen, zeigt laut Mayer die besondere „mythisierende Potenz, die der Figur des Schamanen aus westlicher Perspektive innewohnt.“⁵²

Insbesondere diese modernen Verständnisse und Zuschreibungen stellen eine weitere Schwierigkeit in der Suche nach einer befriedigenden Begriffsbestimmung dar, da zu der mehrdeutigen Kategorie „Schamanismus“ nun noch die Diskussion über die Möglichkeit einer Abgrenzung zu einem ‚westlich‘ konnotierten „Neo-Schamanismus“ einbezogen werden muss.

Auch dieser Begriff, der, wie Thomas A. DuBois betont, in der wissenschaftlichen Literatur auftauchte, um schamanische Aktivitäten zeitgenössischer westlicher Praktizierender zu beschreiben,⁵³ bleibt allerdings ebenso unscharf wie das damit suggerierte Verhältnis zu einem ‚traditionellen‘ Schamanismus, der somit als solcher überhaupt erst definiert wird.⁵⁴ Die frühere eher abwertende Konnotation des Begriffes „Neo-Schamanismus“⁵⁵ im Zusammenhang mit Vorwürfen fälschlicher Romantisierung und Dekontextualisierung bzw. neokolonialistischer Enteignung des indigenen Schamanismus⁵⁶ scheint heute im wissenschaftlichen Bereich allerdings neutraleren Gesichtspunkten zu weichen, da die Schwierigkeit deutlich wurde, eindeutige Trennlinien zwischen einem nicht klar zu definierenden ‚traditionellen Schamanismus‘ und den äußerst diversen ‚neoschamanischen‘ Entwicklungen ziehen zu können und dennoch eine reduktionistische Vereinheitlichung beider Felder zu vermeiden.⁵⁷

Insgesamt basiert auch dieser schwer abzugrenzende Neo-Schamanismus bzw. moderne westliche Schamanismus, Ronald Hutton zufolge, auf Eliades Vision des Schamanismus als globales und ‚archaisches‘ Phänomen,⁵⁸ welche dann in demokratisierter und liberalisierter Form, zuerst in den Schriften Michael Harners und Carlos Castanedas, wieder auftauchte.⁵⁹

Auch wenn, aufgrund der komplexen Mehrdeutigkeiten des Begriffes „Schamanismus“, eine korrekte Definition laut Mekiffer ein sinnloses Unterfangen dar-

⁵² Mayer, 2009, S. 67; Vgl. ebd.

⁵³ Vgl. DuBois, 2011, S. 114.

⁵⁴ Vgl. Mayer, 2009, S. 56; DuBois, 2011, S. 114; Stuckrad, 2003, S. 21.

⁵⁵ Vgl. Wallis, Robert J.: *Shamans/Neo-Shamans. Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*, London/New York: Routledge, 2003, S. 67 ff.; Stuckrad, 2003, S. 21. – Stuckrad bevorzugt hier die neutraleren Bezeichnungen ‚moderner westlicher Schamanismus‘ oder ‚schamanisches Diskursfeld‘. Vgl. Stuckrad, 2003, S. 22.

⁵⁶ Vgl. Wallis, 2003, S. 64–69; Stuckrad, 2003, S. 17 Anm. 50. – Über die komplexe Auseinandersetzung und Kritik indigener Interessensgruppen am Neo- bzw. New-Age-Schamanismus, insbesondere unter dem Aspekt der kulturellen Enteignung, siehe Znamenski, 2007, S. 287–295; Wallis, 2003, S. 17 f.

⁵⁷ Vgl. DuBois, 2011, S. 114; Ivenscu/Brentzen, 2020, S. 18; Harvey/Wallis, 2007, S. 7; Wallis, 2003, S. 31 f.

⁵⁸ Eliade trennte, Harvey/Wallis zufolge, allerdings sein Konstrukt eines ‚sauberen‘ archaischen Schamanismus von ‚unordentlichen‘ Formen des zeitgenössischen Schamanismus. Vgl. Harvey/Wallis, 2007, S. 7.

⁵⁹ Vgl. Hutton, 2007, S. 159; Ivenscu/Brentzen, 2020, S. 1; Wallis, 2003, S. 35, 38.

stellt,⁶⁰ erscheint es für die in dieser Arbeit zu verfolgende Fragestellung dennoch geboten, einen Zugang zu diesem Konzept herzustellen, da die Praktizierenden des Schamanischen Yoga diese Bezeichnung selber verwenden und es, nach Ansicht von Mekiffer, für eine ernsthafte Untersuchung unerlässlich ist, sich damit auseinanderzusetzen.⁶¹

In Anlehnung an Stefan Mekiffers Vorschlag, den Begriff „Schamanismus“ als *heuristische Linse* zu betrachten, durch die dann verschiedene Aspekte sichtbar werden können,⁶² soll in der vorliegenden Arbeit Schamanismus somit als offene Metakategorie betrachtet werden, die dann einen feineren Vergleich von Gemeinsamkeiten und Unterschieden verschiedenster traditioneller und moderner Ausprägungen, wie z. B. ‚sibirischer Schamanismus‘, ‚indigener Schamanismus‘ oder ‚druidischer Schamanismus‘, gewährleisten kann.⁶³

Da der Fokus der Fragestellung für diese Arbeit auf einer Untersuchung emischer Perspektiven Praktizierender liegt und einen Bezug zu den Konzepten Mircea Eliades hat,⁶⁴ erscheint zur Eingrenzung der Metakategorie Schamanismus weiterhin eine Definition von Roger N. Walsh sinnvoll, die sich in ihren Kernelementen an Eliade orientiert:

Schamanismus lässt sich definieren als Familie von Traditionen, deren Ausübende sich darauf konzentrieren, willentlich in veränderte Bewusstseinszustände einzutreten; in diesen Bewusstseinszuständen haben sie das Empfinden, daß [sic] sie selbst oder ihr Geist (oder ihre Geister) nach Belieben in fremde Reiche reisen und mit anderen Wesenheiten interagieren, um ihrer Gemeinschaft zu dienen.⁶⁵

Kocku von Stuckrad sieht die wesentlichen Elemente dieser Definition als geeignete Kriterien, um auch die Phänomene des modernen westlichen Schamanismus differenzieren zu können:⁶⁶ *Veränderte Bewusstseinszustände, eine seelisch-geistige Reise in andere Seinsbereiche, Interaktion mit andersweltlichen Wesenheiten, therapeutische Aspekte* und der Bezug auf *Familienähnlichkeiten der verschiedenen schamanisch orientierten Traditionen* sind Elemente, die sich auch in der obigen Darstellung der populären Schamanismus-Definitionen wiederfinden lassen und mit der gewollten Nähe zu Eliades

⁶⁰ Vgl. Mekiffer, 2025, S. 15.

⁶¹ Vgl. Ebd.

⁶² Vgl. Ebd.

⁶³ Vgl. Mekiffer, 2025, S. 47 f.

⁶⁴ Bei aller berechtigten Kritik an Eliades Arbeiten zum Thema Schamanismus scheint für Stuckrad eine methodische Orientierung an Eliades grundsätzlichen Definitionen weiterhin möglich zu sein. Vgl. Stuckrad, 2007, S. 15–17. – Siehe auch Hutton, 2006, S. 1; Mekiffer, 2025, S. 26–30.

⁶⁵ Walsh, 1992, S. 23.

⁶⁶ Vgl. Stuckrad, 2003, S. 20 f. – Allerdings können, Stuckrad zufolge, je nach schamanischer ‚Tradition‘ auch andere Merkmale in den Vordergrund treten. Vgl. a. a. O., S. 20.

Verständnis von Schamanismus korrespondieren.⁶⁷ Da das Forschungsfeld der vorliegenden Arbeit mit der Bezeichnung „Schamanisches Yoga“ klar im Bereich des modernen westlichen Schamanismus anzusiedeln ist, erscheint die hier gewählte Kombination der Definitions-Ansätze von Mekiffer und Walsh vorläufig als hinreichendes Modell, um entsprechende Phänomene näher untersuchen zu können.

2.1.3 Definition des Begriffes „Yoga“

Ähnlich wie ein Definitionsversuch des Begriffes „Schamanismus“ steht auch eine klare Bestimmung des Wortes „Yoga“, aufgrund der vielfältigen Ursprünge, Bedeutungen und Wandlungen der mit diesem Begriff verbundenen Intentionen,⁶⁸ vor Problemen, die im Rahmen dieser Arbeit ebenfalls nur kurz angedeutet werden können.

Auch wenn sich, den Darstellungen von James Mallinson und Mark Singleton zufolge, früheste Hinweise auf Yogatechniken schon im *Rg Veda*⁶⁹ (1500-1200 v. Chr.), dem *Atharva Veda* (ca. 1000 v. Chr.), dem *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* (800-600 v. Chr.) und in der Śramaṇa-Bewegung (ca. 500 v. Chr.) finden lassen,⁷⁰ taucht der Sanskrit-Begriff *yoga*, als Bezeichnung für eine bestimmte Meditationsdisziplin, erstmalig im brahmanischen *Mahābhārata* (3. Jhd. v. Chr. bis 3. Jhd. n. Chr.) auf.⁷¹

Das spätere, der Philosophie des Sāṅkhya⁷² nahestehende, *Yogasūtra* des Patañjali (ca. 4.–5. Jhd. n. Chr.) etablierte sich, laut Mallinson/Singleton, dann ab dem 12. Jhd. als eines der sechs großen philosophischen Systeme Indiens (*darśanas*)

⁶⁷ Auch wenn, wie in den oben angeführten Anmerkungen ersichtlich, die einzelnen Aspekte der Definition Walshs durchaus kritisch diskutiert werden, sieht Stuckrad den Vorteil eines solchen Zugangs, im Gegensatz zu regional orientierten reduktionistischen Modellen, darin, moderne Schamanismus-Formen nicht auszuschließen und von einem ‚pluralem Diskursfeld‘ auszugehen, in welchem Schamanismus schon immer ausgeübt worden sein soll. Vgl. Stuckrad, 2003, S. 17 f.

⁶⁸ Vgl. Mallinson, James/Singleton, Mark: *The Roots of Yoga*, London: Penguin Random House, 2017, S. 4–6.

⁶⁹ Der Begriff *yoga* findet sich nach Ansicht von Mallinson/Singleton schon im *Rg Veda*, bezieht sich hier jedoch nur funktional auf eine Deichsel zwischen Pferdegespann und Kampfwagen. Erst später wurde diese Bezeichnung dann zu einer spirituellen Metapher umgeformt. Vgl. A. a. O., S. xiii, xv.

⁷⁰ Vgl. A. a. O., S. xii f.; Werner, Karel: *A Popular Dictionary of Hinduism*, in: www.archiv.org, 17.03.2020, https://archive.org/details/apopulardictionaryofhinduismkarelwernerseeindianreligionstudiesfolder_565_O/04.03.2025, S. 100.

⁷¹ Vgl. Mallinson/Singleton, 2017, S. xiv.

⁷² Nach Stutley/Stutley, eines der sechs orthodoxen philosophischen Systeme des Hinduismus, das der Welt dualistisch die zwei getrennten Prinzipien *puruṣa* (Geist) und *prakṛiti* (Materie) zugrunde legt und die Vielfalt der Erscheinungen aus den kreativen Verbindungen des *puruṣa* mit der *prakṛiti* begreift. Vgl. Stutley, Margaret/Stutley, James: *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C. – A.D. 1500*, London: Routledge & Kegan Paul 1977. S. 264. – Zur Beziehung des *Yogasūtra* zum Sāṅkhya siehe: Maas, Philipp André: *Sarvāstivāda Buddhist Theories of Temporality and the Pātañjala Yoga Theory of Transformation (pariṇāma)*, in: *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 48, 2020, S. 963–1003, S. 963, 969; Maas, 2014, S. 67 f.

und wurde zu einer wesentlichen Quelle für die spätere westliche Rezeption.⁷³ Mit der berühmten Formel des *Yogasūtra* „yogaś-citta-vṛitti-nirodhaḥ“⁷⁴, die von Woods als „Yoga is the restriction of the fluctuations of mind-stuff“⁷⁵ übersetzt wird, definiert der Autor dieses Aphorismus, den Darstellungen Daniel Simpsons zufolge, hier gleichzeitig das Ziel des Yoga und die Mittel, dieses zu erreichen:⁷⁶

According to the earliest commentary on the *sūtras*, which seems to have been written around the same time—in the fourth or fifth century, perhaps by the same author—yoga means *samādhi* [Hervor. i. Orig.]. This is usually translated as ‘absorption’ in mediative states that end mental activity. ‘When that is accomplished’, Patañjali says, ‘the seer abides in its own true nature’ (1.3).⁷⁷

Der Bewusstseinszustand des *samādhi* wird, wie Simpson betont, in Patañjalis Yoga durch eine Klärung der mentalen Aktivitäten erreicht, die mittels meditativer Techniken eine Unterscheidung von Denken und Bewusstsein erlauben, bis lediglich das eigene Selbst als Wahrnehmungsobjekt übrig bleibt. Das letztliche Ziel dieser ultimativen Isolation (*kaivalya*)⁷⁸ und der Befreiung von der materiellen Existenz, gehört, laut Simpson, zwar zur Priorität Patañjalis, muss von den Praktizierenden aber nicht in Gänze verfolgt werden: Auch rein praktische Ziele zur Balancierung der mentalen Fähigkeiten sind in dem Stufensystem Patañjalis möglich.⁷⁹ So sieht auch Phillip Maas die Bedeutung des Begriffes „Yoga“ bei Patañjali als eine allgemeine Bezeichnung für Bewusstsein in verschiedenen Stufen mentaler Prozesse⁸⁰ und im Zusammenhang mit seiner etymologischen Wurzel als meditativ orientierte Geistesschulung.⁸¹

⁷³ Vgl. Mallinson/Singleton, 2017, S. xvii.

⁷⁴ Palm, Reinhard (Hrsg.): Patañjalayogasūtram. Der Yogaleitfaden des Patañjali. Sanskrit/Deutsch, Ditzingen: Philipp Reclam jun. GmbH & Co KG, 2010, S. 10.

⁷⁵ Woods, James Haughton: The Yoga-System of Patañjali. Or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind, Harvard Oriental Series, Vol. 17, Cambridge: The Harvard University Press, 1914, S. 8.

⁷⁶ Vgl. Simpson, Daniel: The Truth of Yoga. A Comprehensive Guide to Yoga’s History, Texts, Philosophy, and Practices, New York: North Point Press, 2021, S. 83.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Simpson zufolge kann der Begriff *kaivalya* „oneness“ wie auch „aloneness“ bedeuten, was im Rahmen der monadischen Sāṅkhya-Philosophie einerseits die komplette Inversion des Selbst als *puruṣa* und andererseits die damit einhergehende absolute Isolation von der materiellen Welt symbolisiert (vgl. Simpson, 2021, S. 103 ff.). So liegt, Simpson zufolge, in der *Einheit* von Beobachter und Beobachtetem nicht das Ziel des Yoga-Weges nach Patañjali, sondern vielmehr das Problem: Erst die absolute Trennung von Geist und Materie führt zur Befreiung. Vgl. Simpson, 2021, S. 97.

⁷⁹ Vgl. a. a. O., S. 83 f.

⁸⁰ Vgl. Maas, 2009, S. 268.

⁸¹ Vgl. Maas, 2014, S. 73, 73 Anm. 24; Maas, 2009, S. 268.

Die Orientierung am *Yogasūtra* des Patañjali als allgemeine Definition des ‚klassischen‘ Yoga,⁸² wurde dann durch neuere Untersuchungen der historischen Yoga-*Praxis*, die Andrew Nicholson eher mit einer freigehandelten *open-source-software* vergleicht,⁸³ in Frage gestellt:⁸⁴ Erschwerte schon die Abgrenzung der historischen Yoga-*Praxis* von der Yoga-Philosophie eine einheitliche Definition des Yoga-Begriffes, so trägt, Mallinson/Singleton zufolge, auch die Entwicklung der modernen Yogaformen heutiger Zeit, die in einem komplexen Austausch- und Globalisierungsprozess ab dem 19. Jhd. entstanden sind,⁸⁵ zu einer noch größeren Diversität der Begrifflichkeiten bei.⁸⁶

Die für die Fragestellung dieser Arbeit wichtige Yoga-Definition Mircea Eliades, der den Begriff Yoga, ähnlich wie seine Schamanismus-Formel, als „allgemein jede Askesetechnik, jede Methode der Meditation [Hervor. i. Orig.]“⁸⁷ und „absolute Konzentration zum Zweck der Enstase“⁸⁸ charakterisiert,⁸⁹ steht

⁸² Vgl. O'Brien-Kop, Karen: *Classical Discourses of Liberation: Buddhism and the Yoga of Patañjali*, in: *Religions of South Asia*, Vol. 11.2–3, 2017, S. 123. – Zur komplexen westlichen Rezeptionsgeschichte des *Yogasūtra* siehe White, David Gordon: *The Yoga Sutra of Patanjali. A Biography*, Princeton: Princeton University Press, 2014, S. 182–196.

⁸³ Vgl. Nicholson, Andrew J.: *Is Yoga Hindu?: On the Fuzziness of Religious Boundaries*, in: *Common Knowledge*, Vol. 19/3, August 2013, S. 498.

⁸⁴ Vgl. Mallinson/Singleton, 2017, S. xi f., xvii Anm. 34; Nicholson, 2013, S. 492. – Das *Yogasūtra* des Patañjali, scheint nach Mallinson/Singleton aufgrund seines weitgehend philosophischen Charakters für die Entwicklung der klassisch-indischen Yoga-*Praxis* zunächst keine größere Rolle gespielt zu haben. Demzufolge hatten im ersten Millennium n. Chr. die buddhistische Yogācāra-Schule und der shivaistische Tantrismus einen deutlich größeren Einfluss auf die Entwicklung der Yoga-*Praxis*. Vgl. Mallinson/Singleton, 2017, S. xvii–xix.

⁸⁵ Vgl. a. a. O., S. xxi f. – Die Wurzeln der heutigen *āsana*-orientierten (d. h. körperübungs-zentrierten) Form des populären Yoga, sieht Singleton in einer fluiden Synthese aus europäischen Bodybuilding- und Gymnastikbewegungen mit neohinduistisch orientierten, nationalen Interessen und modernen indischen Yoga-Entwicklungen liegen. Vgl. Singleton, Mark: *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, New York: Oxford University Press, 2010, S. 3 ff., 208 f.; – Siehe auch: Simões, Roberto Serafim: *In Search of the Authenticity of Contemporary Yogas of Non-Indian Matrix*, in: *International Journal of Latin American Religions*, Vol. 6, 2022, S. 323–327; Baier, Karl: *Modern Yoga Research*, in: www.academia.edu, 2011, https://www.academia.edu/1239028/Modern_Yoga_Research <01.07.2025>, 7–12.

⁸⁶ Vgl. Mallinson/Singleton, 2017, S. ix, 3–7.

⁸⁷ Eliade, 1960, S. 12.

⁸⁸ A. a. O., S. 369. – Eliade sieht in der yogischen „Enstase“ keine Trance oder einen entleerten Bewusstseinszustand, sondern eher eine offenbarungsartige Seinsschau in einem unbestimmbaren Zustand. Vgl. a. a. O., S. 102 f.

⁸⁹ Eliade sieht allerdings durchaus auch die Vielfalt der Bedeutungen des Begriffes „Yoga“ in der indischen Philosophie. Vgl. a. a. O., S. 158.

zwar in engem Zusammenhang mit Patañjalis *Yogasūtra*,⁹⁰ wird von ihm aber auch im Sinne eines „panindischen Korpus spiritueller Techniken“⁹¹ verwendet:⁹²

Der Yoga hat ja [...] alle Arten spiritueller und mystischer Techniken von den elementarsten bis zu den komplexesten in sich aufgenommen und integriert. Der Gattungsname *Yogin* bezeichnet gleichermaßen Heilige und Mystiker wie Zauberer, Orgiasten und die vulgären Fakire und Hexenmeister. Jeder von diesen Typen religiös-magischen Verhaltens entspricht übrigens einer ganz bestimmten Form von Yoga.⁹³

Eliade charakterisiert Yoga weiterhin als „lebendes Fossil“⁹⁴ einer untergegangenen ‚archaischen‘ Spiritualität, die in einem symbolischen Prozess von Tod und Wiedergeburt eine Erlösung von den weltlichen Problemen mittels Negation des zeitlichen profanen Lebens und die Transformation in eine transzendente Seinsweise nahelegen soll:⁹⁵

Der Yoga ergreift und bewahrt den unvordenklichen alten Symbolismus der Initiation und fügt sich damit einer universalen Tradition der religiösen Menschheitsgeschichte ein, die durch Vorwegnahme des Todes sich Wiedergeburt in einem geheiligten, einem durch die Inkorporierung des Heiligen real [Hervor. i. Orig.] gemachten Leben sichert.⁹⁶

Diese neue Seinsweise wird von Eliade jedoch nicht als einfache prärationale Rückkehr in einen unbewussten nichtdualen Zustand mittels Trance oder Ekstase beschrieben, sondern der yogische *samādhi* verwirklicht, laut Eliade, vielmehr eine transrationale Übersteigerung des menschlichen Bewusstseins:⁹⁷ „Es ist ein ‚Zurück zum Ursprung‘, doch mit dem Unterschied, daß der im Leben Befreite die ursprüngliche Situation um die Dimensionen der Freiheit und des Überbewußtseins bereichert wiedererlangt. [Hervor. i. Orig.]“⁹⁸

Mit diesen Vorstellungen folgt Eliade im Bereich des Yoga seinem Modell einer ‚religiösen Sehnsucht‘ spirituell Praktizierender nach einer Rückkehr in eine

⁹⁰ Vgl. a. a. O., S. 14. – Auch wenn Eliade Patañjalis-System ausdrücklich nicht in den Fokus seines Werkes über Yoga stellen und sich mehr auf die technischen Aspekte des Yoga ausrichten möchte (vgl. a. a. O., S. 9 f.), bezieht er sich an sehr vielen Stellen direkt auf den Autor des *Yogasūtra*.

Vgl. bspw. a. a. O., S. 14–19, 25–27, 44–47, 56–63, 110, 161, 336, 377–379.

⁹¹ Vgl. a. a. O., S. 367.

⁹² Vgl. ebd.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ A. a. O., S. 369.

⁹⁵ A. a. O., S. 369–371.

⁹⁶ A. a. O., S. 371.

⁹⁷ Vgl. A. a. O., S. 108 f.

⁹⁸ A. a. O., S. 109.

primordiale ‚heilige Zeit‘,⁹⁹ welches er auch häufig bei seiner Charakterisierung des Schamanismus heranzieht:¹⁰⁰

Kurz, diese Sehnsucht nach der uranfänglichen Fülle und Seligkeit belebt und formt alle Techniken, die zur *coincidentia oppositorum* [Hervor. i. Orig.] im eigenen Wesen des Menschen führen. Bekanntlich ist diese selbe Sehnsucht mit Symbolismen und Techniken von erstaunlicher Vielfalt so ziemlich überall in der archaischen Welt bezeugt und findet manche abwegige Zeremonie Begründung und theoretische Rechtfertigung in der Sehnsucht nach dem ‚paradiesischen‘ Zustand des ursprünglichen Menschen.¹⁰¹

Wie in seiner Definition des Schamanismus unterscheidet Eliade auch im Rahmen seines Yoga-Verständnisses originäre, hier an Patañjali orientierte, „klassische“ Formen von „populären“ Yoga-Systemen Indiens¹⁰² und wendet sich darüber hinaus auch gegen moderne westliche Rezeptionen indischer Yoga-Lehren.¹⁰³ Da aber gerade die Perspektiven heutiger Yoga-Praktizierender¹⁰⁴ im Zusammenhang mit Eliades Konzeptionen für die hier verfolgte Fragestellung eine Rolle spielen sollen, kann die Suche nach einer geeigneten Definition des Begriffes „Yoga“ nicht allein auf Eliades Ansatz beschränkt bleiben und muss sich ebenfalls mit der zeitgenössischen Yogapraxis beschäftigen.

Zur Charakterisierung moderner Yogaformen differenziert Karl Baier hier grundsätzlich zwischen Yoga-Schulen die regionalsprachlich ausschließlich in Indien aktiv sind, und einem transnationalen, meist englischsprachigen Yoga, wobei er von einem ursprünglichen Diskurs beider Formen ausgeht:¹⁰⁵ „Modern Yoga can generally be defined as a system of exercises with a holistic intent, which has arisen and continues to arise from the interaction of Indian culture and Euro-American modernity since the nineteenth century.“¹⁰⁶

In Anlehnung an De Michaelis Typologisierung moderner Yogaschulen,¹⁰⁷ unterscheidet Baier dann weiterhin drei Basis-Typen moderner Yogaformen:

⁹⁹ Vgl. Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1984, S. 60, 72; Eliade, Mircea: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1966, S. 7, 23, 76–79; Eliade, 1960, S. 77, 193 f., 233, 280.

¹⁰⁰ Vgl. Eliade, 1957, S. 134, 147; Eliade, Mircea: *Mythen, Träume und Mysterien*, Reihe Wort und Antwort, Bd. 25, Salzburg: Otto Müller Verlag, 1961, S. 93.

¹⁰¹ Eliade, 1960, S. 280.

¹⁰² Vgl. a. a. O., S. 12, 48; Harvey/Wallis, 2007, S. 6 f.

¹⁰³ Vgl. Eliade, 1960, S. 5, 7.

¹⁰⁴ Die sehr heterogene Szenerie von modernen Yogastilen und -Schulen, Dienstleistungsprodukten und entsprechenden Mode- und Lifestyleartikeln scheint sich, Tietke zufolge, in ihrer populären Marktorientierung sehr von der klassischen Philosophie des Yoga zu unterscheiden. Vgl. Tietke, Mathias: *Yoga Kontrovers. Zehn populäre Irrtümer in Bezug auf Yoga*, Hamburg: Phänomen-Verlag, 2013, S. 11–14, 98.

¹⁰⁵ Vgl. Baier, 2011, S. 12 f.

¹⁰⁶ A. a. O., S. 12.

¹⁰⁷ Vgl. De Michelis, Elizabeth: *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, New York/London: Continuum, 2005, S. 187 ff.

1. Ein „denominational yoga“¹⁰⁸: Seit den 1960er bestehende, stark an neo-hinduistischen Lehrern und Gruppen orientiertes Yoga mit prominenten Ausbildungsprogrammen und meditativer Ausrichtung. Bsp.: Self Realization Fellowship, Sivananda Yoga, Vivekananda Yoga, Brahma Kumaris.¹⁰⁹
2. Eine säkularisierte Variante des ‚denominational yoga‘: Verschiedene nationale und internationale Yoga-Vereinigungen ohne neo-hinduistischen Hintergrund aber mit Bezug zu traditioneller indischer Yoga-Literatur, stärkerer Orientierung an den physischen Aspekten des Yoga und nur marginaler Verehrung von spirituellen Lehrern und numinosen Aspekten, Bsp.: British Wheel of Yoga, European Union of Yoga.¹¹⁰
3. Ein „Modern Postural Yoga“¹¹¹: Populärste und säkularisierteste Form von modernem Yoga mit weitgehender Ignorierung des hinduistischen Hintergrunds und Konzentration auf die physischen Übungen. Kaum Elemente einer Verehrung spiritueller Lehrer oder spiritueller Anrufungen, Einfluss auf die Typen 1 und 2, generelle Fluktuation zu anderen Bewegungen. Bsp.: Iyengar Yoga, Pattabhi Jois Yoga.¹¹²

Im Vergleich dieser modernen Yoga-Typen erscheint besonders das Modern Postural Yoga¹¹³ im Rahmen der Fragestellung dieser Arbeit interessant, da hier, durch den populären und säkularisierten Charakter, wie auch durch die Möglichkeit fluider Bezüge zu anderen spirituellen Bewegungen, die Anschlussfähigkeit an etwaige schamanische Aspekte gegeben sein könnte. Auch korrespondiert die besondere physische Ausrichtung des Konzeptes des Modern Postural Yoga gut mit neueren Charakterisierungen des Yoga, wie sie beispielsweise von Geoffrey Samuel vorgenommen werden:

Yoga, meditation and Tantra are complex and problematic labels [...]. Perhaps it is enough at this point to say that we are concerned with disciplined and systematic techniques for the training and control of the human mind-body complex, which are also understood as techniques for the reshaping of human consciousness towards some kind of higher goal.¹¹⁴

¹⁰⁸ Baier, 2011, S. 14.

¹⁰⁹ Vgl. ebd.

¹¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Vgl. a. a. O., S. 14, 12.

¹¹³ De Michaelis charakterisiert den Begriff ‚Modern Postural Yoga‘ als ‚more ‚physical‘ or gymnastic-like type of yoga‘ (De Michelis, 2005, S. 4), d. h. als eine Kategorie von Yogastilen die sich stark auf die physischen Yoga-Positionen (*āsanas*) konzentriert, wie z. B. im Iyengar System. Vgl. De Michelis, 2005, S. 4.

¹¹⁴ Samuel, Geoffrey: *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge/NewYork: Cambridge University Press, 2008, S. 2.

Problematisch für die Zielrichtung dieser Arbeit scheint hier allerdings die stark auf den technischen Aspekt abzielende und an Eliades Definition des Yoga als „jede Askesetechnik, jede Methode der Meditation [Hervor. i. Orig.]“¹¹⁵ erinnernde Charakterisierung, da eine Abgrenzung von Begriffen aus dem schamanischen Bereich, die z. T. ganz ähnliche Praktiken wie im Yoga thematisieren können, nicht klar möglich wird.

Zur genaueren Bestimmung des Begriffes soll in dieser Arbeit deshalb das Konzept des modernen Yoga an inhaltliche Aspekte der oben beschriebenen Definitionen Patañjalis rückgebunden werden, um eine Anschlussfähigkeit wie auch Differenzierung zu ähnlichen Begrifflichkeiten gewährleisten zu können. Eine entsprechende Erweiterung der Definition Samuels für die Zielsetzung dieser Arbeit scheint hier am praktikabelsten zu sein: Der Begriff „Yoga“ soll somit als Bezeichnung für regionale oder transnationale systematische Techniken zum Training und zur Kontrolle des *mind-body complex* dienen, die eine Balance oder auch stufenweise Transformation mentaler Prozesse bis hin zu einem Zustand ultimativer transzendenter Bewusstheit (*samādhi*) ermöglichen sollen.

Wie auch in der oben gewählten Definition der Bezeichnung „Schamanismus“ soll der Begriff „Yoga“ darüber hinaus als Meta-Kategorie Verwendung finden, um spezifischere Unterscheidungen im Bereich der vielfältigen Ausprägungen traditioneller und moderner Yogaformen wie z. B. „Ashtanga-Vinyasa Yoga“, „Power-Yoga“, „Luna-Yoga“, „Kundalini-Yoga“, „Forrest-Yoga“, „Hormon-Yoga“ etc. treffen zu können.¹¹⁶

2.1.4 Definition des Schamanischen Yoga

Ebenso wie bei den Begriffen „Schamanismus“ und „Yoga“ steht auch eine eindeutige Bestimmung der Bezeichnung „Schamanisches Yoga“¹¹⁷ vor einigen Problemen die hier nur kurz skizziert werden können.

Erste Gedanken über eine genetische Verbindung der als „Schamanismus“ bezeichneten religiösen Aspekte sibirischer Völker mit indischen Kulturentwicklungen entstanden, den Beschreibungen Andrei A. Znamenskis zufolge, schon ab dem 18. Jhd.¹¹⁸ Diese Spekulationen von Teilnehmern europäischer Expeditionen in Sibirien¹¹⁹ fügten sich in den damaligen Trend ein, die Quelle aller großen Religionen und Zivilisationen in Indien zu suchen und sahen in dem so bezeichneten

¹¹⁵ Eliade, 1960, S. 12.

¹¹⁶ Vgl. Enz, Iris: *Yoga – Lebensweise oder Freizeitgestaltung? Genese, Rezeption und gesundheitsfördernde Aspekte des Modern Postural Yoga im Kulturvergleich Österreich – Indien*, Masterarbeit, Soziologie, Wien: Universität Wien, 2013, S. 1.

¹¹⁷ Die Bezeichnung „Schamanisches Yoga“ wird als gebräuchlichster Begriff der Praktizierenden übernommen (vgl. exemplarisch Kaupp, Dolly: *Shamanic Yoga. A Manual for Teaching and Living*, Brétigny-sur-Orge/France: Independently published, 2021, S. 1–4) und soll mit seinem attributiven Adjektiv als eigenständiger Topos versal geschrieben werden.

¹¹⁸ Vgl. Znamenski, 2007, S. 12.

¹¹⁹ Vgl. a. a. O., S. 7 f.

„Schamanismus“ eine ‚Degeneration‘ indischer Hochkultur.¹²⁰ Der romantische Orientalismus des 19. Jhd.¹²¹ entwickelte laut Znamenski diese Ansätze dann weiter und es entstanden insbesondere durch Friedrich Schlegel und Max Müller Versuche, diese, zuerst noch diffamierenden, Vorstellungen über einen sibirischen Schamanismus linguistisch aus den indischen Religionen herzuleiten.¹²²

Die linguistisch-geografische ‚*Out-of-india*‘-These, welche, den Darstellungen Znamenskis nach, schon 1917 widerlegt werden konnte, wurde jedoch dann zum bestimmenden Erklärungsmodell des Schamanismus im frühen 20. Jhd. und erlaubte es, bestimmte Vorstellungen über den Schamanismus mit indischen Yoga-Praktiken in Verbindung zu bringen:¹²³

Moreover, paying tribute to the old academic tradition, some scholars and spirituality writers still continue to generalize about the genetic Oriental link in inner and northern Asian shamanism and to trace the origin of the word shaman from the Vedic *sram* (to heat oneself), *sramana* (ascetic) [Hervor. i. Orig.], or other derivatives that simultaneously bring corresponding Oriental associations. In fact, for some current esotericism writers and spiritual practitioners, this connection provides convenient ‘scholarly’ evidence that allows them to tie shamanism to tantra or to yoga practices.¹²⁴

Eliade, der ebenfalls von tantrischen bzw. spätbuddhistischen Einflüssen auf den sibirischen Schamanismus ausgeht,¹²⁵ sieht zwar gewisse Ähnlichkeiten schamanischer Techniken, wie z. B. besondere numinose Hitze- und Flugerlebnisse oder Mythen über transzendente Seelenreisen, mit dem System des ‚klassischen‘ Yoga,¹²⁶ grenzt dieses allerdings als „Modalität archaischer Spiritualität, die nirgends sonst überlebt hat“¹²⁷ von direkten schamanischen Einflüssen ab:¹²⁸

Wenn wir mit Recht die Ursprünge der yogischen Askese an die frühgeschichtliche Indusreligion geknüpft haben, dann ist der Schluß erlaubt, daß es sich hier um eine überall sonst verschwundene archaische Form mystischen Erlebens handelt. Um es noch einmal zu sagen, der Yoga läßt sich nicht unter die zahllosen Abarten primitiver Mystik einordnen, die man gemeinhin als Schamanismus bezeichnet; er ist kei-

¹²⁰ Vgl. a. a. O., S. 12 f.

¹²¹ Vgl. Stuckrad, 2003, S. 201–205.

¹²² Vgl. Znamenski, 2007, S. 13 f. – Max Müller suchte wohl anfänglich, wie viele seiner Kollegen, nach einer ‚reinen Urrreligion‘, entfernte sich später aber von diesen Vorstellungen und den damit verbundenen Deszendenztheorien. Vgl. Klimkeit, Hans-Joachim: *Friedrich Max Müller (1823–1900)*, in: Axel Michaels (Hrsg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: C. H. Beck, 1997, S. 37.

¹²³ Vgl. Znamenski, 2007, S. 14–16.

¹²⁴ A. a. O., S. 16. – Siehe dazu bspw. Walsh, 1992, S. 28.

¹²⁵ Vgl. Eliade, 1960, S. 326 f.

¹²⁶ Vgl. a. a. O., S. 329, 343 ff. – Diese Elemente stellen für Eliade aber Überbleibsel einer viel älteren archaischen Spiritualität dar. Vgl. a. a. O., S. 337.

¹²⁷ A. a. O., S. 369.

¹²⁸ Vgl. a. a. O., S. 347 f.

ne Ekstasetechnik, im Gegenteil, er bemüht sich um die absolute Konzentration zum Zweck der Enstase.¹²⁹

Trotz dieser Differenzierung betont Eliade in diesem Zusammenhang allerdings auch die Möglichkeit von Verbindungen beider Traditionen¹³⁰ und liefert in der englischen Übersetzung seiner französischen Publikation *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* im Jahre 1964 die erste heute im Internet greifbare Publikation der Bezeichnung „shamanic yoga“:¹³¹ „Of course, the protohistorical origins of classic Yoga in no sense exclude the existence of intermediate forms of *shamanic Yoga* [Hervor. d. Verf.] directed to obtaining particular ecstatic experiences.“¹³²

Neben der relativ frühen wissenschaftlichen Diskussion über eine Verbindung von Schamanismus und Yoga, die besonders auch durch die berühmte Darstellung des *mohenjo-daro*-Siegels, 420¹³³ inspiriert wurde,¹³⁴ lässt sich die erste greifbare Verwendung der Bezeichnung „shamanic yoga“ im modernen westlichen Kontext in einem Führer für internationale Yoga-Retreats und einer Webseite im Jahr 1999 finden.¹³⁵ Eine vergleichende *Google*-Abfrage im März 2025 über die jährlichen Nennungen seit 2000 zeigt einen deutlichen Anstieg der Verwendung des Begriffes „shamanic yoga“¹³⁶ ungefähr ab dem Jahre 2015 und dann eine sprunghafte

¹²⁹ A. a. O., S. 369. – Eliade unterscheidet die yogische „Enstase“ als Zustand einer ewigen, absoluten Autonomie von der schamanischen „Ekstase“, die, seiner Ansicht nach, eher ein temporärer ‚geisterhafter‘ Bewusstseinszustand zum Zweck transdimensionaler Reisen darstellt. Vgl. Eliade, 1960, S. 347 f.

¹³⁰ Vgl. Eliade, 1957, S. 397. – Eliade sieht auch im ‚klassischen Yoga‘ Patañjalis gewisse Elemente die ebenfalls im Schamanismus zu finden sind, wie z. B. Levitationsbeschreibungen etc., diese sollen allerdings eher eine nebensächliche Rolle spielen. Eine größere Vermischung schamanischer, mystischer und magischer Aspekte findet sich für Eliade in seinem Konzept eines synkretistischen, volkstümlichen Yoga. Vgl. a. a. O., S. 396 f.; Eliade, 1960, S. 48, 115.

¹³¹ Zur ersten Nennung des Begriffes „shamanic yoga“ siehe: Suchergebnis „*shamanic yoga*“, in: www.archiv.org, <https://archive.org/search?query=%22shamanic+yoga%22&sin=TEXT&and%5B%5D=year:%5B1800+TO+1970%5D> <11.07.2025>.

¹³² Eliade, Mircea: *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, Bollingen Series LXXVI, New York: Princeton University Press, 1964, S. 417.

¹³³ Vgl. McEvelley, Thomas: *An Archaeology of Yoga*, in: RES: Anthropology and Aesthetics, No. 1, Spring 1981, S. 45.

¹³⁴ Vgl. exemplarisch Ramaprasad, Chanda: *Survival of the Prehistoric Civilisation of the Indus Valley. Memoires of the Archaeological Survey of India*, No. 41, New Dehli: Government of India, 1998, S. 25 f.

