



Die Zeichnung für das Titelbild dieser Ausgabe stammt vom indonesischen Autor und Illustrator Alim Bakhtiar, dessen reich illustrierte Erzählung "Kinder des Windes" wir bereits in der [Ausgabe 3/2015](#) (Literatur aus Südostasien) vorgestellt haben.

Ausgabe 3/2018 – Geisterglaube in südostasien

Editorial – südostasien 3/2018.....	3
Auf der Suche nach Geschichten für die Zukunft, auf der Suche nach Geschichten der Vergangenheit.....	5
Wesen des Feuers – Zum Umgang mit dschinn in Yogyakarta	7
Von Aswangs und anderen Hexereien.....	14
Die Geister im Unterholz	17
Ahnen, Animismus und die Absurdität des modernen Menschen	25
Der Geist von Chao Anuvong – Sozialistische Erinnerungskultur und rituelle Alltagspraxis in Laos	27
Ein thailändischer Bram Stoker.....	35
“Unsichtbare Menschen” zwischen Entwaldung und Umweltschutz: Die Bang Bot in Laos	44
Stadt, Land, Geist. Kuntilanak auf der Suche nach einer Heimat	51
Zwischen Kruzifix und Knoblauch	55

Von Geistern lernen.....	62
Geister in Kambodschas Politik	67
Nachtlandschaften von Ilocos. Eine Kulturgeschichte	76
Geister hinter den Kulissen der Macht.....	83
„Feng Shui“ –Verdrängter Klassenkampf in einem philippinischen Horrorfilm.....	89
Soll man an Geister glauben? – Ein Für und Wider.....	97
Die Geisterwelt der Visayas.....	105
Der schützende Drache	111
Weibliche Freigeister	118
Impressum	121

Editorial – südostasien 3/2018

Timo Duile; Anett Keller; Michael Kleinod; Kathrin Spenna | 6. Dezember 2018



Die Zeichnung für das Titelbild dieser Ausgabe stammt vom indonesischen Autor und Illustrator Alim Bakhtiar, dessen reich illustrierte Erzählung „Kinder des Windes“ wir bereits in der [Ausgabe 3/2015](#) (Literatur aus Südostasien) vorgestellt haben.

Wohl jede*r, der*die schon einmal längere Zeit in Südostasien verbracht hat, ist dort mit Geschichten von Geistern konfrontiert worden. Unter Kleinbäuer*innen bis hin zu Akademiker*innen scheint die Vorstellung, dass es Personen oder Wesen gibt, die nicht immer sichtbar sind und mitunter unheimliche Kräfte oder Fähigkeiten besitzen, weit verbreitet zu sein. Wollen wir die Gesellschaften in Südostasien besser verstehen, führt kein Weg vorbei an den Geistern. Deshalb haben wir uns entschieden, eine Ausgabe der *südostasien* diesem faszinierenden Phänomen zu widmen.

Wir wollen dabei vor allem auch Verständnis wecken für die Alltäglichkeit und Normalität des Geisterglaubens in Südostasien. Es geht uns nicht darum, „exotische“ Geschichten zu erzählen, sondern Beiträge zusammen zu tragen, die zum Nachdenken anregen. Nicht nur über die Lebenswirklichkeit der Menschen in Südostasien, von der Geister oft ein fester Bestandteil sind. Sondern auch über unseren Blick darauf, der – geprägt von Moderne und religiösen Werten – oft mit einem (vor)schnellen Urteil oder zumindest mit Skepsis auf das „fremde“ Phänomen des Geisterglaubens reagiert.

Das Ziel diese Ausgabe ist nicht, Menschen zum Geisterglauben zu bekehren, sondern Sie als Leser*innen einzuladen, etwas darüber zu lesen, wie die Welt auch anders wahrgenommen werden kann. Dazu gehört, Menschen, die davon überzeugt sind, dass uns mehr umgibt, als das, was wir sehen können, ernst zu nehmen. So vertritt der Ethnologe [Guido Sprenger in seinem Plädoyer für den Geisterglauben](#) die Ansicht, dass dieser eine die Umwelt schützende Komponente haben kann. Denn Geisterglaube schärft den Blick für die Welt, die die Menschen unmittelbar umgibt. [Mokh Sobirin bestätigt dies in seinen Schilderungen](#) des Kampfes von Bäuer*innen in Indonesien gegen Landraub, der auch mit Hilfe von mystischen Drachenwesen geführt wird. Anhand eines weiteren Beispiels aus Laos [schildert Michael Kleinod](#), wie sich Geisterglaube zu Entwaldung und Naturschutz verhält.

Auch unverarbeitete Traumata aus gewaltsamen Konflikten spiegeln sich in Geister-Geschichten, wie der Soziologe [Bambang Kusumo Prihandono](#) am Beispiel der antikommunistischen Massenmorde in Indonesien beschreibt. [Oliver Tappe gibt uns anhand der Statue eines Helden der laotischen Geschichte](#), Chao Anuvong, einen Einblick in eine weitere politische Dimension des Geisterglaubens.

Bei [Benjamin Baumann und Nicolas Verstappen](#) erfahren wir mit Bezug auf Thailand, wie “numinose”, kaum greifbare Wesen im Rahmen ihrer popkulturellen Bearbeitung eine bestimmte feste Form erhalten zum Beispiel in Comics. Immer wieder “geistert” eine Furcht erregende Frau durch alte und neue Geschichten. In Thailand heißt sie *Krasue*, in Indonesien [kuntilanak](#), in den Philippinen [aswang](#). Die Grusel-Gestalt, nicht nur, aber auch, ein Spiegel der Ängste vor “wilder Weiblichkeit”, ist auch in zahlreichen Horrorfilmen präsent.

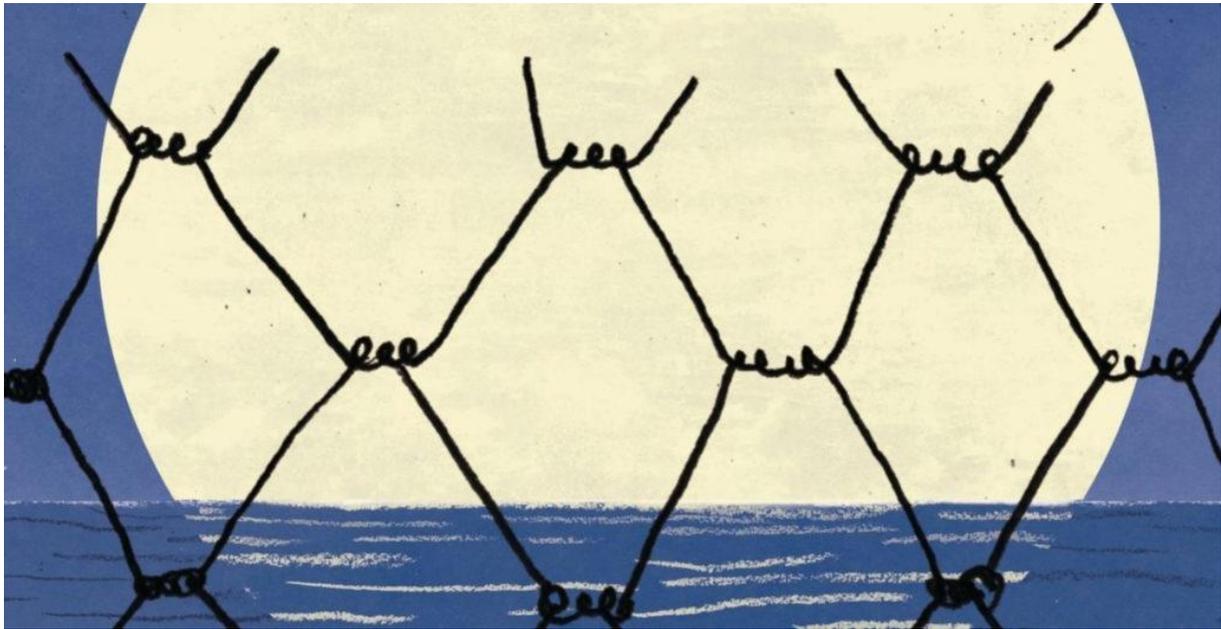
Die Beiträge, die ihr in den nächsten Tagen und Wochen in dieser südostasien-Ausgabe lesen könnt, beleuchten verschiedenste Aspekte und Dimensionen des Glaubens an geistartige Wesen und zeigen damit etwas Entscheidendes: Geister sind nicht einfach “festzunageln”, d.h. ihre Bedeutung und Funktion ist niemals eindeutig, sondern so vielgestaltig wie die praktischen Formen, ihnen Respekt zu zollen. Zudem ist Geisterverehrung nicht einfach ein historisches, vom Aussterben bedrohtes Relikt, sondern so aktuell wie die jeweiligen privaten, politischen und wirtschaftlichen Probleme, die darin verhandelt werden.

Wir wünschen unseren Leser*innen eine spannende Lektüre! Und wir danken allen an dieser Ausgabe Beteiligten sehr herzlich! Für die kommende Ausgabe zum Thema Arbeiterbewegung freuen wir uns über Artikelvorschläge. Hier geht's zum [call for paper](#).

Timo Duile, Anett Keller, Michael Kleinod, Kathrin Spenna

Auf der Suche nach Geschichten für die Zukunft, auf der Suche nach Geschichten der Vergangenheit

Franziska Blum | 6. Dezember 2018



Buchcover: Zana Fraillon – Wenn nachts der Ozean erzählt © CBT Verlag

Rezension zu:

Zana Fraillon: Wenn nachts der Ozean erzählt. Jugendroman (Ab 12 Jahren). Aus dem Englischen von Claudia Max. Originaltitel: The Bone Sparrow. Cbt-Verlag, 2017, 16,99 €.

“Wenn nachts der Ozean erzählt” ist ein Jugendroman über die Freundschaft zweier ungleicher Kinder, die durch die Kraft von Geschichten den Mut aufbringen, gegen ihre Unsichtbarkeit anzukämpfen. Die australische Autorin Zana Fraillon erinnert mit ihrem Buch an die gnadenlose Flüchtlingspolitik (nicht nur) der australischen Regierung und die millionenfache Vertreibung der Rohingya.

Subhi hat keine Erinnerungen an *draußen*. Er wurde im Flüchtlingslager in Australien geboren, trägt nicht den Namen des Bootes oder des Lastwagens, auf dem er ankam. Im Lager leben 900 Menschen, mehr Nummern als Namen, mit 14 Paar Schuhen, in staubigen Zelten, verbringen nach der Berechnung von Subhis Schwester Queeny ein Drittel ihrer Zeit mit Schlange stehen. Alles in Subhis Welt ist begrenzt und rationiert, nicht aber seine Vorstellungskraft. Denn er braucht Geschichten, weil er keine Erinnerungen hat, keine Erinnerungen an *draußen*.

So erzählt seine Maá auf Subhis Drängen Geschichten, die stets mit „Hör zu“ beginnen, die meist schön und glücklich sind, die manchmal Rohingya-Geschichten sind, die seit Ewigkeiten von

Müttern an ihre Kinder weitergegeben werden. Manche Geschichten jedoch sind nicht glücklich. Geschichten davon, dass man ihnen gesagt hatte, die Rohingya würden nicht existieren. Dass ihr Haus niedergebrannt wurde. Dass sie nicht in die Schule gehen durften. Dass Menschen verschwanden und starben. Dass Subhis Ba verhaftet wurde, weil er Gedichte schrieb, und nicht zurückgekommen war. Dass Maá und Queeny von Soldaten auf ein Boot getrieben wurden. Dass man sie töten wollte, falls sie nach Burma zurückkehrten.

Als seiner Maa die Hoffnung und Geschichten längst ausgegangen sind, ist es das Nachtmeer, das Subhi Geschichten erzählt – und eines nachts das Mädchen Jimmie ins Lager bringt, die jenseits des Zauns lebt und wie Subhi auf der Suche nach Geschichten ist. Während sich Subhi in den Geschichten Spuren einer Zukunft erhofft, sucht Jimmie die Vergangenheit, die verblässende Erinnerung an ihre Mutter.

Zana Fraillon's Jugendroman ist vielschichtig, nie eindeutig. Durch die zweifache Erzählperspektive von Subhi und Jimmie entstehen die Lebenswelten der Kinder, die ungleicher nicht sein könnten und werden doch nicht zum Klischee. So bringt Subhi Jimmie das Lesen bei, nicht umgekehrt, und unter den Wächtern des Lagers, ebenso wie unter den Geflüchteten, gibt es Hilfsbereitschaft ebenso wie gnadenlose Gewalt. Durch ihre gemeinsame Geschichte geben sich Subhi und Jimmie Kraft und Mut, um angesichts der menschenunwürdigen Bedingungen und der unfassbaren Gewalt eine Entscheidung treffen zu können.



Buchcover: Zana Fraillon – Wenn nachts der Ozean erzählt © CBT Verlag

Wesen des Feuers – Zum Umgang mit dschinn in Yogyakarta

Claudia Seise | 10. Dezember 2018



Zeitgenössische Schattenspielfiguren des Künstlers Sukasman © Claudia Seise

*Indonesien: Obwohl es orthodox-islamischen Praktiken widerspricht, gibt es javanische Muslim*innen, die sich in Interaktion mit Geisterwesen befinden. Sie werden befriedet, bespendet und – wenn sie ungewollt “zur Untermiete” wohnen – auch ausgetrieben. Die entsprechenden Rituale spiegeln die synkretistischen Traditionen der Region.*

Als ich eine Unterkunft im Süden Yogyakartas in Zentraljava suchte, um dort für die Dauer meiner Feldforschung zu wohnen, hatte ich mich für ein Haus entschieden, von dem gesagt wurde, es würden Geister, so genannte dschinn, darin leben. Angeblich hatte der vorherige Mieter sogar Geisterwesen in dem Haus gesehen. Mich hielten die Spukgeschichten der Dorfbewohner*innen nicht davon ab, mit meiner Familie in das große Haus zu ziehen. Ich habe jedoch dadurch ein Interesse für die dschinn, wie mit ihnen umgegangen wird und eine erhöhte Sensibilität für scheinbar “eigenartige” Begebenheiten entwickelt.

Wer oder was sind die *dschinn*?