¹³⁵ Vgl. Cunningham, Annalisa: *Yoga Vacations*, First Edition, Berkely/California: John Muir Publications, 1999, S. 217. – Diese Hinweise beziehen sich auf die Aktivitäten von Jyoti Crystal, die das vermutlich erste, leider vergriffene, Buch zum Thema, mit dem Titel *Exploring Shamanic Yoga* im Jahre 2001 publizierte. Ein früherer Verweis auf ein obskures „tunic-shamanic-yoga“ im Jahre 1985 muss allerdings als nicht valide gewertet werden. Vgl. Chrystal, Jyoti: *Shamanic Yoga: Ancient Tools for Modern Wisdom*, in: www.web.archive.org, 01.05.1999, [offline], <https://web.archive.org/web/19990501225104/http://www.starseedonline.com/what-is-shamanic.html> <11.07.2025>.

¹³⁶ In dieser *Google*-Abfrage wurden die Suchkriterien für global alle Webseiten definiert, die ohne Zeitraumbegrenzung spezifisch die Wortkombination „shamanic yoga“ in ihren Inhalten aufweisen.

Steigerung entsprechender Nennungen im Internet ab 2021 auf 5 220 *Google*-Treffer im Jahr 2024 (Tabelle 1; Abbildung 1).¹³⁷

Tab. 1: Google-Abfrage für den Begriff „shamanic yoga“ <18.03.2025>

Jahr	2000	2003	2006	2009	2012	2015	2018	2021	2024
Treffer	1	2	5	4	80	129	1030	1090	5220

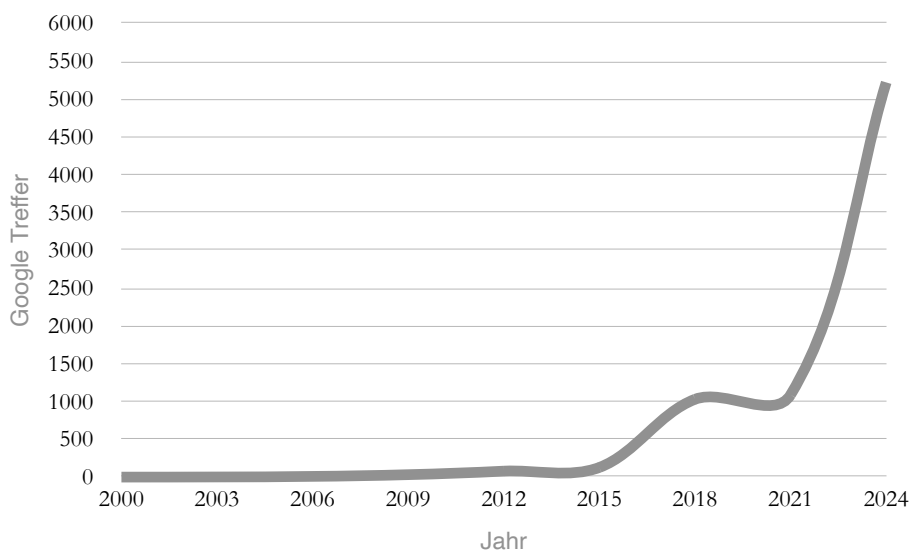


Abb. 1: Google-Abfrage für den Begriff „shamanic yoga“ <18.03.2025>

Neben einer aktuellen Quote von 868 Millionen absoluten *Google*-Treffern ohne Zeitlimitierung nur für den Begriff „yoga“ und 14,1 Millionen Treffern für den Begriff „shamanic“ rangiert die Bezeichnung „shamanic yoga“ mit 61 900 Nennungen deutlich niedriger. Die Gesamtzahl nur für Deutschland liegt für „shamanic yoga“ mit 1 340 Treffern und für die Bezeichnung „Schamanisches Yoga“ mit

¹³⁷ Auf eine gesonderte Darstellung einer Google-Abfrage für den deutschen Sprachraum wurde hier verzichtet, da die Bezeichnungen „shamanic yoga“, „Schamanisches Yoga“ oder auch „Yoga und Schamanismus“ von deutschen Akteuren oft synonym benutzt werden und die einzelnen Untersuchungen daher sehr unterschiedliche Daten liefern.

444 Treffern dann lediglich im vier- bzw. dreistelligen Bereich. Eine Suche nach unspezifischen Kombinationen der Wörter „Yoga“ und „Schamanismus“ ergibt mit 88 100 *Google*-Treffern allein für Deutschland dann wiederum eine deutlich höhere Quote.

Zusammenfassend lässt sich somit von einer Existenz der Bezeichnung „shamanic yoga“ bzw. „Schamanisches Yoga“ seit ungefähr Mitte der 1960er Jahre ausgehen, wobei ein Bezug zu modernen westlichen Verständnissen dieses Begriffs in geringem Maße ab dem Jahre 1999 und dann mit einer sprunghaften Steigerung der Popularität ab 2015 angenommen werden kann.

Da es ein Ziel dieser Arbeit ist, die Vorstellungen von Praktizierenden über den spezifischen Charakter eines „Schamanischen Yoga“ zu untersuchen, soll diese Bezeichnung hier erst einmal nicht näher bestimmt werden und grob als Verbindung der oben beschriebenen spirituellen Systeme „Schamanismus“ und „Yoga“ verwendet werden.

2.2 Forschungsstand und Theorie

2.2.1 Forschungsstand und Literatur

Die oben beschriebene erstmalige Erwähnung der Bezeichnung „Schamanisches Yoga“ durch Mircea Eliade scheint auch die einzige wissenschaftliche Erwähnung dieses Themas geblieben zu sein. Zwar lassen sich zahlreiche Publikationen finden die Schamanismus und Yoga in verschiedensten Aspekten gemeinsam betrachten und diskutieren, allerdings konnte trotz intensiver Recherche keine wissenschaftliche Arbeit gefunden werden, die konkret ein „Schamanisches Yoga“ thematisiert. Folglich musste zum Beginn der vorliegenden Arbeit von einer hier bestehenden Forschungslücke ausgegangen werden, zu der es noch keinen eruierbaren Forschungsstand oder entsprechende Literatur gibt.

Aus diesem Grund soll durch die hier vorgelegte empirische Untersuchung des Forschungsfeldes eine erste Datenbasis geschaffen werden, auf der dann die Fragestellung nach dem Einfluss Eliades auf die Plausibilisierungen des Schamanischen Yoga näher betrachtet werden kann.

Zur Erstellung und Durchführung von qualitativen Interviews wird deshalb vorgesehen, die Publikation Cornelia Helfferichs *Die Qualität qualitativer Daten* und die Monografie *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse* von Jochen Gläser und Grit Laudel heranzuziehen. Die Analyse der erhobenen Daten soll dann aufgrund von Siegfried Lamneks Übersichtswerk *Qualitative Sozialforschung*, der eher praktischer ausgerichteten Publikation Udo Kuckartz', *Qualitative Inhaltsanalyse*, und in größerem Maße durch die Orientierung an Philipp Mayrings bekanntem Werk gleichen Namens erfolgen.

Zum Bezug der empirischen Ergebnisse auf das Werk Eliades soll ausschließlich auf die entsprechenden Primärquellen rekurriert werden: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, *Yoga, Kosmos und Geschichte*, *Das Heilige und Profane*, *Mythen, Träume und Mysterien*, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung* und die *Religionen und das Heilige*.¹³⁸

In der Diskussion der Ergebnisse wird schließlich noch Christian Zgoll's *Tractatus Mythologicus* für einen Rekurs auf die Ergebnisse der modernen Mythosforschung von Wert sein.

2.2.2 Theorien und Modelle

Zur Untersuchung möglicher Einflüsse der Ideen Mircea Eliades auf die Plausibilisierungen des Schamanischen Yoga werden in der vorliegenden Arbeit bestimmte Aspekte Eliades religionsphänomenologischer Überlegungen thematisiert, die

¹³⁸ Bis auf den Titel *Die Sehnsucht nach dem Ursprung* sind alle hier aufgeführten Werke Eliades urspr. im französischen Original erschienen. Aus sprachlichen Gründen und zur Einheitlichkeit wurden deshalb alle analysierten Bücher Eliades in der deutschen Übersetzung verarbeitet.

als Vergleichspunkte für die Ergebnisse der empirischen Untersuchung dienen und hier kurz skizziert werden sollen.

Die bis heute andauernde Kritik und Diskussion der Werke und Wirkungen Eliades¹³⁹ soll im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht näher thematisiert werden, da dies für die Untersuchung der hier zu verfolgenden Fragestellung nur eine sekundäre Bedeutung hat. Zur generellen Einordnung der zentralen Gedanken und Theorien Eliades ist allerdings eine Aufmerksamkeit für die ethischen und epistemologischen Probleme seiner Ansätze unverzichtbar.¹⁴⁰

In Anlehnung an Wendy Dollinger kann eines dieser zentralen Konzepte von Eliades religionsphänomenologischen Ansätzen als Modell des *eternal return* bezeichnet werden:¹⁴¹ Eliade deutet einen postulierten universalen Sinn religiöser Rituale und Praktiken als konkrete Reaktualisierung einer als mythisch verstandenen ‚heiligen Urzeit‘ (‚*illud tempus*‘ bzw. ‚goldenes Zeitalter‘)¹⁴², in der die Welt erschaffen wurde und eine Kommunikation mit Göttern und numinosen Wesen noch möglich gewesen sein sollte.¹⁴³ Diese Anknüpfung an eine ‚heilige Zeit‘, die Eliade als ewiges Kontinuum interpretiert,¹⁴⁴ soll für den rituell Praktizierenden einen ‚Niveaubruch‘ der profanen Alltagszeit und -welt bedeuten,¹⁴⁵ der auch in

¹³⁹ Vgl. Berner, Ulrich: *Mircea Eliade (1907-1987)*, in: Axel Michaels (Hrsg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: C. H. Beck, 1997, S. 350–353. – Siehe auch Lincoln, Bruce: *Secrets, Lies, and Consequences. A great Scholar's hidden past and his protégé's unsolved murder*, New York: Oxford University Press, 2024.

¹⁴⁰ Neben der Diskussion über Eliades politischen Hintergrund als früher Sympathisant und evtl. auch Unterstützer nationalistisch-faschistischer Bewegungen (vgl. Turcanu, Florin: *Mircea Eliade. Der Philosoph des Heiligen oder im Gefängnis der Geschichte. Eine Biographie*, Schnellroda: Edition Antaios, 2006, S. 206, 209, 234; Lincoln, 2024, S. 15, 32–34, 60 f.) richtet sich die Kritik nach Ansicht von Berner auch auf die Theorie und Methodik Eliades (Vgl. Berner, 1997, S. 351 f.). Robert Ellwood zufolge scheint seine phänomenologische und essentialistische Methodik (vgl. Ellwood, Robert: *The Politics of Myth. A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, SUNY series, Issues in the Study of Religion, Albany: State University of New York Press, 1999, S. 107) besonders im Bereich des Schamanismus zur einseitig selektiven Verwendung fehlerhafter Quellen und zu unzulässigen Generalisierungen geführt zu haben, die laut Znamenski für heutige Anthropologen nicht mehr haltbar sind. Vgl. Znamenski, 2007, S. 37 f., 187.

¹⁴¹ Vgl. Dollinger, Wendy: *Foreword to the 2004 Edition*, in: Eliade, Mircea: *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Bollingen series LXXVI, second paperback edition, with a new foreword by Wendy Doniger, Princeton: Princeton University Press, 2004, S. xii.

¹⁴² Vgl. Eliade, 1966, S. 94; Eliade, Mircea: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt a. M./Leipzig: Insel Verlag, 1998, S. 456 f. – Eliade benutzt die lat. Metapher ‚*illud tempus*‘ als Bezeichnung für eine mythische ‚Urzeit‘ die außerhalb chronologischer Zeitverständnisse liegt. In diesem Sinn sollen diese Begriffe ebenfalls im Folgenden verwendet werden. Vgl. ebd.

¹⁴³ Vgl. Eliade, 1998, S. 455 f.; Eliade, 1984, S. 63 f.; Eliade, 1960, S. 77; Eliade, 1966, S. 31.

¹⁴⁴ Vgl. Eliade, 1984, S. 64.

¹⁴⁵ Vgl. Eliade, 1960, S. 229; Eliade, 1998, S. 451 f.

der Manifestation eines ‚heiligen Raumes‘ rituell-ekstatisch¹⁴⁶ erfahren werden kann.¹⁴⁷

So wiederholt in diesem Modell jedes Ritual einen ‚Archetypus‘¹⁴⁸ aus mythischen Erzählungen über die primordiale Vorzeit und ist mit Eliades Verständnis des Mythos als „beispielhafte Geschichte“¹⁴⁹ über die Ereignisse in diesem *illud tempus* verbunden.¹⁵⁰ Ebenso verweist auch seine Symboltheorie auf die ‚öffnende‘ Funktion religiöser Symbole, die den Menschen zu einer universalen metaphysischen Perspektive der Welt befähigen soll.¹⁵¹

Eliades Niveaubruch eines ‚heiligen Raumes‘ in der Alltagswelt¹⁵² korrespondiert ebenfalls mit seinem Konzept einer „Hierophanie“, d. h. der Manifestation eines ‚Heiligen‘ in einem, auch rituell erschaffbaren, Punkt der profanen Welt,¹⁵³ der als *axis mundi* eine Verbindungsmöglichkeit der ansonsten als getrennt betrachteten kosmischen Ebenen von ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ darstellt.¹⁵⁴ Diese Portalfunktion eines *axis mundi* kann der Ansicht Eliades nach dann von den schamanisch Praktizierenden auch für ihre transdimensionalen geistigen Reisen¹⁵⁵ genutzt werden.¹⁵⁶

Die Möglichkeit einer existentiellen Regeneration durch eine temporäre Annullierung des profanen Zeit- und Weltgefüges, d. h. ein rituelles ‚reset‘ mittels des Eintauchens in die ‚heilige Urzeit‘ *in illo tempore* durch Reaktivierung alter archetypischer Rituale und Handlungen aus dieser formativen Phase,¹⁵⁷ stellt für Eliade die besondere Freiheit und Gestaltungskraft des Menschen alter traditioneller Kul-

¹⁴⁶ Für Eliade beinhaltet jedes Ritual auch einen ekstatischen Moment. Vgl. Eliade, 1957, S. 394. – Aus heutiger Sicht könnte Eliades ‚Ekstase‘ auch als ‚veränderter Bewusstseinszustand‘ interpretiert werden. Vgl. Mekiffer, 2025, S. 28.

¹⁴⁷ Vgl. Eliade, 1984, S. 58 ff. – Die temporäre Rückkehr in die ‚heilige Zeit‘ sieht Eliade als die Grundlage der zugeschriebenen Wirksamkeit jeden rituellen Geschehens, wie z. B. bei Heilung, Initiation, Weihe, Jahreszeitfesten usw. Vgl. Eliade, 1966, S. 29 ff.; Eliade, 1957, S. 449.

¹⁴⁸ Eliade verwendet den Begriff ‚Archetyp‘ im Sinne eines ‚beispielhaften Vorbildes‘ oder ‚Paradigma‘ und grenzt sich von der tiefenpsychologischen Verwendung C. G. Jungs ab. Vgl. Eliade, 1966, S. 133.

¹⁴⁹ Eliade, 1998, S. 496.

¹⁵⁰ Vgl. ebd.

¹⁵¹ Vgl. Eliade, 1984, S. 182.

¹⁵² Eliade geht, in Orientierung an Durkheim und weiteren Autoren, von einer Trennung des Heiligen und Profanen aus. Vgl. Ellwood, S. 1999, S. 107.

¹⁵³ Vgl. Eliade, 1984, S. 103 f.; Eliade, 1998, S. 22–25, 59 ff., 534 f.

¹⁵⁴ Vgl. Eliade, 1998, S. 24; Eliade, 1957, S. 249.

¹⁵⁵ Eliade sieht hier *geistige* Reisen des Schamanen in einem ekstatischen Zustand. Vgl. Eliade, 1960, S. 328.

¹⁵⁶ Vgl. Eliade, 1984, S. 58 ff.; Eliade, 1957, S. 249 f., 449. – Für Eliade stellt dieser ‚Einbruch des Heiligen‘ (vgl. Eliade, 1984, S. 58) in der Sicht der religiös Praktizierenden gleichzeitig auch eine ‚Weltgründung‘ dar, weil das ‚Heilige‘, als das einzig wirklich unvergänglich existierende, dem amorphen und chaotischen profanen Raum eine Struktur und einen Orientierungspunkt liefert, ihn quasi erst zur verstehbaren existierenden ‚Welt‘ kosmisiert. Vgl. Eliade, 1984, S. 58 f.

¹⁵⁷ Vgl. Eliade, 1998, S. 468.

turen dar:¹⁵⁸ Seine Differenzierung zwischen einem als besonders kreativ vorgestellten ‚archaischen Menschen‘, der über seine Geschichte selber zu entscheiden vermag, und dem als gebunden und entfremdet charakterisierten modernen Menschen,¹⁵⁹ weist hier schon auf Eliades besondere Betonung antihistorizistischer Gesellschaftskonzepte hin,¹⁶⁰ die seiner Modernitäts- und Zivilisationskritik zugrunde liegt.¹⁶¹ Eliades Hoffnung auf eine Reintegration der modernen Gesellschaft in eine Welt der Mythen und zyklischen Wiederbelebung alter Archetypen zeigt sich in seinen Arbeiten allerdings selten direkt explizit,¹⁶² geht aber dann auch mit dem Hinweis auf die Wichtigkeit einer zukünftigen Orientierung der westlichen Welt an indigenen und außereuropäischen Traditionen und Weltbildern einher.¹⁶³

Neben bestimmten Elementen der religionsphänomenologischen Ordnungsmodelle Eliades werden in der vorliegenden Arbeit noch einige Aspekte der aktuellen Mythosforschung¹⁶⁴ herangezogen, die sich an dem Ansatz von Christian Zgoll orientieren und hier ebenfalls kurz Darstellung finden sollen.

Zgoll unterscheidet in seinem Konzept Mythen von anderen Erzählstoffarten wie z. B. Märchen oder Sagen durch die besondere Betonung von numinosen¹⁶⁵ oder göttlichen Protagonisten, die hier wesentliche handlungstragende Akteure in

¹⁵⁸ Vgl. Eliade, 1966, S. 127. – Eliade verwendet das Wort „archaisch“ als Bezeichnung für alte oder primordiale Aspekte und bezieht diesen Begriff, Znamenski zufolge, undifferenziert auf paläolithische Menschen, klassische Zivilisationen oder moderne indigene Gemeinschaften. Vgl. Znamenski, 2007, S. 172.

¹⁵⁹ Vgl. a. a. O., S. 126–129; Eliade, 1998, S. 58 f.; Eliade, 1961, S. 38 ff.

¹⁶⁰ Vgl. Eliade, 1966, S. 122 ff.

¹⁶¹ Vgl. a. a. O., S. 114 ff., 122 f., 126; Eliade, 1984, S. 47, 155, 183; Eliade, Mircea: *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität*, Wien: Europaverlag, 1973, S. 16 f.

¹⁶² Vgl. Eliade, 1966, S. 124; Eliade, 1973, S. 11 f.

¹⁶³ Vgl. Eliade, 1961, S. 67 f., 85 f. – Turcanu zufolge scheint Eliade in seinen späteren Jahren hier eher einen Dialog als eine Konfrontation von ‚Kulturen‘ zu propagieren und hoffte auf einen neuartigen ‚Humanismus‘, der die Vielgestaltigkeit menschlichen Lebens besser abbilden würde, als die rezente westliche Weltsicht. Vgl. Turcanu, 2006, S. 365 f. – Zur Kritik an dieser Perspektive siehe die Ausführungen in Anmerkung 489.

¹⁶⁴ Vgl. Zgoll, Christian: *Tractatus mythologicus. Theorie und Methodik zur Erforschung von Mythen als Grundlegung einer allgemeinen, transmedialen und komparatistischen Stoffwissenschaft*, Mythological Studies (MythoS), Band 1, Berlin: De Gruyter, 2019, S. VII–VIII.

¹⁶⁵ Der Begriff „numinos“ soll in dieser Arbeit nicht im Sinne Rudolf Ottos allein auf ein ‚Heiliges‘ oder eine göttliche Wirkungskraft bezogen werden (vgl. Flasche, Rainer: *Numinos*, HrWG, Bd. IV, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1998, S. 252), sondern weitergefasst, in Anlehnung an Zgoll, als Bezeichnung für übernatürliche Mächte oder Akteure dienen, die sich in verschiedenen Aspekten der materiellen Welt bemerkbar machen sollen (vgl. Zgoll, 2019, S. 397).

einem konkreten Weltbezug darstellen.¹⁶⁶ Diese grundlegend religiöse Konnotation zeigt sich auch in der Definition Zgolls, der Mythen¹⁶⁷ als vielfältige und variantenreiche „polymorphe“¹⁶⁸, mehr oder weniger von anderen Einflüssen durchdrungene „polystrate“¹⁶⁹ Erzählstoffe beschreibt, in denen Auseinandersetzungen mit realen Welterfahrungen so sehr transzendierend interpretiert werden, dass ein Eingreifen numinoser Mächte eine wesentliche Rolle für diese Erzählstoffe spielt.¹⁷⁰

Eine besondere Brisanz von Mythen ergibt sich für Zgoll durch deren gesellschaftliche Teilhabe: Sie beziehen sich auf *reale*, bedeutsame Elemente der Lebenswelt und unterscheiden sich somit grundsätzlich von Stoffen wie Fantasy-Literatur oder Science-Fiction.¹⁷¹ Mythen bringen, Zgoll zufolge, in ihrer Grundfunktion eine transzendierende Verarbeitung der Realität in Form eines Erzählstoffes zum Ausdruck¹⁷² und haben durch ihre fast unbegrenzte Einsatzmöglichkeit¹⁷³ eine große Relevanz für die Stabilisierung des gesellschaftlichen Lebens.¹⁷⁴ Deshalb sind Mythen, der Ansicht Zgolls nach, immer wieder auch in Deutungsmachtkonflikte um die Hoheit göttlicher Kräfte verwickelt¹⁷⁵ und enthalten als echte „weltanschauliche Kampfplätze“¹⁷⁶ oft polemische Elemente, die durchaus mit moderner Wahlkampfpropaganda verglichen werden könnten.¹⁷⁷ Insgesamt überwiegen, der Beschreibung Zgolls nach, allerdings die gesellschaftlich stabilisierenden Wirkungen mythischer Stoffe, da die Deutungsmachtkonflikte als schon *benältigte Kämpfe* thematisiert werden und somit eher der Selbstvergewisserung dienen. So sind Mythen für Zgoll besonders in pluralistischen bzw. instabilen Systemen der Weldeutung oder in unüberschaubaren Lebensverhältnissen oft unverzichtbare Narrative zur affektiven und kognitiven Stabilisierung menschlicher Verhältnisse.¹⁷⁸

¹⁶⁶ Vgl. Zgoll, 2019, S. 212–215, 228 ff., 395–400.

¹⁶⁷ Zgoll unterscheidet zwischen den mit sehr vielen Inhalten verbundenen und deshalb kaum zu definierenden Allgemeinbegriff eines Mythos und die durchaus definierbare Bezeichnung „Mythos“ wenn sie auf einen bestimmten Begriffsinhalt zielt, wie z. B. ein mit bestimmten Merkmalen ausgestatteter Erzählstoff. Vgl. a. a. O., S. 559.

¹⁶⁸ A. a. O., S. 22.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Vgl. a. a. O., S. 562 f.

¹⁷¹ Vgl. a. a. O., S. 370 ff.

¹⁷² Vgl. a. a. O., S. 420 ff.

¹⁷³ Vgl. a. a. O., S. 423.

¹⁷⁴ Vgl. a. a. O., S. 424 f.

¹⁷⁵ Vgl. a. a. O., S. 428 ff.

¹⁷⁶ A. a. O., S. 440.

¹⁷⁷ Vgl. a. a. O., S. 431 f.

¹⁷⁸ Vgl. a. a. O., S. 427.

2.3 Entwicklung der Fragestellung

Wie einleitend schon kurz angedeutet, basiert das Interesse an dem Forschungsgegenstand „Schamanisches Yoga“ auf Erfahrungen aus einer etwas längeren Beschäftigung mit der Thematik, die besonders durch eine frühere berufliche Yoga-Praxis, Eindrücke und Gespräche auf einem schamanisch-orientierten Musikfestival¹⁷⁹ und die Teilnahme an einem religionswissenschaftlichen Seminar der Georg-August-Universität Göttingen zum Thema „Schamanismus“¹⁸⁰ geprägt war. Das in dieser Zeit sichtbar werdende Phänomen einer zunehmenden Verflechtung von Aspekten populärer Yogaangebote mit schamanisch orientierten Methoden und Inhalten lenkte den Blick auf die Frage, wie eine Verbindung dieser historisch, technisch und religiös verschieden konnotierten Disziplinen von den jeweiligen Akteuren generell plausibilisiert und in welcher Form dieses „Schamanische Yoga“ dann in der Praxis umgesetzt wird.

Der Austausch mit mehreren Praktizierenden dieser neuen Form spiritueller Praxis ließ allmählich den Eindruck einiger immer wiederkehrender Plausibilisierungsmotive entstehen, die von einer *Entzauberung*¹⁸¹ *der heutigen Welt*, der *Sehnsucht nach einem natürlichen ganzheitlichen Urzustand*, der *Aktualisierung archaischen Wissens zur Heilung der Welt* und einer *Einheit von Schamanismus und Yoga* handelten und erinnerte auffällig an Konzepte, die von Mircea Eliade her bekannt waren. Dies warf schließlich die Frage auf, inwiefern hier tatsächlich von einem Einfluss Eliades oder einer Orientierung an entsprechenden Ideen seiner Arbeit ausgegangen werden kann: Da Eliade mit seinen Werken *Yoga* und *Schamanismus als archaische Ekstasetechnik* schon recht früh in populären Szenen bekannt wurde¹⁸² und auch im akademischen Bereich, als „zentrale Matrix für heutige neo-schamanische Identitäten“¹⁸³ bezeichnet wird, scheint die Untersuchung seiner Rolle bei den Plausibili-

¹⁷⁹ Eigene Gespräche und Beobachtungen bei einem Besuch des *Ancient-Trance-Festival 2023* in Taucha (vgl. *Ancient Trance Festival 2023 Aftermovie*, in [www.youtube.com, https://www.youtube.com/watch?v=FAfwS0xNldw](https://www.youtube.com/watch?v=FAfwS0xNldw) <04.07.2025>; *Ancient Trance Festival*, in: [www.ancient-trance.de, https://www.ancient-trance.de/de](https://www.ancient-trance.de) <04.07.2025>) wiesen schon auf eine Verbindung von Yoga und Schamanismus hin, die oft mit einer Unzufriedenheit an modernen Verhältnissen und dem Bedürfnis nach einer ursprünglicheren, ganzheitlicheren, an indigenen Praktiken orientierten Lebensweise korreliert waren.

¹⁸⁰ Vgl. das Seminar *Schamanismus*, Wintersemester 2019/20, Fachbereich Religionswissenschaft, Georg-August-Universität Göttingen.

¹⁸¹ Der Begriff „Entzauberung“ soll im Folgenden im Sinne Max Webers als ein Ausdruck für einen Verlust der Bedeutung und die Marginalisierung von magischen Praktiken in der modernen Gesellschaft stehen. Vgl. Endreß, Martin: „*Postsäkulare Kultur*“? *Max Webers Soziologie und Habermas' Beitrag zur De-Säkularisierungsthese*, in: Agathe Bienfait (Hrsg.): *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie, Studien zum Weber-Paradigma*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien GmbH, 2011, S. 138.

¹⁸² Vgl. Stuckrad, 2003, S. 133 ff.; Christiansen, Ingolf/Fromm, Rainer/Zinser, Hartmut: *Brennpunkt Esoterik. Okkultismus, Satanismus, Rechtsradikalismus*, in: [www.epub.sub.uni-hamburg.de](https://epub.sub.uni-hamburg.de), Februar 2006, https://epub.sub.uni-hamburg.de/epub/volltexte/2007/141/pdf/brennpunkt_esoterik_pdfpropertysource.pdf <01.07.2025>, S. 10–12.

¹⁸³ Stuckrad, 2007, S. 123.

sierungsmotiven von Praktizierenden des Schamanischen Yoga wissenschaftlich interessant, weil dadurch die Anschlussfähigkeit der historisch doch recht unterschiedlich konnotierten Disziplinen von Yoga und Schamanismus erklärbarer werden könnte¹⁸⁴ und darüber hinaus eine mögliche Wirkmächtigkeit der Konzepte und Ideen Mircea Eliades auf heutige Diskurse in alternativ-religiösen Szenen in den Blick geraten würden. Weiterhin soll die Beschäftigung mit dem Thema „Schamanisches Yoga“ auch eine erste Sichtung dieses bisher wissenschaftlich noch nicht erschlossenen Bereiches neuer religiös-spiritueller Angebote darstellen, an dem dann weitere Forschungsprojekte anschließen könnten.¹⁸⁵

Die Erreichung des Forschungsziels der Ermittlung von möglichen Ähnlichkeiten im Werk Eliades mit Plausibilisierungsmotiven Praktizierender des Schamanischen Yoga findet in dieser Arbeit im Rahmen einer Kombination aus theoretischer und empirischer Analyse statt, um entsprechende Inhalte aus Eliades Œuvre ebenso untersuchen zu können wie Vorstellungen und Weltbilder, die nur im empirisch zu erschließenden Forschungsfeld des Schamanischen Yoga angesiedelt sind.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Wahl einer offenen und explorativen Fragestellung, die ein tiefgreifendes Verständnis des noch unerschlossenen Themas ermöglichen würde, besser geeignet, als eine geschlossene Hypothesenüberprüfung vorzunehmen, wodurch bestimmte Phänomene oder Muster im noch zu erschließenden Quellenmaterial evtl. übersehen werden könnten.

Aus diesen grundsätzlichen Überlegungen heraus ergibt sich dann folgende Fragestellung für die weitere Untersuchung des gewählten Themas:

Welche Rolle spielen die Ideen Mircea Eliades bei der Plausibilisierung des modernen Schamanischen Yoga seitens der Praktizierenden dieser spirituellen Praxis?

Neben der zentralen Frage nach einer etwaigen Prägung der Ansichten und Erklärungsmuster von Praktizierenden des Schamanischen Yoga durch Konzepte Eliades beinhaltet diese Fragestellung noch weitere Untersuchungsfragen, die vorab geklärt werden müssen, um eine vollständige Analyse vornehmen zu können: So soll auch die Frage nach den besonderen Merkmalen und dem Charakter des Schamanischen Yoga, wie auch nach entsprechenden Plausibilisierungsfiguren der damit befassten Akteure besonders im Fokus der Analyse liegen und empirisch untersucht werden.

¹⁸⁴ Zwar bewegen sich sehr viele heutige Yogaangebote im Rahmen der sog. ‚Bindestrich-Yogas‘, d. h. der Verbindung verschiedenster Genres mit dem Label ‚Yoga‘ wie z. B. ‚Forrest-Yoga‘ oder ‚Acro-Yoga‘ etc. (vgl. Enz, 2013, S. 1), jedoch nimmt das Schamanische Yoga hier eine besondere Position ein, weil beide Disziplinen anscheinend auf alten außereuropäischen Tradierungen und teils philosophisch-religiösen Systemen mit definierter technischer Praxis rekurrieren.

¹⁸⁵ Von einer rein deskriptiven Untersuchung des Schamanischen Yoga wurde nach einem Einblick in das Forschungsfeld allerdings Abstand genommen, da die sehr große Heterogenität dieses Feldes kaum im begrenzten Rahmen der vorliegenden Arbeit hätte erschlossen werden können.

Im Anschluss an die in diesem Teil der vorliegenden Arbeit durchgeführte theoretische Fundierung wird nun im nachfolgenden empirischen Teil die oben formulierte Forschungsfrage anhand der zu erhebenden Daten näher untersucht.

3 Empirische Untersuchung

3.1 Analysemodell und Ausgangsmaterial

3.1.1 Bestimmung der Analysemethode

Zur Untersuchung der Fragestellung dieser Arbeit wurde zielgerichtet eine qualitative Herangehensweise gewählt, da die wenig erschlossene Thematik eine eher offene, explorative und flexible Methodik nahelegte.¹⁸⁶ Durch die Fokussierung der Untersuchung auf den Einfluss Eliades erschien es hier allerdings sinnvoll, eine Einschränkung der Analyse vorzunehmen: Das Ziel der Datenerhebung und analytischen Auswertung sollte konkret in der Erfassung und Rekonstruktion eines vermuteten an Mircea Eliade orientierten, grundlegenden Musters liegen, welches evtl. in verschiedenartiger Gestalt im Forschungsfeld zu verorten wäre, statt auf einer reinen Deskription des Schamanischen Yoga.¹⁸⁷ Die Untersuchung sollte

¹⁸⁶ Vgl. Lamnek, Siegfried: *Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch*, 5., überarbeitete Auflage, Weinheim/Basel: Beltz Verlag, 2010, S. 20, 24 f.

¹⁸⁷ Vgl. a. a. O., S. 178; Helfferich, Cornelia: *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*, 4. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, S. 22.

dabei jedoch nicht als eine implizite Hypothesenüberprüfung, sondern als erster Zugang zu der Dynamik eines noch unerschlossenen Feldes verstanden werden.¹⁸⁸

Obwohl die hier zum Tragen kommende deduktive, auf einem theoretischen Vorwissen basierende,¹⁸⁹ Vorgehensweise evtl. auch eine evaluative Analyse-Methodik nahelegen konnte, bei der ordinale Klassifizierungen der Kategorien zu erzielen wären,¹⁹⁰ erschien ein strukturierendes Analysemodell zur Untersuchung der vorliegenden Fragestellung jedoch geeigneter,¹⁹¹ da, Udo Kuckartz zufolge, hier eher auf ausgewählte Textstellen Bezug genommen werden kann und der Fokus mehr auf einem beschreibenden als einem skalierenden Ansatz liegt.¹⁹²

Im Rahmen von Philipp Mayrings Unterscheidung verschiedener Formen der strukturierenden Analysemethodik¹⁹³, bei denen jeweils vorab ein Hauptkategorien-system deduktiv festgelegt wird, wurde dann die *inhaltliche Strukturierung* als passendste Analysemethode für die Untersuchung gewählt, weil hier, neben der Erstellung des Kategoriensystems, das Material gezielt zu bestimmten Inhalten extrahiert und zusammengefasst werden konnte.¹⁹⁴ Zur regelgeleiteten Zusammenfassung und Reduktion des Materials erschien auch die von Mayring empfohlene *zusammenfassende Inhaltsanalyse* als geeignete Methode zur Aufbereitung der gewonnenen Inhalte.¹⁹⁵

Somit ließ sich zur Untersuchung der Fragestellung dieser Arbeit folgendes Analysemodell entwerfen (s. Abb. 2):

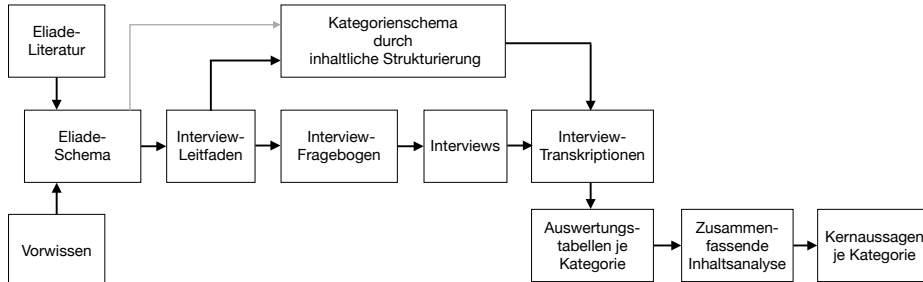


Abb 2: Analysemodell zur empirischen Methodik

¹⁸⁸ Vgl. Lamnek, 2010, S. 20; Mayring, Philipp: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, 12., überarbeitete Auflage, Weinheim/Basel: Beltz Verlag, 2015, S. 23.

¹⁸⁹ Siehe dazu oben S. 42.

¹⁹⁰ Vgl. Kuckartz, Udo: *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung*, 3., überarbeitete Auflage, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 2016, S. 123, 140 f.

¹⁹¹ Mayring zufolge sollte die geeignete Analysetechnik anhand der Fragestellung und des Materials gewählt werden. Vgl. Mayring, 2015, S. 67.

¹⁹² Vgl. Kuckartz, 2016, S. 140 ff.

¹⁹³ Mayring differenziert generell zwischen den drei grundlegenden Interpretationstechniken der Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung (vgl. Mayring, 2015, S. 67).

¹⁹⁴ Vgl. Mayring, 2015, S. 68, 99, 103.

¹⁹⁵ Vgl. a. a. O., S. 69–72.

Nach der Erstellung eines geeigneten Schemas aus der Eliade-Literatur und dem Vorwissen, sollte ein Interviewleitfaden erstellt werden, der als Grundlage für die Entwicklung des Kategorienschemas und des zur Anwendung kommenden Interview-Fragebogens dienen würde. Die Transkriptionen der Interviews wären dann anhand des durch die inhaltliche Strukturierung gewonnenen Kategorienschemas zu analysieren und die Ergebnisse in Tabellenform festzuhalten. Im Rahmen der zusammenfassenden Inhaltsanalyse würden die gewonnenen Textstellen aus den Interviews dann in mehreren Schritten bearbeitet und zusammengefasst, so dass im Ergebnis eine Reduktion der Inhalte auf wesentliche prägnante Kernaussagen pro Kategorie vorliegen könnte.

3.1.2 Bestimmung des Ausgangsmaterials

Die Wahl einer qualitativen Inhaltsanalyse als Auswertungsmethode erforderte eine vorherige genaue Bestimmung des Ausgangsmaterials, welches, den Darstellungen Mayrings nach, in einer Festlegung des Materials, einer Analyse der Entstehungssituation und der formalen Charakteristika des Materialkorpus bestehen sollte:¹⁹⁶

Festlegung des Materials

Da die Fragestellung dieser Arbeit primär eine Orientierung an sachkundigen, mit dem Thema des „Schamanischen Yoga“ und evtl. den Gedanken Eliades vertrauten, Personen impliziert, erschien es sinnvoll, das Untersuchungsmaterial auf entsprechende Quellen im Internet, in der Literatur und auf qualitative Interviews mit Expert:innen zu beziehen. Zur Ermittlung praxisbezogener Erfahrungen wurden flankierend ebenfalls zwei teilnehmende Beobachtungen bei speziellen Veranstaltungen zum Schamanischen Yoga und die Sichtung einschlägiger Internet-Videos durchgeführt.

Aufgrund der sehr heterogenen Ergebnisse der Internetrecherche und dem marginalen Fund von nur einer expliziten Monografie zum Thema¹⁹⁷ wurde die anvisierte Stichprobe von drei qualitativen Interviews dann auf insgesamt sechs Befragungen ausgeweitet und als Schwerpunkt der Erhebung eingerichtet. Da die in dieser Arbeit verfolgte Fragestellung und der sich daraus ergebende Zweck der Interviews im weiteren Sinne als Untersuchung des besonderen Wissens von informierten Personen angesehen werden kann, d. h. es weniger um die Bedeutung der kommunizierten Inhalte für die befragte Person selber als vielmehr um die Gewinnung von Spezialwissen für die zu erforschenden Zusammenhänge ging,

¹⁹⁶ Vgl. Mayring, Philipp: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, 13., überarbeitete Auflage, Weinheim/Basel: Beltz Verlag, 2022, S. 53 ff.