Es gehört zur islamischen Glaubenslehre, dass Muslim*innen an das Unsichtbare (Arab.: *al-ghaib*) glauben sollen. Dazu gehört auch der Glaube an Engel und Dschinn (Arab./ Ind.: *jin*). Viele Muslime*innen glauben, dass *dschinn* eine Schöpfung Allahs sind. Im Qur'an wird erwähnt, dass Allah die Menschen und *dschinn* nur erschaffen hat, um Ihn anzubeten (Qur'an 51: 56). Weiter heißt es, dass Menschen aus Tonerde erschaffen wurden, während die *dschinn* viel früher als die Menschen aus einem sehr heißen Feuer geschaffen worden sind (Qur'an 15: 26-27). Aus diesem Vers wird auch der Glaube abgeleitet, dass die *dschinn* aufgrund ihres höheren Alters mehr Erfahrung haben und dazu neigen, Menschen in die Irre zu führen oder zu stören. Der Anführer der *dschinn* ist allgemein als Satan (Ind.: *shaytan*) bekannt und er hat eine große Schar von *dschinn*, die nicht Allah anbeten, sondern vielmehr ihm, Satan, folgen und ihm helfen, die Menschen vom Weg Allahs abzubringen. Es gibt sowohl muslimische als auch nicht-muslimische *dschinn*. Weiterhin gibt es männliche und weibliche *dschinn* und sie gründen, wie Menschen auch, Familien und haben Kinder. Im Islam sollen theoretisch die Welten der *dschinn* und der Menschen getrennt sein und eine Interaktion sollte vermieden werden bzw. ist vom Schöpfer nicht erwünscht. Es gibt verschiedene *dschinn*, deren Namen bekannt sind und die zum Beispiel für Fälle von plötzlichem Kindstod, Zwist zwischen Eheleuten oder Verlust von Wertsachen und Geld verantwortlich gemacht werden. Die letzte Surah des Qur'an (An-Nas) zum Beispiel wird zum Schutz vor den Schlechtigkeiten der Menschen und der *dschinn* gelesen und die vorletzte Surah (*Al-Falaq*) zum Schutz vor Zauberei und Magie. Soweit die Theorie.

Im alltäglichen Leben vieler Muslim*innen in Yogyakarta konnte ich jedoch eine durchaus lebhaftere Interaktion mit den *dschinn* feststellen. Unter Muslim*innen in Yogyakarta ist der Glaube an *dschinn* lebendig und ihre Existenz wird meiner Erfahrung nach nicht angezweifelt. Dabei habe ich fünf verschiedene Arten kennen gelernt, wie mit *dschinn* umgegangen wird. Das Befrieden der *dschinn* durch kleine Opfergaben ist eine Möglichkeit, die auch als Teil von *Kejawen* (Javanischer Mystizismus) bezeichnet wird. Diese Praxis wird hauptsächlich von Muslim*innen praktiziert, die als *Abangan* (so genannte nominale Muslime; im Gegensatz zu den *Santri*, den orthodox-praktizierenden Muslimen) gezählt werden können.

Das BeSpenden scheint dem Befrieden der *dschinn* durch kleine Opfergaben ähnlich zu sein. Hier wird jedoch die Intention anders gefasst, um sich dem orthodox-islamischen Rahmen anzupassen. Damit ist gemeint, dass ein Befrieden der *dschinn* durch Opfergaben abgelehnt und als göttliche Beigesellung (Ind.: *syirik*; Arab.: *shirk*) verstanden wird. Bekämpft werden die *dschinn* vor allem durch Austreibungen, (*ruk yah* auf Indonesisch), mit Hilfe von Wasser und dem Lesen des Qur'an. Diese Form der Austreibung ist besonders populär geworden unter den Muslim*innen, die man den verschiedenen Strömungen des *Salafi*-Wahhabismus zuordnet.



Opfergaben in einem Dorf im Süden Yogyakartas © Claudia Seise

Die Strategie des Ignorierens bedeutet nicht, dass eine Person nicht an *dschinn* glaubt, sondern vielmehr, dass sie versucht die Welten zu trennen. Diese Strategie ist vor allem bei den Anhänger*innen der *Muhammadiyah*, einer indonesischen Massenorganisation des modernistischen Islams, zu finden. Eine fünfte Art des Umgangs ist die Zusammenarbeit und die Nutzung der *dschinn* und ihrer Kräfte für Zauber und Magie (Ind./ Arab.: *sihir*).

Befrieden oder bespenden?

Wer aufmerksam durch ein Dorf in der Gegend um Yogyakarta geht, wird teilweise kleine Opfergaben an Wegkreuzungen oder Wasserläufen finden. Diese mit Liebe zum Detail zubereiteten Gaben sind auf einem circa fünf Mal fünf Zentimeter großem Stück eines Bananenblattes dargebracht. Oft findet man auch mehrere kleine Opfergaben auf einer größeren Platte zusammengestellt. Normalerweise finden sich gelber Reis, Kokosraspel, kleine Fleischstückchen, Gemüse und andere Speisen auf dem Blatt. Mitunter kommen Blütenblätter dazu. Die Art und Form kann je nach Ritual und Zweck variieren. Diese Form der Opfergaben ist in viel größerem Ausmaß vor allem auf der mehrheitlich hinduistischen Insel Bali zu finden. In Yogyakarta sind diese

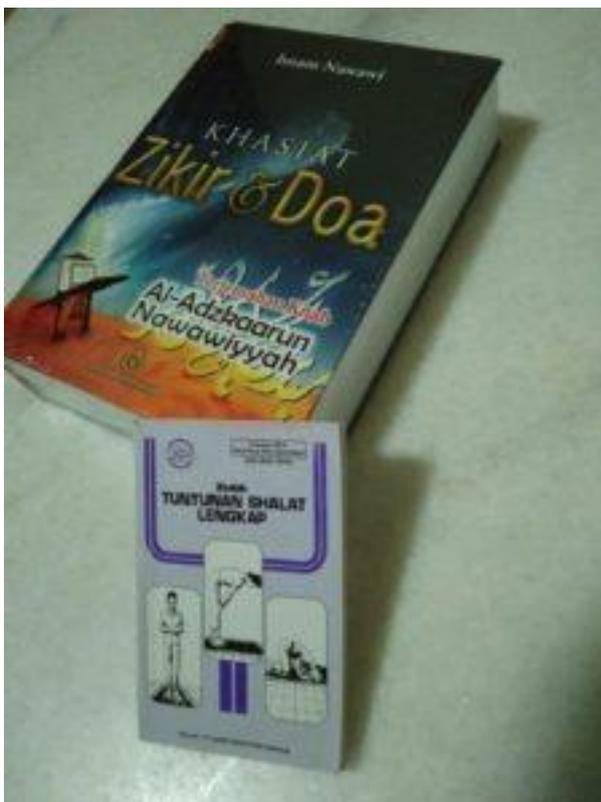
Opfergaben meist mit der (hinduistisch geprägten) javanischen Tradition und Mystizismus verbunden und werden von orthodoxen Muslim*innen als synkretistische Rituale bezeichnet, die nichts mit dem Islam zu tun haben. Es wird argumentiert, dass diese Opfergaben gegen das Prinzip des Monotheismus (Arab./ Ind.: *tauhid*) verstoßen und somit nicht mit dem orthodox-islamischen Glauben kompatibel sind. Da die Welten von *dschinn* und Menschen getrennt sein sollen und die Menschen einzig und allein Allah anbeten und Allah um Schutz ansuchen sollen, wird eine Befriedung der *dschinn* in Form von Opfergaben als eine Form der Vielgötterei (Ind./ Arab.: *shirk*) angesehen. Es wird argumentiert, dass Muslim*innen, die Opfergaben zur Befriedung an die *dschinn* auf Wegen, an Flussläufen oder in und vor Häusern geben, das Konzept des *tauhid* nicht vollständig verinnerlicht haben und noch immer vorislamischen Ritualen anhängen.

Mas Herman, Muslim, javanischer Mystiker und Lokalhistoriker, ist da anderer Meinung. Er verteidigt die Muslim*innen, die den *dschinn* Opfergaben darbringen. Denn, so erklärte er mir in einem Interview, es komme bei der Opfergabe auf die Intention (Ind., aus dem Arab.: *niat*) an. Er erklärte weiter, dass früher diese Opfergaben durchaus zur Befriedung der *dschinn* dargebracht wurden, dass jedoch heutzutage die meisten Muslim*innen wüssten, dass dies nach islamischer Lehre nicht erlaubt sei. Die islamische Religion lege jedoch großen Wert auf Spenden und Großzügigkeit, so Herman, und deshalb würden die kleinen Opfergaben als Spende an die *dschinn* gebracht. Es ist äußerst spannend, dass er das Ritual der Opfergaben versucht, zu "islamisieren". Denn, wie bereits oben erwähnt, wird diese Art von Opfergaben nach orthodox-islamischer Sicht abgelehnt. Doch für den javanisch-islamischen Kontext in Yogyakarta ist diese Erklärung durchaus nachvollziehbar. Weitere Forschung diesbezüglich wäre notwendig, um die Intention für die Opfergaben der Muslim*innen in Yogyakarta an Wegkreuzungen, Flussläufen oder in Häusern tiefer zu verstehen. Herman versucht javanische Kultur und Islam zu vereinen. Herman möchte ein synkretistisches javanisches Ritual als orthodoxer Muslim praktizieren. Deshalb verändert er seine Intention und versucht es somit mit der islamischen Glaubenslehre zu vereinen. Diese Art der Vereinigung und Synthese javanischer Kultur und Islam hat eine lange Geschichte und geht auf Sultan Agung (1593-1645; regierte 1613-1645) zurück. Sultan Agung versuchte, javanische und islamische Identität harmonisch zu vereinen (Ricklefs 2006).

Bekämpfen der *dschinn* und Austreibungen

Der Glaube an die Möglichkeit von einem *dschinn* besessen zu werden (Ind.: *kemasukan*) ist unter Muslim*innen in Yogyakarta und in anderen Teilen Indonesiens weit verbreitet. "Besessen" zu sein zeigt sich in außergewöhnlichem, oft negativem Verhalten, und es gibt, so wurde mir durch einen muslimischen Heiler (Ind.: *tabib*) erklärt, verschiedene Arten von Besessenheit. Besessenheit kann ganz akut vorkommen. Dabei dringt ein *dschinn* auf einmal in einen Menschen ein und versucht,

diesen zu beherrschen. Eine andere Form der Besessenheit besteht längerfristig, wobei der *dschinn* praktisch "zur Untermiete" über einen längeren Zeitraum in einem Menschen lebt und Krankheiten und andere Unannehmlichkeiten hervorrufen kann. Die Gründe für *kemasukan* sind vielfältig. Entweder hat ein *dschinn* die Grenze zwischen der menschlichen und seiner/ ihrer Welt absichtlich und von sich aus überschritten. Oder sie oder er ist mit dem besessenen Menschen oder dessen Verwandten einen Pakt eingegangen. Oft wird Besessenheit mit einem "schwachen Glauben" erklärt. Aber auch ein scheinbar banaler Akt wie heißes Wasser in einen Abfluss zu schütten, kann zu Besessenheit führen. Mas Syarif, *tabib* in Yogyakarta, behandelt mehrere Fälle von *kemasukan* pro Woche. Nachdem er sich den Krankheitsverlauf seines Patienten oder seiner Patientin angehört hat, entscheidet er, ob eine Austreibung (Ind.: *rukyah*) von Nutzen sein kann oder ob er andere Behandlungsmöglichkeiten in Betracht zieht. Meistens ist die Austreibung nur der erste Schritt und Mas Syarif weist seine Patient*innen zusätzlich an, ihre fünfmaligen Gebete einzuhalten, häufiger den Qur'an zu lesen und sich vermehrt der Erinnerung Allahs (Ind.: *dzikir*) hinzugeben.



Islamisches Gebetsbuch und Gebetsanleitungen
© Claudia Seise

Die Art der *rukyah*, die Mas Syarif vollzieht, folgt, so erklärte er, der *Sunnah* (der etablierten Praktik) des Propheten Muhammad. Er liest ausschließlich Verse aus dem Qur'an und legt bei männlichen Patienten seine Hand an verschiedene Stellen am Körper des Patienten. Bei Patientinnen benutzt er zusätzlich Wasser. Hier muss die Patientin vollständig, nach den Regeln der islamischen Religion, bedeckt sein, und ein naher männlicher Verwandter, z.B. ihr Mann, Vater oder Bruder, muss während der Behandlung anwesend sein. Das fließende Wasser schüttet Mas Syarif dann mit einer großen Kelle über die Frau während er aus dem Gedächtnis die Verse aus dem Qur'an rezitiert, die laut den Überlieferungen des Propheten Muhammad, besonders für die Austreibung geeignet sein sollen. Teilweise kann es passieren, dass Mas Syarif in einen Dialog mit

dem *dschinn* tritt, von dem die Person besessen ist und fragt woher dieser kommt und warum er in die Person eingedrungen ist. Es kann dann durchaus passieren, dass die besessene Person in eigenartigen Lauten dem *tabib* antwortet. Der *tabib* erklärt dem *dschinn* dann, dass er die Person wieder verlassen muss und dass er Reue zeigen und zurück auf den rechten Weg gehen soll.

Manchmal zeige die Antwort während der Austreibung, dass die Person mit einem Zauber belegt worden sei und der *dschinn* diesen Zauber ausführe. Mittlerweile kann man sogar auf YouTube muslimische Heiler sehen, die vor laufender Kamera eine Austreibung vornehmen.

Manchmal benutzt der *tabib* zusätzlich Schwarzkümmelöl und träufelt dieses in die Nase seiner Patienten, da, wie er mir erklärte, *dschinn* eine Abneigung dagegen haben. Wenn ein Patient oder eine Patientin sich nach dem Einträufeln der Tropfen übergeben muss, dann wird dies als handfester Beweis gedeutet, dass ein *dschinn* in dieser Person wohnt. Bei der Austreibung mit Wasser kann es vorkommen, dass der *tabib* zusätzlich *bidara*-Blätter, Blätter der Indischen Jujube oder Filzblättrigen Jujube, benutzt, da diese eine positive Wirkung auf den Austreibungsprozess haben sollen. Fast alle Patient*innen von Mas Syarif erhalten zusätzlich eine Kompilation von überlieferten Bittgebeten des Propheten Muhammad. In dieser Sammlung von Bittgebeten gibt es zum Beispiel eines, das gesprochen werden soll bevor man die Toilette betritt. Es soll vor den weiblichen und männlichen *dschinn*, die sich in der Toilette befinden, schützen. Bittgebete, die vor dem Essen oder vor dem Schlafen gesprochen werden, gehören ebenfalls dazu. Diese Bittgebete sind unter der Mehrheit der Muslime bekannt. Die Rückbesinnung und das regelmäßige Lesen dieser Bittgebete sollen den Heilungsprozess unterstützen.

Zauberei und Magie

Zauber und Magie sind extrem sensible Themen im Islam und gelten allgemein als *haram* – kategorisch verboten. Trotz dieses Verbotes gibt es auch Muslim*innen, die mit Hilfe von *dschinn* Zauberei und Magie praktizieren oder in die Zukunft schauen. Auch im Qur'an werden die *dschinn* in Verbindung mit Zauberei erwähnt. Sternschnuppen zum Beispiel sollen demnach die *dschinn* davon abhalten, zu lauschen, was die Engel in den oberen Himmelsphären besprechen. Die Gegend im Süden von Yogyakarta in Küstennähe ist über die Grenzen Yogyakartas hinaus dafür bekannt, dass man dort *sihir* praktizieren kann bzw. Möglichkeiten finden kann, mit Hilfe von *dschinn* reich und erfolgreich zu werden. Das Praktizieren von Zauberei wird als Teil der javanischen Mystik (*kejawan/kebatinan* Tradition) gesehen. Nach Aussage von mehreren meiner Informant*innen sollen Liebeszauber genauso wie Zauberei aufgrund von Eifersucht und Neid angeblich auch von Muslim*innen in Yogyakarta praktiziert werden. Islamisch gesehen, meint Ibu Salehah, Qur'an-Lehrerin und Verkäuferin von traditionellen islamischen Heilmitteln in Yogyakarta, sei das absolut verwerflich und diese Muslim*innen müssten aufrichtige Reue zeigen und Allah um Vergebung bitten für ihre falschen Taten.

Denkschule beeinflusst Heilungsmethoden

Nach islamischer Glaubenslehre sind *dschinn* für Menschen unsichtbar. Dasselbe gilt für Engel, welche aus Licht geschaffen sind. Interaktion kann aber, wie oben beschrieben, durchaus vorkommen, unabhängig ob gewollt oder ungewollt. Zum Beispiel kann ein Mensch eine spezielle Beziehung zu einem *dschinn* durch einen Pakt oder Ähnliches aufbauen. Interessant zu erwähnen ist noch, dass verschiedene Gruppen von Muslim*innen die Behandlungsmethode der Austreibung eher bevorzugen als andere. Die spezielle religiöse Ausrichtung und Denkschule eine*r Muslim*in hat Einfluss darauf, welche Heilungsmethode er oder sie bevorzugt und welchen Platz sie oder er dem Glauben an *dschinn* und Besessenheit einräumt. Es gibt durchaus auch Muslim*innen, die eine psychologische oder psychiatrische Behandlung einer Austreibung vorziehen und versuchen, das Thema rund um *dschinn* vollständig zu ignorieren. Das Krankheitsbild einer psychologischen Erkrankung kann den Auswirkungen einer Besessenheit sehr ähnlich sein. Anhänger der *Muhammadiyah*, zum Beispiel, ziehen es vor, Krankheitssymptome als psychologische Erkrankung zu deuten. Während traditionelle Muslim*inne, aber auch Anhänger*innen der verschiedenen *Salafi-Wahhabi* Ausrichtungen, Erkrankungen häufiger als *kemasukan* interpretieren.

Als ich meinem Informanten Herman über das traditionelle javanische Holzhaus (Ind.: *joglo*), um welches unser Mietshaus herum gebaut wurde, erzählte, wollte er uns unbedingt besuchen kommen. Mit großem Staunen schritt er durch das *joglo*. Bevor er auf sein Moped stieg, um nach Hause zu fahren, sagte er mir mit flüsternder Stimme, dass er einige Gestalten (Ind.: *makhluk*) in dem *joglo* gesehen hätte ...

Zum Weiterlesen:

- [Ricklefs, M.C. \(2006\). Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the early Nineteenth Centuries.](#)

Von Aswangs und anderen Hexereien

Erika Hauff-Cramer | 9. Dezember 2018



Verwünschenes Haus © Erika Hauff-Cramer

Nicht immer lässt sich eine medizinische Erklärung für Krankheitsbilder finden. Nicht immer ergeben Geschehnisse rational Sinn. Die folgenden Schilderungen entstammen Erlebnissen der Autorin im Juni 1980 im Süden der Philippinen. Keiner der Namen ist fiktiv.

Im ländlich geprägten Midsayap (North Cotabato) saßen wir bei einem Glas Tuba (vergorener Wein der Kokosnussspalme) gerne in abendlicher Runde zusammen und ich lauschte den zum Teil unbeschreiblichen Geschichten, die mir meine Student*innen von übernatürlichen Wesen, wie *Aswang* (Hexerei), *Wak-wak* (Geräusche), *Manananggal* (Geister), ... zu berichten wussten. Zu unserem landwirtschaftlichen College gehörte beispielsweise ein von Reisfeldern umgebenes "verwünschenes" Haus, das einigen Studenten als Wohnheim diente. Zwar hatte auch ich dort eines Nachts mir unerklärliches, rhythmisches Klopfen vernommen. Allerdings war mir nie eine *White Lady* begegnet, die, wie mir Studenten glaubhaft versicherten, sich in einem langen weißen Gewand und langem Haar regelmäßig von diesem Haus zu den Reisfeldern bewegte und sich dort in Nichts auflöste. Divino wusste sogar zu berichten, die *White Lady* habe sich zu ihm hingewandt, habe aber kein Gesicht besessen. Auch wenn diese Gruselgeschichten für mich eher unterhaltsamen als glaubwürdigen Wert besaßen, passten sie doch in das ländlich geprägte Alltagsleben. Doch hätte

ich Rolies Schilderungen mehr Aufmerksamkeit schenken sollen? Immer wieder berichtete er, er wache nachts auf und ringe nach Atem, weil ihm eine weibliche Aswang die Kehle zudrücke.

Unerklärliche Krankheitsbilder

Für Rolie empfand ich viel Sympathie, denn er gehörte zu den Studenten, die unter großen Entbehrungen ihr landwirtschaftliches Studium absolvierten und sowohl im Klassenzimmer als auch bei der Feldarbeit gute Leistungen zeigten. Statt sich nach seinem College-Abschluss eine Erwerbstätigkeit zu suchen, entschied er sich zur Rückkehr in sein Dorf, um dort beim Wiederaufbau der Hütten sowie der Urbarmachung der Felder mitzuarbeiten. Rolies Familie zählt zu den Tausenden Maguindanao Muslimen, die Anfang der 1970er Jahre aus ihren Dörfern gewaltsam vertrieben wurden und als *Internal Refugees* (Binnenflüchtlinge) jahrelang ein karges Dasein in einem der Flüchtlingslager in der Provinz Sultan Kudarat fristeten. Ich besuchte Rolie in seinem Heimatort (eine halbe Tagesreise von Midsayap entfernt) und bewunderte seine Einsatzfreudigkeit beim Wiederaufbau seines Dorfes.

Kurze Zeit nach meinem Besuch erhielt ich ein Telegramm: *Rolie seriously sick, presently confined in Provincial Hospital in Insulan*, unterschrieben vom dortigen Arzt. In Begleitung meiner Maguindanao-sprachigen Bekannten Lanie fuhren wir am darauffolgenden Wochenende nach Insulan. Dort erfuhr ich vom Arzt, der mir das Telegramm geschickt hatte, dass Rolie die Nacht zuvor verstorben und von seiner Familie zurück in sein Dorf gebracht worden war. Der Arzt meinte, er könne mir aus schulmedizinischer Sicht Rolies Krankheitsverlauf nicht erklären. Rolie sei mit Lähmungen in den Beinen ins Krankenhaus eingeliefert worden, die sich rasch im ganzen Körper ausbreiteten. Nach Auskunft der Familie habe Rolie für den Hausbau wohl unbeabsichtigt einen von Geistern bewohnten [Balete-Baum](#) gefällt, die diese Lähmungen in seinem Körper verursachten. Da Rolie mehrmals den Wunsch geäußert habe, mit mir zu sprechen, habe mir der Arzt das Telegramm geschickt.

Blut auf dem Leinentuch

Lanie und ich eilten in Rolies Dorf, wo zu meiner Überraschung die Familie bereits auf uns wartete. Nach muslimischem Brauch wurde Rolies Leichnam gewaschen, in ein eng anliegendes weißes Tuch gewickelt und in einer Trage aus zwei Bambusstäben und einem *Malong* zum Grab getragen. Als Rolies Leichnam aus dem *Malong* genommen und ins Grab gelegt wurde, bildete sich auf dem weißen Tuch am Nacken des Leichnams ein großer Blutfleck. Mich überkam ein gewaltiger Schock. Lanie jedoch meinte mit ruhiger Stimme: "Das ist ein heiliges Zeichen, Rolie ist im Himmel angenommen."

Zurück in Midsayap berichtete ich unserem Arzt von diesem Erlebnis und fragte ihn: "Können Tote 24 Stunden nach ihrem Ableben noch Blut verlieren?" Dr. Salem lachte: "Für westlich orientierte Menschen ist dies sicherlich schwer nachvollziehbar. Wir glauben jedoch fest, dieses Blut ist ein Zeichen, dass dir ein Mensch zu Lebzeiten noch etwas mitteilen wollte, ihn dann aber der Tod davon abgehalten hat."

Dr. Carlito Salem schilderte mir daraufhin ein ähnliches Erlebnis, das sich am Tag seines 18. Geburtstags zugetragen hatte. Als er etwas auf ein Blatt Papier notierte, tropften aus seinem Zeigefinger, der den Stift hielt, einige Tropfen Blut auf das Papier. Erschrocken rief er seine Mutter. Diese erinnerte ihn an eine Aussage ihres Vaters, den Großvater von Carlito: "Wenn du 18 Jahre alt wirst, werde ich dir ein Geheimnis anvertrauen." Der Großvater starb jedoch etwa drei Jahre vor Carlitos 18. Geburtstag. Welches wohl das Geheimnis war? Der Großvater hat es mit ins Grab genommen.

Und Rolie? Sein Verlust war schmerzlich für mich, zählte er zu denjenigen Studenten am *Agricultural College*, die sich nicht nur durch gute Leistungen, sondern auch durch ihr soziales Engagement ausgezeichnet hatten.

Doch nur wenige Tage nach Rolies Grablegung ereignete sich erneut etwas Merkwürdiges. Divino und Nonoy, die als Studenten in dem verwunschenen Haus in den Reisfeldern hinter dem College wohnten, kamen gegen 19 Uhr atemlos zu meinem Zuhause in *Facultyville* angelaufen. Völlig verstört berichteten sie, sie hätten beim Abendessen am offenen Fenster sich gegenüber gesessen. Während Nonoy lediglich einen leichten Druck an seiner Schläfe verspürte, schrie Divino auf: Durch das geöffnete Fenster sah er eine abgeschnittene Hand auf Nonoy zukommen, deren ausgestreckter Zeigefinger Nonoy an der Schläfe berührte. Und ich? Ich war weit davon entfernt, dies als bloße Einbildung oder Scharlatanerie abzustempeln.

Die Geister im Unterholz

Veronika Fendel | 12. Dezember 2018



Ausschnitt "Mystik der Wälder", Zeichnung von © Joyce Fendel

Malaysia: Geisterglaube zieht sich durch die gesamte malaysische Gesellschaft – unabhängig von Klasse und Ethnie. Auf den im Land weit verbreiteten Plantagen kann Geisterglaube beispielsweise den Anbau von Mischkulturen oder das Stehen lassen des "wildem" Unterholzes verhindern. Trotz anders lautender Lehren der Mehrheitsreligion Islam hält sich der Glaube an Naturgeister hartnäckig.

„Wasch dir die Füße, nachdem du mit Geistern in Berührung gekommen bist.“

(Tamilisch-malayisches Wissen)

Während eines Forschungsaufenthalts in Malaysia nutzte ich die (teils schaurige) Gelegenheit meine neuen Bekanntschaften nach Geistern zu fragen. In diesem Zusammenhang erhielt ich den Tipp, nach einer solchen Begegnung meine Füße zu waschen, auch um eventuelle Geisterverfolger abzuschütteln und sich zu reinigen. Manche Menschen glauben mehr daran und manche weniger. Geisterglaube spielte und spielt eine Rolle in der malaysischen Gesellschaft. Es existiert eine Vielzahl an Geschichten, Gerüchten und Vorstellungen. Es gibt zwar kein offizielles Bekenntnis zum Geisterglaube, inoffizielle jedoch zahlreich. Die Existenz einer ausgeprägten Geisterkultur spiegelt

sich in den folgenden Gesprächen und Interviews. Meine Gesprächspartner*innen waren verschiedenen Geschlechts und Alters, gehörten zu verschiedenen in Malaysia lebenden Ethnien und sozialen Schichten. Geister beeinflussen offenbar die Gedanken und Ängste der Menschen quer durch die malaysische Gesellschaft. Die folgenden Zitate entstammen Antworten auf die Frage "Glauben Sie an Geister?", welche ich meinen Interaktionspartner*innen stellte.

„Glauben Sie an Geister?“

Meiner Erfahrung nach dominieren drei Reaktionen auf diese Frage. Die häufigste Reaktion ist die direkte Abwehr, worauf vorsichtig eine Geistergeschichte folgt, worauf wiederum weitere Geschichten folgen bis man in einen wahren Strudel aus Geschichten gesogen wird.

„Hantu – das bedeutet Geist auf malaiisch. Es gibt viele Geschichten. Alle Ethnien haben jedoch ihre eigenen Geister. Ich persönlich bevorzuge die chinesischen. Die hüpfen immerzu und wenn man sich ein Papier vor das Gesicht hält, so hört es auf. Letztendlich sind alle Geister schlecht.“

(Angestellter einer Regierungsbehörde)

Die zweithäufigste Reaktion war, dass man mich belächelte oder der Geisterglaube in einer Moralgeschichte verpackt wurde.