¹⁹⁷ Vgl. Kaupp, 2021. – Einige weitere Monografien mit dem Begriff „Schamanisches Yoga“ im Titel zielten auf andere Themen und erwiesen sich allesamt als wenig geeignet für die vorliegende Arbeit.

wurde für das Design der Befragungen die Form des *Experteninterviews* gewählt.¹⁹⁸ Die bewusst getroffene Auswahl von sechs Interviewpartner:innen mit ausgewiesener Expertise aus verschiedenen Kontexten des Forschungsfeldes erlaubte dann ein zwar nicht repräsentatives, aber dennoch relativ breites inhaltliches Spektrum des erhobenen Materials, wie auch die Möglichkeit einer geeigneten Triangulation der verschiedenen Perspektiven auf den Forschungsgegenstand:¹⁹⁹

*Interviewpartner A:*²⁰⁰

Eher ethnologisch und südamerikanisch orientiert, hauptsächlich lehrende Rolle

Interviewpartner B:

Eher sozialpsychologisch und mittelamerikanisch-indisch orientiert, lehrende und therapeutische Rolle

Interviewpartner C:

Eher naturspirituell und mitteleuropäisch-indisch orientiert, lehrende und therapeutische Rolle

Interviewpartner D:

Eher naturspirituell und mitteleuropäisch-indisch orientiert, teilnehmende Rolle

Interviewpartner E:

Eher sozialpolitisch-künstlerisch und südamerikanisch-indisch orientiert, hauptsächlich lehrende Rolle

Interviewpartner F:

Eher therapeutisch-spirituell und südamerikanisch-indisch orientiert, lehrende und therapeutische Rolle

Alle hier aufgeführten, teils im Ausland beheimateten, Interviewpartner:innen haben eine oder mehrere Yogalehrer:innenausbildung absolviert. Bis auf die Personen C und D besitzen die Interviewpartner:innen ebenfalls Ausbildungen in indigenen spirituellen Kontexten unterschiedlicher Länder und unterhalten wei-

¹⁹⁸ Vgl. Gläser, Jochen/Laudel, Grit: *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*, 4. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010, S. 11–14. – Zugrunde liegend war hier die Annahme, dass *Expert:innen* als Multiplikatoren der zu untersuchenden Szene eher einen Bezug zu theoretischen Hintergründen, wie z. B. eine Orientierung an den Werken Eliades, aufweisen könnten, als geringer involvierte *Teilnehmer:innen*, die vermutlich weniger im Zusammenhang mit den szenetypischen Narrativen stehen.

¹⁹⁹ Vgl. Gläser, 2010, S. 117 f. – Bewusst wurde mit dem Interviewpartner D eine Person gewählt, die keine lehrende Funktion innehatte und als ‚Experte‘ für die Perspektive von Teilnehmenden entsprechender Angebote interviewt werden sollte.

²⁰⁰ Aus Gründen der Anonymisierung wird hier im Singular die Bezeichnung „Interviewpartner“ gewählt. Tatsächlich wurden Menschen verschiedenen Geschlechts befragt. Im Plural soll deshalb die Form „Interviewpartner:innen“ verwendet werden. Gleiches gilt für die Begriffe „Experte“ und „Expert:innen“.

terhin intensive Kontakte in diese Regionen. Außer Person D nehmen alle Interviewpartner:innen somit eine überregionale und teils auch internationale Position in Lehre und Ausbildung ein und können als Personen mit ‚besonderem Wissen‘ bzw. als ‚Expert:innen‘ auf ihrem Gebiet angesehen werden.²⁰¹

Entstehungssituation des Materials

Die Interviews wurden, wie oben beschrieben, mittels eines Leitfragebogens als halbstrukturierte und problemzentrierte Gespräche vom Autor selber geführt und dauerten zwischen einer und maximal zwei Zeitstunden. Drei Interviews wurden persönlich im öffentlichen Raum (Pavillon eines Seminarzentrums, Praxisräumlichkeit, öffentlicher Park) erstellt und per Audiogerät aufgezeichnet, die weiteren drei Gespräche entstanden aufgrund der größeren geografischen Entfernung per *Zoom* im privaten Umfeld der Interviewpartner:innen und wurden in eine *mp4*-Aufnahme überführt. Bei einem der persönlichen Interviews war zudem eine vertraute Person des Interviewpartners, ohne aktive Teilnahme, anwesend. Nach jedem Interview wurde ein Postskriptum handschriftlich und per Audiogerät ebenso festgehalten, wie auch die weitere Korrespondenz bzw. Nachfragen von beiden Seiten dokumentiert.

Die Internetrecherche wurde unspezifisch mittels *Google*, *Google-Scholar*, des Webcrawling-Programms *Devonagent* und entsprechender Suchanfragen bei verschiedenen Datenbanksystemen durchgeführt. Dabei konnten mit den beiden Suchbegriffen „shamanic yoga“ und „Schamanisches Yoga“²⁰² bzw. den verschiedenen logischen Verknüpfungen dieser Wörter eine Vielzahl von Treffern erzielt werden, von denen dann lediglich die Sinnschritte von Textstellen mit einem eindeutigen Bezug auf ein „Schamanisches Yoga“ berücksichtigt wurden.²⁰³

Schon im Vorfeld der vorliegenden Arbeit fanden aus terminlichen Gründen erste noch unsystematische Feldbesichtigungen auf einem Schamanischen Yoga-festival und bei einem Online-Workshop statt und führten zu einem kleinen Kor-

²⁰¹ Vgl. Helfferich, 2011, S. 163.

²⁰² Der grammatikalisch korrektere Begriff „Schamanischer Yoga“ zeigte kaum relevante Ergebnisse.

²⁰³ Vgl. Anhang D: Tab. 4.

pus von Feldnotizen, das aber aufgrund der gesamten Materialfülle in der vorliegenden Arbeit dann keine Berücksichtigung mehr finden konnte.²⁰⁴

Formale Charakteristika des Materials

Die Interview-Aufnahmen wurden mithilfe des Transkriptions-Programmes *F4*²⁰⁵ transkribiert, jeweils mit Absatz- und Zeitmarken versehen und im Rahmen eines geeigneten Transkriptionsschemas noch einmal korrigiert und sprachlich geglättet.²⁰⁶ In Bezug auf die geltenden Datenschutzrichtlinien für wissenschaftliche Interviews des Bundesdatenschutzgesetzes (BDSG) wurden die erhobenen Informationen dann anonymisiert und alle Personen-, Datums- und Ortsangaben unkenntlich gemacht.²⁰⁷ Die Transkripte wie auch die Feldnotizen lagen somit in dieser Form als PDF-Dokumente zur weiteren Analyse vor. Aus den gesammelten Textstellen der Internetrecherche wurde weiterhin ein Dateiordner erstellt, der einen schnellen Suchzugriff ermöglichte.

3.2 Datenerhebung

3.2.1 Erstellung des Interviewleitfadens

Der Einsatz von Experteninterviews in der qualitativen Forschung legt, dem Konzept von Cornelia Helfferich zufolge, eine stärkere Strukturierung der Befragung nahe als rein narrative Interviews, da es hier eher um ein thematisch begrenztes Interesse an dem Wissen der Expert:innen geht als um eine Stimulation von Narration erzeugenden Fragen. Ein geeignetes Instrument für eine solche Interviewsituation stellt laut Helfferich die Anwendung eines Interview-Leitfadens dar, weil Fragen direkter und zielgerichteter formuliert werden können und auch thematische Sprünge bzw. die Einführung neuer Aspekte im Gesprächskontext möglich sind.²⁰⁸

Für den in dieser Arbeit zu untersuchenden Zusammenhang erschien diese Herangehensweise von Vorteil, da das hier zugrunde liegende Forschungsinteresse nur auf bestimmte Bereiche der erwartbaren Antworten zielte und eine gewisse aktive Generierung dieser Informationen evtl. hilfreich sein würde. So wurde die Erstellung eines geeigneten Interview-Leitfadens an dem „SPSS-Prinzip“ Cornelia

²⁰⁴ Nach Durchsicht hielten diese Feldnotizen auch keinen weiteren Erkenntnisgewinn mehr bereit.

²⁰⁵ Vgl. Audiotranskription: *Automatische Transkription mit f4*, in: www.audiotranskription.de, 2025, <https://www.audiotranskription.de/f4/automatische-transkription/> <11.07.25>.

²⁰⁶ Vgl. Anhang F: Transkriptionsregeln.

²⁰⁷ Vgl. Anhang G: Informationsblatt Datenschutz BDSG.

²⁰⁸ Vgl. Helfferich, S. 164, 178 ff.

Helfferrichts orientiert, welches vier methodische Schritte umfasst um in den späteren Interviews gehaltvolle Texte entstehen zu lassen:²⁰⁹

- 1.) Sammlung möglichst vieler eigener Fragen aus dem bestehenden Vorwissen, die für den Forschungsgegenstand von Interesse sind: Bspw. „Was möchte ich wissen?“ „Welche Rolle spielt...?“ „Wie hat sich...?“²¹⁰
- 2.) Prüfung, Reduzierung und Strukturierung der Fragen: Eliminierung von reinen Faktenfragen (Bspw. Alter, Ort, Geschlecht etc. – kann gesondert abgefragt werden), unrelevanten Fragen, eigenen Erwartungsfragen, Fragen mit impliziten/expliciten Vorstellungen, Fragen nach Beantwortung der Forschungsfrage oder abstrakten Zusammenhängen²¹¹
- 3.) Sortierung der übrig gebliebenen Fragen nach inhaltlichen oder chronologischen Aspekten in maximal vier Fragebündel²¹²
- 4.) Subsumierung der Fragebündel unter einen ausformulierten Erzählungsimpuls, der dieses Bündel abdeckt (eigentliche Erstellung des Interview-Leitfadens): Die einzelnen Fragen des Fragebündels werden als Stichworte für Nachfragen oder neue Impulsfragen unter den Erzählimpuls notiert. Ebenfalls werden mögliche Aufrechterhaltungsfragen oder Steuerungsfragen für das Interview hinzugefügt. Übriggebliebene Fragen werden zusammen mit der Abschlussfrage an das Ende des Leitfadens gestellt²¹³

Da durch den Bezug auf das komplexe Werk von Mircea Eliade eine direkte Umsetzung der Fragestellung dieser Arbeit in den hier beschriebenen Prozess der Leitfadenerstellung schwierig erschien, war es nötig, zuerst eine thematische Differenzierung der möglichen Frageformulierungen vorzunehmen. Hierzu wurden die schon in der Vorerfahrung ersichtlich gewordenen vier Aspekte des „Schamanischen Yoga“ herangezogen,²¹⁴ um eine erste Strukturierung des Forschungsfeldes zu erleichtern:²¹⁵

1. Entzauberung der heutigen Welt (ESA)
2. Sehnsucht nach einem Urzustand (ESB)
3. Aktualisierung archaischen Wissens zur Heilung der Welt (ESC)
4. Schamanismus und Yoga als Einheit (ESD)

²⁰⁹ Vgl. a. a. O., S. 182–187.

²¹⁰ Vgl. a. a. O., S. 182.

²¹¹ Vgl. a. a. O., S. 182–185.

²¹² Vgl. a. a. O., S. 185.

²¹³ Vgl. a. a. O., S. 185–187.

²¹⁴ Siehe oben S. 42.

²¹⁵ Eine Reflexion über das Vorwissen des Autors findet sich in Kapitel 5.3. – Zur Thematik des Vorwissens des Forschers siehe: Witzel, Andreas/Reiter, Herwig: *Das problemzentrierte Interview – eine praxisorientierte Einführung*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 2022, S. 11 f.

Diesen vier Aspekten, im Folgenden kurz als „ESA“, „ESB“, „ESC“, „ESD“ bezeichnet,²¹⁶ wurden dann jeweils entsprechende Textstellen aus folgenden Werken Eliades zugewiesen:

- *Das Heilige und das Profane*²¹⁷
- *Die Religionen und das Heilige*²¹⁸
- *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*²¹⁹
- *Kosmos und Geschichte*²²⁰
- *Mythen, Träume und Mysterien*²²¹
- *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*²²²
- *Yoga*²²³

In einem nächsten Schritt wurden die so gewonnenen Textstellen für jeden Aspekt des ‚Eliade-Schemas‘²²⁴ unter übergeordnete Themen bzw. Stichworte subsumiert.²²⁵

Eliade Schema‘ A (ESA):

- | | |
|--|---|
| - Entsakralisierung, Entzauberung der Welt, Areligiösität, Sündenfall, Terror der Geschichte | - Sinnverlust, Pessimismus der Weltbilder |
| - Verlust heiliger Räume | - Unverständnis archaischer Symbole und Rituale |
| - Verlust heiliger Zeiten | - Entzauberung der Natur |
| - Untergang des Westens | - Entfremdung des modernen Menschen |
| - Elitenkritik | - Infantilismus |
| - Pervertierung der Mythen | - Kirchen- u. Christentumskritik |

²¹⁶ Die Kürzel leiten sich aus der gewählten Bezeichnung ‚Eliade-Schema‘ A usw. ab.

²¹⁷ Vgl. Eliade 1984.

²¹⁸ Vgl. Eliade 1998.

²¹⁹ Vgl. Eliade 1973.

²²⁰ Vgl. Eliade 1966.

²²¹ Vgl. Eliade 1961.

²²² Vgl. Eliade 1956.

²²³ Vgl. Eliade 1960.

²²⁴ Die Nähe des hier konstruierten Schemas zu einer ähnlichen Systematik ideologischer Grundüberzeugungen des frühen, nationalistisch geprägten Eliade bei Bruce Lincoln wurde erst zum Ende der vorliegenden Arbeit ersichtlich und hatte keinen Einfluss auf das hier vorgestellte analytische Modell. Vgl. Lincoln, 2024, S. 33 f.

²²⁵ Bestimmte Doppelungen der Stichpunkte wurden belassen, da die jeweiligen Textstellen thematisch unterschiedlich auf die einzelnen Aspekte bezogen waren.

„Eliade Schema’ B (ESB):

- Sehnsucht nach alter/archaischer Welt, Wiederverzauberung u. Kosmisierung der modernen Welt
- Religiöses Heimweh nach dem *illō tempore*, Sehnsucht nach dem Paradies
- (Rituelle) Wiederanbindung an das *illud tempus*, Schaffung heiliger Räume u. heiliger Zeiten, Initiation
- Mythen als reales Leben (wg. *imitatio dei*), Wertlosigkeit des profanen Lebens
- Ganzheitlichkeit, Natur, Gaia-Gedanke, Mutter Erde, heilige Weiblichkeit, Heimatgedanke
- Funktionsgötter u. Naturwesen ersetzen Hochgötter
- Sehnsucht nach Archetypenverwirklichung
- Heilung
- Symboltheorie
- Religiöse Charakteristika
- Positivismus und Materialismus entstanden aus Suche nach dem Ursprung

„Eliade Schema’ C (ESC):

- Kosmisierung des Chaos, Mimikry der Götterwelt
- Erschaffung einer neuen heiligen Zeit, Rückkehr zum *illō tempore* als Zukunftsvision
- Überleben des Westens nur durch Orientierung an indigenen Traditionen möglich
- Rituelle Wertschöpfung u. Welterneuerung durch archaisches Wissen und Mythen
- Religiöser/mythischer Mensch als wahrer Mensch
- Symbole zeigen die Transzendenz der Welt, Welt wird durchsichtig
- Einsetzung von Funktionsgöttern
- Kritik an der Idee des irdischen Paradieses

„Eliade Schema’ D (ESD):

- Symboltheorie
- Ähnliche Elemente v. Yoga u. Schamanismus
- Gemeinsamkeiten aller mystischen Techniken
- Historische Verbindungen Yoga mit Tantrismus, Buddhismus und Schamanismus
- Unterschiede v. Yoga u. Schamanismus
- Definitionen

Aus den entsprechenden Textstellen dieser Stichpunkte konnten dann nach dem SPSS-System Helfferichs inhaltliche Fragen formuliert und nach den oben be-

schriebenen Schritten 1 bis 4 ein erster Interview-Leitfaden mit vier Hauptfragestellungen entwickelt werden.

Um eine bessere inhaltliche Kohärenz des Interview-Leitfadens zu gewährleisten und Ausstrahlungseffekte der verschiedenen Themen aufeinander zu steuern, erschien in Anlehnung an die Überlegungen von Gläser/Laudel weiterhin eine Umstrukturierung der Themen des Leitfadens sinnvoll:²²⁶ Durch die Platzierung der eher strukturellen Frage nach der *Einheit von Yoga und Schamanismus* (ESD) vor den inhaltlichen Aspekten ergab sich eine schlüssigere Überleitungsmöglichkeit zum Thema der *Sehnsucht nach einem Urzustand* (ESB). Von hier aus konnte der Schritt zu der eher schwierigen Frage nach der *Entzauberung der heutigen Welt* (ESA) dann logischer vollzogen werden und auch der letzte Punkt der *Aktualisierung archaischen Wissens zur Heilung der Welt* (ESC) fügte sich so harmonischer in den Leitfaden ein.

Zur weiteren Operationalisierung und Optimierung des Interview-Leitfadens wurden zudem noch ‚Aufwärm- und Abschlussfragen‘ eingefügt, die sich eher auf persönliche Aspekte beziehen und eventuelle Unsicherheiten der Befragten abbauen sollten.²²⁷ Weiterhin wurde eine besondere Aufmerksamkeit dem Beginn des Interviews gewidmet, da sich Gläser/Laudel zufolge hier das „Klima“ des Interviews, d. h. die Rolle der Gesprächspartner:innen und das Kommunikationsniveau der Befragung, einstellt.²²⁸ Stichpunkte für ein vertrauensbildendes Vorgespräch, wie z. B. die Erklärung des Interviewablaufs, Erläuterung des eigenen Forschungsinteresses bzw. -projektes oder die Beschreibung der Besonderheiten eines offenen qualitativen Interviews mit Datenschutzversicherung²²⁹ wurden somit noch in den Leitfaden integriert.²³⁰ Hinweise auf den Ablauf des Nachgesprächs mit Erhebung eines demografischen Kurzfragebogens²³¹ und einer Einwilligungserklärung, der Möglichkeit zu Fragen und Kritik, einer Erläuterung der Datenverarbeitung und ein Angebot des weiteren Kontakts rundeten den ausformulierten Interviewleitfaden dann ab.²³²

²²⁶ Vgl. Gläser, 2010, S. 146 f.

²²⁷ Vgl. a. a. O., S. 147 f.; Witzel, 2022, S. 27.

²²⁸ Vgl. Gläser, 2010, S. 147 f.

²²⁹ Aufgrund früherer Erfahrungen mit teils ablehnenden Haltungen gegenüber ‚offiziellen‘ Interviews seitens Personen aus dem Bereich der alternativen Spiritualität, erschien es sinnvoll, diesen Aspekt besonders zu betonen. Insbesondere die Abgrenzung von journalistischen Interviewformen und die Zusicherung einer späteren Vorlage des Interviewtranskriptes vor der Weiterverarbeitung hat sich in der Erhebungspraxis als sehr hilfreich erwiesen. Vgl. Gläser, 2010, S. 164 f.

²³⁰ Vgl. Witzel, 2022, S. 24 f.

²³¹ Ein Kurzfragebogen zur Erhebung von demografischen Kontextinformationen wurde an das Ende des Interviews gelegt um den Gesprächsablauf nicht zu irritieren. Vgl. a. a. O., S. 23, Helfferich, 2011, S. 182.

²³² Vgl. Gläser, 2010, S. 170 f., 191 f.

Nach einem Test des Interviewleitfadens durch eine KI-basierte Interview-Simulation²³³ wurde dieser Leitfaden dann im ersten Interview erfolgreich eingesetzt und, wie in diesem Zusammenhang von Gläser/Laudel empfohlen, durch die gewonnenen Erfahrungen anschließend weiter optimiert, bzw. unter Gewährleistung der Vergleichbarkeit und Vollständigkeit der zu erhebenden Informationen umgangssprachlich formuliert und an die jeweiligen weiteren Interviewpartner:innen angepasst.²³⁴

Die somit entwickelten Interviewfragen lassen sich mit ihren Stichpunkten für Nachfragen exemplarisch folgendermaßen darstellen:²³⁵

1.) Aufwärmfrage: „*Wie sind Sie zum Schamanischen Yoga gekommen?*“

2.) Thema: *Verbindung von Yoga und Schamanismus (ESD)*

Erzählimpuls: „*Yoga und Schamanismus entstammen ja scheinbar verschiedenen Kulturen und Völkern...Wie passen denn beide Traditionen im Schamanischen Yoga zusammen?*“²³⁶

Mögliche Nachfragen:

- Gestaltung der Praxis?
- Gemeinsamkeiten und Unterschiede?
- Kulturelle/historische Zusammenhänge?

Anschlussfrage: „*Anscheinend machen heute viele Menschen, die früher Yoga gemacht haben, nun Schamanisches Yoga. Was suchen sie im Schamanischen Yoga? Was zieht sie an?*“

3.) Thema: *Sehnsucht nach dem Ursprung (ESB)*

Erzählimpuls: „*Wir haben ja gerade über die Suche der Menschen im Schamanischen Yoga gesprochen. Welche Rolle spielt dabei das ‚alte Wissen bzw. die alte Weisheit der Völker‘?*“

Mögliche Nachfragen:

- Rolle von Mythen, Ritualen, Symbolen, Festen? Wie wirken sie räumlich und zeitlich?
- Rolle von Natur? Was macht sie evtl. heilig/spirituell?
- Rolle von Heilung? Wie geschieht Heilung?
- Rolle von Spiritualität, Geistern, besonderen Orten und Welten?

²³³ Eine virtuelle Interviewsituation wurde mit dem AI-Format *OpenAI GPT 4o (External)* im Rahmen des akademischen Online-Angebotes der GWDG simuliert. Vgl. Gesellschaft für wissenschaftliche Datenverarbeitung mbH Göttingen (GWDG): *AI-Dienste*, in: www.gwdg.de, <https://gwdg.de/services/application-services/ai-services/> <12.07.2025>.

²³⁴ Vgl. Gläser, 2010, S. 150 ff.

²³⁵ Siehe auch den gesamten Interviewleitfaden im Anhang G.

²³⁶ Die Fragen der Erzählimpulse enthalten bewusst gewisse suggestive Elemente um eine Narration anzuregen. Vgl. Lamnek, 2010, S. 355.

4.) Thema: *Entzauberung der modernen Welt (ESA)*

Erzählimpuls: „*Dem Schamanischen Yoga scheint ja ein ganz anderes Weltbild zugrunde zu liegen als unserer heutigen modernen Welt... Woran leidet aus dieser Perspektive heraus die heutige Welt?*“

Mögliche Nachfragen:

- Entfremdung des Menschen?
- Entzauberung der Welt? Bezug zu Mythen, Ritualen, Symbolen?
- Verhältnis ‚Altes Wissen‘ – ‚Moderne Wissenschaft‘?
- Umweltzerstörung?
- Transformation oder Apokalypse?

5.) Thema: *Heilung der Welt durch altes Wissen (ESC)*

Erzählimpuls: „*Wir haben jetzt über die Probleme der heutigen Welt gesprochen... Wie könnte denn das Schamanische Yoga bzw. das ‚alte Wissen‘ dazu beitragen die moderne Welt zu heilen?*“

Mögliche Nachfragen:

- Rolle von alten und neuen Mythen, Ritualen, Techniken etc.?
- Wiederverzauberung der Welt?
- ‚Back to the roots‘ oder neue Synthese?

Anschlussfrage: „*Wie sähe Ihre Vision einer neuen idealen Welt aus?*“

6.) Abschlussfrage: „*Durch welche Autor:innen wurden Sie für Yoga und Schamanismus besonders inspiriert?*“

3.2.2 Feldzugang und Datenerhebung

Der Kontakt zum Forschungsfeld wurde, wie oben erwähnt, schon im Vorfeld dieser Arbeit aufgebaut und durch regelmäßige Internetsichtungen und besonders auch durch Besuche entsprechender Festivals und Veranstaltungen intensiviert.²³⁷ Die Möglichkeit, dort Lehrende und ‚Expert:innen‘ des Schamanischen Yoga kennenzulernen wurde dann später genutzt, um erste schriftliche Anfragen für ein Interview an die jeweiligen Personen per Mail zu schicken.

Der Erstkontakt wurde in Anlehnung an Gläser/Laudel bewusst in schriftlicher Form durchgeführt, da es, in Abgrenzung zu journalistischen Anfragen, seriöser erschien, das Forschungsvorhaben und die eigenen Forschungsinteressen in

²³⁷ Sehr interessant war hier der Besuch des *Ancient Trance Festival 2023* (vgl. *Ancient Trance Festival 2023 Aftermovie*) und des *Shamanic Winterfestival 2024* der Yoga Vidya-Organisation (vgl. Bretz, Satya-devi: *Das Shamanic Winter Festival 2024*, in: www.blog.yoga-vidya.de, 17.11.2023, <https://blog.yoga-vidya.de/das-shamanic-winter-festival-2024/> <12.07.2025>).

einem kleinen Anschreiben erläutern und einen etwaigen Teilnahmedruck minimieren zu können.²³⁸

So konnten, neben einigen vergeblichen Anfragen, relativ schnell erste Personen gewonnen werden, die sich für ein Interview interessierten und nach Klärung der Rahmenbedingungen zu einem Termin bereit erklärten. Weitere Interviewpartner:innen fanden sich dann durch die Internet-Recherche, Zufallsbegegnungen oder auch mittels persönlicher Empfehlung. Durch die zum Teil weit auseinanderliegenden Standorte der zu befragenden Personen²³⁹ konnten nur drei der insgesamt sechs Interviewpartner:innen persönlich vor Ort erreicht werden, die anderen Interviews wurden dann per Zoomschaltung absolviert.²⁴⁰

Es erschien wichtig, wesentliche Fragen zur Vorgehensweise, zum Datenschutz und zur Verwendung der Daten im Vorfeld per Mailkorrespondenz zu klären.²⁴¹ Eine schriftliche Einwilligungserklärung zur weiteren Datenverwendung konnte von allen Interviewpartner:innen eingeholt werden, bei einer befragten Person musste hier jedoch vorgängig noch die Erlaubnis ihrer Organisation bzw. Community erfolgen. Das Interview konnte dann, wie oben schon erwähnt, unter Anwesenheit einer Beisitzerin stattfinden.

Die Interviews folgten in der Umsetzung jeweils dem Interviewleitfaden, wobei eine einseitige „Leitfadensbürokratie“²⁴² zugunsten der Priorität des offenen Gesprächsverlaufs vermieden werden sollte: Nach einer eigenen Vorstellung und einem kurzen Eingangsgespräch wurde der Ablauf des Interviews noch einmal erläutert, die maximal zur Verfügung stehende Zeit vereinbart und noch einmal die Einwilligung zur Aufzeichnung eingeholt.²⁴³ Es erschien im Rahmen der gewählten Form des ‚Experteninterviews‘ wichtig, das Forschungsinteresse und -projekt klar darzustellen, d. h. auch die Interviewpartner:innen als Expert:innen anzusprechen und gleichberechtigt in den Forschungsprozess einzubinden, damit eine möglichst offene Gesprächssituation entstehen konnte.²⁴⁴ In diesem Zusam-

²³⁸ Vgl. Gläser, 2010, S. 161 f.

²³⁹ Eine der befragten Personen war nur an ihrem Lebensmittelpunkt in Südamerika erreichbar, die anderen Interviewpartner:innen wohnten zur Zeit der Interviewführung in verschiedenen Regionen Deutschlands.

²⁴⁰ Da es im gewählten Interviewdesign des Experteninterviews eher um die Erhebung von Wissensbeständen ging als um eine genaue Aufzeichnung persönlicher Interaktionen, erschien eine Interviewführung per Internet hier nicht als problematisch.

²⁴¹ Der Interviewleitfaden wurde aus methodischen Gründen nicht zur Verfügung gestellt, sondern bei Nachfrage nur eine kurze thematische Übersicht der zu behandelnden Aspekte übermittelt. Vgl. Gläser, 2010, S. 163 f.

²⁴² Vgl. Gläser, 2010, S. 187–190.

²⁴³ Wichtig war hier auch der Hinweis die Aufzeichnung jederzeit stoppen bzw. auch im Nachhinein eine Löschung verlangen zu können. Ebenfalls erwies sich die Zusicherung einer Vorlage der späteren Transkription für etwaige Korrekturen als hilfreich. Zur Eingewöhnung der Befragten wurden diese Vorgespräche bewusst nicht aufgezeichnet. Vgl. Vgl. Lamnek, 2010, S. 354.

²⁴⁴ Vgl. Witzel, 2022, S. 25.; Gläser, 2010, S. 12, 172 f. – Um problematische Anpassungen des Antwortverhaltens zu vermeiden wurde die konkrete Fragestellung allerdings nicht mitgeteilt, bzw. der Bezug zu Eliade nicht thematisiert.

menhang wurde noch einmal auf den Unterschied zwischen einem qualitativ wissenschaftlichen und einem journalistischen Interview²⁴⁵ hingewiesen und die zurückhaltende, rezeptive und nur manchmal nachfragende Rolle des Interviewers erklärt. Mit der Einladung zur freien Entfaltung oder gegebenenfalls auch möglichen Zurückhaltung der Erzählstoffe wurde, bis auf die Leitfragenformulierung und eventuelle Nach- und Steuerungsfragen, die aktive Rolle im Interview dann der befragten Person übergeben²⁴⁶ und die Aufzeichnung gestartet.

Während der Interviewgespräche erwiesen sich dann die Hinweise zu Erzähl- anregungen und Steuerungsfragen, wie auch die Vorschläge zum Umgang mit schwierigeren Situationen aus der herangezogenen Literatur, als sehr hilfreich.²⁴⁷

Nach der Beantwortung des letzten Leitfadepunktes und dem Eindruck einer thematischen Sättigung wurde mit der Frage nach unmittelbaren Ergänzungen oder Hinzufügungen²⁴⁸ die Aufzeichnung mit Dank an die befragte Person geschlossen und die Möglichkeit zur Klärung von aufgeschobenen Fragen, Anmerkungen, Feedback oder Kritik außerhalb der Audioaufnahme gegeben.²⁴⁹ Zum Abschluss des Interviews folgte noch die Erstellung des Kurzfragebogens,²⁵⁰ es wurde der weitere Ablauf der anonymisierten Verarbeitung der Interviewdaten erläutert und die spätere Vorlage des Interviewtranskripts zur Korrektur besprochen. Mit der Vereinbarung einer weiteren Kontaktpflege für mögliche Nachfragen und Informationen endete dann das Interviewgespräch.²⁵¹

Unmittelbar nach dem Verlassen der Interviewsituation hatte es sich als sehr hilfreich herausgestellt, ein Gedächtnisprotokoll per Audiogerät aufzuzeichnen, in welchem spontan alle Eindrücke und Gedanken des Interviewers, besonders zur räumlichen Situation, Interviewatmosphäre, persönlichen Beziehung, Interaktion der Personen und zu schwierigen Momenten des Gesprächs festgehalten wurden.²⁵² Diese Informationen wurden dann in einem Postskriptum handschriftlich niedergelegt und dienten auch zur Analyse und Optimierung der eigenen Interviewführung.²⁵³ Spätere Ergänzungen und Informationen der Interviewpartner:innen erfolgten dann per E-Mail oder Sprachnachricht und gingen entsprechend in das Materialkorpus ein.

²⁴⁵ Vgl. Gläser, 2010, S. 164.

²⁴⁶ Vgl. Lamnek, 2010, S. 355.

²⁴⁷ Vgl. Gläser, 2010, S. 120–142, 172–190; Witzel, 2022, S. 91–96.

²⁴⁸ Vgl. Gläser, 2010, S. 148 f.

²⁴⁹ Hier entstanden zum Teil noch wichtige Informationen, die dann aus dem Gedächtnis in das Postskriptum übernommen wurden. Vgl. Lamnek, 2010, S. 356 f.

²⁵⁰ Siehe Anhang G: Kurzfragebogen.

²⁵¹ Vgl. Gläser, 2010, S. 191 f.

²⁵² Vgl. a. a. O., S. 192.

²⁵³ Vgl. Lamnek, 2010, S. 356 f. – Als sehr hilfreich erwies sich hierzu die Empfehlung Gläasers, eine Auflistung der eigenen ‚Lieblingsfehler‘ zu erstellen, die dann jeweils vor einem neuen Interview zur Erinnerung kurz durchgesehen werden konnte. Vgl. Gläser, 2010, S. 190.

3.3 Datenauswertung und Analyse

Nach der Aufzeichnung der Interviews erfolgte die Überführung der verbalen Informationen in ein Format, das eine weitere Bearbeitung und Analyse dieser Daten erlauben sollte. Hierzu wurde eine regelgeleitete Transkription der Aufzeichnungen, die Erstellung eines Kategorienschemas und eine tabellarische Zusammenfassung und Reduktion der Daten vorgenommen.

3.3.1 Transkription der Aufzeichnungen

Die Transkription des aufgezeichneten Materials erforderte einige Vorüberlegungen, die durch das schnell anwachsende Datenmaterial und den begrenzten Zeitrahmen der Verschriftungsmöglichkeiten beeinflusst wurden: Da eine komplexe Gesprächssituation immer nur unter gewissen Informationsverlusten in einen verarbeitbaren Text überführt werden kann, war es für die gewählte Methode einer qualitativen Analyse einerseits wichtig, relativ nah an dem originalen Wortlaut der Interviews zu bleiben, andererseits implizierte die Untersuchungsfrage dieser Arbeit aber auch eine größere Fokussierung auf die semantischen Inhalte als auf die Prosodie der Gespräche.²⁵⁴ So erschien der Einsatz eines einfachen inhaltlich-semantischen Transkriptionssystems hier sinnvoller als ein System, welches auch phonetische und phonologische Aspekte einbeziehen könnte.²⁵⁵ Weiterhin erforderte die große Datenmenge von nahezu zehn Stunden Aufzeichnungsmaterial einen rationellen Zeiteinsatz, der dann nur durch den Einbezug technischer Transkriptionshilfen gewährleistet werden konnte.

Die sechs Interviewaufzeichnungen wurden deshalb mit Hilfe des KI-basierten Transkriptionsprogramms *F4* in Rohtexte verschriftlicht und im Rahmen dieses Programms anschließend persönlich anhand eines Transkriptionsschemas korrigiert und sprachlich geglättet.²⁵⁶

Die wesentlichen Aspekte dieser persönlichen Bearbeitung waren die wortwörtliche Transkription, bei der die Bemerkungen des Interviewers allerdings ab einer bestimmten Länge inhaltlich zusammengefasst wurden, die Annäherung von Wortverschleifungen an das Schriftdeutsche, eine Auslassung von umgangssprachlichen Partikeln und unbedeutenden Rezeptionssignalen und die Kenntlichmachung von Satzabbrüchen, Pausen und nonverbalen Äußerungen.²⁵⁷ Nach einer nochmaligen Korrekturlesung wurde der somit entstandene Text in ein PDF-Format transformiert und den jeweiligen Interviewpartner:innen zur Zustimmung oder gegebenenfalls notwendigen Korrektur zugesandt.

²⁵⁴ Vgl. Dresing, Thorsten/Pehl, Thorsten: *Praxisbuch Interview, Transkription & Analyse. Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende*, 8. Auflage, Marburg, 2018, S. 16 f.

²⁵⁵ Vgl. Dresing/Pehl, S. 26

²⁵⁶ Vgl. Audiotranskription, 2025.

²⁵⁷ Vgl. Anhang G: Transkriptionsregeln und Hinweise zur einheitlichen Schreibweise. – Die Transkriptionsregeln wurden in Anlehnung an das *F4-Praxisbuch* erstellt. Vgl. Dresing/Pehl, 2018, S. 20 ff.

3.3.2 Erstellung des Kategorienschemas

Die Selektion von interessierenden Textstellen aus dem Transkriptionsmaterial sollte, wie oben schon erläutert, im Rahmen der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring erfolgen und erforderte zuerst die Erstellung eines Systems von definierten Kategorien, die dann auf das zu analysierende Material zu beziehen wären.²⁵⁸ Hierzu bot sich besonders Mayrings Verfahren der *inhaltlichen Strukturierung* an, um eine gezielte Extraktion und Zusammenfassung von bestimmten Inhalten auf Basis eines vorher deduktiv festgelegten Kategorienschemas vornehmen zu können.²⁵⁹

Dem Modell Mayrings zufolge ist solch ein Kategoriensystem methodisch genau zu bestimmen, aus der Fragestellung der Untersuchung abzuleiten und theoretisch zu begründen:²⁶⁰ Für die vorliegende Analyse empfahl sich deshalb ein nominales System gleichwertiger Ausprägungen²⁶¹ und eine Differenzierung der einzelnen Kategorien in verschiedene Unterkategorien, da primär eine Suchbewegung nach bestimmten Kriterien im Material angestrebt wurde.²⁶²

Die Bildung des Kategoriensystems wurde dann aus den bereits vorhandenen Systematisierungen des Interviewleitfadens abgeleitet, weil das Ziel der Untersuchung, im Gegensatz zu einer ungerichteten Materialsammlung, primär in der Spezifizierung von möglichen Elementen aus Mircea Eliades Werk bestand.²⁶³ Die Hauptkategorien ließen sich somit direkt aus den übergeordneten Themen des ‚Eliade-Schemas‘ (ESA–ESD) gewinnen:

- Kategorie A: Charakterisierung des Schamanischen Yoga (ESD)
- Kategorie B: Sehnsucht nach dem Ursprung (ESB)
- Kategorie C: Entzauberung der Welt (ESA)
- Kategorie D: Heilung der Welt durch Wiederverzauberung (ESC)

Abweichend von dem üblichen Prozedere der strukturierenden Inhaltsanalyse, die Subkategorien induktiv aus dem erhobenen Material zu erschließen,²⁶⁴ erschien es für die vorliegende Untersuchung allerdings sinnvoller, die Differenzierungen der Hauptkategorien ebenfalls aus dem Material des Interview-Leitfadens zu entnehmen, da somit eine gezieltere Suche nach direkten Bezügen zu Begriffen und Ide-

²⁵⁸ Vgl. Mayring, 2022, S. 96.

²⁵⁹ Vgl. Mayring, 2015, S. 67 f.

²⁶⁰ Vgl. Mayring, 2022, S. 96.

²⁶¹ Eine ordinale Struktur der Kategorien wäre im Rahmen der Fragestellung dieser Arbeit nicht zielführend gewesen.

²⁶² Vgl. Ebd.

²⁶³ Kuckartz zufolge ist eine deduktive Kategorienbildung auch bei einer qualitativen Inhaltsanalyse durchaus möglich. Vgl. Kuckartz, S. 64, 71 f. – Neben der Suche nach Eliade-spezifischen Inhalten war sekundär jedoch auch die Sammlung von Informationen über die generelle Plausibilisierung des Schamanischen Yoga vorgesehen.

²⁶⁴ Vgl. Kuckartz, 2016, S. 72, 106.

en Eliades ermöglicht werden konnte. Eine rein deskriptive Ethnografie des Untersuchungsgegenstandes sollte hier nicht verfolgt werden.²⁶⁵ So konnten dann aus den Stichpunkten des ‚Eliade-Schemas‘ (ESA-ESD)²⁶⁶ die Subkategorien für ein vorläufiges Kategorienschema gebildet werden.

In einem weiteren Schritt war es dann wichtig, brauchbare Kategoriendefinitionen zu entwickeln, mit der die Codierung der einzelnen Textstellen unter die Kategorien festgelegt werden konnte. Nach Mayring kann dies durch drei Schritte erfolgen:²⁶⁷

1.) *Definition der Kategorien*

Es wird genau definiert, welche Textbestandteile unter eine Kategorie fallen.

2.) *Ankerbeispiele*

Es werden konkrete Textstellen angeführt, die unter eine Kategorie fallen und als Beispiele für diese Kategorie gelten sollen.