„Die Frage liegt wie die Antwort bei dir selbst. Wenn du an Geister glaubst, so werden sie bei dir sein. An manchen Tagen erscheint dein eigener Schatten wie ein Geist. Das sind erfundene Geschichten. Ich bin nicht abergläubisch.“

(indischer Kautschukplantagenbesitzer)

„Ich möchte lieber nicht über Geister nachdenken. Es gab Situationen, da sah ich nachts komische Gestalten neben der Straße. Die Geister wollen niemanden umbringen, sie machen sich bloß lustig. Das Problem ist nur, dass sie die Menschen so sehr erschrecken, dass sie in die offenen Arme des Todes laufen und so umkommen, zum Beispiel, wenn sie beim Wegrennen einen Autounfall haben. Also sei lieber achtsam und weniger schreckhaft.“

(Kleinbauer)

Die dritte und seltenste Reaktion war die hastige Verabschiedung meiner Person, offensichtlich verbunden mit Angst und dem Bedürfnis, Konfrontation zu vermeiden. Einen Kleinbauern an der Grenze zu Thailand befragte ich nach den verschiedensten Aktivitäten und Verhältnissen auf seiner kleinen Kautschukplantage. Wir verstanden uns gut, aßen die leckere Durianfrucht und ich fragte

ihn, ob es hier Geister gebe. Daraufhin wurde ich schneller verabschiedet als ich die Durian schlucken konnte.



Verlassener Vergnügungspark, Malaysia © Veronika Fendel

Geisterglaube beeinflusst zuweilen Plantagenbewirtschaftung

Mein damaliges Forschungsziel war es, die Wahrnehmung verschiedener Akteur*innen in der Kautschukproduktion zu natürlichen Unterwuchs und Mischkulturanbau in Kautschukplantagen zu identifizieren. Mischkulturanbau bedeutet, dass andere Pflanzenarten in Kautschukplantagen integriert werden, um so die biologische Diversität zu erhöhen und ein nachhaltigeres Anbausystem zu schaffen. Das gleiche Ziel verfolgt der Ansatz mehr Unterwuchs zwischen den Kautschukbäumen zurückzulassen. Weniger schwerwiegend, aber dennoch ernstzunehmend, wird hin und wieder die Angst vor Geistern als Grund dafür angeführt, keine Mischkulturen anzubauen bzw. die Zwischenreihen der Monokulturen in Kautschukplantagen "sauber" von Unterwuchs zu halten. Der Geist Pontianak wurde beispielsweise mit Bananenbäumen in Verbindung gebracht. Dies sei der Baum an dem "sie" sich am liebsten aufhielte.

„[Pontianak](#) ist ein weiblicher Geist, der im Nacken aufsitzt und in Bananenbäumen lebt. Sie kann töten. Schwangere Frauen sterben ihretwegen. Wenn sie sich nähert riecht es nach Blumen und Hunde fangen an zu wimmern. Eine leise und sanfte Stimme ist zu vernehmen, wenn man genau

hinhört. Laute Stimmen und bellende Hunde hingegen, verweisen darauf, dass Pontianak weit weg ist. Man sagt sie riecht an frischer Wäsche, die vor Häusern aufgehängt wird, woran sie erkennt, dass hier Menschen leben. Das ist der Grund, weshalb manche Malaien ihre Wäsche über Nacht reinhängen. Hat jemand bei der Begegnung mit Pontianak unglücklicherweise die Augen geöffnet, so reißt sie dessen Geschlechtsorgane durch den Magen nach außen, um sie zu erhalten. Sie hat ein weißes Gesicht, rote Augen, schwarzes Haar und ein weißes Gewand, welches blutgetränkt ist.“

(Angestellter einer Regierungsbehörde)

„**Pontianak** lebt im Dschungel. Sie hat ein sehr gruseliges, hässliches Frauengesicht, lange Haare und Vampirzähne. Wie ein Vampir beißt sie nur Frauen in den Hals. Alte und große Bäume können Geisterbäume sein, an denen sie hängt.“

(Angestellte einer Fabrik)

Manche Menschen glauben hingegen auch, dass es möglich ist, sich Geister zu halten, um die eigenen Plantagen vor Diebstahl zu schützen. Dieb*innen können von diesen Geistern umgebracht werden. Manch einer ist deshalb den Gefahren von Diebstahl gegenüber sehr entspannt. Wenn die Leute glauben, dass ein Bauer oder eine Bäuerin einen Geist besitzt so werden sie sich nicht trauen ihn zu bestehen, so die "beruhigende" Annahme.

„**Hantu Raya** ist ein malaiischer Geist mit einer langen Zunge, der von einem Menschen aufgezogen wird, um sein Grundstück zu beschützen. Im Gegenzug muss der Geist gefüttert werden, mit sieben Eiern und Klebreis. Man benutzt Hantu Raya ebenfalls, um Plantagen zu schützen. Menschen können den Geist nicht sehen. Ein Indiz dafür, dass jemand einen Hantu Raya hat, ist, wenn das Gras plötzlich sehr kurz geschnitten ist und niemand gesehen hat, wie es geschah. Wenn der Besitzer im Sterben liegt, dann leidet er unter dem Geist und wenn er stirbt, vererbt er den Geist automatisch an seine Kinder. Ich würde nicht sagen, dass es Geister und Hantu Raya nicht mehr gibt. Wir können sie nur nicht sehen. In isolierten Gegenden sind Geister eher anzutreffen. Hantu Raya kann seinen Besitzer auch umbringen, zum Beispiel passiert dies, wenn er nichts zu Essen bekommt. Er kann auch Fremde umbringen. Heute jedoch glauben die Leute, dass Geister nicht mehr besessen werden und trauen sich zu klauen. Denn, wenn etwas Derartiges geschehen würde, dann würde sich die Neuigkeit rasend schnell verbreiten. Hier gibt es ein Grundstück, dessen Besitzer gestorben ist. Er hatte einen Hantu Raya und keine Kinder, weshalb sich keiner traut die Früchte zu stehlen, obwohl der Garten voll davon ist. Da der Geist nicht vererbt wurde ist er frei und sucht nach einem neuen Besitzer. Wenn diese Plantage nun plötzlich vom Unterwuchs gesäubert wäre, so könnte man mit Gewissheit sagen, dass sich dort ein Geist befindet. Trotzdem haben die Menschen Angst und trauen der Sache nicht, denn sie

denken sehr traditionell und auch ich meide diesen Ort.“
(Angestellte einer Fabrik)



Highland Towers, Malaysia © Veronika Fendel

Omnipräsenz von Naturgeistern

Vereinzelt wurde die Verbindung zu Mischkulturanbau beschrieben. Auffallend ist, dass sich vor allem um Bananenbäume zahlreiche Mythen ranken. Ein Beispiel ist die Angst davor, dass jemandem eine Frucht während der Arbeit auf den Kopf fällt und so für dessen plötzlichen Tod sorgt. Bei einem solchen Unfall bleibt es jedoch nicht beim Tod. Der unglücklich Getroffene wird zum selbst zum Geist und ist an den Baum, von dem die Frucht fiel, sein komplettes Geisterleben lang gebunden.

„Die Leute glauben, dass es viele Geister in Bananenbäumen gibt. Es gibt Geschichten, wie zum Beispiel jene, wenn du unter einem Jackfruchtbaum gehst, eine Frucht auf deinen Kopf niederstürzt und dich so tötet, so wirst du zum Geist des Baumes. Dies geschieht mit vielen Bäumen.“

(Kautschukkleinbauer)

Viele Erzählungen über Geistergeschichten haben ihren Ort in der Wildnis. Spirituelles sei hier besonders stark präsent und spürbar.

„Ich habe weniger Angst vor Geistern, wenn die Sicht klarer ist, aber wenn du sie in Ruhe lässt, so lassen sie dich in Ruhe. Desto mehr du darüber nachdenkst, desto wahrscheinlicher ist es, dass du sie sehen kannst.“

(Kautschukkleinbauer)

„Im Urwald darf man nicht unnötig mit Wörtern um sich werfen. Vor allem darf man über keine Kreatur behaupten sie sähe lustig aus. Ich war mit einem Praktikant im Wald, als es passierte. Schau wie witzig das Ding da aussieht, sagte er zu mir. Ich dachte mir, das war es. Das Unglück ist beschworen. Der Praktikant hatte einen Käfer entdeckt. Das ist die Art und Weise wie die Lebewesen sind. Sie sind nicht lustig. Sie sind so. So verirrte ich mich. Dies ist die Lektion des Dschungels. Stunden später erreichen wir mein zu Hause, was eine halbe Stunde hätte dauern sollen. Nie wieder wollte ich ab da an mit einem Praktikanten in den Dschungel gehen.“

(Kleinbauer)

Der traditionelle Geisterglaube steht zuweilen im Konflikt mit dem Islam, welcher die größte Religionsgemeinschaft in Malaysia darstellt. Trotzdem ist der Glaube an paranormale Phänomene bei einem Großteil der Bevölkerung präsent. Auf Grund dieses Konfliktes jedoch kommt es zur Distanzierung gegenüber Geistergeschichten. Geisterglaube wird von manchen als Gegenpart zur Religion gesehen. So erklärte ein Kautschukbauer, dass ein starker religiöser Glaube vor Geistern schützt. Speziell jüngere Farmer*innen halten sich stark daran. Man lerne schon in Kindertagen, dass es wichtig ist alles sauber zu halten sowohl sich selbst, als auch die Umgebung und die Plantagen. Dies ist für manche Kleinbäuerinnen und Kleinbauern Teil der Religion und wird auch als religiöse Verpflichtung gesehen. Deshalb wird Geisterglaube nicht immer öffentlich bestätigt und diskutiert.

„Ein Geist berührte mich an meiner Schulter. Ich schrie, ich glaube nur an Gott.“

(Kautschukkleinbauer)

„Wir dürfen nicht an Geister glauben, wegen des Islam. Deshalb können wir auch keine Geistergeschichten erzählen. Man ist glücklich über innere und äußere Reinheit. Das ist die Voraussetzung zum Gebet.“

(Angestellter einer Regierungsbehörde)

Verlassene Gebäude, in denen es „spukt“

Geister-Geschichten beschränken sich nicht nur auf Kautschukplantagen. Auch verlassene Gebäude und Orte werden aus Angst vor Geistern meist gemieden. Vor den Highland Towers in Kuala Lumpur beispielsweise findet sich häufiger eine „Autotraube“. Die meisten Fahrer schauen sich den Ort aus der Ferne an und bekommen schon bei dem Gedanken daran, das Gelände zu betreten, Gänsehaut. In Gesprächen über alte Kolonialhäuser und verlassene Fabriken wird klar, dass viele Geschichten über „verfluchte“ Gebäude existieren. Man möchte kein Risiko eingehen und hält sich lieber von diesen Orten fern. Es könnte passieren, dass sich Geister an die Fersen des Besuchers heften und ihm nach Hause folgen, um zum Beispiel dessen Kinder zu besetzen.

Schaman*innen, sogenannte Bohmos, würden verfluchte Gebäude besuchen, wo sie in der Erde graben und danach „den Verstand verlieren“ und „im Wahn“ ins Dorf rennen. Bohmos existieren auch heute noch, vor allem in den ländlicheren Regionen. Das Wissen der Bomohs geht jedoch allmählich verloren, da sie keine Nachfolger*innen finden. Mir wurde erklärt, dass Bomohs normalerweise sogar selbst Geister halten. Sie benutzen diese zum Beispiel, um die Gegend vor Diebstahl zu schützen oder Besessenen zu helfen. Weitläufig existieren auch Geschichten über Besessenheit. Während eine Gesprächspartnerin von der schockierenden Besessenheit ihres Sohnes berichtet, erzählt ein anderer von seiner Kindheit in einem Geisterhaus.

„Als ich einst auf einer Kautschukplantage wohnte, starb einige Häuser weiter ein kleiner Junge.

Er war um die zwei Jahre alt. Er hatte das gleiche Alter wie mein Sohn. Unser Haus war das einzige Haus mit Licht, da mein Mann der Chef des Dorfes war. Irgendwas musste uns zu unserem Haus gefolgt sein, Plötzlich fing mein Sohn an sich zu winden und zu verdrehen und verlor das Bewusstsein. Ich versuchte in das Zimmer zu gelangen. Etwas hielt mich ab. Ich konnte nicht eintreten und hatte überall Gänsehaut. Mein Mann ging hinein und holte unseren Sohn



Verlassenes Hotel, Malaysia © Veronika Fendel

heraus und legte ihn vor eine braune Heiligenfigur (die auch heute noch in meinem Haus steht) und betete, bis unser Sohn zu sich kam. Unser Sohn ist auch 30 Jahre später noch sehr stolz darauf, dass er einst besessen war.“

(Rentnerin)

„Meine Eltern erzählten mir, dass ich nachts aufgewacht sei und mich wie ein Tier, wie ein Hund, um genau zu sein, verhielt. Ich jaulte und ich bellte. Wir verließen daraufhin das Haus und diese nächtlichen Aktivitäten fanden ein Ende.“