3.) *Kodierregeln*

Es werden dort, wo Abgrenzungsprobleme zwischen Kategorien bestehen, Regeln formuliert, um eindeutige Zuordnungen zu ermöglichen.²⁶⁸

Obwohl Udo Kuckartz als erste Anforderung an eine deduktive Kategorienableitung die besondere Trennschärfe eines Kategoriensystems hervorhebt, welches so genügend plausibel und kohärent formuliert sein sollte, dass sich die einzelnen Kategorien nicht überschneiden,²⁶⁹ wurde für die vorliegende Untersuchung eine andere Vorgehensweise gewählt: Da die zu verfolgende qualitative Methodik nicht auf die präzise Erfassung eindeutiger Themen, sondern auf eine möglichst breite Erhebung relevanter Inhalte ausgerichtet war, wurde eine mögliche Überlappung verschiedener Kategorien in Kauf genommen und auf eine besonders scharfe Abgrenzung der Kategoriendefinitionen bewusst verzichtet.²⁷⁰ So sollten die zu kodierenden Textstellen nicht zu eng gefasst, d. h. in genügend große Sinneinheiten aufgenommen werden, um eine entsprechende Informationsdichte gewährleisten, eine zu große Zergliederung des Erhebungsmaterials vermeiden und auch außerhalb ihres Kontextes in ihrem Sinngehalt verständlich bleiben zu können.²⁷¹

²⁶⁵ Nach Ansicht von Kuckartz ist, neben der deduktiven Bestimmung der Hauptkategorien, auch eine deduktive Ableitung der Subkategorien möglich. Wichtiger erscheint hier der Probedurchlauf des gesamten Kategorienschemas am Erhebungsmaterial. Vgl. a. a. O., S. 102.

²⁶⁶ Siehe oben Seite 51 ff.

²⁶⁷ Vgl. Mayring, 2022, S. 96.

²⁶⁸ Ebd.

²⁶⁹ Vgl. Kuckartz, 2016, S. 67, 70 f.

²⁷⁰ Kuckartz sieht bei einer thematischen Codierung durchaus die Möglichkeit von der klassisch-disjunkten Inhaltsanalyse abzuweichen und einem Textabschnitt mehrere Kategorien zuzuordnen zu können, wenn dies nicht dem Kategoriendefinitionen widerspricht. Vgl. a. a. O., S. 103.

²⁷¹ Vgl. a. a. O., S. 104.

Zur Präzisierung der Kodierregeln wurde weiterhin die von Mayring empfohlene Bestimmung von Analyseeinheiten vorgenommen, damit Umfang und Ort der zu kodierenden Textstellen festgelegt werden konnten:²⁷²

1.) *Kodiereinheit*

Mindestens jeder vollständige Satz, der eine Sinneinheit in Bezug auf eine der Subkategorien des Kategorienschemas darstellen könnte und für sich verständlich ist.

2.) *Kontexteinheit*

Maximal der gesamte Sinnschritt der unter eine Subkategorie des Kategorienschemas fallen könnte und für das Verständnis relevant erscheint. Dieser Sinnschritt kann mehrere Sätze und auch, wenn erforderlich, Interviewer-Fragen enthalten.

3.) *Auswertungseinheit*

Zum Probedurchlauf des Kategorienschemas wird nur Interview A herangezogen, zum gesamten Materialdurchlauf dann alle Interviews in numerischer Reihenfolge.

Die eindeutige Bestimmung der Funktion der Untersuchungskategorien orientiert sich, laut Mayring, für eine deduktive Kategorienanwendung an einem Kategorienleitfaden, der die oben begründeten Definitionsschritte zusammenfasst und anhand von Beispielen aus dem Untersuchungsmaterial veranschaulicht.²⁷³ Für die vorliegende Untersuchung wurde deshalb als Kategorienleitfaden exemplarisch für jede Hauptkategorie eine Definition mit Ankerbeispiel und Kodierregel formuliert, welche dann, entsprechend differenziert, auch für die Subkategorien gelten sollte:

1.) **Kategorie A: Charakterisierung des Schamanischen Yoga**

Definition: Alle Textteile, die sich direkt oder implizit auf das Schamanische Yoga beziehen oder die Verbindung von Yoga und Schamanismus thematisieren.

Kodierregel: Spezifiziert nach den Themen der Subkategorien: Definitionen/Ziele/Wirkungen; Praxis/Technik; Gemeinsamkeiten/Unterschiede/Verbindungen; kulturell-historischer Zusammenhang; aktuelle Situation und Entwicklung.

Ankerbeispiel: „Yoga ist manchmal sehr nach oben ausgerichtet. So, dass das Licht, die göttliche Kraft von oben aufzunehmen, auch wenn es ja Hatha

²⁷² Mayring unterscheidet hier die *Kodiereinheit* als Bestimmung des minimalsten und die *Kontexteinheit* als Bestimmung des maximalsten Textanteils die unter eine Kategorie fallen können. Die Verortung bzw. Abfolge der auszuwertenden Textteile regelt die *Auswertungseinheit*. Vgl. Mayring, 2022, S. 60. – Siehe auch Kuckartz, 2016, S. 104.

²⁷³ Vgl. Mayring, 2015, S. 49, 111.

Yoga heißt, Verbindung von Sonne und Mond, also von männlicher, weiblicher Kraft. Und da ist der Schamanismus mehr geerdet an der weiblichen Kraft, an der Natur dran. Und ich glaube, das ist auch so ein Grund, warum der Schamanismus da einen Platz findet, weil der diese Verbindung nach unten sehr gut reinbringt.“²⁷⁴

2.) Kategorie B: Sehnsucht nach Ursprünglichkeit

Definition: Alle Textteile, die sich auf die Präferenz für ursprüngliche oder indigene Kultur- und Wissensbestände bzw. auf ein Interesse an einem entsprechenden Lebensstil beziehen.

Kodierregel: Spezifiziert nach den Themen der Subkategorien: Altes und/oder indigenes Wissen; Mythen/Rituale/heilige Räume und Zeiten; Natur/Ganzheitlichkeit/Topos der ‚Mutter Erde‘; Heilung; Spiritualität (numinose Wesen/Räume/Welten, Ahnen etc.).

Ankerbeispiel: „Da kommt dann auch noch mal diese Funktion der alten Kulturen rein, als die Hüter der Erde und Hüter der Natur, dass sie da noch diesen Zugang zu diesen Naturkräften haben, dass die diese Vernetzung auch sehen, zwischen den kosmischen Kräften, den irdischen Kräften, der Natur: Wo müssen Bäume sein, damit sie das Wasser halten, damit die Quelle sprudelt. Und wo muss die Moore erhalten werden, dass das Wasser dort verdunsten kann und oben zu den Gletschern wieder runterkommt. Dieses vernetzte Denken ist einfach noch sehr präsent. Das ist natürlich auch das Irdische auf ausgerichtet, was unsere Lebensgrundlage ist.“²⁷⁵

3.) Kategorie C: Entzauberung der Welt

Definition: Alle Textteile, die sich auf Vorstellungen über eine Entfremdung der modernen Welt und des Menschen beziehen bzw. auf einen Verlust früherer spiritueller bzw. ganzheitlicher Wissensbestände.

Kodierregel: Spezifiziert nach den Themen der Subkategorien: Entspiritualisierung/Entfremdung (Natur/Mensch)/ ‚Terror der Geschichte‘; Verlust/Verzerrung von Mythen, Ritualen, heiligen Räumen/Zeiten; Zivilisationskritik/Religionskritik/Wissenschaftskritik; Untergang des Westens, Zeitalterwechsel.

Ankerbeispiel: „Was ich schon erwähnt habe, nämlich die Vereinsamung, die Isolierung. Das sind alles sehr ungute Geschichten. Die ABKOPPELUNG von der Erde. Die Erde wird betrachtet als ein Speicher an Energien, wo man sich undenkbar lange bedienen kann. Und man braucht nicht zu zahlen, weil das ist alles umsonst. Und das ist natürlich total unterschiedlich zu

²⁷⁴ Anhang F: Transkript 1, Abs. 10.

²⁷⁵ Anhang F: Transkript 1, Abs. 87.

dem, wie die Schamanen das sehen, dass die Mutter Erde MUTTER ist und dass wir auch mit Respekt hingehen, wenn wir Pflanzen ernten beispielsweise.“²⁷⁶

4.) Kategorie D: Heilung der Welt durch Wiederverzauberung

Definition: Alle Textteile, die sich auf eine Rekonstruktion alter und/oder indigener Wissensbestände als Mittel zur Heilung und Erneuerung der modernen Welt beziehen.

Kodierregel: Spezifiziert nach den Themen der Subkategorien: Rekosmisierung/Renaturierung der Welt, rituelle neue Weltschöpfung; Heilung der Welt durch altes und/oder indigenes Wissen; Belebung alter und neuer Mythen, Symbole, Rituale; *homo religiosus* als Mensch der Zukunft

Ankerbeispiel: „Das sehe ich jetzt auch über die Q'ero, die Nachfahren der Inka in Peru, die sich auch sehr zurückgezogen haben. Dass sie auch sagen, ja, die Erde wünscht sich wieder, dass wir uns ihr wieder zuwenden. Und wenn wir uns ihr wieder zuwenden, dann bekommen wir auch wieder zurück. Also da hilft es eben auch diese/Ja, also genau, wo die auch sagen, so okay, in einer Region müssen nicht jeder das machen. Sondern es reicht, wenn in einer Region einer diese Hinwendung zur Natur macht. Und dann reinigt oder dann stabilisiert sich auch wieder, verlebendigt sich auch wieder, die gesamte Region.“²⁷⁷

Ein Probedurchlauf des Kategorienschemas anhand dieses Kategorienleitfadens im Material des Interviews A²⁷⁸ ergab dann nur wenige strukturelle Änderungserfordernisse, wie z. B. eine deutlichere Trennung von Theorie und Praxis des Schamanischen Yoga in der Hauptkategorie A, eine präzisere Bezeichnung mancher Subkategorien oder der klarere Bezug aller Subkategorien der Hauptkategorie B (Natur, Heilung, Mythen/Rituale etc.) auf die implizite „Sehnsucht nach Ursprünglichkeit“, als Chiffre für eine Orientierung an Eliades Konzept des *illius temporis*.²⁷⁹ Nach einem weiteren Test der Kategorien konnte schließlich das finale Kategoriensystem festgelegt werden:

Kategorie A: Charakter des Schamanischen Yoga

- 1) Definitionen, Ziele, Wirkungen
- 2) Praxis/Technik
- 3) Gemeinsamkeiten/Unterschiede/Verbindungen von Yoga und Schamanismus

²⁷⁶ Anhang F: Transkript 2, Abs. 125.

²⁷⁷ Anhang F: Transkript 1, Abs. 100.

²⁷⁸ Vgl. Mayring, 2015, S. 97.

²⁷⁹ Vgl. Eliade, 1984, S. 81 f.

- 4) Kulturell-historischer Zusammenhang
- 5) Aktuelle Situation und Entwicklung

Kategorie B: Sehnsucht nach Ursprünglichkeit

- 1) In Bezug zu altem oder indigenem Wissen
- 2) In Bezug zu Mythen, Ritualen, heiligen Räumen/Zeiten
- 3) In Bezug zu Natur/Ganzheitlichkeit/ Topos der ‚Mutter Erde‘
- 4) In Bezug zu Heilung
- 5) In Bezug zu Spiritualität (numinose Wesen/Räume/Welten, Ahnen etc.)

Kategorie C: Entzauberung der Welt

- 1) Entfremdung (Natur/Mensch)
- 2) Entspiritualisierung, Verlust/Verzerrung von Mythen, Ritualen, heiligen Räumen/Zeiten
- 3) Zivilisationskritik/Religionskritik/Wissenschaftskritik
- 4) Untergang des Westens, Zeitalterwechsel

Kategorie D: Heilung der Welt durch Wiederverzauberung

- 1) Rekosmisierung/Renaturierung der Welt, rituelle neue Weltschöpfung
- 2) Heilung der Welt durch altes und/oder indigenes Wissen
- 3) Belebung alter und neuer Mythen, Symbole, Rituale
- 4) *Homo religiosus* als Mensch der Zukunft

3.3.3 Analyse der Transkriptionen

Nach der Erstellung des Kategoriensystems konnte die Analyse der Interview-Transkriptionen unter Zuhilfenahme des Programms *F4-Analyse*²⁸⁰ durchgeführt und die Ergebnisse in Form einer Summierung der entsprechenden Textstellen unter jede Subkategorie und einer Dokumentation der markierten Stellen in den einzelnen Transkriptionstexten generiert werden. Das benutzte Programm erlaubte zudem eine tabellarische Darstellung der absoluten und prozentualen Häufigkeiten der gewonnenen Daten, wie auch eine Visualisierung der Überschneidungen der einzelnen Kategorien als PDF-Dateien.²⁸¹

²⁸⁰ Vgl. Audiotranskription: *F4 Analyse. Manual for version 3*, in: www.audiotranskription.de, 2024, https://www.audiotranskription.de/wp-content/uploads/2022/04/FINAL-Handbuch_f4analyse_English_v3_3.pdf <02.07.2025>.

²⁸¹ Vgl. a. a. O., S. 7.

Die gesammelten Internet-Quellen wurden hingegen tabellarisch nur der Kategorie A zugeordnet, da hier lediglich mögliche Plausibilisierungen des Schamanischen Yoga unsystematisch gesammelt wurden und kein direkter Bezug zu Eliade hergestellt werden sollte.²⁸² Marginale Quellenfundorte in der einschlägigen Literatur wurden anhand des Kategorienschemas gekennzeichnet, gingen aber ebenso wie die Internet-Fundstellen nicht in Auswertungstabellen der Interviews ein.

3.3.4 Tabellarische Zusammenfassung und Reduktion

Nach der Erstellung der Kategorien-Zuordnungen aus den Interview-Transkriptionen erschien es erforderlich, eine Zusammenfassung und Reduktion des gesamten Materials, welches neben den Passagen aus den Interviews auch die Auswertung der Internet-Stellen umfasste, anzustreben, um die wichtigsten Aussagen der jeweiligen Kategorien in einer tabellarischen Übersicht darstellen zu können. Hierzu wurde im Rahmen von Mayrings inhaltlicher Strukturierung die Methode der *zusammenfassenden Inhaltsanalyse* gewählt, mit der in einem mehrstufigen Prozess interessierende Inhalte aus dem Material komprimiert werden konnten.²⁸³

Aufgrund der Materialfülle wurden dazu in einem ersten Schritt die unter den jeweiligen Kategorien summierten Textstellen paraphrasiert und direkt auf ein vergleichbares Abstraktionsniveau hin formuliert (*Paraphrasierung und Generalisation*).²⁸⁴ Durch eine Streichung von bedeutungsgleichen bzw. unwesentlichen Paraphrasierungen und eine geeignete Zusammenfassung der übrig gebliebenen Stellen unter die jeweiligen Überschriften konnten dann der erste und zweite Reduktionsschritt nach Mayring ebenfalls kombiniert werden (*1. + 2. Reduktion*).²⁸⁵ Die so entstandenen von den jeweiligen Quellen entkoppelten Zusammenfassungen des Materials erschienen, zumindest bei der Auswertung der Interviews, allerdings noch zu unübersichtlich, so dass ein zweiter Durchgang von Streichung, Zusammenfassung und leichter Erhöhung des Abstraktionsniveaus erforderlich wurde (*3. + 4. Reduktion*).²⁸⁶ Diese dritte Reduktion des Materials der einzelnen Subkategorien, von der die Internetquellen ausgespart blieben, wurde dann allerdings nicht noch einmal unter die Hauptkategorien A, B, C, D zusammengefasst, da eine weitere Einschränkung der inhaltlichen Aussagekraft vermieden werden sollte. So konnten die Tabellen dieser Reduktionsstufe dann für die

²⁸² Diesem Material sollte dann als vom ‚Eliade-Schema‘ ‚unberührter‘ Datenbestand eine gewisse Kontrollfunktion bei der Charakterisierung des Schamanischen Yoga zukommen.

²⁸³ Vgl. Mayring, 2015, S. 69–72.

²⁸⁴ Siehe Anhang A: Tab. 1. – Vgl. Mayrings Schritt Z1 + Z2. Auf eine Streichung nicht bedeutungstragender Textbestandteile wurde aus Gründen der Übersichtlichkeit hier verzichtet. Vgl. Mayring, 2015, S. 72.

²⁸⁵ Siehe Anhang B: Tab. 2. – Vgl. Mayring Z3 + Z4. Auf die von Mayring nahegelegte Formulierung von Kategorien im reduzierten Material wurde hier verzichtet, da eine zu große Zusammenfassung und ein zu hohes Abstraktionsniveau die Gefahr von größeren Informationsverlusten bedeutet hätte. Vgl. Mayring, S. 72.

²⁸⁶ Siehe Anhang C: Tab. 3. – Vgl. dazu Mayring, 2015, S. 83.

weitere Verarbeitung vorbereitet werden, die nun im vierten Teil der vorliegenden Arbeit, durch eine Analyse und Interpretation der Ergebnisse, erfolgen soll.

4 Untersuchung der Ergebnisse

4.1 Ergebnisse der Datenerhebung

4.1.1 Ergebnisse der Auswertung von Internetquellen

Die Ergebnisse der zusammenfassenden Inhaltsanalyse der unspezifisch gesammelten Internetquellen wurden, wie oben schon erwähnt, nur auf die Kategorie A bezogen, da es hier um ein erstes ‚Stimmungsbild‘ des Feldes zur Plausibilisierung des Schamanischen Yoga gehen sollte. Hierbei erschien es erforderlich, die Kategorie A in zwei Teile, A1a und A1b, aufzuteilen, da die Vielzahl an Internetfunden aus dem Bereich der Yoga-Vidya-Organisation eine einseitige Verzerrung dieser Kategorie bedeutet hätte und diese Belege somit in der Kategorie A1b besser gesondert betrachtet werden konnten. Zusätzlich wurde zur Unterscheidung der Internet-Kategorien ein „I“ in die Bezeichnungen der einzelnen Kategorien aufgenommen, wie bspw. in Kategorie „AI1a“.

Die Ergebnisse der Auswertung der Internet-Quellen lassen sich somit folgendermaßen zusammenfassen:

Auswertung Kategorie AI1a:

Die Kategorie AI1a (*Definitionen, Ziele, Wirkungen*) zeigt eine recht heterogene Sammlung von Inhalten die sich grob in sechs Themenblöcke unterteilen lassen:

1. Yoga und Schamanismus sind sich ähnlich und operieren auf gleichen Ebenen
2. Schamanismus als Ergänzung und Erweiterung des Yoga
3. Yoga und Schamanismus als vorteilhafte Verbindung
4. Schamanisches Yoga als Fusion von Schamanismus, Yoga und anderen Praktiken
5. Yoga war/ist identisch mit Schamanismus
6. Heterogene Charakterisierungen des Schamanischen Yoga

Bemerkenswertes: Enorme Vielfalt und Kreativität der gefundenen Beschreibungen, die fast alle denkbaren Aspekte von Yoga und Schamanismus in verschiedensten Verbindungen darstellen: Schamanisches Yoga als fluides Feld; besondere Betonung einer ganzheitlichen Sichtweise von Bewusstseinsveränderung, Heilung, Naturverbundenheit und spiritueller Transformation

Auswertung Kategorie AI1b:

Die gesonderte Betrachtung der Yoga-Vidya-Quellen lässt sich klarer strukturieren als bei den anderen Kategorien:

1. Schamanisches Yoga als ‚sattvischer Schamanismus‘²⁸⁷
2. Yoga, Naturspiritualität und Schamanismus als Einheit
3. Konzept eines hinduistischen Schamanismus

Bemerkenswertes: Besondere Betonung wiederum der Aspekte von ganzheitlicher Reinigung, Heilung, Naturspiritualität und des Bezugs zu Bewusstseinsveränderungen

Auswertung Kategorie AI2:

Die Kategorie AI2 (*Praxis und Technik*) zeigt ein sehr heterogenes Bild an gefundenen Inhalten und lässt sich in fünf Themen unterteilen:

1. Technische Praxis u. a. zur Induktion von spirituellen Erfahrungen
2. Arbeit mit einem heiligen Raum
3. Arbeit mit der Natur
4. Kontakt zu numinosen Wesen, Ahnen, anderen Seinsebenen
5. Rituale und Zeremonien

²⁸⁷ Der Begriff *sattva* bezieht sich hier auf einen Aspekt der *guna*-Lehre der indischen Sāṅkhya-Philosophie und bezeichnet das Element der Reinheit, Klarheit, Wahrheit und göttlichen Essenz. Vgl. Stutley, 1977, S. 274; Werner, 2020, S. 92.

Bemerkenswertes: Wie in Kategorie AI1a keine einheitliche Charakterisierung des Schamanischen Yoga; vielfältige Kombinationen gängiger Praktiken aus den modernen Yoga-Angeboten und dem neo-schamanischen Kontext; Betonung der Induktion von Bewusstseinsveränderungen und ritueller Arbeit zur Reinigung, Heilung und Harmonisierung

Auswertung Kategorie AI3:

Die Ergebnisse der Kategorie AI3 (*Gemeinsamkeiten und Verbindungen von Yoga und Schamanismus*)²⁸⁸ zeigen wiederum eine Vielzahl fluider Kombination aus dem gesamten Spektrum der Elemente moderner Yoga- und Schamanismusangebote, wobei die Schwerpunkte im Bereich ähnlicher Techniken und Methoden zur spirituellen Transformation und Bewusstseinsveränderung, ganzheitlicher Heilung und Arbeit mit Symbolen, Naturelementen und alten indigenen Wissensbeständen liegen.

Auswertung Kategorie AI4:

Kategorie AI4 (*Historische u. kulturelle Verbindungen*) weist bestimmte Szenarien auf, die sich in vier Themen zusammenfassen lassen:

1. Yoga entwickelte sich aus dem Schamanismus
2. Schamanismus als archaische Wurzel aller Religionen und Kulturen
3. Yoga identisch mit Schamanismus
4. Schamanismus entwickelte sich aus dem Yoga bzw. Hinduismus

Bemerkenswertes: Ähnlichkeit mit den Motiven der Kategorie AI1a; Orientierung an Vorstellungen einer sehr alten, teils ins Paläolithikum zurückreichenden naturverbundenen und spirituellen ‚Urkultur‘; Betonung einer Gemeinsamkeit vieler Rituale und Praktiken; Rückbesinnung auf angeblich alte (schamanische) Wurzeln der Religion.

Auswertung Kategorie AI5:

Die Kategorie AI5 (*Aktuelle Situation/Entwicklung d. Scham. Yoga*) weist im Gegensatz zu den anderen Kategorien relativ wenig Kodierungen auf, weil es wenig Quellen gibt, die sich explizit mit einer Metaperspektive auf die Szene beschäftigen bzw. es erlauben, eine solche herauszuarbeiten. Es zeigt sich ein genereller Wandel der Yoga-Szene, hin zu naturspirituellen und schamanischen Angeboten, der sich auch in einem gesteigerten Interesse an südamerikanischer Kultur und Yogaausbildungen bei indigenen Lehrer:innen äußert. Dies wird in den entspre-

²⁸⁸ Der Aspekt ‚Unterschiede‘ wurde hier herausgenommen, da es in dieser Kategorie speziell nur um die Charakterisierung des Schamanischen Yoga gehen sollte.

chenden Internet-Quellen auf bestimmte Mängel des kommerzialisierten Yogaangebotes, wie z. B. marginalisierte Heilungsangebote zurückgeführt.

4.1.2 Ergebnisse der Transkriptionsauswertung

Wie in Kap. 3.3.3 erwähnt, konnte mithilfe eines Transkriptions-Analyseprogramms eine Darstellung von Häufigkeiten und Überschneidungen der kodierten Textstellen pro Kategorie erstellt werden, welche trotz des qualitativen Charakters der Untersuchung und der geringen bzw. nichtrepräsentativen Zahl an Interviews von Interesse war:

Tab. 2: Statistik der kodierten Textstellen für alle Transkriptionen

Häufigkeit absolut Jeder Code zählt separat (Nur Textstellen werden gezählt, die dem gewählten Code zugeordnet wurden.)	Transk.1	Transk. 2	Transk. 3	Transk. 4	Transk. 5	Transk. 6	Anzahl Textstellen im Code
A - Charakterisierung d. Scham. Yoga	-	-	-	-	-	-	-
A1 - Definition, Ziele, Wirkungen	13	2	4	-	9	3	31
A2 - Praxis / Technik	5	5	12	8	17	10	57
A3 - Gemeinsamkeiten / Unterschiede / Verbindungen	26	26	48	12	23	17	152
A4 - Historische u. kulturelle Verbindungen	3	11	12	-	4	-	30
A5 - Aktuelle Situation / Entwicklung d. Scham. Yoga	6	2	34	2	5	1	50
B - Sehnsucht nach Urprünglichkeit	-	-	-	-	-	-	-
B1 - Altes u./o. indigenes Wissen	20	23	13	10	19	16	101
B2 - Mythen, Rituale, hlg. Räume/Zeiten	20	29	27	15	10	9	110
B3 - Natur, Natürlichkeit, Ganzheitlichkeit (spirituell, sozial)	30	22	75	30	9	18	184
B4 - Heilung (physisch, psychisch, spirituell, sozial)	6	28	3	3	1	4	45
B5 - Spirituelle Ebene (Wesen, Anderswelt, Ahnen ...)	21	22	42	19	13	13	130
C - Entzauberung der Welt	-	-	-	-	-	-	-
C1 - Entfremdung vom Natürlichen, Ganzheitlichen	13	9	35	5	7	5	74
C2 - Entsakralisierung, Verschwinden von Mythen, Ritualen, ...	4	-	6	3	12	2	27
C3 - Zivilisationskritik, Religionskritik, Wissenschaftskritik	6	14	7	1	30	8	66
C4 - Apokalypse, Zeitenwechsel	3	3	-	4	2	2	14
D - Heilung d. Welt durch Wiederverzauberung	-	-	-	-	-	-	-
D1 - Rekosmisierung, Renaturierung des Menschen, innere Befreiung	6	4	1	11	13	7	42
D2 - Rekonstitution durch altes u./o. indigenes Wissen	13	2	-	2	11	7	35
D3 - Wiederbelebung von Mythen, Symbolen, Ritualen	4	2	-	-	4	4	14
D4 - Homo Religiosus als idealer / zukünftiger Mensch	3	-	1	2	5	1	12
Anzahl Textstellen im Text	202	204	320	127	194	127	1174

Die Tabelle 2 verortet den Schwerpunkt der kodierten Textstellen eindeutig in der Kategorie B, wobei die Subkategorien B3 (Natur/Ganzheitlichkeit), B5 (Spirituelle Ebene), B2 (Mythen, Rituale etc.) und B1 (Altes u./o. indigenes Wissen) alle zum Teil deutlich über dem Wert von hundert kodierten Textstellen liegen. Lediglich die Subkategorie B4 (Heilung) liegt ungefähr im Durchschnitt der anderen Kategorien A, C und D. Bemerkenswert ist hier insgesamt die relativ starke Gewichtung der Kategorie B gegenüber den eher schwächeren Ausprägungen der Kategorien C und D.

4.1.3 Ergebnisse der Interview-Kategorien

Im Folgenden werden die Ergebnisse der Auswertung aller fünf Interview-Kategorien als Zusammenfassung ihrer Sub-Ausprägungen und in Bezug zu den Kodierungshäufigkeiten der Transkriptionsauswertung vorgestellt:

Kategorie A: Charakterisierung des Schamanischen Yoga

- Die Ergebnisse der Subkategorie A1 (*Definition, Ziele, Wirkungen*; 31 Kodierungen) lassen sich in die drei Themen Charakterisierung, Ziele und Wirkungen des Schamanischen Yoga unterteilen, wobei die inhaltlichen Schwerpunkte auf der globalen Verbreitung des Schamanismus und dessen sozialer, naturbezogener, heilender und spiritueller Orientierung wie auch in den Vorteilen des Schamanischen Yoga unter psychischen, körperlichen, spirituellen und naturbezogenen Aspekten liegen.
- Die Subkategorie A2 (*Praxis/Technik*; 57 Kodierungen) lässt sich in die drei Themenblöcke Techniken, Rituale und Hintergründe zusammenfassen. Neben den klassischen Techniken wie Trommeln, Räucherungen, Tanz, Gesang, Asanas und Meditation/Schamanische Reise zeigt sich eine besondere Betonung von Ritualen, insbesondere in den Beschreibungen der rituellen Arbeit mit einem ‚heiligen Raum‘ bzw. einer ‚heiligen Zeit‘ in Bezug zur Natur. Deutlich lassen sich auch Hinweise auf außergewöhnliche Erfahrungen, Magie und angestrebte Bewusstseinsveränderungen finden.
- Die drei vorgegebenen Themen der Subkategorie A3 (*Gemeinsamkeiten, Unterschiede, Verbindungen*; 152 Kodierungen) beinhalten jeweils viele heterogene Aspekte, die sich im Bereich der Gemeinsamkeiten besonders auf ähnliche Techniken und Rituale zu Bewusstseinsweiterung und Selbsterkenntnis, das Streben nach Spiritualität, Natur, Heilung und sozialem Engagement, den Einsatz des Körpers und auf altes, archaisches Wissen zur Erreichung nichtalltäglicher Erfahrungen beziehen. Die Thematisierung von Unterschieden zwischen Yoga und Schamanismus lässt sich markant durch eine Charakterisierung des Yoga in Metaphern einer eher körperlich und ‚maskulin‘ verstandenen Praxis und im schamanischen Bereich durch die Verwendung von eher als psychisch und ‚feminin‘ konnotierten Beschreibungen finden, wobei diese gegenderte Differenzierung auch explizit geäußert wird. Die angenommene Möglichkeit einer Verbindung beider Traditionen zeigt sich an vielen Stellen im Bereich kultureller, historischer, naturbezogener und spiritueller Grundzüge.
- Im Rahmen der Subkategorie A4 (*Historische u. kulturelle Verbindungen*; 30 Kodierungen) zeigt sich die historische Perspektive der Befragten: Deutlich wird die enge Betonung von naturspirituellen, historisch-kulturellen und rituellen Verbindungen, die Yoga und Schamanismus in verschiedenen Wei-

sen aufeinander und auf religiöse Hintergründe anderer Kulturen wie z. B. den Hinduismus beziehen.

- Subkategorie A5 (*Aktuelle Situation/Entwicklung d. Scham. Yoga*; 50 Kodierungen) lässt sich in drei Themenblöcke aufteilen: Beschreibungen der Entwicklung des Schamanischen Yoga seit Anfang des 21. Jhds., Kritik am indigenen Schamanismus und Gründe für die Attraktivität des modernen Schamanischen Yoga als neue Form der Verbindung traditioneller indigener und moderner Spiritualität bzw. als evolutiver Schritt zu einer neuen naturbezogenen und mehr feminin orientierten Lebensweise.

Kategorie B: Sehnsucht nach Ursprünglichkeit

- Die Subkategorie B1 (*Altes u./o. indigenes Wissen*; 101 Kodierungen) verdeutlicht eine starke Betonung der Annahme einer Überlegenheit alter bzw. indigener Wissensbestände in Bezug auf Naturspiritualität, Mythen, Rituale, alternative Heilungspraktiken und überlieferte spirituelle Techniken. Der Fokus liegt hier auf der Vorstellung einer besonderen Effektivität dieses Wissens in Bezug auf die Probleme der modernen westlichen Welt. In dieser Kategorie lässt sich auch eine Zusammenstellung von Autor:innen finden die von den Befragten als sehr inspirierend empfunden wurden.
- Subkategorie B2 (*Mythen, Rituale, blg. Räume/Zeiten*; 110 Kodierungen) kann in drei Themen gegliedert werden: Der Sinn von Ritualen lässt sich zum einen als Regelung der Beziehung zwischen Mensch, Natur und numinosen Wesen bzw. als Mittel zur Reinigung, Absicherung und spirituellen Zeremonie erfassen. Zum anderen wird die besondere Bedeutung der spirituellen Arbeit mit oder in einem ‚heiligen Raum‘²⁸⁹ bzw. einer ‚heiligen Zeit‘ im Rahmen der rituellen Gestaltung und den Wirkungen dieser Aktivitäten deutlich. Letztlich zeigt diese Kategorie auch noch die Vielfalt verschiedener ritueller, naturbezogener und bewusstseinsverändernder Techniken des Schamanischen Yoga, die zum Teil auf indigene Quellen zurückgeführt werden.
- Für die Subkategorie B3 (*Natur u. Ganzheitlichkeit*; 184 Kodierungen) lassen sich insgesamt sechs Themen zusammenfassen, die mit dem Aspekt Natur und Natürlichkeit zusammenhängen: Die Motivation zum Schamanischen Yoga wird hier als Bedürfnis nach neuer spiritueller Anbindung an Natur und Erde postuliert, wie auch als Neuorientierung an einer weiblich konnotierten Naturmystik, der Wiederaufnahme von alten Mythen und Jahreszeit-

²⁸⁹ Die Metapher ‚heiliger Raum‘ wurde in den Aussagen der Interviewten primär im übertragenen Sinne als Bezeichnung für einen rituell geöffneten, übergeordneten Raum einer anderen Seins- und Erfahrungsebene benutzt, obwohl dieser spirituelle ‚Raum‘ durchaus auch mit physischen Räumlichkeiten korrespondieren konnte (wie z. B. an bestimmten ‚Kraftorten‘).

festen, einer gesteigerten Achtsamkeit für die Beziehungen zu nicht-menschlichen Lebewesen (Pflanzen, Tiere, Elementarwesen, Planet Erde als eigenständige Wesenheit) und Aufmerksamkeit für besondere numinose Orte und dortige Wesenheiten (Kraftorte) thematisiert. Auffällig ist hier auch eine Kritik an einem angeblich unachtsamen Umgang mit der Natur seitens des indigenen Schamanismus zu beobachten.

- Im Rahmen der Subkategorie B4 (*Heilung*; 45 Kodierungen) werden das Thema des rituellen Kontextes von Heilung in Bezug zu alten naturspirituellen Wissensbeständen und auch Aspekte einer Sehnsucht nach alternativen natürlichen Heilmethoden im Schamanischen Yoga deutlich. Die Betonung liegt hier auf dem Aspekt des Schamanischen Yoga als effektive ganzheitliche Heilmethode.
- Die Subkategorie B5 (*Spiritualität/numinose Wesen, Räume, Welten, Ahnen etc.*; 130 Kodierungen) lässt sich in drei thematische Gruppen aufteilen: Zum Thema Kontakt zu numinosen Akteuren können hier Aspekte wie die Arbeit mit Kräften des Himmels und der Erde, besonderen Geistern, Krafttieren, Elementar- und Pflanzenwesen, Engeln usw. zusammengefasst werden. Eine weitere Thematik bezieht sich auf den Kontakt zu Gott, Göttern, dem Göttlichen und Heiligen. Der Verbindungs- und Kommunikationsaspekt mit der geistigen Welt unterteilt sich, als dritter zusammengefasster Bereich, in die Unterpunkte schamanische Reise, Ahnen, nichtmenschliche Wesenheiten, Kommunikation mit Heiligen und aufgestiegenen Meistern, Zugang zu anderen Welten, Allverbundenheit und Verschmelzung, Kontakt zur eigenen Seele und spiritueller Aufstieg bzw. Erleuchtung. Hinweise auf entsprechende Fähigkeiten einzelner Personen oder indigener Gemeinschaften können hier ebenfalls an mehreren Stellen gefunden werden.

Kategorie C: Entzauberung der Welt

- Im Rahmen der Subkategorie C1 (*Entfremdung vom Natürlichen, Ganzheitlichen*; 74 Kodierungen) lassen sich mehrere Themen voneinander unterscheiden: Die Betonung der heutigen Entfremdung des Menschen von der Natur zeigt sich, laut den Kodierungen, auch in einer Respektlosigkeit von indigenen Völkern der Natur gegenüber. Die Kritik an der westlichen Zivilisation postuliert weiterhin eine verlorene Ganzheitlichkeit, Entfremdung des Menschen von sich selbst, Unfreiheit und auch die Ängste des modernen Menschen aufgrund einer spirituellen Entfremdung.
- Die Subkategorie C2 (*Entspiritualisierung, Verschwinden von Mythen, Ritualen, hlg. Räumen/Zeiten*; 27 Kodierungen) lässt sich, aufgrund der relativ wenigen Kodierungen, in das Thema Bedeutungsverlust von Religion und Spiritualität zusammenfassen und verdeutlicht die Betonung einer religiös-spirituel-

len Verflachung der westlichen Welt und der negativen Auswirkungen dieser Säkularisierung.

- Mit drei Themenblöcken in der Subkategorie C3 (*Zivilisationskritik, Religionskritik, Wissenschaftskritik*; 66 Kodierungen) kann wieder ein größeres Spektrum an Kodierungen dargestellt werden. Der Themenbereich Zivilisationskritik/Gesellschaftskritik lässt sich noch einmal in die Aspekte materielle, soziale, psychologische und spirituelle Ebene untergliedern und verdeutlicht eine grundlegende Kritik an dem westlichen Gesellschaftssystem. Ebenso können im Bereich Religionskritik eine intensive Kritik an Christentum und Islam, wie auch im Punkt Wissenschafts- und Medizinkritik entsprechend ablehnende Haltungen verzeichnet werden. Im Gegensatz dazu wird indigenes und spirituell vermitteltes Wissen als sinnvoller und zielführender dargestellt.
- Die Subkategorie C4 (*Apokalypse, Zeitenwechsel*; 14 Kodierungen) muss aufgrund der geringeren Anzahl an Kodierungen nicht mehr thematisch differenziert werden, verdeutlicht aber Vorstellungen eines aktuellen Zeitalterwechsels hin zu einer ganzheitlicheren und spirituelleren Zukunft.

Kategorie D: Heilung der Welt durch Wiederverzauberung

- In der Subkategorie D1 (*Rekosmisierung, Renaturierung des Menschen*; 42 Kodierungen) können drei Themenblöcke zusammengefasst werden: Aussagen zu einer rituellen und spirituellen Rekosmisierung der modernen Welt betonen die Wichtigkeit alter indigener Rituale zur Heilung der Erde und die Möglichkeit einer Renaturierung und Harmonisierung des Menschen durch Schamanisches Yoga wird ebenso verdeutlicht wie die Rolle dieser neuen Bewegung in einem anstehenden sozial-spirituellen Bewusstseinswandel der Menschheit.
- Die Subkategorie D2 (*Rekonstitution durch altes u./o. indigenes Wissen*; 35 Kodierungen) lässt sich zum einen in den Themenbereich der Überschrift dieser Kategorie fassen, unter der die Aussagen zur rettenden Rolle der indigenen Akteure dargestellt werden, zum anderen machen die kodierten Inhalte noch einen Themenblock über die Verbindung von altem und neuem Wissen als ganzheitliche Zukunftsvision erforderlich.
- Unter der Subkategorie D3 (*Wiederbelebung von Mythen, Symbolen, Ritualen*; 14 Kodierungen) können die Aspekte einer Reaktivierung schamanischer Mythen und Rituale aus dem indigenen Kontext und dem Bereich anderer Kulturen zur spirituellen Heilung der Welt voneinander abgegrenzt werden.

- In der Subkategorie D4 (*Homo religiosus als idealer/zukünftiger Mensch*; 12 Kodierungen) lassen sich die Darstellungen über ein zukünftiges spirituelles Menschenbild in die zwei Aspekte ‚Eigenschaften‘ und ‚Entwicklungsweg‘ dieses ‚neuen Menschen‘ differenzieren. Dieser Mensch wird als erleuchtetes Individuum mit übersinnlichen Kräften vorgestellt, welches liebevoll im Einklang mit der Natur und den Menschen leben und im Rückgriff auf indigene Wissensbestände eine neue spirituell und umweltschonend ausgegerichtete Technologie entwickeln kann.

4.2 Analyse der Ergebnisse

Die Ergebnisse der Kategorien AI1 bis AI5 aus der Internetrecherche und der Kategorien A bis D aus den Interviews lassen sich nun zusammenführen, um eine Charakterisierung des Schamanischen Yoga vorzunehmen, die dann als Grundlage zur Ermittlung von Plausibilisierungsfiguren dieser spirituellen Praxis, bzw. der Verbindung von Yoga und Schamanismus, dienen kann. Diese Plausibilisierungen können dann, in einem letzten Schritt der Ergebnisanalyse dieser Arbeit, auf die hier zugrunde gelegten Werke Eliades bezogen werden.

4.2.1 Charakterisierung des Schamanischen Yoga

Schamanisches Yoga kann aufgrund der Ergebnisse der obigen Kategorieneurteilung in erster Linie als ein körperlich und spirituell ausgerichteter Praxisweg beschrieben werden, der verschiedene Elemente der modernen westlichen Schamanismus- und Yogaangebote miteinander verbindet und vermutlich in einer szenartigen Struktur organisiert ist.²⁹⁰

Die Ziele des Schamanischen Yoga lassen sich im Rahmen der Kategorien A, AI, B und D grob zusammenfassend in die drei Hauptpunkte *spirituelle Transformation bzw. Bewusstseinsweiterung, ganzheitliche Heilung von Mensch, Umwelt u. Gesellschaft und Rückbesinnung auf alte und indigene Formen der Naturverbundenheit bzw. Naturspiritualität* einteilen, wobei hier die große Heterogenität der Quellen zu beachten ist.

Die Praktizierenden des Schamanischen Yoga bedienen sich zur Verfolgung dieser Ziele einer Vielzahl von Methoden, die in verschiedensten Kombinationen erscheinen: So werden beispielsweise Techniken aus dem Yoga wie Asana, Pranayama, Chakra- und Kundaliniarbeit, Meditation und die Benutzung von Mantras

²⁹⁰ Da die Frage nach den Vergemeinschaftungsformen des Schamanischen Yoga nicht Teil der Untersuchung war, können Aussagen über den Charakter dieser Bewegung hier nur auf Vermutungen aufgrund von Beobachtungen und randständigen Informationen basieren. Im Rahmen der in der Feldforschung gewonnenen Eindrücke liegt hier die Einordnung des Schamanischen Yoga als interaktive Teilzeitvergemeinschaftung bzw. als *spirituelle Szene* nahe, die sich hauptsächlich nur im Internet oder in von einer Organisationselite vorstrukturierten Events konstituiert. Vgl. Gebhardt, Winfried: *Religiöse Szenen und Events*, in: Pollack, Detlef et. al. (Hrsg.): *Handbuch Religionssoziologie*. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2018, S. 593–598.

und Mudras mit schamanischen Elementen wie z. B. Trommeln, Räucherungen, Gesänge, Tänze, Opferhandlungen, Benutzung von Psychedelika, schamanische Reisen und Rituale, Arbeit mit bestimmten Pflanzen, Naturelementen und -geistern, Krafttieren und numinosen Wesen verbunden und in einem geeigneten, oft rituell eingerichteten, Rahmen praktiziert.²⁹¹ Auffällig ist hier die sehr individuelle Zusammenstellung der Techniken, die zwar auf alte indigene oder religiöse Traditionen zurückgeführt wird, in der Praxis aber oft eine eher persönliche und immer wieder innovativ neue Performance entsprechender Elemente darstellen kann.²⁹²

Von besonderer Wichtigkeit scheint der Bezug zur Natur durch die Orientierung an natürlichen Rhythmen, besonderen Orten der Kraft und naturspirituellen Vorstellungen eines ganzheitlichen Weltbildes zu sein, in dem die materielle Welt von energetischen und geistigen Wesenheiten ebenso bewohnt wird wie auch die durch besondere Techniken erreichbaren anderen Seinsebenen.²⁹³

Bemerkenswert ist hierbei die häufige Betonung der Arbeit in einem ‚heiligen Raum‘ und einer ‚heiligen Zeit‘, d. h. nichtalltäglichen, teils indigen konnotierten Bewusstseinssebenen, die als Basis für die rituelle Arbeit dienen und durch besondere Zeremonien, wie z. B. eine Anrufung von Kräften und Wesenheiten mit geeigneter Räucherung, geöffnet und auch wieder geschlossen werden.²⁹⁴

Das Schamanische Yoga wird, obwohl es sich rituell eher an südamerikanischen indigenen Traditionen orientiert,²⁹⁵ von den Praktizierenden historisch-kulturell verschieden hergeleitet: Neben der Charakterisierung als neue fluide Synthese unterschiedlicher spiritueller Systeme²⁹⁶ scheinen im Rahmen des hier untersuchten Materials primär drei Figuren postuliert zu werden: Zum einen wird, aufgrund der Annahme eines paläolithischen ‚Ur-Schamanismus‘ als Wurzel aller religiösen Entwicklungen, Yoga als sekundärer Zweig und spätere Entwicklung des ursprünglichen Schamanismus angesehen. Eine weitere Perspektive liegt in der Ansicht einer schon immer bestehenden Identität von Yoga und Schamanismus bzw. der Abgrenzung beider Systeme als nur westliche Konstruktion und eine dritte Figur thematisiert den Schamanismus eher als Teil oder Spezialisierung einer übergeordneten archaischen Yoga-Tradition.²⁹⁷

²⁹¹ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A2, A3; Anhang E: Tab. 5, Kat. AI2, AI3. – Siehe hierzu auch die enorme Vielfalt an Techniken bei Kaupp, Dolly: *Shamanic Yoga. A Manual for Teaching and Living*, Brétigny-sur-Orge/France: Independently published, 2021.

²⁹² Vgl. Anhang E: Tab. 5, Kat. AI1a, AI2; – Siehe auch Kaupp, 2021, S. 7.

²⁹³ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A2, A3; Anhang E: Tab. 5, Kat. AI2, AI3.

²⁹⁴ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A2, B1, B2, B4, B5; Anhang E: Tab. 5, Kat. AI1a, AI2. – Siehe auch Kaupp, 2021, S. 135 f.

²⁹⁵ Ein expliziter Bezug zu sibirischen Techniken und Quellen kommt bis auf die Herleitung des Begriffes „Schamanismus“ praktisch nicht vor. Weiterhin scheint im Rahmen des Schamanischen Yoga der Yoga-Vidya-Organisation eher eine Abkehr von südamerikanischen Methoden und Lehren zu bestehen. Siehe Anhang C: Tab. 3, Kat. A5.

²⁹⁶ Vgl. Anhang E: Tab. 5, Kat. AI1a.

²⁹⁷ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A4; Anhang E: Tab. 5, Kat. AI4.

Dementsprechend variieren im Schamanischen Yoga die Herleitungen des überlieferten Wissens, welches teils aus geistig übermittelten Botschaften von hinduistischen oder auch christlichen Heiligen, aufgestiegenen spirituellen Meistern, Ahnen oder göttlichen Wesen, teils aus den Lehren lebender indigener oder europäischer spiritueller Expert:innen oder auch aus den in veränderten Bewusstseinszuständen vermittelten Informationen von nicht-menschlichen Wesen und ‚Spirits‘ besteht.²⁹⁸

Das Schamanische Yoga scheint sich den untersuchten Quellen zufolge im Beginn des 21. Jhd. zuerst in den USA und dann ungefähr zehn Jahre später auch in Deutschland entwickelt zu haben, wobei Yogalehrende wahrscheinlich anfangs nur schamanische Elemente parallel anboten und sich daraus dann Kombinationen beider Traditionen entwickelten.²⁹⁹

4.2.2 Plausibilisierungen des Schamanischen Yoga

Aus der obigen Charakterisierung des Schamanischen Yoga, den Daten der Internetrecherche und den Interviews lassen sich analytisch insgesamt fünf verschiedene Legitimierungsformen unterscheiden,³⁰⁰ mit denen das Schamanische Yoga bzw. die Verbindung von Yoga und Schamanismus von den Praktizierenden plausibilisiert wird:³⁰¹ An erster Stelle steht mit den häufigsten und vielfältigsten Aspekten im erhobenen Material die Betonung einer besonderen *Ähnlichkeit oder Identität der Methoden und Techniken* als Motiv für die Möglichkeit einer strukturellen Verbindung beider Disziplinen. So wird die Arbeit auf den gleichen körperlichen, psychischen, energetischen und spirituellen Ebenen ebenso postuliert wie die Ähnlichkeit bzw. Übereinstimmung von Methoden, Techniken, Zielen, Wirkungen, Ritualen, Weltbildern, spirituellen Erfahrungen und Naturbezogenheiten.³⁰²

Eine zweite Plausibilisierungsfigur umfasst das Motiv einer wechselseitigen, effektivitätssteigernden *Ergänzung oder Erweiterung* von Yoga und Schamanismus im Schamanischen Yoga. Der besondere Bezug des Schamanismus zur Natur und zu Ritualen gilt hier ebenso als eine Ergänzung und Verfeinerung des als zu körperorientiert angesehenen Yoga wie die Erweiterung yogischer Spiritualität durch eine

²⁹⁸ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B1, B5, C3.

²⁹⁹ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A5; Anhang E: Tab. 5, Kat. AI5.

³⁰⁰ Die grundlegenden Themen dieser Plausibilisierungen zeigten sich schon im Kapitel 4.2.1: Thematisierung einer Ähnlichkeit der Methoden und Techniken; Vorstellungen einer gleichen Ursprungsgeschichte; Bezug zu Spiritualität, Ganzheitlichkeit, Natur und Heilung; Bezug zu alten bzw. indigenen Wissensbeständen. Im Abgleich mit den Daten aus der Analyse der Internetquellen und den Interviews konnten diese vier Themen markant wiedergefunden werden und ließen sich dann in insgesamt fünf Plausibilisierungsfiguren spezifizieren. Die Zuordnung der einzelnen Auswertungsergebnisse zu den Plausibilisierungen findet sich in Anhang C: Tab. 3 und Anhang E: Tab. 5.

³⁰¹ Die fünf Formen werden hier nur aus analytischen Gründen getrennt dargestellt. Im untersuchten Material treten diese Motive meist überlappend auf und verbinden sich zu einem heterogenen Muster zur Begründung des Schamanischen Yoga bzw. der Kombination von Yoga und Schamanismus.

³⁰² Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A3; Anhang E: Tab. 5, Kat. AI1a, AI3.

Orientierung an numinosen Wesen („Spirits“), Krafttieren und Ahnenarbeit. Vergleichbar lässt sich im Material auch die Betonung einer Beschleunigung und Vertiefung yogischer Erfahrungen durch die Integration von schamanischen Methoden finden, die zu einer intensiveren und ganzheitlicheren Transformation und Heilung beitragen sollen. Schamanisches Yoga wird dabei als eine geeignete Kombination des als ‚maskulin‘, ‚streng‘, ‚hart‘ und ‚geistig‘ konnotierten indischen Yoga mit eher ‚femininen‘, ‚weichen‘, ‚wilden‘ und ‚natürlichen‘ schamanischen Techniken indigener Seelenorientierung dargestellt.³⁰³

Als dritte Plausibilisierung einer Verbindung von Yoga und Schamanismus lässt sich eine Legitimation über Annahmen einer *gemeinsamen Ursprungs- oder Abstammungsgeschichte* identifizieren, die, wie oben schon beschrieben, einerseits von einer grundsätzlichen Identität beider Traditionen ausgeht oder andererseits die eine Disziplin aus der, dann als primordiale ‚Urkultur‘ verstandenen, anderen herzuleiten versucht. Der Rückgriff auf rezente aber als sehr alt betrachtete Rituale, Techniken und Mythen verschiedener Religionen und Kulturen scheint dabei zur Beglaubigung der Authentizität der heute ausgeübten Praktiken beizutragen und dem Schamanischen Yoga, als angebliche Revitalisierung einer uralten originären Praxis, in der Yoga und Schamanismus noch eins waren, eine universale Gültigkeit zu verleihen.³⁰⁴

Die Formulierung einer *Sehnsucht nach naturbezogener, spiritueller Ganzheitlichkeit und Heilung* kann als vierte Plausibilisierungsfigur identifiziert werden und spiegelt Bedürfnisse nach einer spirituellen Wiederanbindung an Natur, ‚Mutter Erde‘, den ‚Kosmos‘ und nach harmonischer Gruppengemeinschaft wieder, welche beispielsweise durch eine Betonung ‚mystisch-natürlicher Weiblichkeit‘, die Rekonstitution von Jahreszeitfesten, eine Nutzung besonderer ‚Kraftorte‘ oder die rituelle Heilung mittels Naturkräften und numinosen Wesenheiten zu erfüllen gesucht werden. Durch die Integration von schamanischen Elementen in die Yogapraxis soll die Kraft der Natur hier ‚erdend‘ und ‚Urkräfte aktivierend‘ das Yoga ganzheitlich komplettieren. Die deutliche Kritik an der als entfremdet, unspirituell und unnatürlich empfundenen modernen Lebensweise lässt das Schamanische Yoga als heilende und ganzheitliche Alternative zum Mainstream der Gegenwartsgesellschaft erscheinen.³⁰⁵

³⁰³ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A2; Anhang E: Tab. 5, Kat. AI2, AI3. – Zur Verbindung verschiedener ‚energetischer Systeme‘ im Schamanischen Yoga siehe Kaupp, 2021, S. 153–170.

³⁰⁴ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A4; Anhang E: Tab. 5, Kat. AI1a, AI4.

³⁰⁵ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B2, B3, B4, B5, C1, C2, C3, D4; Anhang E: Tab. 5, Kat. AI1b, AI2.

Die fünfte Form der Plausibilisierung einer Verbindung von Yoga und Schamanismus im Schamanischen Yoga kann als Motiv einer notwendigen *Heilung der Welt durch Rückbesinnung auf ursprüngliches Wissen* bezeichnet werden, welches die Verbindung beider Disziplinen als Möglichkeit zur Bewältigung der heutigen gesellschaftlichen Probleme postuliert: Die Rekonstitution angeblich alter, naturbezogener und ganzheitlicher Wissensbestände aus Yoga, Schamanismus, Naturspiritualität und indigenen Kontexten wird als nächster spiritueller Entwicklungsschritt der Menschheit und als notwendige Antwort auf eine als zerstörerisch angesehene Moderne betont, durch welchen dann eine ganzheitlich an altem und neuem spirituellen Wissen orientierte Gesellschaft entstehen soll. Schamanisches Yoga wird somit als Teil eines globalen Wandels bzw. einer Transformation des Bewusstseins hin zu einem spirituelleren und ganzheitlicheren neuen Zeitalter gesehen.³⁰⁶

Ein besonders bemerkenswerter Aspekt dieses Plausibilisierungsmotivs lässt sich im untersuchten Material in Form von kritischen Äußerungen gegenüber heutigen indigenen Traditionen finden: Eine Rückbesinnung auf alte naturbezogene Wissensbestände wird im Schamanischen Yoga teilweise mit modernen veganen und umweltschützenden Aspekten kombiniert, wobei tierwohlgefährdende und angeblich spirituell intolerante Aspekte des indigenen Schamanismus zu einer Ablehnung desselben und einer Postulierung neuer, zeitgemäßerer Schamanismusformen führen können.³⁰⁷

4.3 Bezug zum ‚Eliade-Schema‘

Da zur Beantwortung der Fragestellung dieser Arbeit die Plausibilisierungen von Praktizierenden des Schamanischen Yoga in Bezug zu Konzepten aus dem Werk Eliades untersucht werden sollten, stand im Mittelpunkt der Ergebnisanalyse in erster Linie ein Abgleich dieser Strategien mit entsprechenden Textstellen im Werk Eliades.³⁰⁸ Zu diesem Zweck erschien es sinnvoll, die gewonnenen fünf allgemeinen Plausibilisierungsfiguren nicht direkt auf die Themenfelder Eliades zu beziehen sondern feiner zu justieren: Die Ergebnisse der oben untersuchten Kategorien A, B, C, D, die mit ihren einzelnen Aspekten als Spiegel der Einstellungen der befragten Personen betrachtet werden können, wurden deshalb als inhaltsanalytischer Filter eingesetzt, um Entsprechungen oder abweichende Inhalte im zugrunde gelegten Textkorpus Eliades zu identifizieren. So konnte eine zu undifferenzierte Selektion nur anhand der Plausibilisierungen vermieden und gleichzeitig nachvollziehbarer werden, wie weit die Ergebnisse der Interview-Analyse sich auf Ideen und Begriffe Eliades zurückführen ließen bzw. wie viel ‚Eliade-Potential‘ die

³⁰⁶ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B1, C4, D1, D2, D3; Anhang E: Tab. 5, Kat. AI1a, AI5.

³⁰⁷ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A3, A5, C1.

³⁰⁸ Hierzu wurde der Katalog der gesammelten Textstellen des ‚Eliade-Schemas‘ ESA, ESB, ESC, ESD genutzt (siehe oben S. 51 ff.). Auf den Einsatz von entsprechender Sekundärliteratur wurde bewusst verzichtet.

entsprechenden Plausibilisierungsfiguren aufweisen könnten. Nicht nur etwaige direkte Bezüge der Befragten auf Eliade sollten so nachgewiesen werden können, sondern auch noch eher zu erwartende indirekte Diskurseinflüsse in den Blick geraten.

Im Folgenden werden die Ergebnisse dieses Bezugs der oben gefundenen fünf Plausibilisierungsfiguren auf das zugrunde gelegte Textkorpus Eliades nun näher dargestellt.³⁰⁹

4.3.1 Plausibilisierung *Ähnlichkeit oder Identität der Methoden und Techniken*

In der Analyse zeigt die Plausibilisierung *Ähnlichkeit oder Identität der Methoden und Techniken* die wenigsten Übereinstimmungen der Kategorie-Ergebnisse mit den Textstellen Eliades, da die entsprechenden Themen der Kategorien eher direkt auf Praktiken des modernen Schamanischen Yoga ausgerichtet und dazu in den hier untersuchten Werken Eliades kaum vergleichbare Textstellen zu finden sind. So können lediglich für die Kategorie A3³¹⁰ einige Entsprechungen bei dem Thema „Gemeinsamkeiten von Yoga und Schamanismus“ entdeckt werden, die sich auf Eliades Vergleichen beider Disziplinen beziehen: Hier lassen sich Aspekte einer energetischen ‚Kraftansammlung‘³¹¹ ebenso in den Beschreibungen Eliades wiederfinden,³¹² wie Darstellungen von yogischer bzw. schamanischer Heilung,³¹³ der Arbeit mit ‚heiligen Räumen‘³¹⁴ und veränderten Bewusstseinszuständen.³¹⁵ Eliade sieht in diesen Aspekten allerdings nur Analogien und Strukturparallelen zwischen Yoga und Schamanismus, die, seiner Meinung nach, weniger mit der Interpretation eines ‚klassischen Yoga‘ zu tun haben und eher im Bereich von volks-

³⁰⁹ Dazu werden in den Fußnoten, neben Hinweisen auf die entsprechenden Kategorien, an geeigneten Stellen *exemplarisch* auch einige ausgesuchte Verweise auf die Interview-Transkriptionen angegeben. Ausführlichere Informationen zu entsprechenden Passagen der Interviews finden sich im Anhang A: Tabelle 1 unter den einzelnen Kategorien.

³¹⁰ Aus Gründen der Übersichtlichkeit werden in den folgenden Abschnitten lediglich die Kategoriebezeichnungen verwendet. Diese beziehen sich immer auf die Tabelle 3 im Anhang C.

³¹¹ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A3; Anhang F: Transk. 1, Abs. 40.

³¹² Hier könnte eine Analogie zu Eliades Konzept der ‚magischen Hitze‘, die für Eliade die markanteste Ähnlichkeit zwischen Yoga und Schamanismus darstellt, gezogen werden. Vgl. Eliade, 1957, S. 392 f., 438–441; Eliade, 1960, S. 345.

³¹³ Vgl. Eliade, 1960, S. 320, 329; Eliade, 1957, S. 396 f.; Anhang C: Tab. 3, Kat. A3; Anhang F: Transk. 1, Abs. 16.

³¹⁴ Vgl. Eliade, 1957, S. 389; Anhang C: Tab. 3, Kat. A3; Anhang F: Transk. 3, Abs. 95.

³¹⁵ Vgl. Eliade, 1960, S. 48; Anhang C: Tab. 3, Kat. A3; Anhang F: Transk. 3, Abs. 132. – Für Eliade sind insbesondere die Erzeugung ‚magischer Hitze‘, der ‚magische Flug‘, Narrative der ‚Himmels- und Unterweltsreise‘ oder die Seelenrückholung Elemente, die in ähnlicher Weise in ‚schamanischen Komplexen‘, wie auch im Yoga zu finden sind. Vgl. Eliade, 1960, S. 329.

tümlichen Hybridformen des Yoga mit anderen spirituellen Systemen anzutreffen sind bzw. keine konstitutiven Elemente darstellen sollen.³¹⁶

Neben der Betonung einer grundsätzlich strukturellen Unterschiedlichkeit des klassischen Yoga und des Schamanismus, in welcher das yogische Ziel der ewigen „Enstase“ im *samādhi*³¹⁷ nicht mit der temporären „Ekstase“ des Schamanen gleichgesetzt werden kann, findet Eliade allerdings eine Gemeinsamkeit beider Systeme, die für sein oben beschriebenes *illud-tempus*-Modell zentral ist:³¹⁸

Doch gibt es einen Punkt, wo Yoga und Schamanismus sich begegnen, nämlich das ›Heraustreten aus der Zeit und die Abschaffung der Geschichte. [...] Unter einem bestimmten Blickwinkel kann man sagen, daß der *jīvan-mukta* [Hervor. i. Orig.] Zeit und Geschichte abgeschafft hat; seine Spontaneität gleicht in gewisser Weise der paradiesischen Existenz des ersten Menschen, wie sie von den Mythen dargestellt wird. Das heißt, daß sowohl der Yogin wie der Schamane sich bemüht die historische Zeit abzuschaffen und eine nichtbedingte (und deshalb paradoxe, unvorstellbare) Situation zurückzugewinnen.³¹⁹

Die in den erhobenen Daten gefundene Plausibilisierung des Schamanischen Yoga in Bezug auf die angeblich große Ähnlichkeit und Übereinstimmung der Methoden und Techniken beider Systeme kann somit in Eliades Beschreibungen nicht direkt abgebildet werden. Lediglich indirekte Hinweise wie die Betonung der Arbeit in einem ‚heiligen Raum‘, einer Alltagsunterbrechung oder von Einblicken in nicht-alltägliche Wirklichkeiten beider Traditionen würden hier auf Eliades Beschreibungen einer Nivellierung der historischen Zeit hindeuten,³²⁰ können allerdings nicht als Belege dienen, dass Eliade versuchte, die Gemeinsamkeiten von Yoga und Schamanismus herauszuarbeiten.

4.3.2 Plausibilisierung *Ergänzung und Erweiterung*

Auch die Plausibilisierungsfigur einer effektivitätssteigernden *Ergänzung und Erweiterung* von Yoga und Schamanismus lässt sich nur marginal in den zugrunde gelegten Werken Eliades nachweisen, da dieses Motiv ebenfalls auf das moderne Schamanische Yoga ausgerichtet ist, welches bei Eliade nicht direkt thematisiert wird.

Das in den Kategorien A3, B2 und B3 erkennbare Postulat eines besseren Naturbezugs des Yoga durch die Integration schamanischer Elemente³²¹ findet sich

³¹⁶ Vgl. Eliade, 1960, S. 343, 348 f., 336 f.; Eliade, 1957, 396 f. – Eliade sieht das Definitionsproblem des Schamanismus: Je nach Bestimmung können verschiedenste spirituelle Methoden als ‚schamanisch‘ interpretiert werden (vgl. Eliade, 1957, S. 358). Am Beispiel des *Siddha*-Yoga illustriert Eliade bspw. die fluiden Verbindungen die volkstümliche schamanische und magische Techniken mit Yoga, Tantrismus, Alchemie und anderen Disziplinen eingegangen sind. Vgl. Eliade, 1960, S. 319 ff.

³¹⁷ Vgl. Eliade, 1960, S. 108 f.

³¹⁸ Vgl. a. a. O., S. 347 f.

³¹⁹ A. a. O., S. 348.

³²⁰ Vgl. Eliade, 1966, S. 80.

³²¹ Vgl. Anhang F: Transk. 1, Abs. 9, 16.

in den zugrunde gelegten Texten Eliades ebenso wenig wie das Thema einer Erweiterung yogischer Spiritualität und Heilung durch die Orientierung an schamanisch konnotierten Naturwesenheiten, Geistern oder Ahnen.³²² Zwar betont Eliade die Möglichkeit der Aufnahme bestimmter schamanischer Techniken in den Yogabereich,³²³ die er besonders im Rahmen volkstümlicher Synthesen des Yoga mit anderen spirituellen Systemen verortet,³²⁴ sieht dies jedoch eher als ‚abirrende Varianten‘ und ‚Zwischenformen‘ der klassischen Zielsetzungen der Yoga-Tradition.³²⁵ Übereinstimmend mit Aspekten der Kategorie A2 lassen sich in diesem Zusammenhang allerdings etliche Belege Eliades finden, die eine Choreografie verschiedener spiritueller Systeme in Bezug auf Schamanismus und Yoga thematisieren: So beschreibt er bspw. die ‚mystische Hitze‘ und den damit verbundenen ‚Kundalini-Aufstieg‘ als übereinstimmende Elemente ‚archaischer‘ magischer Praktiken, die über die alte Induskultur Eingang in vedische Rituale, Schamanismus, Yoga und Tantrismus gefunden haben sollen.³²⁶

Die von den Befragten angegebene Bereicherung des Yoga durch rituelle Praktiken des Schamanismus³²⁷ konnte in Eliades Beschreibungen hingegen nur in seiner Betonung der grundsätzlichen Identität aller Rituale im Rahmen seiner Ritualtheorie verortet werden.³²⁸

Auch die Vorstellung einer sinnvollen Ergänzung des als ‚männlich‘ verstandenen Yoga mit angeblich ‚weiblichen‘ Techniken des Schamanismus³²⁹ lässt sich, ebenso wie die Übertragung der schamanischen Reise in die Yoga-Praxis,³³⁰ nicht direkt auf Gedanken Eliades zurückführen, obwohl er im ersten Fall tatsächlich Yoga mit männlichen³³¹ und eine Naturspiritualität mit weiblichen Attributen versieht.³³² Der Schamanismus selbst bleibt bei Eliade jedoch trotz einiger Bezüge auf matriachale Aspekte männlich konnotiert.³³³

³²² Lediglich in Eliades Beschreibungen der magischen Fähigkeiten der shivaitischen Gorakhnāthis, lassen sich Bezüge zu einer Ergänzung von schamanischer Naturspiritualität mit Yoga finden. Vgl. Eliade, 1960, S. 314.

³²³ Vgl. Eliade, 1957, S. 393 ff. – Eliade betont hier besonders ‚schamanische‘ Aspekte wie Levitation, Verschwinden, Veränderungen der Körpergröße, Gebrauch von Narkotika in den Texten Patāñjalis. Vgl. a. a. O., S. 396 f.

³²⁴ Vgl. a. a. O., S. 396 f.; Eliade, 1960, S. 110 f.

³²⁵ Vgl. Eliade, 1957, S. 397; Eliade, 1960, S. 12.

³²⁶ Vgl. Eliade, 1960, S. 114 ff., 349, 255 f.; Eliade, 1957, S. 409. Siehe auch Anhang F: Transk. 3, Abs. 73; Transk. 4, Abs. 35.

³²⁷ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B2.

³²⁸ Vgl. Eliade, 1960, S. 77, 280; Eliade, 1998, S. 456.

³²⁹ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A5; Anhang F: Transk. 1, Abs. 173.

³³⁰ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A2. – Im Rahmen seiner These eines volkstümlichen Yoga beschreibt Eliade allerdings die Möglichkeit der Übernahme magischer oder schamanischer Aspekte der Seelenreise in diese Yogaformen. Vgl. Eliade, 1957, S. 396.

³³¹ Eliade, 1960, S. 47.

³³² Vgl. Eliade, 1984, S. 127.

³³³ Vgl. Eliade, 1957, S. 86 ff.

Wie schon in der vorherigen Plausibilisierungsfigur kann auch das Motiv einer *Ergänzung und Erweiterung* im Schamanischen Yoga inhaltlich kaum aus den Konzepten Eliades hergeleitet werden. Obwohl Eliade zwar die Möglichkeit von Synthesen schamanischer und yogischer Techniken in bestimmten Entwicklungen wie z. B. dem indischen Tantrismus beschreibt, bleiben diese Kombinationen für ihn jedoch eher marginal und schwierig von anderen ‚magischen‘ Einflüssen abzugrenzen. Insbesondere Eliades tiefere Interpretation von Ritualen und rituellen Techniken steht in einem deutlichen Gegensatz zu den eher lebenspraktischen Verständnissen dieser Aspekte in den Ergebnissen der Interviewanalyse.

4.3.3 Plausibilisierung *Gemeinsame Ursprungs- oder Abstammungsgeschichte*

In Bezug auf die zugrunde gelegten Werke Eliades lassen sich für die Plausibilisierungsfigur einer *gemeinsamen Ursprungs- oder Abstammungsgeschichte* von Yoga und Schamanismus relativ viele Entsprechungen finden: Insbesondere Eliades Interesse an der Suche nach den Ursprüngen beider Traditionen³³⁴ hält hier ein breites Spektrum an Textstellen zum Vergleich mit den Ergebnissen der Interviewanalyse bereit.

Auch wenn Eliade, wie oben schon beschrieben, nicht von einer historischen Identität von Yoga und Schamanismus ausgeht³³⁵ und beide Disziplinen nicht wirklich voneinander ableitet,³³⁶ beschreibt er allerdings, übereinstimmend mit entsprechenden Aussagen in den Interviews,³³⁷ die Synthese verschiedener Elemente und Mischformen bzw. Verbindungen beider Systeme.³³⁸ Ebenfalls synonym mit Aussagen der Befragten können bei Eliade auch Thematisierungen des Gottes Shiva als naturverbundener ‚Ur-Yogi‘ gefunden werden:³³⁹

Doch das Wichtigste für unsere Untersuchung ist die Entdeckung eines ikonographischen Typs in Mohenjo-Daro, den man als die früheste plastische Darstellung eines Yogin betrachten kann. Der Große Gott selbst, der, in dem man den Prototyp Śivas fand, ist hier in der bezeichnenden yogischen Stellung dargestellt. [...] «Ohne Zweifel haben wir hier den Prototyp des großen Gottes Siva als des Herrn der wilden Tiere und Fürsten der Yogins vor uns. [...]»³⁴⁰

Allerdings zeigt sich, im Gegensatz zu den Ergebnissen der Interviewanalyse, in denen Yoga und Schamanismus in einen direkten genealogischen Zusammenhang

³³⁴ Vgl. a. a. O., S. 396 f.

³³⁵ Vgl. Eliade, 1960, S. 327 f.

³³⁶ Vgl. a. a. O., S. 347 f.

³³⁷ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A3; Anhang F: Transk. 1, Abs. 5–6.

³³⁸ Vgl. Eliade 1956, S. 164, 395–397; Eliade, 1960, S. 349. – Im Bereich der „Hierophanien“ geht Eliade allerdings grundsätzlich von einem ‚Synkretismus‘ religiöser Formen aus, der, bedingt durch die Vorstellung einer „Dialektik des Heiligen“, einem ununterbrochenen Prozess der Angleichung und Verschmelzung unterliegen soll. Vgl. Eliade, 1998, S. 535 f.

³³⁹ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A3; Anhang F: Transk. 2, Abs. 3, 6, 41; Eliade, 1960, S. 363.

³⁴⁰ Eliade, 1960, S. 362 f.

gestellt werden,³⁴¹ die Herleitung beider Systeme bei Eliade eher aus der Annahme einer magisch orientierten primordialen ‚Urkultur‘,³⁴² aus der sich dann ähnliche Techniken im Yoga und Schamanismus erhalten haben sollen:³⁴³

In der Universalgeschichte der Mystik hat auch der klassische Yoga seinen allerdings schwer zu beschreibenden Platz. Er ist ein lebendes Fossil, eine Modalität archaischer Spiritualität, die nirgends sonst überlebt hat. [...] Im selben Sinn kann man auch von gewissen Formen archaischer Spiritualität sprechen, die sich als lebende Fossilien bis in unsere Tage erhalten haben; und zwar sind sie von umso größerem Interesse für die Geschichte des menschlichen Geistes, als sie keine Spuren in ›Denkmälern‹ hinterlassen haben, also nicht ›versteinierungsfähig‹ sind.³⁴⁴

So müssen wir uns den asiatischen Schamanismus als eine archaische Ekstasetechnik vorstellen, gegründet auf eine Urideologie – den Glauben an ein Höchstes Himmelswesen, mit dem man durch den Aufstieg zum Himmel direkte Beziehungen unterhalten kann –, später aber unaufhörlich umgeformt durch eine lange Reihe exotischer Einflüsse, [...].³⁴⁵

Auch wenn sich, wie z. B. der Verweis auf Shiva als ‚schamanischer Ur-Yogi‘, für die Plausibilisierung einer *gemeinsamen Ursprungs- und Abstammungsgeschichte* von Yoga und Schamanismus einige allgemeine Entsprechungen in den Eliade-Texten finden lassen, zeigt eine genauere Betrachtung jedoch nur rudimentäre Übereinstimmungen zwischen den Inhalten der Interviews und den Ausführungen Eliades: Bei aller Diskussion von strukturellen Ähnlichkeiten und Verflechtungen sieht Eliade Yoga und Schamanismus primär als verschiedene Entwicklungen, die allerdings beide an einer untergegangenen ‚archaischen‘ Kultur partizipiert haben sollen.³⁴⁶

4.3.4 Plausibilisierung *Sehnsucht nach naturbezogener, spiritueller Ganzheitlichkeit und Heilung*

Im Gegensatz zu den vorherigen Motiven finden sich im Rahmen der inhaltlich komplexesten Plausibilisierungsfigur *Sehnsucht nach naturbezogener, spiritueller Ganzheitlichkeit und Heilung* mehrere Entsprechungen zu den Texten Eliades, die auch relativ nah an den Ergebnissen der Interviewanalyse liegen. So spiegeln sich die Aussagen der Befragten in Bezug auf eine spirituelle Wiederanbindung an die Na-

³⁴¹ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A3, A4; Anhang F: Transk. 2, Abs. 40.

³⁴² Vgl. Eliade, 1957, S. 21, 71, 318, 390, 463, 465 f.; Eliade, 1960, S. 337, 349, 368. – Eliade sieht die Entwicklung des Yoga hier auch geprägt von möglichen Einflüssen aus der Indus-Kultur. Vgl. Eliade, 1960, S. 349, 366.

³⁴³ Vgl. Eliade, 1960, 337; Eliade, 1957, S. 465. – Eliade versteht besonders die Ekstase nicht als explizit schamanische Technik sondern als ‚Urphänomen‘ welches der gesamten ‚archaischen‘ Menschheit bekannt war und sich je nach kulturellen und religiösen Einflüssen verändert haben soll. Vgl. Eliade, 1957, S. 464.

³⁴⁴ Eliade, 1960, S. 369.

³⁴⁵ Eliade, 1957, S. 466.

³⁴⁶ Zu Eliades diffusionistischen Ansichten in Bezug zum Schamanismus siehe Eliade, 1957, S. 462 f.

tur und eine ganzheitliche Lebensweise in unterschiedlichen Bereichen der Eliade-Texte wider: Der Wunsch nach einem neuen spirituellen Naturbewusstsein und befreitem, kollektivem Leben in Harmonie mit ‚Urkräften‘ von ‚Mutter Erde‘³⁴⁷ lässt sich zum einen mit Eliades Darstellungen der besonderen Freiheit und des schöpferischen Potentials des ‚archaischen Menschen‘ verbinden, der, Eliade zufolge, im Gegensatz zum modernen Menschen frei wäre, weil er „seine eigene ‚Geschichte‘ durch die periodische Vernichtung der Zeit und die kollektive Regeneration zu vernichten“³⁴⁸ wüsste. Zum anderen können für diesen Aspekt viele Beispiele gefunden werden, die mit Eliades Vorstellungen einer Offenbarung der „*Sakralität in den Strukturen der Welt* [Hervor. i. Orig.]“³⁴⁹ korrelieren, in welcher „für den religiösen Menschen das ›Übernatürliche‹ unauflöslich mit dem ›Natürlichen‹ verbunden ist“³⁵⁰ und „die Natur immer etwas ausdrückt, das sie transzendiert“³⁵¹. Allerdings interpretiert Eliade diesen Zusammenhang nicht im Sinne einer reinen Naturverehrung, wie sie oft in den Interviews auftaucht,³⁵² sondern im Rahmen seines Hierophanie-Ansatzes, der den spirituellen Wert natürlicher Aspekte auf den inkorporierten Gehalt des ‚Heiligen‘ zurückführt.³⁵³

Mit anderen Worten: die Vegetation wird zur Hierophanie – das heißt, sie inkarniert und offenbart das Heilige – in dem Maße, als sie *etwas anderes als sich selbst bedeutet*. Ein Baum oder eine Pflanze ist niemals heilig *als* Baum oder Pflanze; sie werden es, durch ihre *Teilhabe* an einer transzendierenden Realität, sie werden es, weil sie diese Realität *bedeuten*. [Hervor. i. Orig.]³⁵⁴

Einige Hinweise der Befragten scheinen jedoch auch diesen Aspekt Eliades abzubilden, indem sie auf die Bewohnung von natürlichen Objekten durch numinose Wesen und Kräfte³⁵⁵ bzw. die Verehrung der gesamten Natur als eigenständige Entität in Form einer ‚Mutter Erde‘ oder eines ‚Vater Himmel‘ verweisen.³⁵⁶ Jedoch bleibt hier fraglich, ob diese eher innerweltlich und metaphysisch konnotierten Kräfte im Sinne Eliades als ‚Hierophanie des Heiligen‘ gewertet werden können. Nur für das Konzept einer ganzheitlichen ‚Mutter Erde‘ kann hier eine deutlichere Entsprechung zu den Darstellungen Eliades gefunden werden, die aber eher im Bereich einer postulierten mystischen Verbindung von Weiblichkeit und Natur anzusiedeln wäre:

Die Frau ist also auf mystische Weise mit der Erde verbunden, und das Gebären ist auf menschlicher Stufe eine Variante der tellurischen Fruchtbarkeit. Alle religiösen

³⁴⁷ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B3; Anhang F: Transk. 1, Abs. 60; Transk. 6, Abs. 54.

³⁴⁸ Eliade, 1966, S. 127.

³⁴⁹ Eliade, 1984, S. 103.

³⁵⁰ Ebd.

³⁵¹ Ebd.

³⁵² Vgl. Anhang F: Transk. 1, Abs. 60; Transk. 3, Abs. 90; Transk. 5, Abs. 6.

³⁵³ Vgl. Eliade, 1984, S. 103 f.

³⁵⁴ Eliade, 1998, S. 377.

³⁵⁵ Vgl. Anhang F: Transk. 4, Abs. 9–12.

³⁵⁶ Vgl. Anhang F: Transk. 2, Abs. 18, 83.