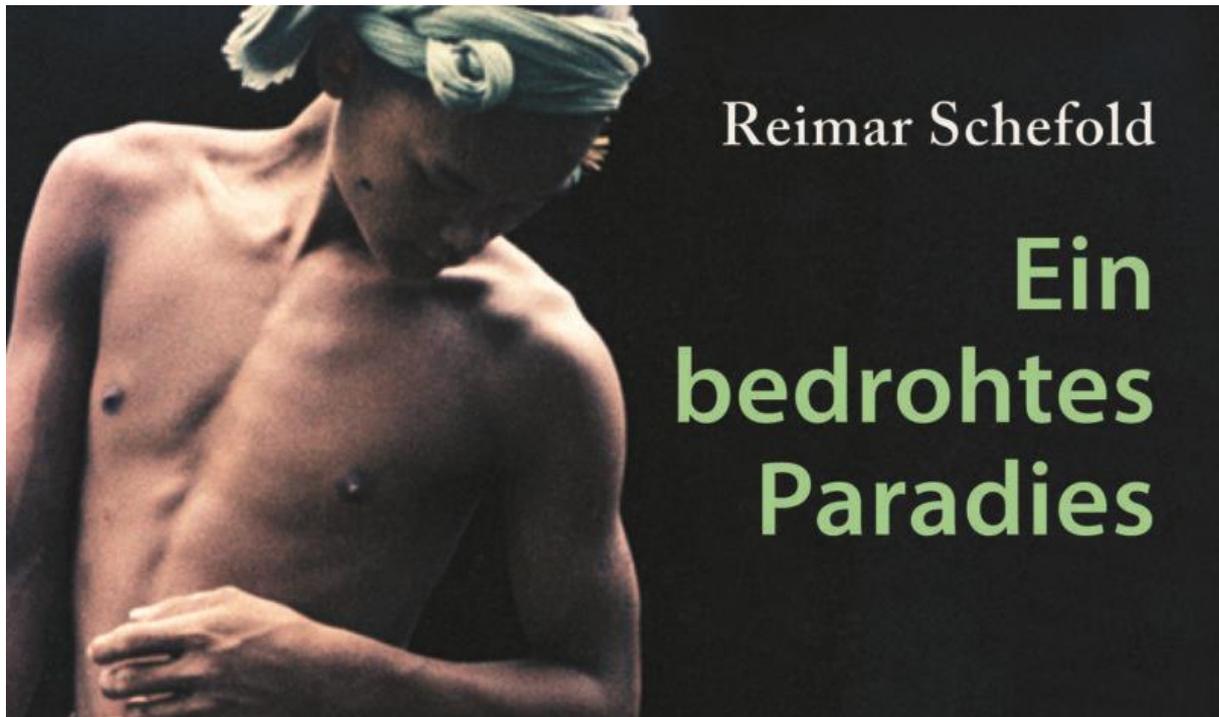
(Rentner)

Mona Fandey, eine Frau, die 2001 aufgrund eines Mordes zum Tode verurteilt wurde, ist ein bekanntes Beispiel einer Gänsehaut erzeugenden Geschichte eines Bomohs. Ihr wird nachgesagt, schwarze Magie angewendet zu haben, um so Politiker bei Wahlkämpfen zu unterstützen. Im Zuge dieser Aktivitäten zerstückelte sie mit einer Axt den Kopf eines Politikers. Ihre letzten Worte vor der Hinrichtung waren „Ich werde niemals sterben!“, und sie verkündete sie mit einem Lächeln im Gesicht. Das Haus der Mona Fandey steht noch immer in Kuala Lumpur. Hier soll sich angeblich kein einziges Staubkorn absetzen. Es sei, so meinen die Anwohner*innen, verflucht.

Es gibt zigtausend weitere Geistergeschichten und Geisternamen. Alle aufzuzählen würde wohl den Rahmen eines tonnenschweren Buches sprengen. Eine stark ausgeprägte Geisterkultur existiert und beeinflusst viele Menschen in ihrem Tun und Handeln, auch auf Plantagen und im Dschungel, wo die Undurchsichtigkeit die natürliche Angst der Menschen bestärkt. Trotzdem gibt es Unterschiede in der Zuwendung zum Geisterglaube, wenn sie denn besteht. Ein Kautschukbauer verdeutlicht die Situation mit einem bildlichen Vergleich: „Nimm deine Hand. Es ist eine Hand, aber mit unterschiedlichen Fingern. So verhält es sich auch mit der Ausprägung des Geisterglaubens der Malaien.“

Ahnen, Animismus und die Absurdität des modernen Menschen

Christina Schott | 12. Dezember 2018



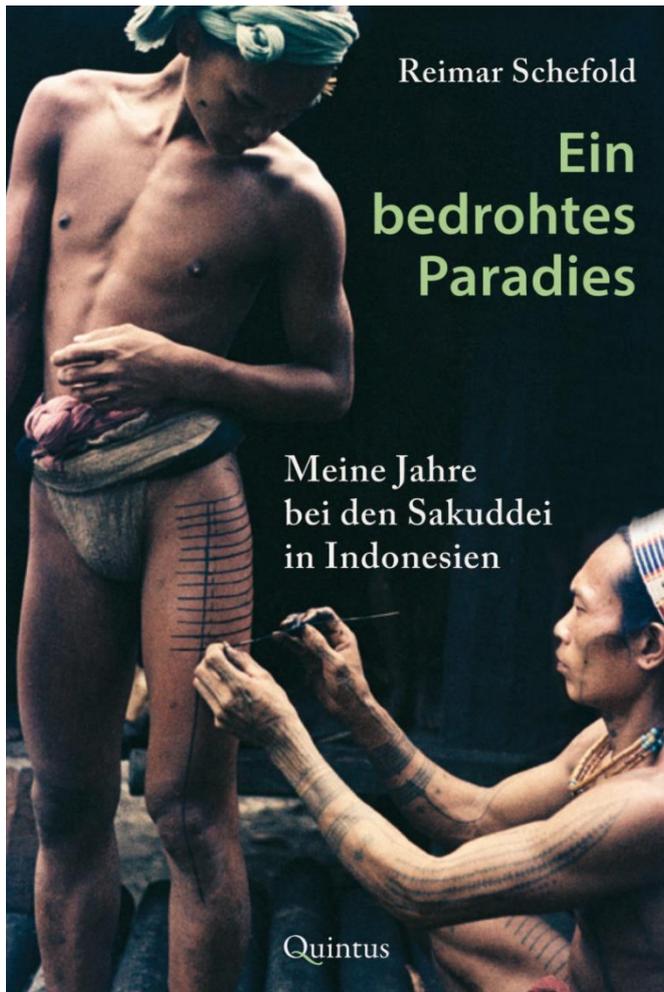
Ausschnitt Buchcover: Reimar Schefold: Ein bedrohtes Paradies © Quintus Verlag

Rezension zu:

Reimar Schefold: Ein bedrohtes Paradies. Meine Jahre bei den Sakkudei in Indonesien. Quintus Verlag, Berlin, 2017, 376 Seiten, 22€

Geister- und Ahnenglaube spielen eine große Rolle im Leben der Sakkudei, einer ethnischen Gruppe, die teilweise heute noch so wie schon seit Jahrhunderten tief im Innern der indonesischen Insel Siberut lebt. In ihrer Lebenswelt hat jeder Baum, jedes Tier eine Seele – und wer das seelische Gleichgewicht stört, indem er etwa Tiere jagt oder Bäume fällt, muss dementsprechende Opfer bringen und die Natur um Entschuldigung bitten. Ansonsten drohen Krankheit und Unglück. Auch die eigene Seele muss immer wieder neu motiviert werden, im dazugehörigen Körper zu bleiben und nicht für immer zu den Ahnen zu wandern: etwa durch Feste oder “Seelenspielzeug” wie zum Beispiel schöne Schnitzereien.

Der niederländische Anthropologe Reimar Schefold taucht in seinem Buch tief in die Lebenswelt der Sakkudei ein. 1967 reiste er zum ersten Mal auf das Mentawai-Archipel, um die erhaltenen Sprachen und Gemeinschaftsstrukturen der dort lebenden Ethnien zu erforschen. Mühsam erlangte er schrittweise das Vertrauen der Ureinwohner, die vom indonesischen Staat und christlichen Missionaren bedrängt wurden (und werden), ihre traditionelle Lebensweise und animistischen



Buchcover: Reimar Schefold: Ein bedrohtes Paradies
© Quintus Verlag

Rituale abzulegen. Der Autor berichtet sehr anschaulich über seine Erfahrungen, ohne dabei jemals überheblich zu wirken. Im Gegenteil: Nicht selten musste er feststellen, wie absurd das "moderne" Leben erscheint – etwa, wenn er versucht, seine Umzugskisten in einem Einbaum flussaufwärts mitten in den Regenwald zu transportieren. Oder wenn seine Fragen über Zuständigkeiten in der egalitären Stammesgemeinschaft auf völliges Unverständnis stoßen.

Spannend ist, dass Schefold seine jahrzehntealten Tagebuchaufzeichnungen noch einmal reflektieren kann, als er 2009 erneut zu den Sakkudei reist – diesmal mit seiner Frau und seinen zwei halbwüchsigen Kindern, die von den wenigen "Überlebenden" der alten Gemeinschaft wie die eigene Familie aufgenommen werden. Mit einer gewissen

Genugtuung stellt der Autor fest, dass sich seine alten Freunde trotz Bedrohungen und Verlockungen des modernen Lebens die meisten ihrer Traditionen bewahrt haben – genauso wie ihre naturverbundene Lebenseinstellung, die unsere westliche Gesellschaft erst jetzt wiederentdeckt.

Der Geist von Chao Anuvong – Sozialistische Erinnerungskultur und rituelle Alltagspraxis in Laos

Oliver Tappe | 13. Dezember 2018



Anuvong hinter Frangipani (dok champa), der laotischen Nationalblume © Oliver Tappe

Laos: In der Hauptstadt Vientiane überragt seit 2010 das imposante Standbild von Chao Anuvong die Uferpromenade des Mekong. Im frühen 19. Jahrhundert König von Vientiane, zählt Chao Anuvong heute zu den wichtigsten Heldengestalten der laotischen Geschichte. Zur Einweihung der Statue riefen mehr als 100 Mönche den Geist von Chao Anuvong herbei. Der Geist eines Königs im "sozialistischen" Laos? Dieser scheinbare Widerspruch im Spannungsfeld von offizieller Erinnerungskultur und ritueller Alltagspraxis verdient nähere Beobachtung.

Zunächst spiegelt dieses neue Denkmal den besonderen staatlichen Geschichtsdiskurs wider, der von einem Jahrhunderte langen laotischen Befreiungskampf ausgeht, getragen von historischen Heldengestalten wie eben Chao Anuvong. Die seit der kommunistischen Revolution im Jahre 1975 autoritär regierende Laotische Revolutionäre Volkspartei verknüpft dabei ihre Machtergreifung rhetorisch mit der langen Geschichte laotischer Königreiche und eignet sich damit – durchaus ambivalent – eine buddhistisch-monarchische Symbolik an, wie anhand der neuen Königsstatuen zu beobachten ist. Noch bemerkenswerter ist jedoch, dass die Errichtung der Statue Anuvongs eine

facettenreiche religiöse Dynamik nach sich gezogen hat, die vermutlich nicht unbedingt Staatsräson gewesen war.

Anuvong im historischen Kontext

Chao Anuvong ist zweifellos die prominenteste Heldengestalt des so genannten “nationalen Befreiungskampfes” (*kantosu ku sat*). Im offiziellen Geschichtsbuch *Pavatsat Lao* (“Geschichte von Laos”; herausgegeben 2001 vom Ministerium für Information und Kultur) ist sein Krieg gegen Bangkok ein wichtiges Kapitel in dieser langen Geschichte des laotischen Kampfes gegen birmanische, siamesische, französische und schließlich amerikanische “Imperialisten” (ein historischer Krieg aus dem 17. Jahrhundert gegen vietnamesische Invasoren wird hingegen aus Rücksicht auf den “sozialistischen Bruderstaat” heruntergespielt). Die Verortung der kommunistischen Machtergreifung in diesen historischen Kontext ist ein zentrales Element der Erinnerungs- und Legitimationspolitik der Laotischen Revolutionären Volkspartei (Tappe 2008).



Briefmarke mit dem Ho Pha Kaeo © Oliver Tappe

1826 vermochte Anuvong kurzfristig das “Joch” der siamesischen Oberherrschaft abzuwerfen. Wenige Jahre zuvor noch ein treuer Vasall Bangkoks, attackierte er die siamesischen Truppen im heutigen thailändischen Nordosten und versuchte, die laotischsprachige Bevölkerung nach Vientiane zu bringen. Allerdings wendete sich rasch Anuvongs “Kriegsglück”, was zwei Jahre später schließlich zur vollständigen Verwüstung Vientianes und der Deportation der Bevölkerung jenseits des Mekong führte. Bis heute leben in Nordost-Thailand fünfmal mehr Lao als in Laos. Anuvong

selbst wurde mit seiner Familie nach Bangkok gebracht, in einem Käfig zur Schau gestellt und zu Tode gefoltert (Ngaosyvathn und Ngaosyvathn 1998).

Chao Anuvong ist somit eine ambivalente Heldengestalt und steht sowohl für Heroismus und Patriotismus als auch für Selbstüberschätzung und Scheitern. Sein Akt der Auflehnung führte zur Zerstörung der laotischen Hauptstadt und zu einem langen Dornröschenschlaf des Landes. Die Revolution von 1975 wird in diesem Zusammenhang als eine Art historisches Korrektiv interpretiert, als nachgeholte politische Souveränität (1954 entsprechend nur als Scheinunabhängigkeit im Kontext von amerikanischem "Neokolonialismus"). Was bleibt, ist jedoch ein latentes Unterlegenheitsgefühl gegenüber Thailand, ständig von Wirtschaftsdaten und medialen Repräsentationen bestätigt. Der Ho Pha Kaeo, wo Chao Anuvong den berühmten Jadebuddha Pha Kaeo – von den Siamesen einige Jahre zuvor geraubt – wieder unterbringen wollte, steht noch heute emblematisch für die belastete Geschichte der beiden, auch kulturell sehr ähnlichen Nachbarn.

Held in Feldherrenpose

Diese historischen Ambivalenzen – und zweifellos auch finanzielle Aspekte – mögen dazu beigetragen haben, dass 2003 ein Denkmal für Fa Ngum, dem legendären Gründer des ersten laotischen Königreiches Lan Sang im 14. Jahrhundert, Priorität genoss und Anuvongs Standbild erst sieben Jahre später folgte. Die Pläne lagen bereits seit den Neunzigern in der Schublade, damals noch mit einigen interessanten Details: Anuvong sollte auf einem Kriegselefanten sitzend dargestellt werden, begleitet von Säbel schwingenden Soldaten. Angesichts des verbesserten Verhältnisses zum ehemaligen Klassenfeind Thailand und wirtschaftlichen Erwägungen (Thai stellen die Mehrheit der Touristen und Investoren in Laos) wurde dieses martialische Design etwas entschärft (Tappe 2017).

Zwar steht Anuvong in Feldherrenpose auf seinem Sockel, hält in seiner linken Hand ein Schwert und soll laut *Vientiane Times* (3. November 2010) mit seiner Rechten die Truppen mobilisieren. Es wird aber auch darauf hingewiesen, dass er eine naga als Gürtel trägt, eine mythologische Schlangengottheit und Symbol für "Frieden und Tugend, Kernphilosophien seiner Regentschaft" (ibid.). Interessanterweise ähnelt die Statue ausgerechnet den thailändischen Königsstatuen, die im 20. Jahrhundert entstanden sind und viele Banknoten zieren. Die Laotische Revolutionäre Volkspartei hat sich somit nunmehr "Ersatzkönige" beschafft – den letzten König hatte sie in einem

Umerziehungslager dahinsiechen lassen – die sie zur Untermauerung der eigenen politischen Autorität instrumentalisiert.

Anlässlich der Einweihung des Standbildes brachten die Staatsmedien etliche historische Exkurse und Features zum Leben des legendären Königs, in entsprechend revolutionärem Narrativ (“Kampf gegen siamesische Feudalisten”). Es spielten aber auch Motive wie Wirtschaft und Religion (z.B. Errichtung des Tempels Wat Sisakhet; Renovierung des Ho Pha Kaeo) eine Rolle – Indiz für Verschiebungen im staatlichen erinnerungspolitischen Diskurs, der seit dem Reformklima der 1990er zunehmend auf Schlagworte wie sozioökonomische Entwicklung (*kanpatthana*) und Kulturerbe (*munmoladok*) setzte (Evans 2002). Die Vientiane Times (9. November 2010) hält fest: “Der König wird als großartiger Mann anerkannt, und die Menschen glauben, dass er uns segnen und beschützen wird.” Hier deutet sich bereits die religiöse Dimension des Denkmals an.



Elefanten- und Pferdestatuen, beliebte Abgaben für Anuvong © Oliver Tappe

Der Geist in der Statue

2003 war die Errichtung des Denkmals für König Fa Ngum eine mediale Sensation: Ein Revival der Monarchie im offiziell kommunistischen Laos? Schnell bemühten sich laotische Staatsmedien, diesem von westlichen Kommentatoren suggerierten Eindruck zu begegnen. König Fa Ngum sei

eine wichtige Heldengestalt und quasi der Urvater des laotischen nationalen Befreiungskampfes gewesen, der mit der Revolution 1975 seine Vollendung gefunden habe. Als Patriot und tapferer Kämpfer an der Seite seines Volkes sei er einer der "guten Feudalisten" gewesen, ganz im Gegensatz zu den beiden letzten Königen, nach der heutigen laotischen Geschichtsschreibung Marionetten der Imperialisten (Ministerium für Information und Kultur 2000).

Im November 2010 folgte dann die Einweihung der Anuvong-Statue, die schon weitaus weniger überraschend ausfiel – so normal war die Aneignung buddhistisch-monarchischer Symbolik durch die kommunistische Partei inzwischen geworden. Die zweitägige Zeremonie bot dabei alles, was den laotischen Staatsbuddhismus auszeichnet: Stundenlange Sermonen von 120 Mönchen, schier endlose Prozessionen der Laien mit 120 silbernen, reich gefüllten Gabenschalen, der damalige Staatspräsident und Altrevolutionär Choummaly Sayavong in traditionellem Ornat, neunmal einen heiligen Gong schlagend, schließlich ein direkt an den Geist des alten Königs adressiertes Ritual.

Die buddhistischen Mönche hatten den Geist Anuvongs mit ihren Gesängen quasi eingeladen, das Standbild als Heimstatt zu akzeptieren und als Schutzpatron der Stadt Vientiane und ihrer Bewohner zu fungieren. Zudem wurde in Analogie zur Einweihung von Buddhastatuen das Ritual der "Augenöffnung" durchgeführt: Ein Schleier vor dem Antlitz Anuvongs wurde abgenommen, die Statue damit belebt und als religiös wirkmächtige Figur "aktiviert" (vgl. Ladwig 2015). Während der Zeremonie wurde die Statue ferner über lange weiße Bindfäden mit der als besonders machtvoll erachteten Phabang-Statue verbunden und mit ihrer kosmischen Energie quasi "aufgeladen" – wobei es keine Rolle zu spielen schien, dass die Phabang-Statue (Namensgeber der alten Königsstadt Luang Prabang) höchstwahrscheinlich eine Replik war. Entscheidend ist hier, wie das Zusammenspiel von buddhistischen und animistischen rituellen Elementen zur "Aktivierung" dieser neuen Quelle von spiritueller Energie führte – die Statue war nun *saksit* (nur annäherungsweise mit "magisch", "heilig" oder "spirituell machtvoll" zu übersetzen).

Neben der religiösen Bedeutung war dies zweifellos auch ein wichtiges Ritual kollektiver Selbstvergewisserung und ein Gemeinschaftserlebnis für die Bevölkerung Vientianes. Für die Partei bot sich hier auch erneut die Möglichkeit, nationale Einheit und Kulturpflege zu beschwören, nicht zuletzt um weiterhin ihre politische Autorität zu untermauern.

Anuvong und alltägliche Rituale

Nach dieser umfangreichen Einweihungszeremonie war die Statue von Chao Anuvong also *saksit* und somit ein spirituelles Kraftfeld. Ähnlich wie bei bedeutenden Buddhastatuen – z.B. der große Buddha im Vat Ong Teu – oder beim "großen Stupa" That Luang konnten die Laoten nun mit dem

Geist Anuvongs unmittelbar über Gebete und Opfergaben in Kontakt treten und um seinen Segen bitten. Heute sieht man jeden Tag Frauen, Männer und Kinder zu Füßen der Statue knien, die kleine Kerzen und Weihrauchstäbchen in einer eigens dafür vorgesehenen Vertiefung im Betonsockel anzünden, manchmal Blumengestecke oder Gold- und Silberbäumchen (aus Metallfolie) ablegen und den König mit gefalteten Händen um Glück und Wohlstand bitten.



Ritueller Alltag an der Statue © Oliver Tappe

Es sind tatsächlich eher weltliche Wünsche, die hier geäußert werden. Ein laotischer Freund erzählte mir, wie er gewöhnlich bei den Statuen von Anuvong und Fa Ngum für Erfolg in seinem volatilen Immobiliengeschäft bat, während seine Mutter eher für Glück in der Lotterie regelmäßig Gaben ablegte. Andere Informanten betonten, dass man sich reinen Herzens vor den König zu begeben habe, worin sich buddhistische Moralvorstellungen widerspiegeln – auch bei diesen eher individualistisch-neoliberal anmutenden religiösen Herangehensweisen. Im Falle der Statue Anuvong wird im Übrigen statt von *phi* – dem allgemeinen (eher auf “animistische” Überzeugungen verweisenden) Begriff für Geister aller Art, von Wald- bis Ahnengeistern ([s. Baumann/Verstappen in dieser Ausgabe](#)) – von *vinya* (eher “Seele” im buddhistischen Sinne) geredet, ein kleines aber wichtiges theologisches Detail: Der Geist Anuvongs als buddhistischer König muss zwangsläufig

aus der Masse der *phi* hervorstechen, was nicht zuletzt auch mit dem hierarchischen Verhältnis von Buddhismus und Animismus im laotischen Modernisierungsdiskurs zusammenhängt.

Wie Patrice Ladwig (2015) zeigt, sind kosmologische Kraftorte wie der That Luang oder die Anuvong-Statue Ursprung von spiritueller Energie, die sich rituell anzapfen lässt, um individuelle oder kollektive Prosperität (*chaloen*) zu gewährleisten. Es scheint, dass gerade die Unsicherheit und Unübersichtlichkeit der globalisierten, marktwirtschaftlichen Moderne in Laos solche Stätten der unmittelbaren rituellen Interaktion interessant macht. Generationen übergreifend wird um Glück in Spiel, Liebe und Business gebeten – animistisch-buddhistische Traditionen sind also durchaus kompatibel mit dem Kapitalismus, sowie beide mit dem so genannten “Sozialismus laotischer Prägung”.

Derweil ist das sich um die historische Figur Chao Anuvong rankende revolutionäre Narrativ weiterhin präsent, nicht zuletzt an den Verkaufsständen rund um das Denkmal, wo nicht nur Bilder von Anuvong und buddhistischen Ikonen feilgeboten werden, sondern auch Portraits von Marx, Lenin und dem laotischen Politbüro. Auch der in den



Verkaufsstand mit Postern von Königen und Revolutionären
© Oliver Tappe

letzten Jahren zunehmende Trend, Porzellanpferde und -elefanten vor die Statue zu platzieren, erinnert an die geschichtspolitischen Dimensionen des Standbildes. Es handelt sich laut meinen Informanten dabei nämlich um die Reittiere von Anuvongs Armee, die ja ursprünglich ein Teil des Denkmals werden sollte. Übertragen auf die Kraft des Geistes heißt es entsprechend, dass er besonders machtvoll sei, geradezu von einer Geisterarmee unterstützt. Die Funktion Anuvongs als Schutzpatron der Stadt und Agent für allgemeinen Wohlstand unterstreicht dies nur noch.

Chao Anuvong war schon immer ein Teil der laotischen Erinnerungslandschaft, seit 2010 nunmehr auch in physischer Hinsicht. Sein Standbild bildet den Endpunkt einer monumentalen Achse mit dem That Luang und dem “Siegestor” (*patu sai*), dem laotischen Triumphbogen. Es nicht zuletzt durch die Lage an der belebten Mekongpromenade – Inbegriff der laotischen Modernisierung – eines der auffälligsten Denkmäler in der laotischen Hauptstadt. Es ist interessant zu sehen, wie dieses Denkmal von der Bevölkerung angenommen und rituell angeeignet wird. Ironie an der Sache: Die kommunistische Regierung hatte es offensichtlich für opportun erachtet, einen alten König für das spirituelle Wohlergehen der Laoten zu aktivieren.

Zum Weiterlesen:

- Evans, Grant (2002): A Short History of Laos. Chiang Mai: Silkworm.
- Ladwig, Patrice (2015). Worshipping Relics and Animating Statues. Transformations of Buddhist statecraft in contemporary Laos, *Modern Asian Studies* 49/6: 1875-1902.
- Ministerium für Information und Kultur (2000): Pavatsat Lao [Geschichte von Laos]. Vientiane: National Printing Office.
- Ngaosyvathn, Mayoury, and Pheuiphanh Ngaosyvathn (1998): Paths to Conflagration: Fifty Years of Diplomacy and Warfare in Laos, Thailand and Vietnam, 1778–1828. Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program.
- Tappe, Oliver (2008): Geschichte, Nationsbildung und Legitimationspolitik in Laos: Untersuchungen zur laotischen nationalen Historiographie und Ikonographie. Münster/Berlin: Lit-Verlag.
- Tappe, Oliver (2017): "Shaping the National Topography: The Party-State, National Imageries, and Questions of Political Authority." In: *Changing Lives in Laos: Society, Politics, and Culture in a Post-Socialist State* (ed. Vanina Bouté and Vattana Pholsena), pp. 56-80. Singapore: NUS Press.

Ein thailändischer Bram Stoker

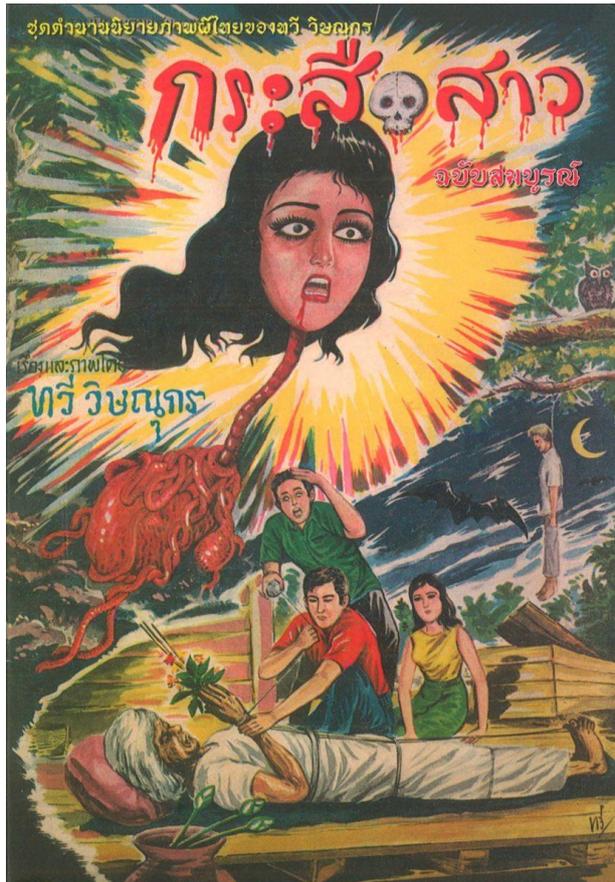
Benjamin Baumann; Nicolas Verstappen | 13. Dezember 2018



Darstellung des Khmer Äquivalents Phi Krasues in einem kambodschanischen Comic © Reading Books 2012

Bram Stokers Dracula prägte das populäre Bild des Vampirs und machte ihn zum prominentesten unheimlichen Wesen der westlichen Moderne. Stokers Einfluss ist zwar außergewöhnlich – aber nicht einmalig: auch der thailändische Comiczeichner Tawee Witsanakorn griff auf regionale Folklore zurück, verschmolz sie mit dem herrschenden Zeitgeist und prägte so nachhaltig die popkulturelle Imagination thailändischer “Hexen”.

Wir wollen hier Tawee Witsanakorns Einfluss auf die Vorstellung vor allem eines unheimlichen Wesens in Thailand nachspüren: *Phi Krasue*. Während der Begriff *phi* zumeist mit Geist oder Gespenst übersetzt wird, soll unser Beitrag u.a. demonstrieren, dass hier differenziert werden muss. Am Wandel der popkulturellen Imagination *Phi Krasues* wird sich zeigen, dass es sich hier eher um ein hexenartiges Wesen handelt – welches zunehmend vampirartige Züge trägt.



Cover der zweibändigen Neuauflage des Comics Krasue Sao aus dem Jahre 2017 © Tawee Witsanukorn

Die Modernisierung des Geisterhafens in Thailands Popkultur

Dem thailändischen Geisterfilm wird gemeinhin der größte Einfluss auf die Vereinheitlichung des Geisterhaften zugeschrieben. Unsere neuesten Forschungen zeigen jedoch: Es waren Comics und nicht Filme, die den bekanntesten geisterhaften Wesen Thailands ihre heute charakteristischen Züge gaben. Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts gaben thailändische Comic-Künstler vielen geisterhaften Wesen konkrete Formen, die dann in Filmen übernommen wurden. Im Laufe der Zeit fanden diese popkulturellen Imaginationen ihren Einzug in die thailändische Alltagswelt und verdrängten die eher schemenhafte und regionalspezifische Vorstellung des Geisterhaften.