Erfahrungen in Verbindung mit Fruchtbarkeit und Geburt haben eine *kosmische Struktur*. Die Heiligkeit der Frau kommt von der Heiligkeit der Erde. Die weibliche Fruchtbarkeit hat ein kosmisches Modell: die Fruchtbarkeit der *Terra Mater*, der Allgebärrerin. [Hervor. i. Orig.]³⁵⁷

Es konnten zwar auch Ähnlichkeiten zu Eliade in den Themenbereichen der Kategorie B3 wie z. B. die ‚Rekonstitution von Jahreszeitfesten‘³⁵⁸, eine ‚Nutzung von Kraftorten‘³⁵⁹ und der ‚Beziehung zur Pflanzen- und Tierwelt‘³⁶⁰ gefunden werden, die in gewisser Weise mit seinem Konzept eines ‚Niveaubruchs‘ zwischen profaner und heiliger Welt korrelieren,³⁶¹ bei genauerer Betrachtung stimmen diese Aspekte aber nicht direkt mit dem Konzept des *eternal return* seiner Ritualtheorie³⁶² überein, wie in folgendem Beispiel veranschaulicht werden kann:

Beispiel Transkript 6:

Wir feiern auch die Verbindung zu dem Ganzen, wenn wir wahrnehmen, zum Beispiel Equinox: Dass dieses in Gleichgewicht uns zu fühlen, Tag und Nacht gleich. Ja und das wird irgendwie gefeiert, um sich wie ein Anker festzuhalten. Hier bin ich in Balance. Und das ist ganz anders die Solstice, der kürzeste Tag, die kürzeste Nacht. Oder umgekehrt in Lateinamerika oder hier. Dann die andere Südkugel und dann sind ein Ritus, die uns helfen wieder in die Wurzel zu kommen: Ich bin hier, ich bin ein Teil des Ganzen und ich verbinde mich und durch mich fließt diese Energie. Und weil wir das vergessen, wir brauchen die Rituale.³⁶³

Beispiel Mircea Eliade ‚Das Heilige und das Profane‘:

Jedes religiöse Fest, jede liturgische Zeit ist die Reaktualisierung eines sakralen Ereignisses, das in einer mythischen Vergangenheit, »zu Anbeginn« stattgefunden hat. Die religiöse Teilnahme an einem Fest impliziert das Heraustreten aus der »gewöhnlichen« Zeitdauer und die Wiedereinfügung in die mythische Zeit, die in diesem Fest reaktualisiert wird. [...] Mit jedem periodischen Fest findet man dieselbe heilige Zeit wieder, die sich in dem Fest des Vorjahres oder in dem Fest vor einem Jahrhundert manifestiert hat: es ist die von den Göttern geschaffene und geheiligte Zeit; sie entstand, als die Götter jene *gesta* vollbrachten, die durch das Fest reaktualisiert werden. Mit andern Worten: man findet in dem Fest zurück zur *ersten Erschei-*

³⁵⁷ Eliade, 1984, S. 127; Vgl. auch Eliade, 1998, S. 300; Eliade, 1961, S. 220 f., 241; Eliade, 1957, S. 90.

³⁵⁸ Vgl. Anhang F: Transk. 1, Abs. 63, 66; Transk. 2, Abs. 78.

³⁵⁹ Vgl. Anhang F: Transk. 1, Abs. 85; Transk. 3, Abs. 85; Transk. 4, Abs. 72.

³⁶⁰ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B3; Anhang F: Transk. 3, Abs. 94, 114 f.

³⁶¹ Vgl. Eliade, 1960, S. 229; Eliade, 1998, S. 451 f. – Siehe zum Thema ‚Jahreszeitfeste‘: Eliade, 1998, S. 459 ff.; zum Thema ‚Kraftorte‘: Eliade, 1966, S. 23; Eliade, 1957, S. 61; Eliade, 1961, S. 17; Eliade, 1984, S. 86; zum Thema ‚Beziehung zu Tieren und Pflanzen‘: Eliade, 1966, S. 31; Eliade, 1957, S. 105; Eliade, 1961, S. 93 f.

³⁶² Siehe oben S. 38 ff.

³⁶³ Anhang F: Transk. 6, Abs. 59.

nung der heiligen Zeit, wie sie sich *ab origine, in illo tempore* erfüllt hat. [Hervor. i. Orig.]

364

In ähnlicher Weise lässt sich auch das, in den Ergebnissen der Interview-Analyse vielfach ersichtliche, Konzept einer alternativen naturverbundenen Heilung³⁶⁵ mit Eliades Vorstellungen über den Schamanen als ‚verwundeter Heiler‘³⁶⁶ und des Niveaubruchs der profanen Zeit und des profanen Raumes verbinden,³⁶⁷ es bleibt aber mit seiner eher funktionalen Orientierung an metaphysischen Kräften und Räumen *innerhalb* der Natur hinter Eliades Vorstellungen einer Regeneration und Heilung durch rituelle Rückkehr *in illo tempore* und anschließenden kompletten Neubeginn zurück.³⁶⁸

Auch der Kontakt zu numinosen Akteuren, die in den Beschreibungen des Schamanischen Yoga eine wichtige Funktion zur Übermittlung von Kräften, Informationen und Führung einnehmen,³⁶⁹ findet sich prominent in den Werken Eliades,³⁷⁰ wird aber in den Interviews eher funktional und nicht im Rahmen des Hierophanie-Modells thematisiert.³⁷¹ Die exponierte Stellung von Krafttieren, numinosen Entitäten und Naturwesenheiten in den Äußerungen der Befragten³⁷² steht somit in einem Unterschied zu den Charakterisierungen bei Eliade, der diese Kräfte in ihrer Vielfalt zwar ausführlich beschreibt, aber letztlich eher als „Boten“ oder „Helfer“ eines übergeordneten göttlichen Wesens sieht,³⁷³ welches der primäre Urheber der ekstatischen Fähigkeiten des Schamanen sein soll.³⁷⁴ Eliades Schamane fungiert hier eher als ‚Meister der Geister‘, der diese instrumentalisiert, als dass er von diesen Kräften dominiert würde.³⁷⁵

Ebenfalls lassen sich, wie z. B. bei Vorstellungen über den Kontakt zu Ahnen und anderen Welten,³⁷⁶ in der Interview-Auswertung zwar einige thematische Ent-

³⁶⁴ Eliade, 1984, S. 63.

³⁶⁵ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B4; Anhang F: Transk. 2, Abs. 18, 21.

³⁶⁶ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B5; Anhang F: Transk. 2, Abs. 65. – Eliade sieht hier ebenfalls den initiatorischen Charakter der Krankheiten des Schamanen. Vgl. Eliade, 1957, S. 37.

³⁶⁷ Vgl. Eliade, 1960, S. 229, 274.

³⁶⁸ Vgl. Eliade, 1998, S. 468; Eliade, 1984, S. 74; Eliade, 1961, S. 54. – Auch die Wirksamkeit bestimmter Pflanzen sollte, Eliade zufolge, durch das Konzept des *eternal return* in früheren Jahrhunderten sichergestellt worden sein. Vgl. Eliade, 1966, S. 31 f.

³⁶⁹ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B5.

³⁷⁰ Vgl. Eliade, 1957, S. 87–91, 96 ff.; Eliade, 1960, S. 351 f.

³⁷¹ Vgl. Anhang F: Transk. 2, Abs. 5; Eliade, 1998, S. 22–25.

³⁷² Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B5; Anhang F: Transk. 3, Abs. 34–37; Transk. 4, Abs. 9; Transk. 5, Abs. 69 f.

³⁷³ Vgl. Eliade, 1957, S. 112 ff. – Eliade sieht in den numinösen Akteuren eher dynamischere und weltlichere Substitutionen eines höchsten Himmelswesens, welches allmählich aus den Kulturen verschwand. Vgl. Eliade, 1998, S. 143 ff.; Eliade, 1957, S. 464 f.

³⁷⁴ Vgl. Eliade, 1957, S. 132 Anm. 22.

³⁷⁵ Vgl. a. a. O., S. 15. – Eliade sieht die ‚Besessenheit‘ von Geistern eher als Degenerationserscheinung des klassischen Schamanismus. Vgl. ebd.; Eliade, 1960, S. 328.

³⁷⁶ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B5.

sprechungen zu den Texten Eliades finden, diese erscheinen jedoch zu unspezifisch, als dass sie für eine nähere Untersuchung in Betracht zu ziehen wären.³⁷⁷

Die deutlichste Nähe der Interview-Ergebnisse zu Konzepten Eliades zeigt sich in den Aussagen der Befragten zu dem Thema ‚Heiliger Raum und heilige Zeit‘: ³⁷⁸ Darstellungen zur Öffnung und Schließung eines ‚spirituellen Raumes‘ durch geeignete Übergangsrituale ³⁷⁹ wie z. B. die Anrufung von Naturelementen,³⁸⁰ Wesen oder Gottheiten,³⁸¹ die Beschreibung einer Transzendierung von Zeit und Raum innerhalb veränderter Bewusstseinszustände,³⁸² wie auch Vorstellungen einer ewigen Existenz dieses Kontinuums, in welchem an primordialen Ritualen partizipiert werden könne,³⁸³ zeigen eine deutliche Nähe zu entsprechenden Darstellungen Eliades:

Für den religiösen Menschen dagegen kann die profane zeitliche Dauer periodisch ›angehalten‹ werden durch die Einschaltung – mittels der Riten – einer heiligen, nicht historischen Zeit (nicht historisch insofern, als sie nicht der historischen Gegenwart angehört).³⁸⁴

Paradoxerweise wird durch den Ritus jeder geweihte Ort zum Mittelpunkt der Welt, wie ja auch die Zeit eines beliebigen Ritus mit der mythischen Zeit des ›Anfangs‹ zusammenfällt. Durch die Wiederholung des kosmogonischen Aktes wird die konkrete Zeit, in der sich der Bau vollzieht, in die mythische Zeit projiziert, *in illud tempus*, in der die Erschaffung der Welt geschah. So werden Wirklichkeit und Dauer eines Bauwerkes nicht nur durch die Verwandlung des profanen Raums in einen transzendenten (den ›Mittelpunkt‹) gesichert, sondern auch durch die Verwandlung der konkreten in die mythische Zeit. Jedes beliebige Ritual vollzieht sich [...] nicht allein in einem geweihten Raum — das heißt, einem, der wesentlich unterschieden ist von jedem profanen Raum —, sondern auch in einer ›heiligen Zeit‹, in jener Zeit (*in illo tempore, ab origine*), das heißt, in jener Zeit, als das Ritual zum ersten Male durch einen Gott, eine Ahnengestalt oder einen Heros vollzogen worden ist. [Hervor. i. Orig.]³⁸⁵

Neben Verweisen auf die Macht von Geistern und Drogen schreiben die Befragten, den Darstellungen Eliades recht nahekommend, die Wirkmächtigkeit von Ri-

³⁷⁷ Die Rolle der Ahnen bezieht sich bei Eliade meistens auf ihre paradigmatischen Handlungen *in illo tempore*, die dann als Vorlage für spätere Rituale dienten (vgl. exempl. Eliade, 1973, S. 112). – Himmelsfahrten, Unterweltsbesuche und die Unterscheidung zwischen Ober-, Mittel- und Unterwelt werden zwar häufig von Eliade thematisiert, zielen aber in der Regel auf sein *axis-mundi*-Konzept (vgl. exempl. Eliade, 1960, S. 124), welches in der Interview-Auswertung jedoch nicht gefunden werden konnte.

³⁷⁸ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B2.

³⁷⁹ Vgl. Anhang F: Transk. 1, Abs. 102, 107; Transk. 2, Abs. 102 f.; Transk. 3, Abs. 95.

³⁸⁰ Vgl. Anhang F: Transk. 4, Abs. 29.

³⁸¹ Vgl. Anhang F: Transk. 2, Abs. 102 f.; Transk. 3, Abs. 222.

³⁸² Vgl. Anhang F: Transk. 2, Abs. 106; Transk. 3, Abs. 223 f., 243.

³⁸³ Vgl. Anhang F: Transk. 2, Abs. 103, 154; Transk. 6, Abs. 126.

³⁸⁴ Eliade, 1984, S. 65.

³⁸⁵ Eliade, 1966, S. 23.

tualen zur Reinigung, zum Schutz oder zur spirituellen Verbindung mit der Natur und numinosen Wesen³⁸⁶ besonders der aktiven Partizipation an einem heiligen Raum-Zeit-Kontinuum zu, wodurch eine Wiederverbindung mit alten ‚Ur-Ritualen‘ indigener Völker eröffnet werden könne.³⁸⁷

Auch wenn Eliades Vorstellungen einer rituell erzeugten Rückkehr in das vorzeitliche *illud tempus* in den Aussagen der Befragten nicht direkt konkretisiert werden, scheinen in den Ergebnissen der Interview-Auswertung zum Thema des ‚heiligen Raumes‘ und der ‚heiligen Zeit‘ jedoch markante inhaltliche Entsprechungen zu Eliades Darstellungen ersichtlich zu sein.³⁸⁸

Im Rahmen der Plausibilisierungsfigur *Sehnsucht nach naturbezogener, spiritueller Ganzheitlichkeit und Heilung* lassen sich in den Interviews auch ausgeprägte Züge einer Gesellschaftskritik finden, die teilweise deutliche Entsprechungen zum Werk Eliades aufweisen: So spiegeln sich Aussagen über die Entfernung des modernen Menschen von der Natur³⁸⁹ bzw. seine verlorene Ganzheitlichkeit³⁹⁰ ebenso in Eliades Modernitätskritik³⁹¹ wider wie auch Vorstellungen über eine Entfremdung des Menschen von sich selbst, welche dann in Ängsten und Unfreiheiten resultieren würde.³⁹²

Bemerkenswert erscheint hier, dass die kritischen Aussagen über den modernen Menschen und seinen Lebensstil in den Interviews deutlich komplexer und differenzierter ausgedrückt werden³⁹³ als in Eliades Beschreibungen, die sich eher im Rahmen seiner antihistorizistischen Vorstellungen eines „Terrors der Geschichte“³⁹⁴ bewegen.³⁹⁵ Ebenso lassen sich kritischere Einstellungen gegenüber etablierten Religionen und speziell den christlichen Kirchen, als angebliche Zerstörer einer natürlich-ganzheitlichen, spirituellen Tradition, finden, als in den zugrunde gelegten Werken von Eliade formuliert wird.³⁹⁶

³⁸⁶ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B2.

³⁸⁷ Vgl. Anhang F: Transk. 2, Abs. 103, 106, 154.

³⁸⁸ Vgl. Eliade, 1984, S. 23 ff., 58 f.; Eliade, 1957, S. 249 f.

³⁸⁹ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. C1; Anhang F: Transk. 3, Abs. 102, 107, 115.

³⁹⁰ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. C1; Anhang F: Transk. 2, Abs. 126 f.

³⁹¹ Vgl. Eliade, 1984, S. 47, 134, 155, 182 f.; Eliade, 1966, S. 125.

³⁹² Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. C1; Eliade, 1998, S. 58 f., 527 f.; Eliade, 1966, S. 126 f.; Eliade, 1961, S. 39, 79 ff.

³⁹³ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. C1; Anhang F: Transk. 3, Abs. 108 f.

³⁹⁴ Eliade, 1996, S. 98.

³⁹⁵ Vgl. a. a. O., S. 98 ff., 122 f., 126.

³⁹⁶ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. C3; Anhang F: Transk. 3, Abs. 61 f.; Transk. 5, Abs. 106; Transk. 6, Abs. 85. – Eliade, der das Christentum eher als ‚Bewahrer des Mythos‘ und mittlerweile jenseits einer Polemik gegenüber paganen Religionen angekommen charakterisiert (vgl. Eliade, 1961, S. 28 ff.), sieht das Christentum nicht als Akteur der Entzauberung der Welt, sondern eher als Opfer der Renaissance, wodurch den naturalistischen und positivistischen Entwicklungen erst der Weg gebahnt wurde (vgl. Eliade, 1973, S. 54 ff.). Die endgültige Entsakralisierung der Natur lag für Eliade dann auf der Seite des areligiösen profanen Menschen. Das Christentum hatte, seiner Ansicht nach, zwar einschneidende Eingriffe in die religiöse Wertung des Lebens vorgenommen, diese aber nicht generell verworfen und den Mythos der heiligen Zeit liturgisch noch bewahrt. Vgl. Eliade, 1984, S. 139; Eliade, 1961, S. 28.

Das Thema „Bedeutungsverlust von Religion und Spiritualität“³⁹⁷ in den Interview-Ergebnissen entspricht ebenfalls idealtypisch den Darstellungen Eliades, dessen Beschreibung eines grundlegenden Entsakralisierungsprozesses und der Areligiösität des modernen Menschen in vielen Facetten seiner Gedanken zu finden ist.³⁹⁸ Allerdings übersteigen auch hier die praktisch-gesellschaftskritischen Details der Interview-Aussagen³⁹⁹ die eher philosophisch konnotierten Schilderungen Eliades. Dies wird noch deutlicher im Aspekt der in den Interviews geäußerten Zivilisationskritik, die sich anhand aktueller Beispiele auf materieller, soziokultureller, psychologischer und spiritueller Ebene bewegt,⁴⁰⁰ inhaltlich teils auch bei Eliade zu finden ist und hier jedoch wiederum eher im Rahmen seines philosophischen Modells, ohne konkrete Beschreibungen wie in den Interview-Ergebnissen, vorliegt.⁴⁰¹

Zu der deutlichen Wissenschafts- und Medizinkritik in den Ergebnissen der Interviews⁴⁰² lassen sich in den zugrunde gelegten Werken Eliades kaum Entsprechungen finden. Eliade scheint wissenschaftstheoretische Fragen hier lediglich im Rahmen seiner Definition von Religionswissenschaft zu diskutieren,⁴⁰³ kritische Einstellungen gegenüber der modernen Medizin sind in den untersuchten Texten nicht auszumachen.

Ähnlichkeiten zu Darstellungen Eliades können dann wieder in den Aussagen der Befragten über ein erwartetes neues Bewusstsein und die Entwicklung eines neuen Menschenbildes gefunden werden:⁴⁰⁴ Eliade sieht beispielsweise in den Jugendbewegungen seiner Zeit, insbesondere in der damaligen ‚Hippie-Kultur‘ eine „Wiederentdeckung des Heiligen“⁴⁰⁵ und einen „Typ kosmischer Religion“⁴⁰⁶ der, außer in bäuerlichen Verhältnissen, in Europa weitgehend verschwunden sei und die „Heiligkeit des Lebens und der Natur“⁴⁰⁷ rekonstituieren könnte:⁴⁰⁸

³⁹⁷ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. C2.

³⁹⁸ Vgl. Eliade, 1984, S. 16, 47, 95, 64 f., 136, 155, 174 ff., 182 f., 527 f.; Eliade, 1998, S. 532 f.

³⁹⁹ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. C2; Anhang F: Transk. 4, Abs. 102 ff.

⁴⁰⁰ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. C3.

⁴⁰¹ Vgl. Eliade, 1961, S. 38 ff., 80 f., 84 f.; Eliade, 1984, S. 183; Eliade, 1998, S. 534.

⁴⁰² Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. C3; Anhang F: Transk. 2, Abs. 59, 75.

⁴⁰³ Vgl. Eliade, 1973, S. 15 ff., 22 f. – Eliade sieht die ‚westliche Wissenschaft‘ zwar als Werkzeug für die Katastrophen der neueren Geschichte an, verortet den wirklichen Grund dafür aber im Historizismus des modernen Menschen (vgl. Turcanu, 2006, S. 318 f.). Er thematisiert allerdings auch die Probleme des Materialismus und Positivismus in den Wissenschaftskonzepten des 19. Jhd. Vgl. Eliade, 1973, S. 58 f.

⁴⁰⁴ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. D1; Anhang F: Transk. 4, Abs. 50.

⁴⁰⁵ Eliade, 1973, S. 11.

⁴⁰⁶ Eliade, 1973, S. 12.

⁴⁰⁷ Ebd.

⁴⁰⁸ Vgl. a. a. O., S. 11 f. – Eliades durchaus positives Interesse an der Hippie-Bewegung (vgl. Turcanu, 2006, S. 391 f.) steht allerdings im Gegensatz zu seinen theoretischen Darstellungen über angeblich degenerierende Einflüsse populärer Spiritualität auf etablierte religiöse Systeme. Vgl. Eliade, 1960, S. 208, 308 f., 351.

Bedeutsamer [als soziale und politische Bewegungen – Anm. d. V.] sind die religiösen Strukturen und (einstweilen unbewußten) religiösen Werte der modernen Kunst, einiger wichtiger und ungemein populärer Filme, einer Anzahl Phänomene, die mit den Jugendkulten verbunden sind, besonders die Wiedererlangung der religiösen Dimensionen einer asketischen und sinnvollen ›menschlichen Existenz im Kosmos‹, der Nachdruck auf dem ›Leben in der Gegenwart‹ und das Freisein von gesellschaftlichen ›Aufgaben‹ und ehrgeizigen Bestrebungen.⁴⁰⁹

Diese kurzen Bemerkungen Eliades, die vor dem Hintergrund seines Ansatzes eines *eternal return* allerdings eher von einer religiös-spirituellen Erneuerungsbewegung ausgehen,⁴¹⁰ weisen jedoch wieder nicht die Vielfalt und lebenspraktischen Dimensionen der Interviewaussagen auf: Konkrete Vorstellungen von einer global vernetzten, nachhaltigen, veganen, liebevollen und bewusstseinsweiternden zukünftigen Lebensweise, die mittels einer umweltverträglichen, spirituellen Hochtechnologie wieder die Einheit von numinöser Welt, Natur und Mensch garantiert,⁴¹¹ lassen sich in den untersuchten Werken Eliades so nicht finden.⁴¹² Lediglich in den Vorstellungen der Befragten über einen zukünftigen ‚neuen Menschen‘, der sich neben seinen besonderen naturverbundenen, spirituellen und sozialen Fähigkeiten auch durch spezielle rituelle Kompetenzen auszeichnen soll,⁴¹³ können gewisse Ähnlichkeiten zu Eliades *homo religiosus*, bzw. seinem Konzept des ‚archaischen‘ oder ‚religiösen‘ Menschen gefunden werden:⁴¹⁴

Das Ideal des religiösen Menschen ist offenbar, daß sich alles was er *tut*, in ritueller Form abspielt, daß es mit anderen Worten ein *Opfer* sei. In jeder archaischen oder traditionellen Gemeinschaft besteht für jeden Menschen das Werk seines Berufes in einem Opfer dieser Art. Jeder *Akt* kann in dieser Hinsicht ein *religiöser* Akt werden, so wie jeder kosmische Gegenstand eine Hierophanie werden kann. Und [...] jeder Augenblick kann sich in die Große Zeit einfügen und so den Menschen ganz in die Ewigkeit stellen. [Hervor. i. Orig.]⁴¹⁵

Letztlich stellt dieser *homo religiosus* bei Eliade jedoch keine direkte Zukunftsvision dar, sondern charakterisiert den religiös orientierten Vorfahren des modernen ‚are-

⁴⁰⁹ Eliade, 1973, S. 12.

⁴¹⁰ Eliade hegt die Hoffnung auf einen neuartigen Humanismus der durch die Konfrontation des westlichen Menschen mit ungewohnten Sinnsystemen entstehen könnte und betont die kulturelle Rolle der Religionswissenschaft dabei. Vgl. a. a. O., S. 13 f. - Siehe dazu auch Anmerkung 489.

⁴¹¹ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. D1; Anhang F: Transk. 4, Abs. 132–136.

⁴¹² Eliade beschreibt zwar auch die Möglichkeit eines zukünftigen ‚goldenen Zeitalters‘, sieht dieses allerdings eher als Rückkehr zu einer früheren ‚archaischen‘ Lebensweise. Vgl. Eliade, 1966, S. 124.

⁴¹³ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. D4; Anhang F: Transk. 4, Abs. 144 f.

⁴¹⁴ Vgl. Eliade, 1984, S. 148, 60, 64 f., 89.

⁴¹⁵ Eliade, 1998, S. 532.

ligiösen‘ ‚profanen‘ Menschen der heutigen Zeit, der seinem atheistischen Nachfolger aber noch verzerrte Spuren seiner Religiosität vererbt haben soll.⁴¹⁶

In der Zusammenschau können somit, im Rahmen der Plausibilisierungsfigur *Sehnsucht nach naturbezogener, spiritueller Ganzheitlichkeit und Heilung*, durchaus einige Entsprechungen zu Eliades Konzepten gefunden werden, die aber bei genauerer Betrachtung auch hier nur in wenigen Aspekten direkt mit Eliades Darstellungen korrespondieren. So lassen sich zwar für die Themenbereiche einer Wiederanbindung an die Natur, einer spirituellen bzw. ganzheitlichen Lebensweise, ritueller Praxisformen, der alternativen Heilung und des Kontaktes zu numinosen Wesen, Ahnen und Welten gewisse Parallelen bei Eliade finden, diese können jedoch nur oberflächlich mit seinen tiefergehenden philosophischen Vorstellungen und Theorien in Verbindung gebracht werden. Lediglich in den Aussagen der Befragten über das Konzept eines rituell zu erreichenden ‚heiligen Raumes‘ und einer ‚heiligen Zeit‘ wird eine deutliche Nähe zu entsprechenden Darstellungen Eliades erkennbar, die sich auch mit seinen Ritualtheorien und Vorstellungen eines *eternal return* verbinden lässt. Auch im Bereich der ausgeprägten Säkularisierungs- und Gesellschaftskritik in den Interview-Ergebnissen können wiederum Entsprechungen zu Eliades Modernitätsablehnung gefunden werden, die aber bei den Befragten viel differenzierter und lebenspraktischer formuliert sind als Eliades traditionalistische Überlegungen. Die ebenfalls sehr ausgeprägte Religions-, Wissenschafts- und Medizinkritik in den Interviews lässt sich in den zugrunde gelegten Werken Eliades allerdings kaum verifizieren.

Auch wenn Eliades Sympathie mit der ‚Hippie-Bewegung‘ der 1960er Jahre und seine Charakterisierung des rituell versierten *homo religiosus* Ähnlichkeiten mit einigen Aspekten der ganzheitlich-spirituellen Zukunftsvision der Befragten aufweist, scheint Eliade mit seinem zeitlich eher rückwärtsgewandten bzw. rekonstituierenden Blick auch hier nicht direkt mit den vielfältigen und konkreten Vorstellungen in den Interviews verglichen werden zu können.

4.3.5 Plausibilisierung *Heilung der Welt durch Rückbesinnung auf ursprüngliches Wissen*

Auch die Plausibilisierungsfigur *Heilung der Welt durch Rückbesinnung auf ursprüngliches Wissen* kann zwar in manchen Aspekten auf Entsprechungen in Eliades Werk zurückgeführt werden, weist aber, ähnlich wie die anderen Plausibilisierungen, in Bezug zu Eliade meist eine andere Struktur auf, die erst durch eine differenziertere Betrachtung deutlich wird.

⁴¹⁶ Vgl. Eliade, 1984, S. 155, 174 f., 175 ff., 181 f. – Auch wenn Eliade betont, keine geheime ‚Sehnsucht‘ nach dem vergangenen *homo religiosus* (Eliade 1984, S. 8) zu hegen, verband er im weltlichen Leben anscheinend aber auch konkrete politische Visionen mit der Rolle eines heutigen *homo religiosus*, der im Sinne einer kulturkämpferischen Agenda revolutionär handeln solle. Vgl. Wasserstrom, Steven M.: *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton/ New Jersey: Princeton University Press, 1999, S. 17 f. – Zur problematischen ideologisch-politischen Dimension von Eliades ‚neuem Menschen‘ siehe Lincoln, 2024, S. 24 f.

Beispielsweise lassen sich die Aussagen der Befragten über das Schamanische Yoga in Bezug zu einem Zeitalterwechsel als nächstem ‚Entwicklungsschritt‘ des Westens,⁴¹⁷ verbunden mit einer postulierten Wiederorientierung an Natur und altem indigenen Wissen,⁴¹⁸ in Eliades Darstellungen zum Yoga zwar nicht direkt finden,⁴¹⁹ jedoch scheinen mehrere Aussagen Eliades an anderer Stelle auf ganz ähnliche Konzepte hinzuweisen: Er beschreibt angesichts der „Schrecken der Geschichte“⁴²⁰ die Möglichkeit einer notgedrungenen Rückkehr in eine antihistorizistische Gesellschaft, welche, ähnlich wie im Mythos eines „goldenen Zeitalters“⁴²¹, eine „Reintegration der menschlichen Gemeinschaften in die [...] Welt der Archetypen und ihre Wiederholung“⁴²² vollziehen muss, weil sonst die globalen Gefahren des modernen Historizismus nicht mehr verhindert werden könnten.⁴²³ Eliade liegt damit recht nahe an entsprechenden Schilderungen in den Interviews,⁴²⁴ die hier auch mit seinem Konzept der „ewigen Wiederkehr“ und seinen Vorstellungen einer zyklischen Zeit- und Zeitalterabfolge im Weltbild vormoderner Menschen korrelieren.⁴²⁵

Ebenso wie in den Interview-Ergebnissen,⁴²⁶ scheint Eliade von einem nahen Untergang bzw. einem neuen Entwicklungsschritt der westlichen Gesellschaft, die, seiner Ansicht nach, in der liminalen Phase ihres Transformationsprozesses stecken geblieben ist,⁴²⁷ auszugehen⁴²⁸ und sieht die einzige Lösungsmöglichkeit in einer Re-Orientierung an außereuropäischen Kulturen und ihren ahistorischen und religiösen Weltbildern:⁴²⁹

Die europäischen Werte werden ihre Vorrangstellung als allgemein anerkannte Normen verlieren; sie werden sich als geistige Schöpfungen von örtlich begrenzter Gültigkeit zu bescheiden haben, das heißt, als von einer bestimmten geschichtlichen Entwicklungslinie und durch eine eindeutig umschriebene Tradition bedingt.

⁴¹⁷ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A3, A5, D1.

⁴¹⁸ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B1; Anhang F: Transk. 1, Abs. 70, 87; Transk. 4, Abs. 64 f.

⁴¹⁹ Auch hier sind die Beschreibungen der Befragten wieder deutlich lebenspraktischer orientiert als Eliades kosmologische Vorstellungen.

⁴²⁰ Eliade, 1966, S. 124.

⁴²¹ Eliade sieht ein ‚goldenes Zeitalter‘ immer nahe an seinem Konzept des *illius temporis*, am Anfang eines neuen Zeitalterzyklus liegen. Vgl. a. a. O., S. 94.

⁴²² A. a. O., S. 124.

⁴²³ Vgl. ebd.

⁴²⁴ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B1, B2.

⁴²⁵ Vgl. Eliade, 1966, S. 74–77. – Siehe auch Eliade, 1973, S. 110 ff., 141; Eliade, 1984, S. 82 ff.; Eliade, 1998, S. 456.

⁴²⁶ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. C4, D2, D3; Anhang F: Transk. 6, Abs. 27.

⁴²⁷ Vgl. Eliade, 1961, S. 72–75, 84; Eliade, 1984, S. 82 f. – Eliade vergleicht diesen Prozess mit den Mythen von initiatorischem Tod und Wiedergeburt, wobei er die westliche Welt kurz vor ihrem ‚Tod‘ orientierungslos verharrend sieht. Vgl. Eliade, 1961, S. 74 f.

⁴²⁸ Vgl. Eliade, 1961, S. 71, 84 f.

⁴²⁹ Vgl. Eliade, a. a. O., S. 68 f. – Dies folgt Eliades Konzept von Heilung, welche nur durch Rückkehr zur Zeit des Ursprungs, quasi als Mittel zur gereinigten Wiedergeburt, erfolgen kann. Vgl. Eliade, 1984, S. 74 f.; Eliade, 1998, S. 468.

Wenn die abendländische Kultur nicht verprovinzialisieren will, wird sie das Gespräch mit den andern, nichteuropäischen Kulturen eröffnen müssen, [...].⁴³⁰

Direkte Beschreibungen einer Lösung heutiger Gesellschaftsprobleme durch eine Rekonstitution konkreter indigener Praktiken und Wissensbestände, die nun von indigenen Gemeinschaften aktiv geteilt würden, finden sich, entgegen der häufigen Darstellung in den Interviews,⁴³¹ jedoch nicht in den zugrunde gelegten Texten Eliades. Wie oben schon erwähnt, scheint Eliade hier vorsichtig eher im Bereich einer gleichberechtigten Annäherung moderner und indigener Weltbilder zu bleiben:⁴³²

Dies bedeutet, daß ein Gespräch mit der *wahren* asiatischen, afrikanischen oder ozeanischen Welt uns hilft, geistige Positionen wiederzuentdecken, die man zu Recht als allgemeingültig betrachten kann: Es sind dies keine provinziellen Formeln mehr, Schöpfungen eines einzelnen Geschichtsabschnittes, sondern — wir wagen es zu sagen — ökumenische Positionen.⁴³³

Die Betonung der besonderen Qualität indigener Wissensbestände, welche im Rahmen der Interviews in die Aspekte Naturspiritualität, Ritualismus, Heilung, Mythologie und alte Techniken differenziert werden können,⁴³⁴ lässt sich zwar, wie z. B. die Vorstellung von Heilung durch Orientierung an alten rituellen Wissensbeständen und Mythen,⁴³⁵ generell auch bei Eliade finden,⁴³⁶ allerdings scheint in den Interview-Ergebnissen auch hier Eliades wesentlicher Bezugspunkt auf seine *illud-tempus*-Theorie zu fehlen, in der jeder Ritus „in der Wiederholung einer archetypischen Handlung“⁴³⁷ besteht, „die von den Ahnen oder den Göttern in *illo tempore* (am Anfang der Geschichte) ausgeführt wurde“⁴³⁸. Die Befragten beziehen sich zwar auch auf ‚uralte‘ indigene Rituale und Mythen aus einem ebenso alten

⁴³⁰ Eliade, 1961, S. 67. – Vgl. auch: A. a. O., S. 85 f.; Eliade, 1973, S. 16 f.

⁴³¹ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. D2, D3, D4; Anhang F: Transk. 6, Abs. 27 f.

⁴³² Vgl. Eliade, 1961, S. 85 f. – Zu Eliades Vision eines notwendigen gleichberechtigten Dialogs der westlichen Welt mit anderen Kulturen, insbesondere auf religiöser Ebene siehe Turcanu, 2006, S. 365 ff.

⁴³³ Eliade, a. a. O., S. 85. – Implizit scheint allerdings Eliades Sympathie für eine Regeneration durch Rückkehr in ‚archaische‘ Zeiten (vgl. Eliade, 1984, S. 73) mittels einer Reorientierung der modernen Welt an indigenen Methoden an bestimmten Stellen seines Werkes aufzutauchen (vgl. Eliade, 1973, S. 13, 17 f.; Eliade, 1961, S. 68 f.; Eliade, 1957, S. 309). Die westliche Faszination für indigene Kulturen ist für ihn jedoch auch Ausdruck einer subtilen Orientierung an alten Mythen von einem ‚irdischen Paradies‘. Vgl. Eliade, 1961, S. 41.

⁴³⁴ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B1.

⁴³⁵ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B1; Anhang F: Transk. 2, Abs. 21, 78.

⁴³⁶ Vgl. exemplarisch zu den Themen ‚Naturspiritualität‘: Eliade, 1998, S. 376 ff.; ‚Ritualismus‘: Eliade, 1998, S. 60 f.; ‚Heilung‘: Eliade, 1966, S. 70; ‚Mythologie‘: Eliade, 1961, S. 19 f.; ‚alte Techniken‘: Eliade, 1998, S. 61.

⁴³⁷ Eliade, 1998, S. 59.

⁴³⁸ Ebd.

‚heiligen Raum‘ jenseits der Zeit,⁴³⁹ welche das ganze Leben ebenfalls zu einer ‚heiligen Zeremonie‘ machen können,⁴⁴⁰ allerdings fehlen hier durchgehend wieder Eliades Kernkonzepte der Hierophanie und Reaktualisierung eines Archetypus.⁴⁴¹ Weiterhin fehlt demgegenüber dann in Eliades Darstellungen die Zukunftsvision einer Verbindung von indigenem Traditionswissen mit moderner westlicher Technologie, wie sie in den Interviewergebnissen teilweise ersichtlich ist.⁴⁴²

Auch die in den Interviews an manchen Stellen geäußerte Kritik an indigenen Ritualen, welche mit dem Töten von Tieren, Fleisch- und Drogenkonsum verbunden sind⁴⁴³ und als nicht mehr zeitgemäß bzw. ‚unrein‘ empfunden werden,⁴⁴⁴ wie auch eine teilweise betonte Ablehnung indigener Lehrer,⁴⁴⁵ können bei Eliade nicht gefunden werden: Eliade wertet zwar den schamanischen Drogenkonsum als jüngere ‚Degenerationserscheinung‘ ab,⁴⁴⁶ beschreibt Tieropfer und Fleischkonsum aber nur deskriptiv im Rahmen ritueller Kontexte.⁴⁴⁷

Insgesamt zeigt auch die Plausibilisierung *Heilung der Welt durch Rückbesinnung auf ursprüngliches Wissen* ein eher diffuses ‚Eliade-Potential‘, da Entsprechungen der Interview-Ergebnisse zwar vorhanden sind, aber auch hier, ähnlich wie in den anderen Plausibilisierungsfiguren, nur relativ selten direkt mit Eliades Konzepten übereinstimmen.

So kann eine Orientierung Eliades an Vorstellungen eines notwendigen Transformationsschritts der westlichen Welt, mittels Reorientierung an außereuropäischen Kulturen und ihren angeblich spirituellen und ahistorischen Weltbildern, zwar mit den Äußerungen der Befragten korreliert werden, allerdings scheint Eliade gegenüber den konkreten und lebenspraktischen Beschreibungen zur ‚indigenen Rettung der Welt‘ in den Interview-Ergebnissen eher zurückhaltender und metaphysischer zu argumentieren: In seinem kosmologisch-philosophisch orientierten Modell von Hierophanie, Archetypik und *illud-tempus*-Theorie formuliert Eliade seine Vision einer ‚Regeneration durch Rückkehr zur ursprünglichen Zeit‘ eher implizit, anhand von Darstellungen des ‚glücklicheren‘ Systems zyklischer

⁴³⁹ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A2, B1, B2. – Hier scheint es, wie oben schon beschrieben, einen sehr nahen Bezug zu Eliades Vorstellungen über eine ‚ewige Zeit‘ zu geben. Vgl. Eliade, 1998, S. 470.

⁴⁴⁰ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. B2. – Siehe auch Eliade, 1998, S. 59, 532.

⁴⁴¹ Vgl. Eliade, 1998, S. 59, 456–459.

⁴⁴² Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. D1, D2.

⁴⁴³ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A5, B3, B2, C1, D1. – Es wäre interessant diesen Punkt ausführlicher zu untersuchen, dies kann im begrenzten Rahmen der vorliegenden Arbeit allerdings nicht weiter verfolgt werden.

⁴⁴⁴ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. C1; Anhang F: Transk. 3, Abs. 162, 179.

⁴⁴⁵ Vgl. Anhang C: Tab. 3, Kat. A5, C1.

⁴⁴⁶ Vgl. Eliade, 1957, S. 382; Eliade, 1960, S. 346 f. – Eliade revidierte, Znamenski zufolge, seine negative Haltung gegenüber Halluzinogenen im Schamanismus jedoch später durch den Kontakt mit neueren Studien der Psychedelik-Forschung und der gegenkulturellen Bewegung der 1960er Jahre. Vgl. Znamenski, 2007, S. 178.

⁴⁴⁷ Vgl. Eliade, 1957, S. 105, 128 f., 187, 428.

‚archaischer‘ Lebensverhältnisse gegenüber der in einer liminalen Phase feststehenden historizistischen Moderne.

Ein interessanter Aspekt der Interview-Ergebnisse scheint in dieser Plausibilisierungsfigur eine, zum Gesamtbild eher im Widerspruch stehende, teils kritische Haltung gegenüber indigenen Verhaltensweisen zu sein, die aber nicht mit Darstellungen Eliades in Verbindung gebracht werden kann.

Nach der hier erfolgten Zusammenfassung und Analyse der Resultate aus der empirischen Erhebung können die gewonnenen Ergebnisse nun im folgenden, fünften Teil dieser Arbeit im Kontext der Forschungsfrage interpretiert, diskutiert und reflektiert werden.

5 Diskussion

5.1 Zusammenfassung und Beantwortung der Forschungsfrage

Nach der Ergebnisanalyse der erhobenen Daten und einer Überführung dieser Ergebnisse in eine Charakterisierung des Schamanischen Yoga, der Gewinnung von Plausibilisierungsfiguren und dem Bezug dieser auf die zugrunde gelegte Literatur Eliades kann nun im Rahmen der Interpretation der Resultate eine Beantwortung der zentralen Forschungsfrage und der entsprechenden Unterfragestellungen vorgenommen werden.

In der oben vorgenommenen Beantwortung der ersten Untersuchungsfrage nach dem Charakter des Schamanischen Yoga scheint eine Praxisform sichtbar geworden zu sein, die, im Gegensatz zu herkömmlichen Yoga-Angeboten, welche meist von einem festgelegten Set an Körperübungen, Atemtechniken und Meditationen ausgehen,⁴⁴⁸ deutlich heterogenere und fluidere Merkmale aufweist und maßgeblich durch den Einbezug schamanischer Methoden und Praktiken in die gängigen Yogatechniken bestimmt ist. Die besondere Betonung von Naturspiritualität, Bewusstseinsveränderungen, des genealogischen Zusammenhangs von

⁴⁴⁸ Vgl. Enz, 2003, S. 78, 81 ff.

Yoga und Schamanismus und des Bezugs zu numinosen Wesen und Welten korrespondiert mit drei markanten Zielen des Schamanischen Yoga:⁴⁴⁹

- a) Spirituelle Transformation und Bewusstseinsweiterung
- b) Ganzheitliche Heilung von Mensch, Umwelt und Gesellschaft
- c) Rückbesinnung auf alte bzw. indigene Formen der Naturverbundenheit und Naturspiritualität

Die sichtbare Dominanz schamanischer Elemente, die in ihrer Vielfalt entsprechende Aspekte aus der Yogapraxis deutlich übertreffen, führt im Rahmen einer Charakterisierung des Schamanischen Yoga zu der Frage, ob diese spirituelle Praxis eher als eine Art ‚yogischer Schamanismus‘ betrachtet werden könnte, in dem Techniken aus dem Yoga nur als ‚Add-on‘ einer individuell sehr verschiedenen schamanischen Praxis fungieren. Dieses Thema wurde zwar auch in manchen Interviews angesprochen, ergab aber unterschiedliche Ansichten.⁴⁵⁰ So scheint es sehr von der Perspektive der Praktizierenden abzuhängen, wie die schamanischen und yogischen Elemente gewichtet und kombiniert werden,⁴⁵¹ wodurch eine einfache Interpretation des Schamanischen Yoga als nur eine weitere Form im heterogenen Bereich des modernen westlichen Schamanismus erst einmal nicht geklärt werden kann.

Zur Beantwortung der zweiten Untersuchungsfrage nach Plausibilisierungen, die die Attraktivität und besondere Verbindung von Yoga und Schamanismus im Schamanischen Yoga für Praktizierende erklärbar machen, konnten, wie oben dargestellt, im untersuchten Material insgesamt fünf verschiedene Plausibilisierungsfiguren gefunden werden, unter die fast das gesamte Interviewmaterial zu subsumieren war:

- a) Plausibilisierung Ähnlichkeit oder Identität der Methoden und Techniken
- b) Plausibilisierung Ergänzung und Erweiterung
- c) Plausibilisierung gemeinsame Ursprungs- oder Abstammungsgeschichte
- d) Plausibilisierung Sehnsucht nach naturbezogener, spiritueller Ganzheitlichkeit und Heilung
- e) Plausibilisierung Heilung der Welt durch Rückbesinnung auf ursprüngliches Wissen

In Bezug auf die zugrunde gelegten Texte von Mircea Eliade wiesen hier die Plausibilisierungen a) und b) die wenigsten Übereinstimmungen bzw. das geringste ‚Eliade-Potential‘ auf, was auch auf die spezifische Bezogenheit zum Schamani-

⁴⁴⁹ Vgl. Kapitel 4.2.1.

⁴⁵⁰ Vgl. Anhang F: Transk. 1, S. 171; Transk. 3, Abs. 72 f., 208 f.; Transk. 6, Abs. 25 ff.

⁴⁵¹ Vgl. Anhang E: Tab. 5, Kat. AI3.

schen Yoga zurückzuführen war, da Eliade zwar Analogien und die Möglichkeit einiger gemeinsamer Elemente von Yoga und Schamanismus diskutiert, aber keine Behauptungen über eine direkte Verbundenheit von Yoga und Schamanismus aufstellt.

Die Plausibilisierungsfigur c) zeigte zwar mehr inhaltliche Entsprechungen zum Eliade-Material, insgesamt konnten allerdings auch hier kaum wirkliche Übereinstimmungen gefunden werden, da Eliade die Entwicklung von Yoga und Schamanismus nicht miteinander korreliert, sondern an sein Konzept einer früheren archaischen ‚Urkultur‘ koppelt.

Das größte ‚Eliade-Potential‘ bewiesen in der Analyse die Plausibilisierungen d) und e), die, neben mehreren thematischen Entsprechungen, auch einige direkte Bezüge zu Eliades Konzepten, wie z. B. die Darstellung des rituellen Umgangs mit heiligen Räumen und Zeiten, bzw. das Verständnis des Schamanen als ‚verwundeter Heiler‘, erkennen ließen.

In der Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Analyse der verschiedenen Plausibilisierungsfiguren lässt sich hier, trotz aller Heterogenität der einzelnen Ausprägungen, ein Muster erkennen, das auch im Rückbezug auf die individuellen Interviewaussagen bestätigt werden kann: Bei fast allen Entsprechungen der Ergebnisse der Interviewauswertung zu bestimmten Textbezügen im Werk Eliades zeigt sich zwar eine gewisse Korrelation, diese scheint allerdings bei einer genaueren Betrachtung der zugrunde liegenden Gedanken Eliades eher oberflächlich angelegt zu sein. Eliade folgt in den entsprechenden Textbezügen primär seinen eigenen Konzepten, die meist ganz andere Intentionen aufweisen als die scheinbar ähnlichen Darstellungen in den Inhalten der Interviews: So decken sich Aussagen der Interviewten zur rituellen Praxis, Mythologie, Naturspiritualität, Heilung und Orientierung an numinosen Wesen etc. thematisch zwar mit Darstellungen Eliades, jedoch müssen die jeweiligen Passagen im Rahmen von Eliades ontologisch orientierter Ritual- und Hierophanietheorie bzw. seines Ansatzes des *eternal return* in ein vorzeitliches *illud tempus* betrachtet werden.⁴⁵² Gleiches gilt auch für die in den Interview-Ergebnissen ersichtliche Gesellschafts- und Modernitätskritik, wie für die Vorstellungen einer ‚Heilung der Welt‘ durch Rückkehr zu indigenen Lebensformen. Eliade hält zwar auch hier Anknüpfungspunkte bereit, folgt aber mit seinem antihistorizistischen Ansatz tiefergehenden Überlegungen als einer einfachen Orientierung an lebenspraktischen Aspekten, Senioritätsprinzipien oder einer Heilerwartung durch Rekonstitution des Wissens autochthoner Gemeinschaften.

Lediglich in der Thematisierung eines rituell aktivierbaren ‚heiligen Raumes‘ bzw. einer rituellen ‚heiligen Zeit‘ als Niveaubruch des profanen weltlichen Kontinuums scheinen die Aussagen der Befragten Eliades inhaltlichen Vorstellungen eines *eternal return* recht nahe zu kommen, erreichen aber wiederum nicht sein on-

⁴⁵² Siehe oben S. 39 f.

tologisch-metaphysisches Verständnis dieser Aspekte.⁴⁵³ Andererseits lassen sich weitere wichtige Konzepte Eliades, wie die *axis-mundi*-Theorie, der besondere Bezug zur Mythologie oder seine Ekstase-Vorstellungen in den Interview-Aussagen kaum finden,⁴⁵⁴ und auch der in den Interviews sichtbar werdende spirituelle Zugang zur Natur als verehrungswürdige Entität an sich kann nicht direkt mit Eliades Darstellung der Rolle natürlicher Objekte, die lediglich als Gefäß einer Hierophanie fungieren sollen, verglichen werden.⁴⁵⁵

Vor dem Hintergrund dieser Ergebnisse lässt sich die zentrale Fragestellung dieser Arbeit, *welche Rolle die Ideen Mircea Eliades bei der Plausibilisierung des modernen Schamanischen Yoga seitens der Praktizierenden dieser spirituellen Praxis spielen*, dahingehend beantworten, dass eine direkte Beziehung der erhobenen Plausibilisierungsfiguren des Schamanischen Yoga zu den Gedanken und Ideen Eliades nicht wirklich ersichtlich ist und man nicht von einer klaren Orientierung der Befragten an den Konzepten Eliades bzw. einem prominenten Einfluss dieser Vorstellungen sprechen kann.⁴⁵⁶ Auch eine Erklärung der Anschlussfähigkeit von Yoga und Schamanismus im Schamanischen Yoga kann so kaum unmittelbar auf Eliades Arbeiten zu diesen Gebieten zurückgeführt werden.

Zwar war bei der Erhebung der Interviews keine explizit an Eliade geschulte Terminologie der eher praxisorientierten Befragten erwartbar gewesen, jedoch scheinen die zu Wort gekommenen Expert:innen des Schamanischen Yoga auch auf inhaltlicher Ebene nur oberflächlich mit entsprechenden Konzepten Eliades in Verbindung gebracht werden zu können.⁴⁵⁷ Bei allen gefundenen Differenzen lässt sich allerdings dennoch zumindest der grobe Rahmen wesentlicher Gedanken Eliades in den Plausibilisierungen der Befragten wiederfinden, die als Motiv zur Ausübung des Schamanischen Yoga zu betrachten sind :

- Die Vorstellung einer gewissen Analogie von Yoga und Schamanismus

⁴⁵³ Vgl. Anhang F: Transk. 2, Abs. 102 f., 106, 154; Transk. 6, Abs. 125 f. – Die Übereinstimmung der Interview-Ergebnisse mit Eliades Vorstellungen über den Niveaubruch eines heiligen Raumes mit heiliger Zeit, könnte in diesem zentralen Punkt ritueller Praxis evtl. auf einen Einfluss Eliades hindeuten, allerdings wurden keine Hinweise in den Interviews auf eine Anknüpfung an Eliades expliziten Vorstellungen einer Heilung oder Neugeburt durch den rituellen Wiederbezug zur ‚heiligen Zeit‘ *in illo tempore* gefunden. Der rituell hergestellte ‚heilige Raum‘ bzw. die ‚heilige Zeit‘ der Befragten kann eher als kollektiver veränderter Bewusstseinszustand zur Informationsübertragung und instrumentellen Tätigkeit, ähnlich der schamanischen ‚Anderswelten‘, betrachtet werden, der in ‚Urzeiten‘ von indigenen Völkern eingerichtet worden und bis heute gepflegt sein soll.

⁴⁵⁴ Die Fragwürdigkeit einer angeblich akademischen Überbewertung des Konzeptes der Ekstase als zentrale schamanische Technik wurde in einem Interview thematisiert. Vgl. Anhang F: Transk. 1, Abs. 36.

⁴⁵⁵ Vgl. Eliade, 1998, S. 317. – Insgesamt lässt sich im Verhältnis zu den Interview-Ergebnissen ein expliziter Naturbezug ebenso wie auch der Aspekt von Heilung relativ selten bei Eliade finden.

⁴⁵⁶ Die Möglichkeit diffuser oder missverständlicher Rezeptionen Eliades zur Plausibilisierung einer Verbindung von Yoga und Schamanismus kann hier andererseits nicht ausgeschlossen werden.

⁴⁵⁷ Einige der Befragten scheinen allerdings durchaus Eliade gelesen haben. Vgl. Anhang F: Transk. 1, Abs. 36; Transk. 5, Abs. 201.

- Der Bezug zu einer ‚archaischen Urkultur‘, auch wenn diese in den Interviews eher auf indigene Traditionen bezogen wird
- Eine Verbindung von Natur und Spiritualität, die zwar unterschiedlich hergeleitet wird, allerdings in Verflechtung mit einem mythischen Konzept von Weiblichkeit steht
- Die Betonung der besonderen Freiheit indigener Menschen
- Eine ausformulierte Gesellschafts- und Modernitätskritik, die von einer Entfremdung und Entsakralisierung des modernen Menschen ausgeht
- Die Vorstellung einer notwendigen spirituellen Erneuerung
- Eine Reorientierung an alten, indigenen Wissensbeständen

Auch wenn diese Themen aufgrund ihrer sprachlich, thematisch und inhaltlich verschiedenartigen Manifestationen in den Interview-Aussagen bzw. den Plausibilisierungsfiguren wahrscheinlich nicht auf eine direkte Orientierung an Eliades Werk zurückzuführen sind, kann durch die Übereinstimmungen dieses Komplexes von Narrativen und der Position Mircea Eliades als früher Autor populärer Werke in diesem Genre ein entsprechender Einfluss auf zugrunde liegende *Diskurse* der Szene des Schamanischen Yoga nicht ausgeschlossen werden.⁴⁵⁸

So könnte vermutet werden, dass Eliade durch seine Arbeiten zwar nicht die Vorstellungen einer plausiblen Verbindung von Yoga und Schamanismus ermöglichte, jedoch den Stoff der dahinterliegenden größeren Erzählung maßgeblich mitgestaltete.⁴⁵⁹ Dem, durch die Plausibilisierungsfiguren deutlich werdenden, Gesamtmotiv einer Sehnsucht nach Rückkehr zu einer einfacheren, ganzheitlicheren und ursprünglicheren Lebensweise, die Eliade auch als „Sehnsucht nach dem Paradies“ beschreibt.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Eine genauere Untersuchung diffuser Wanderungen von Narrativen hätte allerdings dann auch auf die allgemeine Rezeption des szenetypischen Diskurses und weiterer Autor:innen zu diesem Thema ausgedehnt werden müssen. Im Rahmen der Fragestellung dieser Arbeit ging es hingegen lediglich um die Suche nach expliziten Hinweisen auf einen Einfluss der Ideen Eliades auf die Plausibilisierungen des Schamanischen Yoga bei den ausgewählten Befragten.

⁴⁵⁹ Nach Ansicht von Mayer hatte Eliade einen enormen Einfluss besonders auch auf die populärwissenschaftliche Schamanismusliteratur. Vgl. Mayer, 2003, S. 55. – Siehe Stuckrad, 2003, S. 15, 133 f.

⁴⁶⁰ Vgl. Eliade, 1984, S. 81 f., 178 f.; Eliade, 1973, S. 100 f. – Eliade sieht in dem „Heimweh nach dem Paradies“ allerdings den paradoxen Wunsch nach einem idealen ewigen Leben unter den Bedingungen des zeitlichen menschlichen Daseins, d. h. dem Streben nach einem „irdischen Paradies“ unter weltlichen Bedingungen (vgl. Eliade, 1998, S. 470). Nur ein rituell ausgerichtetes religiöses Leben würde nach Ansicht Eliades, durch die temporären Einbrüche der ‚heiligen Zeit‘, zumindest eine Paralleltät von einem ‚illusionärem‘ zeitlich-weltlichen Dasein mit einer ‚ewigen Realität‘ erlauben. Vgl. Eliade, 1998, S. 532.

5.2 Einordnung der Ergebnisse

Die zu Beginn dieser Arbeit aufgeworfene Frage nach der Plausibilisierung der Verbindung von Yoga und Schamanismus im Schamanischen Yoga kann durch die hier erfolgte Untersuchung zwar nicht direkt auf Eliades Konzepte zurückgeführt werden, verdeutlicht aber den durch die Ergebnisse gewonnenen Eindruck, einer Teilhabe der Plausibilisierungsfiguren an dem Grundmotiv einer ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘ bzw. ‚Sehnsucht nach dem Paradies‘ welches auch eine zentrale Kategorie in Eliades Ansätzen darstellt.

Zwar wären auch andere Interpretationsmöglichkeiten eines Grundmotivs der Plausibilisierungsfiguren möglich, wie z. B. die Suche nach Sicherheit, Ganzheitlichkeit, traditionellen Werten, romantischer Naturbeziehung oder Alltagsunterbrechung, und es wäre religionswissenschaftlich interessant, diese Punkte im Rahmen einer tiefergehenden Analyse aus der Perspektive religiöser Kontingenzbewältigungsstrategien,⁴⁶¹ einer inversen Apokalyptik⁴⁶² oder von bestimmten Senioritätsaxiomen⁴⁶³ zu betrachten,⁴⁶⁴ allerdings würde dies wieder von der Fragestellung der vorliegenden Arbeit nach den Einflüssen Eliades auf die Plausibilisierungen des Schamanischen Yoga wegführen und nur Teilbereiche der Ergebnisse betreffen.

Anstatt einzelne funktionale Aspekte der Plausibilisierungsfiguren näher zu betrachten, erscheint es zur weiteren Diskussion der Ergebnisse sinnvoller, nach einer umfassenderen Struktur zu suchen, die den Eindruck der diffusen Beziehung der Interview-Aussagen zu Eliades religionsphänomenologischen Ordnungsmodellen erklärbarer machen würde.

Hier könnte das sichtbar gewordene Muster einer ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘ als eine „Reaktualisierung von Uranfänglich-Altem“⁴⁶⁵ auf eine Dynamik hinweisen, die dem Ansatz Christian Zgolls zufolge auch als spezielle Form einer Funktionalisierung *mythischer Erzählstoffe* betrachtet werden kann, die besonders von Eliade angewandt wurde.⁴⁶⁶ Der Bezug zu einer *mythologisch* orientierten Betrachtungsweise der Untersuchungsergebnisse wäre hier möglicherweise ein Erklärungsansatz für die uneindeutige Beziehung zwischen den gewonnenen Plausibili-

⁴⁶¹ Vgl. Pollack, Detlef: *Was ist Religion? Probleme der Definition*, Zeitschrift für Religionswissenschaft, Band 3, Heft 2, 1995, S. 188.

⁴⁶² Vgl. Gerhards, Claudia: *Apokalypse und Moderne. Alfred Kubins „Die andere Seite“ und Ernst Jüngers Frühwerk*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999, S. 37–39.

⁴⁶³ Vgl. Grünshloß, Andreas: *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, S. 237–245.

⁴⁶⁴ Das Grundmotiv der Plausibilisierungen rein in der ‚Sehnsucht‘ nach einem magisch-mystischen Weltbild mit dahinterliegendem Senioritätsstreben und allgemeiner Naturspiritualität zu suchen, wäre ebenfalls denkbar, allerdings würde hier der besondere Bezug zum Schamanismus, zu zyklischen Weltbildern und die Betonung einer Rückkehr zu alten *indigenen* Traditionen erklärungsbedürftig sein. Ein rein magisch-mystisches Grundmotiv müsste dann eher in okkultistischer Richtung zu interpretieren sein, was dem Charakter der Interview-Aussagen widersprechen würde.

⁴⁶⁵ Zgoll, 2019, S. 424.

⁴⁶⁶ Vgl. a. a. O., S. 424 Anm. 144.

sierungsfiguren und Eliades Texten, da die von Zgoll beschriebene Struktur von Mythen nicht eindeutig definiert werden kann⁴⁶⁷ und als „grundsätzlich offene, polymorphe Gestalt“⁴⁶⁸ Mehrdeutigkeiten implizieren könnte.

Eine Betrachtung der Plausibilisierungsfiguren als „mythische Erzählstoffe“ würde auch weiteren Aspekten der modernen Mythenforschung⁴⁶⁹ entsprechen: So scheint das Grundnarrativ der Plausibilisierungen, vergleichbar mit der von Zgoll betonten generellen Brisanz eines Mythos für seine Rezipienten,⁴⁷⁰ auch eine besondere Bedeutsamkeit für die Praktizierenden des Schamanischen Yoga zu besitzen. Die eindrücklichen und detailreichen Erzählungen von einer *ganzheitlich-spirituellen, naturverbundenen, indigenen ‚Urkultur‘*, in der *Yoga und Schamanismus noch eins* waren, der dazu im Gegensatz stehenden *entfremdeten und entsakralisierten Moderne* und der *nahen Heilung der modernen Welt* durch eine *Reorientierung an noch bestehenden alten Wissensbeständen indigener und auch numinoser Akteure*, bspw. durch die Techniken des Schamanischen Yoga, verdeutlichen hier eine unmittelbare Wichtigkeit dieser Narrative für die betreffende Szene.⁴⁷¹

Die Brisanz mythischer Erzählstoffe spielt, dem Ansatz Zgolls zufolge, eine wichtige Rolle in der emischen Perspektive der Welterklärungs- und Weltbewältigungsstrategien entsprechender Akteure⁴⁷² und lässt sich durch fünf Aspekte charakterisieren, die hier auch auf das Grundnarrativ der Plausibilisierungen des Schamanischen Yoga bezogen werden können:

a) *Mythen stellen eine Auseinandersetzung mit konkreten und spezifischen Erfahrungsgegenständen dar, d. h. beziehen sich auf die reale Lebenswelt.*⁴⁷³ Das Narrativ der ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘ lässt sich in den Aussagen der Befragten konkret auf die heutige moderne Lebenswelt und die Auseinandersetzung mit ihren Problemen beziehen: Naturzerstörung, Entsakralisierung, Entfremdung, Materialismus, einseitige Konsumorientierung etc. weisen auf eine intensive Auseinandersetzung mit der Frage nach der ‚richtigen Lebensweise der Menschheit‘ hin.

b) *Mythen betonen die Bedeutsamkeit dieser Erfahrungsgegenstände für die emischen Perspektiven des entsprechenden Kollektivs.*⁴⁷⁴ Die Bedeutsamkeit einer ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘ der Befragten scheint sich in der Betonung der Dringlichkeit einer Transformation und Heilung der modernen Probleme zu spie-

⁴⁶⁷ Vgl. a. a. O., S. 83 f.

⁴⁶⁸ A. a. O., S. 83.

⁴⁶⁹ Siehe oben Seite 40 f.

⁴⁷⁰ Siehe Ebd.

⁴⁷¹ Znamenski sieht ganz ähnliche Aspekte auch im Bereich des modernen westlichen Schamanismus. Vgl. Znamenski, 2007, S. 255 f.

⁴⁷² Vgl. Zgoll, 2019, S. 370, 427, 424 f.

⁴⁷³ Vgl. a. a. O., S. 371 f.

⁴⁷⁴ Vgl. a. a. O., S. 404–406, 411 f.

geln, da vitale Grundlagen des Lebens als bedroht empfunden werden bzw. ein postulierter Zeitalterwechsel unmittelbare Aufmerksamkeit erfordert

c) *Die narrative Auseinandersetzung mit Erfahrungsgegenständen in Mythen beinhaltet konstitutiv den ausschlaggebenden Zusammenhang mit einem aktiven Wirken numinoser Mächte.*⁴⁷⁵ Die Heilung der modernen Welt soll im Rahmen des Grundnarrativs der gefundenen Plausibilisierungsfiguren durch die Rekonstitution angeblich alter indigener Wissens- und Erfahrungsbereiche erzielt werden. Durch den damit verbundenen Bezug zu spirituellen Kräften, heiligen Räumen und Zeiten und mittels der Hilfe und Leitung seitens Ahnen und numinoser Wesen soll hier wieder eine natürliche, ganzheitliche und spirituelle neue Zeit entstehen, wie sie angeblich primordial schon einmal existierte und in Resten bis heute in indigenen Traditionen bewahrt werden würde.

d) *Mythen machen als Grundfunktion diese transzendierend gedeutete Welterfahrung kommunizierbar und bringen sie zum Ausdruck, können in fast unbegrenzter Weise funktionalisiert bzw. angewandt werden, bieten als Metafunktion eine kognitive und affektive Stabilisierung in Form einer orientierungsstiftenden Welterklärungs- und Weltbewältigungsstrategie.*⁴⁷⁶ Das Grundnarrativ einer ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘ lässt sich in vielfachen Facetten in den Aussagen der Befragten finden, es wird ausgedrückt durch geteilte spirituelle Techniken, Rituale und Erfahrungen, Gruppenevents, Lebensstile, Kleidung, Literaturrezeption, Musik, Kunst etc. Besonders durch die Funktionalisierung dieses Narrativs im Rahmen einer ‚Reaktualisierung alter indigener Wissensbestände‘ und deren Einsatz zur rituellen Lebenssicherung, Herstellung von ontologischen Zusammenhängen und der Propagierung der Wirkmächtigkeit numinoser Wesen und Anderswelten scheinen auch orientierungsstiftende Metafunktionen dieses Narrativs in großem Maße erfüllt werden zu können und in ein eigenes Welterklärungs- bzw. Weltbewältigungssystem zu münden.

e) *Mythen sind weltanschauliche Kampfplätze in Deutungsmachtkonflikten pluraler Wertesysteme.*⁴⁷⁷ Die vielfältige und deutlich sichtbare Polemik gegenüber der westlichen Moderne in den Ergebnissen der Interviewauswertung richtet sich besonders gegen Kirchen, Medizin, Wissenschaft und einseitig materialistisch-konsumorientierten Lebensweisen und wendet sich so, kämpferisch gesinnt, gegen gesellschaftliche Konkurrenzangebote weltanschaulicher Deutungsmacht um die Erzählung der ‚richtigen menschlichen Lebensweise‘. Auch die diffamierende Ablehnung eines ‚nicht mehr zeitgemäßen‘ und ‚tierwohlgefährdenden‘ traditionellen Schamanismus könnte hier auf interne Deutungsmachtkonflikte des mythischen Grundnarrativs einer ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘ hinweisen.

⁴⁷⁵ Vgl. a. a. O., S. 395–398.

⁴⁷⁶ Vgl. a. a. O., S. 418–425.

⁴⁷⁷ Vgl. Zgoll, 2019, S. 413–416, 428–433.

Die Möglichkeit einer Einordnung grundlegender Narrative der Plausibilisierungsfiguren in das obige Mythen-Schema von Zgoll lässt den Schluss zu, das hier vorliegende Grundmotiv der ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘ als *mythischen Erzählstoff* bzw. *Mythos* zu charakterisieren,⁴⁷⁸ der aufgrund seiner polymorphen Struktur dann zwar nicht exakt, aber dennoch von seinem grundsätzlichen Gehalt her auf ganz ähnlich geartete Inhalte Eliades bezogen werden kann. Die von Zgoll betonte polystrate Struktur von Mythen weist weiterhin auf die vielfältige Überarbeitung und Überlagerung mythischer Erzählstoffe hin, die ein weiterer Grund für die gleichzeitige Ähnlichkeit und Differenz der bei Eliade zu findenden Figur einer ‚Sehnsucht nach dem Paradies‘ mit dem Motiv der ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘ im Schamanischen Yoga darstellen könnte.⁴⁷⁹

Die in den Interview-Aussagen gefundenen Narrative könnten so, auch wenn die Feststellung einer umfassenden Verflechtungsgeschichte der verschiedenen Aspekte dieser Erzählungen außerhalb des Rahmens dieser Arbeit liegen muss, an einen als mythisch zu charakterisierenden polystraten Stoff anknüpfen, der vermutlich auch von Eliade nur weiterbearbeitet wurde und auf frühere Grundlagen zurückzuführen wäre.

Der in den Interviews somit sichtbar werdende Mythos einer ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘ mit seinen Narrativen einer ganzheitlich-spirituellen ‚Urkultur‘, der entfremdeten und entsakralisierten Moderne und einer Heilung der modernen Welt durch die Reorientierung an primordialen Wissensbeständen lässt hier an eine Rezeptionsgeschichte oder eine Verflechtung von Inhalten denken, welche eventuell über Eliade an traditionalistische bzw. perennialistische Konzepte aus dem frühen 20. Jhd. angeknüpft werden können. So stehen beispielsweise die von Mark Sedgwick beschriebenen drei zentralen Motive der von dem umstrittenen

⁴⁷⁸ Eine Diskussion verschiedener Mythostheorien (vgl. Mohn, Jürgen: *Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität*, München: Fink, 1998, S. 82 ff.) kann an dieser Stelle nicht vorgenommen werden. Hier soll lediglich eine funktionale Anwendung eines passenden modernen Mythoskonzeptes zur weiteren Diskussion der Ergebnisse dieser Arbeit Anwendung finden.

⁴⁷⁹ Zur Mythos-Definition Zgolls siehe oben S. 40 f.

Autor René Guénon⁴⁸⁰ initiierten Bewegung des Traditionalismus⁴⁸¹ in einer auffälligen Nähe zu den genannten mythischen Erzählstoffen der in dieser Arbeit erhobenen Interview-Aussagen:

- a) Die perennialistische Vorstellung einer allgemeinen mystischen ‚Ur-Wahrheit‘ die aus einer primordialen ‚Ur-Religion‘ bzw. esoterischen ‚Ur-Tradition‘ überliefert wurde und verborgen in bruchstückhaften Überlieferungen alter Traditionen, spiritueller Techniken und religiöser Quellen bis heute auffindbar wäre.⁴⁸²
- b) Die Ablehnung der westlichen Moderne und Aufklärung als Illusion eines entsakralisierten materialistischen Modernisierungs- und Fortschritts Glaubens, der aktuell schon in den zivilisatorischen Untergang führt.⁴⁸³
- c) Die Hoffnung auf Wiederherstellung einer traditionellen, religiös-spirituellen Kultur des Westens durch eine Re-Orientierung an Wissensbeständen alter orientalischer Traditionen und Initiation in die dort verborgene perennialistische ‚Ur-Wahrheit‘ durch eine kleine Elite von ‚Wissenden‘.⁴⁸⁴

Eliades Sympathie für die Inhalte der traditionalistischen Bewegung, die er, Florian Turcanu zufolge, in einer Tagebuchnotiz als seine traditionalistische Glaubensüberzeugung bezeichnete und nur wenigen Freunden offenbarte,⁴⁸⁵ lässt sich laut Sedgwick an bestimmten Details seines Werkes⁴⁸⁶ und noch deutlicher in seinen

⁴⁸⁰ Der französische Orientalist und Philosoph Guénon (1886–1951) begründete, den Darstellungen Mark Sedgwicks zufolge, das traditionalistische Denken in den 1910er Jahren, welches zuerst auf Aspekte der spirituellen Selbstverwirklichung ausgerichtet war. Basierend auf Guénon's Grundlagen entwickelte der Mussolini-Unterstützer Julius Evola später einen radikalen politischen Traditionalismus und beeinflusste damit den italienischen Faschismus besonders in der Nachkriegszeit. Der Schweizer Sufi-Anhänger Frithjof Schuon formte, als dritte Gründungsfigur des Traditionalismus, die religiös-spirituellen Aspekte dieser Bewegung. Vgl. Sedgwick, Mark: *Traditionalism. The Radical Project for Restoring Sacred Order*, London: Penguin Random House, 2023, S. 12–18.

⁴⁸¹ Laut Sedgwick stellt der Traditionalismus eine Bewegung ohne formale Struktur dar und strebt, anders als der klassische Konservatismus, eine Etablierung angeblich verloreener alter perennialistischer Wahrheiten zur ‚Rettung der krisenhaften Moderne‘ an. Traditionalistische Ideen beeinflussten Sedgwick zufolge neben Aspekten aus Kunst, Religion und Umweltschutz besonders auch rechtsgerichtete politische Akteure wie z. B. Alexander Dugin und Steve Bannon. Vgl. Sedgwick, Mark: *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, New York: Oxford University Press, 2004, S. 21 f.; Sedgwick, 2023, S. 3, 7 ff.

⁴⁸² Vgl. Sedgwick, 2004, S. 23 f., 264 f.; Sedgwick, 2023, S. 21, 43 f., 50 ff., 63 f., 360.

⁴⁸³ Vgl. Sedgwick, 2004, S. 24 f., 263 f.; Sedgwick, 2023, S. 102–110, 115 ff., 360 f.

⁴⁸⁴ Vgl. Sedgwick, 2004, S. 25 ff.; Sedgwick, 2023, S. 125 ff., 362.

⁴⁸⁵ Vgl. Turcanu, 2006, S. 324.

⁴⁸⁶ Vgl. Sedgwick, 2004, S. 112 Anm. 101. – Sedgwick sieht Entsprechungen wie z. B. die anthropologisch-kosmische Entsprechung des Symbols, der *axis mundi* oder der zyklischen Zeitvorstellung allerdings nicht als ausschlaggebend, da diese Elemente sich auch in anderen Ansätzen finden lassen. Vgl. ebd.

Zielen und Methoden feststellen: ⁴⁸⁷ Als eher subtil wirkender ‚soft‘ Traditionalist“ ⁴⁸⁸ hätte Eliades Bestreben nicht mehr primär in der Restauration einer verborgenen primordialen Wahrheit gelegen, um – ähnlich wie Guénon – mit einer daran geschulten traditionalistischen Elite den ‚Untergang des Westens‘ verhindern zu wollen. ⁴⁸⁹ Eher war sein Anliegen, so Sedgwick, „the construction of a general model of human religiosity, as expressed in universally valid myth and symbol“ ⁴⁹⁰ welches die menschliche Selbsterkenntnis befördern und die notwendigen Mittel für eine kulturelle Erneuerung stellen sollte. ⁴⁹¹ Den Darstellungen Sedgwicks zufolge widmete sich Eliade allerdings trotzdem seine ganze Laufbahn hindurch weiter der traditionalistischen Forschung: „What Eliade did over his entire career was to pursue the standard Traditionalist research projekt of ‚reassembl[ing]...debris‘ under other names and by more scholarly methods“ ⁴⁹². Die Ersetzung der Begriffe „Tradition“ durch „archaische Religion“ und perennialistischer „Weisheit“ durch den universalen „Mythos“ bzw. dem universalen „Symbol“ können laut Sedgwick in diese Richtung interpretiert werden, ⁴⁹³ wobei scheinbar aber nicht zu erkennen sei, wie weit Eliade selber an einer *philosophia perennis* orientiert war ⁴⁹⁴ oder diese Auffassung nur als Methode zur Beschreibung religiöser Haltungen aus emischer Perspektive benutzte. ⁴⁹⁵

Eliade, der, den Darstellungen Turcanus nach, schon früh eine Bewunderung für traditionalistische Autoren wie René Guénon, Julius Evola und Ananda Ken-

⁴⁸⁷ Vgl. a. a. O., S. 112.

⁴⁸⁸ A. a. O., S. 111. – In einer Tagebuchnotiz distanziert sich Eliade, den Darstellungen Sedgwicks zufolge, von der öffentlich sichtbaren traditionalistischen Haltung Guénons, ließ sich auch von anderen Quellen inspirieren und stand letztlich einigen Aspekten der ‚harten‘ traditionalistischen Lehre kritisch gegenüber. Vgl. ebd.

⁴⁸⁹ Lincoln sieht hier allerdings eine Kontinuität von Eliades frühen Sympathien für die revolutionäre Rolle einer antimaterialistischen spirituellen Elite, insbesondere in Form der rumänischen ultranationalistisch-militanten *Legion des Erzengels Michael*, bis hin zu seinen späteren Vorstellungen eines ähnlich visionierten ‚neuen Humanismus‘ als verschleierte Form der Propagierung eines ‚neuen Menschen‘. Vgl. Lincoln, 2024, S. 34.

⁴⁹⁰ Sedgwick, 2004, S. 112.

⁴⁹¹ Vgl. ebd.

⁴⁹² Ebd.

⁴⁹³ Vgl. a. a. O., S. 113, 267. – Siehe auch Znamenski, 2007, S. 172.

⁴⁹⁴ Turcanu zufolge sah sich Eliade durchaus als verkappter Botschafter einer *philosophia perennis*, die er vor der öffentlichen Kommunikation jedoch erst einmal ‚verfeinern‘ musste. Vgl. Turcanu, 2006, S. 284.

⁴⁹⁵ Vgl. Sedgwick, 2019, S. 112 f. – Tatsächlich erscheint es manchmal schwierig in Eliades ethnografischen Darstellungen zwischen einer emischen und etischen Perspektive zu unterscheiden, da er selber nur die letztere verfolgen wollte (vgl. exemplarisch Eliade, 1957, S. 45 f.). Ausdrücklich etische Bemerkungen Eliades finden sich allerdings relativ selten. Vgl. a. a. O., S. 219 f.

tish Coomaraswamy pflegte⁴⁹⁶ und später besonders mit Evola in näheren Kontakt stand,⁴⁹⁷ distanzierte sich allerdings nach dem zweiten Weltkrieg von der strikten traditionalistischen Ablehnung der Moderne und öffnete sich zeitgenössischen Einflüssen von Psychoanalyse, Theologie, modernen Autoren und der Hippie-Bewegung der 1960er Jahre.⁴⁹⁸ Mark Sedgwick zufolge scheint Eliades ‚gemäßigter Traditionalismus‘ jedoch auch seiner akademischen Karriere und der Strategie geschuldet gewesen zu sein, mit entschärften traditionalistischen Inhalten eine breitere öffentliche Wirkung erzielen zu können, als die ursprünglichen Autoren des Traditionalismus es je vermocht hatten.⁴⁹⁹ Durch das Bekenntnis mit seinen Arbeiten subtil als ‚trojanisches Pferd‘ des Perennialismus in der Wissenschaft wirken zu wollen, scheint Eliade, laut der Darstellung Turcanus, allerdings eine gewisse ideologische Agenda nicht aufgegeben zu haben.⁵⁰⁰

Obwohl die traditionalistischen Gehalte in den mythischen Erzählstoffen der Interviews somit durchaus mit Eliades Einstellungen und Hintergrund korrelieren und er mit seiner Orientierung an indigenen Traditionen eine formative Rolle für die alternativ religiösen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre spielte, müssen diese Übereinstimmungen ihn allerdings nicht direkt als Stichwortgeber für das Schamanische Yoga ausweisen.⁵⁰¹

Die Suche nach dem Ursprung der ‚Weisheit‘, als ein Kernkonzept des späteren Traditionalismus, findet sich, Sedgwick zufolge, als Gedanke des *ex oriente lux* zwar schon ab dem 13. Jhd. in den europäischen Diskursen, allerdings wandelte sich der Bezugspunkt dieser Suche im Laufe der Jahrhunderte:⁵⁰² War es zuerst die Verortung in einer angeblich vormosaïschen hermetischen Weisheit aus Israel, Griechenland und Ägypten, bewegte sich der Fokus dann zum Hinduismus, später zum Taoismus, Sufismus und Islam.⁵⁰³ Neben Eliade waren es auch andere am

⁴⁹⁶ In großem Maße stand Eliade, nach Ansicht Hannelore Müllers, jedoch auch unter dem Einfluß seines Lehrers Nae Ionescu, von dem er wesentliche Aspekte übernahm. Vgl. Müller, Hannelore: *Der frühe Mircea Eliade. Sein rumänischer Hintergrund und die Anfänge seiner universalistischen Religionsphilosophie*, Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge, Band 3, Münster: LIT Verlag, 2004, S. 114 f. – Parallelen zwischen Ionescu Lehren und traditionalistischen Konzepten scheinen allerdings naheliegend. Vgl. A. a. O., S. 119 f.

⁴⁹⁷ Vgl. Turcanu, 2006, S. 323 f.; Wasserstrom, 1999, S. 45 f. – Sedgwick sieht Eliade inhaltlich hier eher an Evola orientiert als an Guénon. Vgl. Sedgwick, 2004, S. 110.