Die Geschichte des thailändischen Comics begann bereits im Jahre 1907 und brachte eigene Meister und Trends hervor. Dazu zählen aufwendige und von kunstvoller Poesie begleitete Illustrationen, die in den 1930er Jahren ihren Höhepunkt erlebten und in den 1950er Jahren von einer Mischung aus Comic und Volkstheater, dem so genannten "Cartoon Likay", abgelöst wurden. Am populärsten waren schließlich die Ein-Baht-Comics, die in den 1970er Jahren monatlich erschienen und eine Auflage von über einer Million erreichten. Geistergeschichten waren in dieser Zeit das beliebteste Comicgenre. Das lag vor allem an den Illustrationen von Hem Vejakorn (1903-1969), einem erfolgreichen Schriftsteller und Zeichner, der das Genre der Geistergeschichte in den frühen 1930er Jahren durch seine illustrierten Kurzgeschichten populär machte. Zwischen 1953-1967 produzierte er unzählige solcher Geistergeschichten. Er war der erste thailändische Künstler, der das Genre "thaiisierte", indem er es mit Illustrationen versah, die entgegen dem globalen Trend, das Lokale des Geisterhaften betonten.

Tawee Witsanukorn und sein künstlerischer Einfluss auf das Comicgenre sind außerhalb der thailändischen Comicszene weitgehend unbekannt. Geboren als Tawee Yenchan im Jahre 1941, entwickelte er seine Leidenschaft für das Zeichnen bereits in der Oberschule. 1960 begann Tawee sein Studium der Malerei an der prestigereichen Poh-Chang Akademie der Künste, wo er ein

Student von Hem Vejakorn wurde. 1960 veröffentlichte er sein erstes Geistercomic *Mae Nak Phra Khanong*, eine Adaptation der wohl berühmtesten thailändischen Geistergeschichte.

Die „Popkulturalisierung“ von *Phi Krasue*

Da sich die Wissenschaft bisher kaum mit dem Comic als künstlerischem Genre auseinandergesetzt hat und die meisten thailändischen Geistercomics nur in wenigen Exemplaren erhalten sind, wurde die Bedeutung des Comics für die Kulturgeschichte des Geisterhaften in Thailand lange übersehen. Auch Tawees Krasue Sao (Krasue Mädchen, 1968-1973) war lange vergriffen und so wurde in der Wissenschaft bisher der gleichnamige Film aus dem Jahre 1973 (Regie: Naowaratch S.) als Ursprung der aktuellen Imagination dieses Wesens angenommen. Dabei ist Phi Krasue stets eine Frau, die tagsüber ein ganz normales Leben führt. Doch getrieben von einem unstillbaren Hunger, trennt sich im Schlaf der Kopf mit einer Reihe innerer Organe vom Rumpf und schwebt umgeben von einem flackernden Leuchten auf der Suche nach Nahrung davon. Dabei wird eine Vorliebe für Unreines und nicht Essbares betont, wie z.B. mit Krankheit, Tod und Geburt assoziierte Körperflüssigkeiten, Aas oder rohes Fleisch.

Orale Traditionen im ländlichen Thailand betonen dagegen insbesondere die Vorliebe für menschliche Fäkalien, die Phi Krasue von anderen hexenartigen Wesen unterscheidet. Dies ist auch der Grund, warum Phi Krasue in der ethnologischen Literatur lange als Schmutzgeist bezeichnet wurde. In der ländlichen Alltagswelt ist die Verwandlung in ein Phi Krasue Folge eines Tabubruchs. Magische Handlungen sind immer mit Tabus verbunden, orientieren sich meist am buddhistischen Wertekanon und sollen davor schützen, dass magisches Wissen aus niederen Beweggründen eingesetzt wird. Einige sind aber nicht mit den Aufgaben der Frau im ländlichen Alltagsleben Thailands vereinbar und so scheint ein Tabubruch für Frauen, die sich mit Magie beschäftigen, früher oder später unumgänglich. Magie ist im thailändischen Denken eine männliche Domäne, nach dem Frauen nicht über die charakterliche und spirituelle Stärke verfügen, sich unbeschadet dieses Wissen anzueignen. Während die Tatsache, dass es sich bei Phi Krasue immer um Frauen handelt, in der ländlichen Alltagswelt also über einen Tabubruch rationalisiert wird, ist es in filmischen Narrativen meist ein Familienfluch, der in der weiblichen Linie weitergegeben wird.

Ein Vergleich von Film und Comicbuch zeigt, dass Tawees *Krasue Sao* als Storyboard für den gleichnamigen Film diente, die zeichnerische Darstellung des Wesens und dessen Entstehungsgeschichte also eins zu eins übernommen wurden. Unsere Nachforschungen unter thailändischen Comic-Sammlern ergaben zudem, dass es keine Darstellungen *Phi Krasues* auf Wandgemälden oder in anderen historischen Quellen gegeben zu haben scheint, so dass es sich beim Comic offenbar um die erste bildliche Darstellung handelt. Im Comic finden sich aber auch

etliche andere Wesen der thailändischen Folklore erstmalig in bildlicher Darstellung. Dazu zählt auch *Phi Krahang*, der als männliches Äquivalent *Phi Krasues* betrachtet wird. Auch hier scheint Tawees Comic eine Schlüsselrolle gespielt zu haben, was *Phi Krahangs* Erscheinungsbild nahelegt, das sich augenscheinlich von dem *Phi Krasues* unterscheidet. *Phi Krahang* wird gewöhnlich als menschliches Wesen mit Tierschwanz imaginiert, das zwei Worfelkörbe als Flügel nutzt und auf einer Mörserkeule durch die Luft reitet. Im Gegensatz zu *Phi Krasue* ruft *Phi Krahang* meist kein unheimliches Gefühl hervor, sondern wird eher mit Schmunzeln betrachtet.



Darstellungen Phi Krasues und Phi Krahangs im Comic Krasue Sao © Tawe Witsanukorn

Von 1968 bis 1973 erschien die Geschichte *Krasue Sao* zunächst zweiwöchentlich und später monatlich im Comic-Magazin *Noo Ja* und wurde schnell zu einem großen Erfolg. Daraufhin erschien die Geschichte ab 1971 in insgesamt neun Sammelbänden. Diese sowie die späteren Taschenbuchaufgaben waren stets schnell vergriffen und erzielten unter Sammlern hohe Preise. 2017 entschloss sich Tawees Tochter aufgrund der anhaltenden Nachfrage, das Geisterepos in einem zweibändigen Sonderband mit insgesamt über 600 Seiten in vierter Auflage neu herauszugeben.

Der thailändische Comicsammler und Freund Taweew, Woravut Ruengsri, gibt im Vorwort zum Comic an, dass Taweew die Geschichte von *Phi Krasue* als Kind von seinem Vater hörte, der als Soldat im heutigen Kambodscha stationiert war. Dort wurde ein anderer Soldat zum Tode verurteilt, weil er seine Frau umgebracht hatte, deren Leiche kopflos am Tatort aufgefunden wurde. Während des Verhörs gab der Beschuldigte an, dass er seine Frau umbrachte, weil sie ein *Krasue* war. Er habe gesehen, wie nachts ein Leuchten aus dem Körper seiner schlafenden Frau drang. Vor diesem Hintergrund erschuf Taweew unter Rückgriff auf Elemente der populären *Mae Nak*-Erzählung seine Geschichte der jugendlichen *Phi Krasue*, die zusammen mit ihrem Ehemann gegen ihre unheimliche Verwandlung kämpft.

Das Gespenst der toten Großmutter

Wie der gleichnamige Film, erzählt *Krasue Sao* die Geschichte der jungen Buaklee, die von ihrer Großmutter aufgezogen wird. Diese hinterlässt Buaklee auf dem Totenbett einen Ring unter der



Screenshot Sap Krasue (Ch. 8, 2018): Verortung des Ursprungs in der Khmer Kultur Angkors – die erste Trägerin des Fluchs wird in der aktuellen Soap Sap Krasue als Apsara dargestellt, Quelle: <https://drama.kapook.com/view199555.html>

Auflage, diesen niemals abzulegen. Außerdem wollte die Großmutter, entgegen der buddhistischen Tradition, nicht verbrannt, sondern beerdigt werden. Buaklee gehorcht, weiß jedoch nicht, dass der Ring aus dem geflochtenen Haar zweier unheimlicher Wesen hergestellt wurde, *Phi Tai Hong* (*phi* eines schlechten Todes) und *Phi Tai Tang Klom* (*phi* einer Frau, die im Kindbett starb).

Nach dem Verstreichen der hunderttägigen Trauerfrist fängt Buaklee an, sich nachts zu verwandeln, wobei sich ihr Kopf vom Körper löst und umgeben von einem unheimlichen Leuchten auf die Suche nach unreiner Nahrung geht. In Comic und Film ist es der Geist der toten Großmutter, der sich so ernährt. Der Ring stellt eine untrennbare Verbindung zwischen Buaklees Körper und dem Geist ihrer Großmutter her. Der größte Teil der Geschichte handelt davon, wie Buaklee und ihr Mann versuchen, die

Verwandlung rückgängig zu machen wobei sie übernatürliche Schwierigkeiten zu bewältigen haben

Khmer Ursprung?

Große Teile dieser Geschichte finden sich bereits in einer im Jahre 1904 erschienenen Beschreibung hexenartiger Wesen in Siam. Ihr Verfasser, Charles Hardouin, war ein französischer Kolonialbeamter im heutigen Kambodscha. Auch Hardouin berichtet von einem jungen Mann, dessen Frau ein *Phi Krasue* ist und der alles versucht, sie von diesem Wesen zu befreien. Beide Geschichten weisen also nach Kambodscha als "Ursprungsort" *Phi Krasues*. Dennoch kann es sich bei dieser Verortung auch um das Ergebnis eines Stereotyps handeln, das die Khmer mit schwarzer Magie assoziiert und das in Thailand mindestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts existiert.

Da sich das thailändische Königshaus als rechtmäßige Erben der Herrscherdynastie Angkors inszeniert, steht Khmer im öffentlichen Diskurs auch für die thailändische Vergangenheit und dazu gehört das Wissen um schwarze Magie und mächtige Zaubersprüche. Da *Phi Krasues* Ursprung in magischen Praktiken vermutet wird und *Krasue* Khmer klingt, liegt es nahe, dessen Ursprung in der Khmer-Kultur zu verorten. Diese Assoziation zwischen *Phi Krasue*, schwarzer Magie und der Khmer-Kultur Angkors wird in Thailands gegenwärtiger Popkultur explizit betont.

Zur Sichtbarkeit innerer Organe

Hardouins Beschreibung ist auch die erste, die die Sichtbarkeit innerer Organe als Charakteristikum *Phi Krasues* erwähnt. Damit stellt sie eine Ausnahme dar, da erst nach dem Erscheinen von Taweeks Comic und der filmischen Adaptation dies zu einem zentralen Merkmal *Phi Krasues* in Thailands Popkultur wird. Vorher wird die Sichtbarkeit innerer Organe meist nicht erwähnt, wohingegen das unheimliche Leuchten, das nachts durch die Gegend schwebt, und der Verzehr menschlicher Fäkalien stets im Mittelpunkt der Imagination standen.

Die wahrscheinlich früheste schriftliche Beschreibung *Phi Krasues* findet sich in Adolf Bastians 1867 erschienenem Buch "Reisen durch Siam". Hier berichtet der deutsche Universalgelehrte davon, dass sich einige der siamesischen Hexen selber den Kopf abhauen und dann als feurige "Kasü" aus dem Rumpf hervorschießen, jedoch bei Tag wieder in ihrer menschlichen Gestalt erscheinen. Bastian betont jedoch an keiner Stelle die Sichtbarkeit innerer Organe. Dies soll, mit Ausnahme Hardouins, so bleiben bis in den 1960er Jahren Phya Anuman Rajadhon und dann Tawee die heraushängenden Gedärme wieder zum charakteristischen Merkmal *Phi Krasues* machen.

Während nach mündlicher Überlieferung das unnatürliche Leuchten sowie der Verzehr menschlicher Fäkalien die Hauptquelle des Unheimlichen sind, übernehmen in der schwarz-weißen Welt des Comics die heraushängenden Gedärme diese Funktion. Das charakteristische farbige Leuchten ist hier nur begrenzt umsetzbar. Auch werden menschliche Fäkalien durch Aas und andere unreine Speisen ersetzt. Die Betonung der Sichtbarkeit des Inneren hat also mit den Spezifika des Mediums Comic zu tun.

Geist, Hexe, weder noch?

Während Bastian *Phi Krasue* noch eindeutig als "Hexe" identifiziert, hat sich in der ethnologischen Literatur des 20. Jahrhunderts die Klassifikation als Geist oder Gespenst etabliert, was wohl auf die gängige Übersetzung des Wortes *phi* zurückgeht, das sich als Präfix vieler unheimlicher Wesen findet (s. [Tappe](#) und Kleinod in dieser Ausgabe). Bei der Übersetzung von *phi* als Geist wird aber übersehen, dass es sich um ein deiktisches Konzept handelt, d.h. dass die exakte Bedeutung vom Kontext abhängt. *Phi* bezeichnet einen menschlichen Leichnam, findet sich aber auch im Wort "Schmetterling". Was bei dessen Verwendung jedoch immer mitschwingt, ist Ambiguität, die aus psychoanalytischer Sicht ja der Ursprung des Unheimlichen ist. Dass die Bezeichnungen Geist und Gespenst für *Phi Krasue* ungeeignet sind, zeigt sich auch daran, dass beide Begriffe im Deutschen ihre Bedeutung über ihre Beziehung zum Tod erhalten, während *Phi Krasue* ein lebendes Wesen ist. Deshalb bevorzugen wir den Begriff hexenartiges Wesen.