⁴⁹⁸ Vgl. Turcanu, 2006, S. 325; Ellwood, 1999, S. 114. – Turcanu sieht einen Wandel von Eliades Perspektive auf die Moderne besonders durch den Kontakt mit C. G. Jung bedingt, wodurch er die Orientierung an Guénon und Evola dann aufgab. Vgl. a. a. O., S. 331 f.

⁴⁹⁹ Vgl. Sedgwick, 2004, S. 111 f.; Wasserstrom, 1999, S. 45 f.

⁵⁰⁰ Vgl. Turcanu, 2006, S. 284, 323 f. – Bemerkenswert ist dazu Turcanus Einlassung, dass Eliade, in einem Brief an den Traditionalisten Coomaraswamy, andeutet, eine damalige wissenschaftliche Publikation zum Schamanismus als Plattform für seine verschleierte perennialistischen Überzeugungen benutzt zu haben. Vgl. Turcanu, 2006, S. 323 f.

⁵⁰¹ Eliade selbst partizipierte zudem noch an verschiedenen anderen Diskursen. Vgl. Znamenski, 2007, S. 176, 173.

⁵⁰² Vgl. Sedgwick, 2004, S. 264 ff.

⁵⁰³ Vgl. a. a. O., S. 265 f.

Traditionalismus orientierte Akteure, wie z. B. Frithjof Schuon⁵⁰⁴, Ralph Waldo Emerson⁵⁰⁵ und Henry D. Thoreau⁵⁰⁶, die ebenfalls den Bezug zur indigenen Welt bzw. der Natur als ‚wahren‘ Ursprungsort einer *philosophia perennis* herstellten und auf die Wurzeln der alternativen Spiritualitätskultur und den modernen westlichen Schamanismus einwirkten.⁵⁰⁷ Eine Untersuchung der Wanderung dieser Konzepte bis zu den heute vertretenen Einstellungen von Praktizierenden des Schamanischen Yoga kann hier allerdings nicht mehr verfolgt werden. Im Rahmen dieser Arbeit war es lediglich möglich, die Nähe dieser, als mythische Erzählstoffe interpretierbaren, Vorstellungen mit den traditionalistisch konnotierten Auffassungen Eliades zu erhellen.

Auch wenn die in dieser Arbeit gefundenen Plausibilisierungen des Schamanischen Yoga alle von Znamenski dargestellten gemeinsamen Überzeugungen des sehr diversen Feldes des modernen Schamanismus abdecken,⁵⁰⁸ zeigt sich doch ein bemerkenswerter Schwerpunkt in den mit Eliade assoziierten Aspekten⁵⁰⁹ und wirft die Frage auf, in welchem Verhältnis diese eher traditionalistisch anmutenden Vorstellungen mit den beispielsweise von Gerhard Mayer analysierten postmodernen, individualistischen und enttraditionalisierten Eigenschaften zeitgenössischer westlicher Praktizierender des Schamanismus stehen.⁵¹⁰ Die in dieser Arbeit gefundene ‚Sehnsucht‘ der Befragten nach einer Rückkehr zu naturverbundener, spirituell-ganzheitlicher und traditionell-indigen orientierter Lebensweise mit einer deutlichen Kritik und Ablehnung der westlichen Moderne, Medizin, Technik und Wissenschaft zeigt ein anderes Bild alternativer Spiritualität, als es z. B. auch Hubert Knoblauch in seinem Ansatz der ‚populären Religiosität‘ darstellt, die losgelöst von traditionellen und kulturellen Bindungen ihre heterogenen Elemente beliebig kombinieren kann.⁵¹¹

Es gibt im Schamanischen Yoga, den Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung folgend, zwar eine große Vielfalt verschiedener Techniken, Rituale und Überzeugungen, allerdings scheint die durchaus auch kreative Auswahl und Kom-

⁵⁰⁴ Vgl. Sedgwick, 2023, S. 18, 170 f.

⁵⁰⁵ Vgl. Sedgwick, 2004, S. 42 f., 50 f.

⁵⁰⁶ Vgl. a. a. O., S. 42.

⁵⁰⁷ Vgl. Znamenski, 2007, S. 24 f., 260.

⁵⁰⁸ Vgl. a. a. O., S. 255 f.

⁵⁰⁹ Besonders die Aspekte eines Glaubens an eine außeralltägliche Raum-Zeit-Struktur, holistische Natur- und Ganzheitsvorstellungen, die negative Einstellung zur westl. Zivilisation und der positive Bezug zu nichtwestlichen spirituellen Traditionen fällt hier auf.

⁵¹⁰ Vgl. Mayer, 2003, S. 12; Mayer, 2009, S. 72; – Siehe dazu auch Znamenski, 2007, S. 370.

⁵¹¹ Im Gegensatz zu Knoblauchs Darstellung einer modernen globalisierten und entgrenzten ‚populären Religion‘ die eine Mischung von Inhalten verschiedenster Kulturen und Traditionen vornimmt (vgl. Knoblauch, Hubert: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Campus Verlag GmbH, 2009, S. 267 ff.), über die Herkunft dieser Elemente keine Auskunft mehr geben kann (vgl. a. a. O., S. 248) und über Medien und Markt Teil der Mainstreamkultur geworden sein soll (vgl. a. a. O., S. 268 f.), scheint sich das Schamanische Yoga eher traditionalistisch orientierten Elementen des modernen westlichen Schamanismus anzugleichen. Vgl. Znamenski, 2007, S. 255 f.

bination der Elemente einem bestimmten Muster zu folgen, welches den Rahmen dieser Bricolage vorgibt und scheinbar eher etwas mit dem hier gefundenen traditionalistischen ‚Mythos‘ einer ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘ zu tun hat als mit postmodernen ‚anything goes‘-Auffassungen. Inwieweit dies nur einen momentanen Befund aufgrund der kleinen Stichprobe dieser Arbeit darstellt oder evtl. ein Hinweis auf eine zunehmende Orientierung der entsprechenden alternativ-spirituellen Szene an weniger fluiden Einstellungen und größeren Bedürfnissen nach Sicherheit, Sinnerfüllung, spirituellem Halt und kollektiver Eingebundenheit ist, kann hier allerdings nicht beurteilt werden.

Letztlich scheint die Attraktivität der Verbindung von Yoga und Schamanismus im Schamanischen Yoga jedoch durchaus auf eine wiederbelebende ‚Grundierung‘ der als sinnentleert empfundenen heutigen Yogaangebote durch die markanteren, naturspirituellen, kreativen und traditionell-retrospektiven Inhalte des modernen Schamanismus hinzudeuten:

Und dennoch bemerkte ich einen generellen Wandel in der Szene, angeführt vom Missmut über die Verwässerung des Yoga aufgrund der Kommerzialisierung und des immer stärker durchscheinenden Fitnessgedanken. Zuerst bemerkte ich die Veränderung auf Facebook (vor allem auf amerikanischer Seite), dann in LA. Kalifornien ist noch sehr reich an Wissen um die Native Americans und die spirituelle Szene fühlte sich für mich sehr eklektisch an. Manche Hatha-Yoga-Klassen wurden mit schamanischen Ritualen untermalt, immer mehr Voll- oder Neumond-Zirkel auch in hippen Studios angeboten. Auch hier wurde mehr mit Salbei geräuchert als Goloka-Räuchstäbchen angezündet und sogar auf der Sivananda Yoga Ranch im Bundesstaat New York wurden neuerdings Schwitzhütten abgehalten.⁵¹²

⁵¹² Anhang D, Tab. 4: Kat. A15, Zeile 5 (S. 353).

5.3 Persönliche Reflexion

Ebenso wie schon die Wahl des in dieser Arbeit behandelten Forschungsthemas ein längerer Weg war, so erscheint mir im Rückblick auch die empirische Forschung und Ausarbeitung der Ergebnisse als ein sehr vielschichtiger und oftmals auch überraschender Prozess, der nicht nur die fachliche Ebene, sondern auch persönliche Aspekte teils intensiv berührte. So wurde beispielsweise schon bei der Kontaktaufnahme zum Forschungsfeld die Entscheidung wichtig, in welcher Rolle die Annäherung an das Feld erfolgen sollte: Einerseits war ich, was wohl kaum zu verbergen gewesen wäre, als ehemaliger Ausbilder in einer großen Yogaorganisation nicht ganz feldfremd, andererseits erforderte die Rolle des neutralen wissenschaftlichen Interviewers eine gewisse Distanz, um die Ergebnisse der Feldforschung nicht zu stark zu beeinflussen. Dieser, sich je nach Lage unterschiedlich gestaltende, Spagat begleitete mich durch die ganze Erhebungsphase hindurch und konnte nie wirklich aufgelöst werden.

Im Kontakt mit den Akteuren im Feld zeigten sich schnell die Vor- und Nachteile beider Seiten dieser hybriden Rolle: Dem ‚Insider‘ öffneten sich Zugänge zu Personen und Institutionen aus den alternativ-spirituellen Bereichen, die dem ‚Wissenschaftler‘ wohl verschlossen geblieben wären, und auch die szeneninterne Terminologie und kontextuelle Einordnung von geschilderten Erfahrungen hätten ohne einen entsprechenden Hintergrund kaum funktionieren können. Allerdings führte dieses Feldwissen auch zu Problemen, wenn beispielsweise die Rolle des ‚Wissenschaftlers‘ von Interviewpartner:innen ganz ausgeblendet wurde oder unvermittelt von persönlich bekannten Personen oder Gruppen die Rede war, deren Schicksal mich nicht unberührt ließ.

Diese Problematik zeigte sich auch in der formalen Gestaltung der Interviewphase, die für mich einen spannenden Lernprozess für die richtige Balance beider Rollen in der Gesprächsführung, wie z. B. bei rechter Zurückhaltung oder vorsichtiger Intervention, Insider-Empathie oder wissenschaftlicher Neutralität, darstellte.⁵¹³ Sehr hilfreich war hier ein direktes Postskriptum, in welchem ich Eindrücke, Probleme, übrig gebliebenen Fragen u. ä. festhielt und daraus eine Liste meiner häufigsten ‚Lieblingsfehler‘ erstellte, die ich dann vor jedem neuen Interview noch einmal verinnerlichte.

Insgesamt verlief die Interviewphase sehr erfolgreich, etwas schwierigere Momente traten auf, als in einigen Gesprächen von Scheidung oder kürzlichem Tod des Ehepartners die Rede war oder polemische politische Inhalte geäußert

⁵¹³ Es erforderte je nach Gesprächspartner:in immer wieder eine andere Justierung der eigenen Rolle: Ein zu ‚lockerer‘ Einstieg war manchmal unangebracht, manchmal jedoch wäre ein zu ‚steifer‘ wissenschaftlicher Beginn des Interviews fehl am Platze gewesen. Hier musste schon in den ersten Sekunden des Vorgesprächs schnell entschieden werden, in welche Richtung meine hybride Rolle auszurichten war.

wurden.⁵¹⁴ Erstaunlich waren die zahlreichen Schilderungen persönlicher paranormaler und spiritueller Erfahrungen der Interviewpartner:innen,⁵¹⁵ die wiederum ein einführendes Verständnis des Insiders und die agnostische Haltung des Religionswissenschaftlers erforderten. Erheiternd waren gewisse Synchronizitätserlebnisse im Forschungsfeld, wie beispielsweise ein unvermittelter knapper Überflug von rufenden Wildgänsen, als eine befragte Person gerade von dem Wert der Kommunikation mit Wildtieren sprach,⁵¹⁶ oder die zufällige Gewinnung eines neuen Interviewpartners am Nordseestrand, der, wie sich später für mich herausstellte, einen der anderen Befragten ebenso zufällig vor einiger Zeit in Südamerika am Strand kennengelernt hatte.

Während der Analyse der erhobenen Daten zeigte sich dann, dass die Materialfülle an Internetquellen, Interviewergebnissen, einschlägiger Literatur, gesichteten Videos und Notizen teilgenommener Beobachtungen kaum zu bewältigen war. So musste jegliches Material, das nicht in direktem Bezug zur Fragestellung dieser Arbeit stand oder gegenüber den im Zentrum der Analyse stehenden Interviews keinen neuen Erkenntnisgewinn brachte, selektiert werden, wodurch dann leider auch die Aufzeichnungen aus den teilnehmenden Beobachtungen nicht mehr berücksichtigt werden konnten. Hier scheint die fehlende wissenschaftliche Forschungsliteratur zum Thema zu einer Überkompensation durch intensive Quellsammlung geführt zu haben, was sich letztlich als problematisch für die Analyse der Daten erwies.

Bei der Konzeption der vorliegenden Arbeit wurde bewusst auf eine Diskussion postkolonialistischer, genderorientierter und politischer Fragestellungen verzichtet, da es lediglich um den genre-übergreifenden Impetus Eliades und eine erste empirische Annäherung an das Phänomen des Schamanischen Yoga gehen sollte. Dass Eliade und sein Werk nicht ohne eine Betrachtung seines historischen und politischen Hintergrunds zitiert werden können und immer noch ein sensibles Thema für die Religionswissenschaft darstellen, wurde mir erst in der Ausarbeitung der Ergebnisse noch einmal vollends bewusst, da die Fragestellung dieser Arbeit einen weitergehenden Bezug auf Eliades traditionalistisch gefärbten Perennialismus fast zwangsläufig impliziert. Ungewollt fand sich die Arbeit dann doch in gewissen gesellschaftspolitischen Bereichen wieder, die allerdings einen wichtigen Aspekt zur Interpretation der Ergebnisse darstellten. Eine Option für bestimmte politische Ideologien war damit jedoch zu keiner Zeit verbunden.

Gerade der Diskussionsteil dieser Arbeit hätte eine noch deutlich tiefere Auseinandersetzung mit den angesprochenen Themen verdient, allerdings war auch

⁵¹⁴ Alle Befragten äußerten sich durchweg stark gesellschaftskritisch und es gab auch vereinzelte Verschwörungsnarrative. Hier war dann eine neutrale Interviewerposition gefragt, insbesondere wenn es zum Teil um ablehnende oder diffamierende Haltungen gegenüber indigener Gruppen und ihre Lebensweise ging.

⁵¹⁵ Siehe hierzu bspw. die Schilderungen über eine Spontanlevitation oder den Kontakt zu dem ‚Geistwesen der Externsteine‘. Vgl. Anhang F: Transk. 3, Abs. 33–38, 224–229.

⁵¹⁶ Vgl. Anhang F: Transk. 3, Abs. 115–116.

hier, wie bei vielen anderen Aspekten, der Spielraum innerhalb einer empirisch orientierten Arbeit begrenzt und es konnte nur auf die Anschlussfähigkeit für weitere Untersuchungen verwiesen werden. Letztlich wurde in der vorliegenden kleinen Stichprobe so viel an religionswissenschaftlich interessantem Material zusammengetragen, dass eine wirkliche Feldforschung in der Szenerie des Schamanischen Yoga ein lohnenswertes Projekt darstellen könnte. Im nachfolgenden Fazit der vorliegenden Arbeit werden, neben einer allgemeinen Konklusion, dazu noch weitere Möglichkeiten für anschließende Forschungsarbeiten genannt.

6 Fazit

Die in der vorliegenden Arbeit aufgeworfene zentrale Fragestellung nach dem Einfluss der Ideen und Konzepte Mircea Eliades auf Erklärungen und Plausibilisierungen von Praktizierenden über ihre eigene Technik des Schamanischen Yoga, konnte trotz des begrenzten Rahmens einer Stichprobe von sechs qualitativen Interviews in einem wissenschaftlich noch unerforschten Feld dennoch recht detailliert untersucht werden.

Das zugrunde liegende Forschungsziel, in den Erzählungen ausgesuchter Expert:innen des Schamanischen Yogas Äquivalente zu Ideen und Konzepten Eliades zu suchen, führte über die Bestimmung des Forschungsmaterials und einer geeigneten Analysemethode zur Durchführung leitfragenbasierter qualitativer Interviews mit einer flankierenden Sichtung von Quellen aus dem Internet. Die Analyse der somit gewonnenen Daten durch den Einsatz einer inhaltlichen Strukturierung und Zusammenfassung nach Mayring lieferte dann die Erkenntnisse zur Beantwortung der Untersuchungsfragen nach dem Charakter und den Plausibilisierungen des Schamanischen Yoga: Eine erste Charakterisierung des Schamanischen Yoga konnte somit anhand verschiedener Aspekte, wie bspw. Ziele des Schamanischen Yoga, Methoden, Naturbezüge, rituelle Ebenen, historische Herleitungen und Wissensüberlieferungen, erfolgreich vorgenommen werden. Es zeichnete sich insgesamt das Bild eines körperlich-spirituellen Praxisweges ab, der

verschiedene Elemente aus den modernen Schamanismus- und Yogaangeboten kreativ verbindet und durch eine Rückbesinnung auf angeblich alte und indigene Formen von spirituellem Wissen und Naturverbundenheit eine Transformation des Bewusstseins und ganzheitliche Heilung des als entfremdet betrachteten modernen Lebens anstrebt. Die Verbindung von Yoga und Schamanismus wird hier durch Vorstellungen einer schon immer bestehenden Einheit beider Traditionen oder einer jeweiligen Ableitung der einen aus der anderen, dann als primordial verstandenen, Disziplin begründet.

Die Verfolgung der zweiten Untersuchungsfrage lieferte durch eine zusammenfassende Analyse der Auswertungsergebnisse dann fünf Plausibilisierungsfiguren, mit denen die Sinnhaftigkeit der Wahl des Schamanischen Yoga als Übungspraxis bzw. die Vorteilhaftigkeit der Vereinheitlichung von Yoga und Schamanismus von den Praktizierenden betont wird:

- a) Die Thematisierung einer besonderen *Ähnlichkeit oder Identität der Methoden und Techniken*
- b) Das Motiv einer wechselseitigen, effektivitätssteigernden *Ergänzung oder Erweiterung*
- c) Eine Legitimation über Annahmen einer *gemeinsamen Ursprungs- oder Abstammungsgeschichte*
- d) Die Formulierung einer *Sehnsucht nach naturbezogener, spiritueller Ganzheitlichkeit und Heilung*
- e) Das Motiv einer notwendigen *Heilung der Welt durch Rückbesinnung auf ursprüngliches Wissen*

Im Bezug zu den zugrunde gelegten Werken Eliades zeigten die Plausibilisierungsfiguren d) und e) das größte ‚Eliade-Potential‘, d. h. die meisten Entsprechungen zwischen den Motiven der Plausibilisierungen bzw. den Aussagen der Befragten und vergleichbaren Passagen in den Texten Eliades. Hier ließ sich dann in der Analyse ein durchgängiges Muster erkennen: Die gefundenen Äquivalente korrespondierten bei genauerer Betrachtung meist nur semantisch und kaum direkt inhaltlich mit den entsprechenden Konzepten Eliades, der hier eher im Rahmen seiner anthropologisch-metaphysischen Kosmologie argumentiert. So konnte das Forschungsziel dieser Arbeit, die Ermittlung von möglichen Ähnlichkeiten im Werk Eliades mit Plausibilisierungsmotiven Praktizierender des Schamanischen Yoga, zwar methodisch erreicht werden, jedoch musste die Forschungsfrage nach der Rolle, die Ideen und Konzepte Eliades in den Plausibilisierungsmotiven der befragten Expert:innen des Schamanischen Yoga spielen, mit der Annahme einer nur sehr marginal ausgeprägten direkten Orientierung an Eliade beantwortet werden. Die im Schamanischen Yoga betonte Anschlussfähigkeit von Yoga und Schamanismus konnte so nicht direkt auf Eliades Arbeiten zurückgeführt werden.

Da die besonders in den Plausibilisierungsfiguren c), d) und e) sichtbar werdenden Narrative einer *ganzheitlich-spirituellen, naturverbundenen, indigenen ‚Urkultur‘*

gegenüber einer *entfremdeten und entsakralisierten Moderne*, der *Heilung der modernen Welt durch eine Reorientierung an noch bestehenden alten Wissensbeständen indigener und numinoser Akteure* allerdings doch grob mit Eliades grundsätzlichen Konzepten übereinstimmen und in dem, von Eliade oft thematisierten, Grundmotiv einer ‚Sehnsucht nach dem Paradies‘ zusammengefasst werden können, kann als Ergebnis dieser Analyse nicht ausgeschlossen werden, dass ein Zusammenhang von Eliades Ideen zumindest mit diesem Stoff der Narrative in den Interview-Ergebnissen bestehen könnte.

Dieser Zusammenhang würde, wie in der vorliegenden Arbeit kurz dargestellt, durch die Einordnung der Plausibilisierungsfiguren als eine Version bestimmter rezenter *mythischer Erzählstoffe*, die von Eliade nur weitertradiert wurden, evtl. verstehbarer und durch den direkten Bezug Mircea Eliades zu traditionalistischen und perennialistischen Autoren und ihren Ideologien, die auch noch auf anderen Wegen Eingang in die alternativ-spirituelle Szene gefunden haben, nachvollziehbarer werden können.

Die Anschlussfähigkeit von Yoga und Schamanismus in der Praxis des Schamanischen Yoga wäre somit weniger durch die emischen Vorstellungen der Praktizierenden über eine vorteilhafte Kombinatorik entsprechender Techniken und Methoden zu erklären, als vielmehr durch ein subkutan wirkendes und szenetypisch geteiltes mythisches Narrativ einer ‚Sehnsucht nach dem Paradies‘ mit seiner Ablehnung der westlichen Moderne und der Hoffnung einer Heilung der Welt durch eine Rekonstitution von als primordial angesehenen indigenen Wissensbeständen und Weltbildern. Die offensichtlich grundierenden, naturalisierenden und sinnvermittelnden Wirkungen dieser mythischen Narrative auf die modernen kommerzialisierten Angebote des Mainstream-Yogamarktes ließen sich in den Selbstreflexionen der Praktizierenden des Schamanischen Yoga direkt finden.

Auch wenn Eliade nicht als unmittelbarer Stichwortgeber dieser Narrative angenommen werden kann, könnte sich die ihm zugeschriebene Wirkmächtigkeit als Autor so auch auf die Weitergabe perennialistisch-traditionalistischer Inhalte in zugrunde liegende Diskurse des Schamanischen Yoga erstreckt haben. Sein Bonmot, als ‚trojanisches Pferd‘ des Perennialismus in der Wissenschaft wirken zu wollen, wäre mit der weiteren Tradierung seiner Ideen als *mythische Erzählstoffe* zumindest im Bereich der modernen schamanischen Szene in fast ironischer Weise dann doch erfolgreich gewesen.

Eine tiefere Analyse der in dieser Arbeit nur stichprobenhaft ersichtlich gewordenen mythischen Erzählstoffe wäre religionswissenschaftlich interessant, da diese Narrative scheinbar in einem deutlichen Gegensatz zu soziologischen Vorstellungen einer fluiden, individualisierten und von allen Bindungen entgrenzten modernen Spiritualität alternativ-religiöser Bewegungen stehen. Auch wenn diese heutigen ‚Mythen‘ im Bereich des Schamanischen Yoga nicht von ‚Göttern‘ oder ‚spirituellen Heroen‘ in einer primordialen Zeit gegeben wurden, bleibt es in der religionswissenschaftlichen Betrachtung dieses Phänomens letztlich erstaunlich, wie viel vitale Kraft, Kreativität, Heilung und spirituelle Erfahrung Menschen aus diesen Impulsen und ihren Sehnsüchten entwickeln und real erleben können.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur und Primärquellen

- Ancient Trance Festival 2023 Aftermovie*, in: [www.youtube.com, https://www.youtube.com/watch?v=FAfwS0xNldw](https://www.youtube.com/watch?v=FAfwS0xNldw) <04.07.2025>.
- Ancient Trance Festival*, in: [www.ancient-trance.de, https://www.ancient-trance.de/de](http://www.ancient-trance.de) <04.07.2025>.
- Bretz, Satyadevi: *Das Shamanic Winter Festival 2024*, in: www.blog.yoga-vidya.de, 17.11.2023, <https://blog.yoga-vidya.de/das-shamanic-winter-festival-2024/> <12.07.2025>.
- Chrystal, Jyoti: *Shamanic Yoga: Ancient Tools for Modern Wisdom*, in: www.web.archive.org, 01.05.1999,[offline], <https://web.archive.org/web/19990501225104/http://www.starseedonline.com/what-is-shamanic.html> <11.07.2025>.
- Eliade, Mircea: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich: Rascher & Cie. AG, 1957.
- , *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*, Zürich: Rascher & Cie. AG, 1960.
- , *Mythen, Träume und Mysterien*, Reihe Wort und Antwort, Bd. 25, Salzburg: Otto Müller Verlag, 1961.

- , *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, Bollingen Series LXXVI, New York: Princeton University Press, 1964.
- , *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1966.
- , *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität*, Wien: Europa-Verlag, 1973.
- , *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1984.
- , *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt a. M./Leipzig: Insel Verlag, 1998.
- Harner, Michael: *Cave and Cosmos. Shamanic Encounters with Another Reality*, Berkeley/California: North Atlantic Books, 2013.
- Kaup, Dolly: *Shamanic Yoga. A Manual for Teaching and Living*, Brétigny-sur-Orge/France: Independent-ly published, 2021.
- Palm, Reinhard (Hrsg.): *Patañjalayogasūtram. Der Yogaleitfaden des Patañjali*, Sanskrit/Deutsch, Ditzingen: Philipp Reclam jun. GmbH & Co KG, 2010.
- „shamanic yoga“, in: www.archiv.org, <https://archive.org/search?query=%22shamanic+yoga%22&sin=TXT&and%5B%5D=year:%5B1800+TO+1970%5D<11.07.2025>>.
- Woods, James Haughton: *The Yoga-System of Patañjali. Or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind*, Harvard Oriental Series, Vol. 17, Cambridge: The Harvard University Press, 1914.
- Yoga Vidya: *Yoga*, in: www.yoga-vidya.de, <https://wiki.yoga-vidya.de/Yoga<02.07.2025>>.
- Zumstein, Carlo: *Schamanismus. Begegnungen mit der Kraft*, Kreuzlingen/München: Heinrich Hugendubel Verlag, 2001.

Sekundärliteratur

- Atkinson, Jane M.: *Shamanisms Today*, in: Annual Review of Anthropology, Vol. 21, 1992, pp. 307–330.
- Baier, Karl: *Modern Yoga Research*, in: www.academia.edu, 2011, https://www.academia.edu/1239028/Modern_Yoga_Research<01.07.2025>.
- Berner, Ulrich: Mircea Eliade (1907-1987), in: Axel Michaels (Hrsg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: C. H. Beck, 1997, S. 343–353.
- Christiansen, Ingolf/Fromm, Rainer/Zinser, Hartmut: *Brennpunkt Esoterik. Okkultismus, Satanismus, Rechtsradikalismus*, in: www.epub.sub.uni-hamburg.de, Februar 2006, https://epub.sub.uni-hamburg.de/epub/volltexte/2007/141/pdf/brennpunkt_esoterik_pdfpropertysource.pdf<01.07.2025>.

- Cunningham, Annalisa: *Yoga Vacations*, First Edition, Berkely/California: John Muir Publikations, 1999.
- De Michelis, Elizabeth: *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, New York/London: Continuum, 2005.
- Dollinger, Wendy: *Foreword to the 2004 Edition*, in: Eliade, Mircea: *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Bollingen series LXXVI, second paperback edition, with a new foreword by Wendy Doniger, Princeton: Princeton University Press, 2004, pp. xi–xv.
- DuBois, Thomas A.: *Trends in Contemporary Research on Shamanism*, in: *Numen*, Vol. 58, No. 1, 2011, pp. 100–128.
- Ellwood, Robert: *The Politics of Myth. A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, SUNY series, Issues in the Study of Religion, Albany: State University of New York Press, 1999.
- Endreß, Martin: „Postsäkulare Kultur“? Max Webers Soziologie und Habermas' Beitrag zur De-Säkularisierungsthese, in: Agathe Bienfait (Hrsg.): *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*, Studien zum Weber-Paradigma, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien GmbH, 2011, S. 123–149.
- Enz, Iris: *Yoga – Lebensweise oder Freizeitgestaltung? Genese, Rezeption und gesundheitsfördernde Aspekte des Modern Postural Yoga im Kulturvergleich Österreich – Indien*, Masterarbeit, Soziologie, Wien: Universität Wien, 2013.
- Feuerstein, Georg: *Die Yoga Tradition. Geschichte, Literatur, Philosophie und Praxis*, Wigginsbach: Yoga Verlags GmbH, 2008.
- Flasche, Rainer: *Numinos*, HrwG, Bd. IV, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1998, S. 252–255.
- Gebhardt, Winfried: *Religiöse Szenen und Events*, in: Pollack, Detlef et. al. (Hrsg.): *Handbuch Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2018, S. 591–610.
- Gerhards, Claudia: *Apokalypse und Moderne. Alfred Kubins „Die andere Seite“ und Ernst Jüngers Frühwerk*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.
- Grünwedel, Heiko: *Schamanismus zwischen Sibirien und Deutschland. Kulturelle Austauschprozesse in globalen religiösen Diskursfeldern*, Bielefeld: Transcript Verlag, 2013.
- Grünschloß, Andreas: *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Hutton, Ronald: *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*, New York: Hambledon Continuum, 2007.
- , *Shamanism: Mapping the boundaries*, in: *Magic Ritual and Witchcraft*, Vol. 1, Issue 2, Winter 2006, pp. 209–213.

- Ivanescu, Carolina/Berentzen, Sterre: *Becoming a Shaman: Narratives of Apprenticeship and Initiation in Contemporary Shamanism*, in: *Religions*, Vol. 11, Issue 7, 2020, S. 1–21.
- Klimkeit, Hans-Joachim: *Friedrich Max Müller (1823–1900)*, in: Axel Michaels (Hrsg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: C. H. Beck, 1997, S. 29–40.
- Knoblauch, Hubert: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Campus Verlag GmbH, 2009.
- Lincoln, Bruce: *Secrets, Lies, and Consequences. A great Scholar's hidden past and his protégé's unsolved murder*, New York: Oxford University Press, 2024.
- Maas, Philipp André: *The So-called Yoga of Suppression in the Pātañjala Yogaśāstra*, in: Franco, Eli/ Eigner, Dagmar: *Yogic Perception, Meditation, and Altered States of Consciousness. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009, S. 263–282.
- , *Der Yogi und sein Heilsweg im Yoga des Patañjali*, in: Karin Steiner (Hrsg.): *Wege zum Heil(igen): Sakralität und Sakralisierung in hinduistischen Traditionen?* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014, S. 65–89.
- , *Sarvāstivāda Buddhist Theories of Temporality and the Pātañjala Yoga Theory of Transformation (pariṇāma)*, in: *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 48, 2020, pp. 963–1003.
- Mallinson, James/Singleton, Mark: *The Roots of Yoga*, London: Penguin Random House, 2017.
- Mayer, Gerhard: *Schamanismus in Deutschland. Konzepte – Praktiken – Erfahrungen. Grenzüberschreitungen, Beiträge zur wissenschaftlichen Erforschung außergewöhnlicher Erfahrungen und Phänomene*, Band 2, Würzburg: Ergon Verlag, 2003.
- , *Die Figur des Schamanen. Zur Attraktivität des Schamanismus in modernen Gesellschaften*, in: *Zeitschrift für Anomalistik*, Band 9, 2009, S. 52–81.
- McEvelley, Thomas: *An Archaeology of Yoga*, in: *RES: Anthropology and Aesthetics*, No. 1, Spring 1981, pp. 44–77.
- Mekiffer, Stefan: *Spirit Ontologies in Contemporary European Shamanism*, PhD Thesis, Groningen: University Groningen, 2025.
- Meller, Harald/Michel, Kai: *Das Rätsel der Schamanin. Eine archäologische Reise zu unseren Anfängen*, Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 2022.
- Mohn, Jürgen: *Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität*, München: Fink, 1998.
- Müller, Hannelore: *Der frühe Mircea Eliade. Sein rumänischer Hintergrund und die Anfänge seiner universalistischen Religionsphilosophie*, Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge, Band 3, Münster: LIT Verlag, 2004.

- Münkler, Herfried: *Resilienz: Ein Containerbegriff mit strategischer Bedeutung*, in: www.zebis.eu, 20.04.2023, <https://www.zebis.eu/veroeffentlichungen/positionen/resilienz-ein-containerbegriff-mit-strategischer-bedeutung/<04.07.2025>>.
- Nicholson, Andrew J.: *Is Yoga Hindu?: On the Fuzziness of Religious Boundaries*, in: *Common Knowledge*, Vol. 19/3, August 2013, pp. 490–505.
- O'Brien-Kop, Karen: *Classical Discourses of Liberation: Buddhism and the Yoga of Patañjali*, in: *Religions of South Asia*, Vol. 11.2–3, 2017, pp. 123–157.
- Ozols, Jacob T.: *Zur Altersfrage des Schamanismus*, in: Hans Peter Duerr (Hrsg.): *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt a. M.: Syndicat Verlag, 1983.
- Pollack, Detlef: *Was ist Religion? Probleme der Definition*, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, Band 3, Heft 2, 1995, S. 163–190.
- Ramaprasad, Chanda: *Survival of the Prehistoric Civilisation of the Indus Valley*. *Memoires of the Archaeological Survey of India*, No. 41, New Dehli: Government of India, 1998.
- Samuel, Geoffrey: *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008.
- Sedgwick, Mark: *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, New York: Oxford University Press, 2004.
- , *Traditionalism. The Radical Project for Restoring Sacred Order*, London: Penguin Random House, 2023.
- Simões, Roberto Serafim: *In Search of the Authenticity of Contemporary Yogas of Non-Indian Matrix*, in: *International Journal of Latin American Religions*, Vol. 6, 2022, pp. 323–346.
- Simpson, Daniel: *The Truth of Yoga. A Comprehensive Guide to Yoga's History, Texts, Philosophy, and Practices*, New York: North Point Press, 2021.
- Singleton, Mark: *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, New York: Oxford University Press, 2010.
- Stuckrad, Kocku von: *Schamanismus und Esoterik: Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, Leuven/Belgien: Peeters, 2003.
- Tietke, Mathias: *Yoga Kontrovers. Zehn populäre Irrtümer in Bezug auf Yoga*, Hamburg: Phänomen-Verlag, 2013.
- Turcanu, Florin: *Mircea Eliade. Der Philosoph des Heiligen oder im Gefängnis der Geschichte. Eine Biographie*, Schnellroda: Edition Antaios, 2006.
- Wasserstrom, Steven M.: *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Wallis, Robert J.: *Shamans/Neo-Shamans. Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*, London/New York: Routledge, 2003.

- Walsh, Roger N.: *Der Geist des Schamanismus*, Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1992.
- White, David Gordon: *The Yoga Sutra of Patanjali. A Biography*, Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Znamenski, Andrei A.: *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, New York: Oxford University Press, 2007.
- Zgoll, Christian: *Tractatus mythologicus. Theorie und Methodik zur Erforschung von Mythen als Grundlegung einer allgemeinen, transmedialen und komparatistischen Stoffwissenschaft*, Mythological Studies (MythoS), Band 1, Berlin: De Gruyter, 2019.

Hilfsmittel

- Audiotranskription: *F4 Analyse. Manual for version 3*, in: www.audiotranskription.de, 2024, https://www.audiotranskription.de/wp-content/uploads/2022/04/FINAL-Handbuch_f4analyse_English_v3_3.pdf <02.07.2025>.
- Audiotranskription: *Automatische Transkription mit f4*, in: www.audiotranskription.de, 2025, <https://www.audiotranskription.de/f4/automatische-transkription/> <11.07.25>.
- Dresing, Thorsten/Pehl, Thorsten: *Praxisbuch Interview, Transkription & Analyse. Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende*, 8. Auflage, Marburg, 2018.
- Gläser, Jochen/Laudel, Grit: *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*, 4. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.
- Gesellschaft für wissenschaftliche Datenverarbeitung mbH Göttingen (GWDG): *AI-Dienste*, in: www.gwdg.de, <https://gwdg.de/services/application-services/ai-services/> <12.07.2025>.
- Harvey, Graham/Wallis, Robert J.: *Historical Dictionary of Shamanism. Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*, No. 77, Plymouth: Scarecrow Press, 2007.
- Helfferrich, Cornelia: *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*, 4. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- Kuckartz, Udo: *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung*, 3., überarbeitete Auflage, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 2016.
- Lamnek, Siegfried: *Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch*, 5., überarbeitete Auflage, Weinheim/Basel: Beltz Verlag, 2010.
- Mayring, Philipp: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, 12., überarbeitete Auflage, Weinheim/Basel: Beltz Verlag, 2015.
- , *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, 13., überarbeitete Auflage, Weinheim/Basel: Beltz Verlag, 2022.
- Stutley, Margaret/Stutley, James: *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C. – A.D. 1500*, London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

-
- Werner, Karel: *A Popular Dictionary of Hinduism*, in: www.archiv.org, 17.03.2020, https://archive.org/details/apopulardictionaryofhinduismkarelwernerseeindianreligionstudiesfolder_565_O/04.03.2025/.
- Witzel, Andreas/Reiter, Herwig: *Das problemzentrierte Interview – eine praxisorientierte Einführung*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 2022.

Anhangsverzeichnis*

*Hinweis: Der gesamte Tabellen- und Materialanhang ist als separates Online-Dokument im PDF-Format erhältlich. Er kann – wie auch die Arbeit selbst – auf der Verlagswebseite heruntergeladen werden: <https://doi.org/10.17875/gup2026-3038>.

Anhang A

– Tabelle 1: Interviews, Paraphrasierung, Generalisierung

Anhang B

– Tabelle 2: Interviews, 1. + 2. Reduktion

Anhang C

– Tabelle 3: Interviews, 3. + 4. Reduktion, Plausibilisierung

Anhang D

– Tabelle 4: Internetquellen, Paraphrasierung, Generalisierung

Anhang E

- Tabelle 5: Internetquellen, 1. + 2. Reduktion, Plausibilisierung

Anhang F

- Transkriptionsregeln

Folgende Materialien sind aus datenschutzrechtlichen Gründen nicht veröffentlicht, aber im Archiv des Autors zu wissenschaftlichen Zwecken einsehbar:

- Transkription 1
- Transkription 2
- Transkription 3
- Transkription 4
- Transkription 5
- Transkription 6

Anhang G

- Interviewleitfaden
- Kurzfragebogen
- Informationsblatt Datenschutz
- Einwilligungserklärung

Die steigende Popularität von naturspirituellen und schamanischen Themen in vielen Bereichen alternativer Spiritualität führt zu Verflechtungen von bisher getrennten Genres, wobei die ideologischen Zusammenhänge dieser Verbindungen wissenschaftlich noch wenig betrachtet wurden. Ausgehend von einer eigenen qualitativen Feldforschung wird in diesem Buch deshalb am Beispiel des Schamanischen Yoga untersucht, wie diese relativ neue Bricolage von den Praktizierenden selbst erklärbar gemacht und plausibilisiert wird. Die Analyse möglicher Einflüsse durch das Werk des umstrittenen Religionswissenschaftlers Mircea Eliade macht hier besondere weltanschauliche Kontinuitäten sichtbar, die durch den Einbezug neuer Erkenntnisse der modernen Mythenforschung erklärbarer werden können. Die vorliegende Studie veranschaulicht die Komplexität der Neuverflechtung spiritueller Praxiswege und wirft ein Licht auf die dabei wichtige Funktion von speziellen mythischen Erzählstoffen. Diese widersprechen im untersuchten Bereich des Schamanischen Yoga allerdings verbreiteten religionswissenschaftlichen Annahmen über eine entgrenzte, individualisierte und fluide Spiritualität der heutigen Zeit.