Der Begriff der Hexe ist, genauso wie der des Vampirs, eine Sammelbezeichnung, die ab dem 15. Jh. im Kontext der beginnenden Hexenverfolgung eine verhängnisvolle Rolle zu spielen beginnt. Vorher unterlagen die Bezeichnungen hexenartiger Wesen im deutschen Sprachraum einer großen regionalen Varietät. Das spezifisch Hexenartige *Phi Krasues* wird vom altnorddeutschen Begriff *zûnrite* vielleicht noch am besten getroffen: ein auf dem Zaun reitendes Wesen. Hexen sind stets Grenzwesen, deren Erscheinung somit von Ambiguität geprägt ist. Auch *Phi Krasue* wird meist in Grenträumen begegnet, die das Dorf vom Feld oder das Feld vom Wald trennen. Diese Räume dienten vor der Einführung der Toilette im thailändischen Alltag der Entsorgung menschlicher Fäkalien, woraus sich das entsprechende Merkmal *Phi Krasues* erklärt. Ein weiteres Indiz für *Phi Krasues* Hexenartigkeit ist, dass ihm vornehmlich als durch die Nacht schwebendes Licht begegnet wird: ein Vergleich der ethnologischen Literatur zeigt, dass das nächtliche Leuchten das einzige Charakteristikum ist, das alle hexenartigen Wesen teilen.

Während die Übersetzung als Hexe im Kontext Thailands ungewöhnlich ist, ist sie in Kambodscha die Standardklassifikation für ähnliche Wesen. Obwohl es sich, wie erwähnt, bei *Phi Krasue* ursprünglich wohl nicht um ein Wesen der siamesischen Folklore handelte, haben Tawees Comics

das populäre Bild hexenartiger Wesen so nachhaltig beeinflusst, dass es sich heute auch in Kambodscha findet.



Betonung vampirartiger Züge in der gegenwärtigen Darstellung Phi Krasues in der Daily Soap Sap Krasue (Ch. 8, 2018),
Quelle: <https://drama.kapook.com/view199555.html>

Die “Vampirisierung” *Phi Krasues* in der gegenwärtigen Popkultur

Aufgrund seiner Popularität und der eigentümlichen Erscheinung, die Ambiguität signalisiert, eignet sich *Phi Krasue*, um verschiedensten sozialen Ängsten eine konkrete Form zu geben. In dieser Hinsicht gleicht diese Figur dem Vampir in der westlichen Moderne. Erst kürzlich erschien unter dem Titel *Sap Krasue* (Der Fluch des *Krasue*) eine neue Daily Soap, in der eine zunehmende Vampirisierung von “Thailands berühmtester Hexe” zu beobachten ist.

Die Imagination unheimlicher Wesen verändert sich kontinuierlich. In diesem Sinne sind Geister immer auch Zeitgeister. Sie können zwar Aspekte einer verdrängten Vergangenheit heraufbeschwören, nehmen dennoch stets zeitgemäße Formen an. Die zunehmende Vampirisierung *Phi Krasues* muss daher im Rahmen der öffentlichen kulturellen Logik Thailands gesehen werden, nach welcher sich am Globalen bzw. Westlichen orientiert wird, genauso wie schwarze Magie und menschliche Fäkalien hier keinen Platz haben.

Die Vampirisierung *Phi Krasues* geht einher mit einer Betonung des Khmer Ursprungs *Phi Krasues*: im Film *Tamnan Krasue* (2002) ([Demonic Beauty, Regie: Bin Banluerit](#)) erhält dieses Figur sogar

ihren eigenen Khmer-Ursprungsmythos, der jetzt in *Sap Krasue* aufgegriffen und weitererzählt wird. Wir sehen also, dass sich die popkulturelle Imagination *Phi Krasues*, genauso wie die des Vampirs, in einem stetigen Wandel befindet. Dennoch hat Tawee Witsanukorns Comic *Krasue Sao* auf die Vorstellung *Phi Krasues* im gegenwärtigen Thailand bleibenden Einfluss gehabt.

Der Beitrag ist eine zusammenfassende Kurzversion eines gemeinsamen Artikels, an dem beide Verfasser zurzeit arbeiten.

“Unsichtbare Menschen” zwischen Entwaldung und Umweltschutz: Die Bang Bot in Laos

Michael Kleinod | 13. Dezember 2018



Eingang zum Heiligen Wald Dong Sakee © Michael Kleinod

*Laos gilt als noch relativ unberührter Flecken Erde mit weiten undurchdringlichen Wäldern voll seltener Tiere und lebendigen, nicht zuletzt animistischen Traditionen. Dieses Bild lockt jährlich Millionen von Tourist*innen an. Während der berühmte laotische Dschungel “dank” der Kapitalisierung von Land mehr und mehr schwindet, gehen bestimmte “Traditionen” eher unerwartete Koalitionen mit der “Moderne” ein. Dies zeigt sich besonders gut an einer Geistervorstellung, die Ideen moralischer Reinheit mit tiefem Dschungel verbindet und so auch den gegenwärtigen ökologischen Raubbau in diesem autoritär regierten Land in ein ethisch-kritisches Licht taucht: den Bang Bot.*

Da animistische Vorstellungen eher Teil alltäglicher (Überlebens-)Praxis sind, als in sich geschlossene “Glaubenssysteme” mit festen Doktrinen (vgl. Artikel von Guido Sprenger [in dieser Ausgabe](#)), herrscht auch hinsichtlich der *Bang Bot* kaum Einigkeit, da viele lokalspezifische Deutungen existieren. Zudem finden sich Vorstellungen zu den Bang Bot nicht nur in ganz Laos, sondern auch in Thailand und Kambodscha. So beginnt die Uneinigkeit schon bei der korrekten

Bezeichnung: für die einen sind es *phi* (“Geister”), für die anderen *khon* (Menschen, Personen) *bang bot*.

Wesen zwischen Menschen und Göttern

Nach einer buddhistischen Lesart waren *Bang Bot* einst *thewada* (Sanskrit/Pali: *deva*), d.h. “göttliche” Wesen. Das Problem der *thewada* ist, dass sie der Erleuchtung zugleich näher und ferner sind als die Menschen. Sie sind zwar karmisch reiner, können aber nicht wie Menschen nach Erleuchtung streben, da ihre göttliche Existenz zu wenig zu wünschen übrig lässt. Nach Erleuchtung streben können nur Menschen. Daher haben sich die *Bang Bot* entschieden, auf die Erde herabzusteigen, um wie Menschen zu leben. Da sie nun aber höhere Wesen sind, können sie nicht mit Menschen zusammenleben. Sie leben als übermenschliche “role models” ein frommes Leben nach den Regeln des Buddhismus, jedoch in Dörfern in dichten, unzugänglichen Wäldern. Zudem existieren sie aufgrund ihrer “Göttlichkeit” in einer anderen, parallelen Dimension, sodass sie generell für Menschen unsichtbar (was grob mit “bang bot” übersetzt werden kann) sind und ihre Zeit anders vergeht.

Nun ist es möglich, dass sich diese „unsichtbaren Menschen“ richtigen Menschen zeigen, doch nur solchen mit einem reinen Herzen. Sie können, aufgrund ihrer Existenz in einer anderen Dimension, an mehreren Orten gleichzeitig auftauchen oder sich unglaublich schnell bewegen. Zudem werden Menschen von den *Bang Bot* auch in ihre Dörfer eingeladen, z.B. zu bestimmten Festen. Wenn diese Besucher dann in ihre menschliche Welt zurückkehren, stellt sich meist heraus, dass anstatt gefühlter Tage Jahre vergangen sind. Ein weiteres zentrales Merkmal der *Bang Bot* ist, dass sie in Austausch mit den Menschen treten können und dies auch oft tun: beispielsweise reparieren sie Werkzeuge oder Kleidung der Menschen oder verleihen solche Dinge an sie – unter der Bedingung absoluter Zuverlässigkeit und Ehrlichkeit seitens der Menschen, d.h. der Erwartung, pünktlich zu diesen Transaktionen zu erscheinen und Ausgeborgtes rechtzeitig und in gutem Zustand zurückzugeben.

Bang Bot stellen somit moralische “Übermenschen” dar, die den Menschen generell wohlgesinnt sind und diesen helfen. Das macht sie zu einer besonderen Art von “Waldgeistern”, welche zumeist ja böartigen oder hinterlistigen Charakter haben. Und: der menschliche Kontakt mit ihnen kann, je nach Kontext, Quelle moralischer Kritik und Autorität sowie politischer Legitimität sein. Ein sehr früher Verweis auf diese Wesen findet sich bei der Historikerin und Soziologin Vathana Pholsena mit Bezug auf die Aufstände der “Phu mi bun” (d.h. der “Männer mit religiösem Verdienst”) gegen die französische Kolonialherrschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Der erste Anführer dieser Rebellion, Ong Keo, soll laut Pholsena seine spirituelle Kraft, die ihm den Anspruch auf Führerschaft

in dieser Revolte verschafft hat, durch Unterweisung eines “Phi Bang Bot” erhalten haben. Hier erscheinen die Bang Bot also im historischen Kontext nationaler Befreiung. Heute, mit der zunehmenden Entwaldung des laotischen Hochlandes, nehmen sie jedoch eine neue Bedeutung an: die des moralischen Einwands gegen Umweltzerstörung.



Anführer dank Bang Bot, Ong Kaeo-Statue in Salavan, Südlaos © Jan Dueker

Der Heilige Wald Dong Sa'kee

Wer sich zum Beispiel als Ökotourist*in auf den “Katang Trail” begibt, bekommt eine ganz eigene, “ethnisch” gefärbte Version zu hören. Laut einiger Katang in der Provinz *Savannakhet* entschloss sich der mächtige Schutzgeist der Gegend (*phi meuang* bzw. *phi phroong*) dazu, seine Residenz in ein Waldstück zu verlegen, das seitdem als *maheesak* (“heilig”, “mächtig”) gilt: Dong Sa'kee. Aus den umliegenden Dörfern suchte er sich einige Menschen aus, die ihn begleiten sollten – diese wurden so zu *Bang Bot*. Auch die Katang um Dong Sa'kee berichten vom Tausch von Werkzeugen und Kleidung (z.B. für Hochzeiten) gegen Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit.

Nun wird Besucher*innen der Gegend schnell das Ausmaß der Abholzung in und um Dong Sa'kee klar – nicht zuletzt aufgrund der immensen Nachfrage nach Edelhölzern. Auch Jagd und Handel mit bedrohten Tierarten, wie bestimmten Affenarten, lassen sich hier vermuten, wenn auch nicht belegen. Diese Vorgänge finden nicht nur unter Mithilfe der lokalen Katang statt, sondern sie verstoßen auch gegen bestimmte Tabus in Dong Sa'kee, die das Fällen ausgewachsener Bäume

sowie das Töten von Affen bei Todesstrafe durch den mächtigen Waldgeist untersagen. Das mag widersprüchlich klingen, aber oft sind solche Tabus nicht als absolut anzusehen, sondern Gegenstand ritueller Aushandlungen mit dem Waldgeist.

Der Niedergang ökologisch-moralischen Tauschs

Dennoch haben wir es hier mit einem beispiellosen Wandel zu tun, der gleichzeitig auf ökologischer und auf symbolischer Ebene stattfindet: Der letzte Ritualspezialist (chao cham) dieser Dörfer, dem solche Verhandlungen obliegen, ist von diesem Amt zurückgetreten. Der Grund: sein Leben sei zu oft durch den Waldgeist bedroht gewesen, da die anderen Dorfbewohner*innen sich immer weniger an die Regeln hielten. Auch in Bezug auf die *Bang Bot Dong Sa'kees* kommt der symbolisch-materielle Wandel schlagend zum Ausdruck: der Austausch mit diesen Wesen ist zum Erliegen gekommen, da die Dorfbewohner*innen diesen moralischen Übermenschen gegenüber immer unehrlicher geworden seien. Geliehenes wurde nicht zurückgegeben oder Menschen begannen, den unsichtbaren Helfer*innen bei ihrem Tun hinterher zu schnüffeln. Daher haben die *Bang Bot*, nach Meinung einiger, Dong Sa'kee verlassen; nach Meinung anderer leben sie noch dort, zeigen sich den Menschen aber nicht mehr.



Im Land der Bang Bot, der Heilige Wald Dong Sakee © Michael Kleinod

Wir sehen an diesem Beispiel, wie die *Bang Bot* zu einer Instanz moralisch-symbolischen Einspruchs gegen zunehmende Umweltzerstörung werden – oder vielleicht besser: zu einem “schlechten Gewissen” seitens derer, die es sich aufgrund ihrer wirtschaftlich marginalen Situation kaum leisten können, sich an diesem profitablen Raubbau nicht zu beteiligen.

Ikonen “ökologischer Modernisierung”

Während in Dong Sa’kee der ökologische Niedergang mit einem Bedeutungsverlust der *Bang Bot* einhergeht, erhalten letztere im Kontext des Nachhaltigkeitsdiskurses als Aspekt laotischer wie globaler Entwicklungsideologie überraschend Aufschwung. Dies zeigt sich an einem [populären Kurzfilm aus dem Jahr 2017](#): “ບັງບົດ (ຮັກຂ້າມມົຕີ)” oder “*Bang Bot* (Liebe, die die Dimensionen durchbricht)”, der auf Youtube bereits über 900.000 Views hat. Der Film handelt von einem laotischen Touristen, der sich in die “Nam Kat Yorlapa Lodge” einmietet, um deren ökotouristische Angebote zu nutzen. Auf einer Wanderung durch den Wald verschwindet er und landet in der Dimension und einem Dorf der *Bang Bot*, wo sich eine Liebesgeschichte entspinnt. Obwohl eine der Bewohnerinnen schon lange aus Liebe auf diesen Besucher gewartet hat (sie war es auch, die ihn dorthin gelockt hatte), kehrt dieser letztlich doch in die Welt der Menschen zurück. Während des Aufenthaltes lernt der Besucher und mit ihm der Zuschauer über die *Bang Bot*.

Nun handelt es sich bei diesem Film nicht einfach um eine oberflächliche kommerzielle, popkulturelle Produktion, auch wenn laotische Popstars auftreten. Wir haben es hier zudem mit einem Artefakt zu tun, in welchem die *Bang Bot* in einem Kontext thematisch werden, der uns viel über die gegenwärtige politisch-ideologische, ökonomische und ökologische Lage des Landes verrät. Zunächst stellt diese Produktion einen Imagefilm dar, der die genannte Ökotourismus-Lodge bewirbt. Die *Bang Bot* werden damit Teil einer neuen, stärker professionalisierten Phase der Tourismusedwicklung in Laos. Und sie werden hier explizit zu “indigenen Ikonen” des modernen, wenn man will neoliberalen, Naturschutzes. An einer Stelle im Film entwickelt sich folgender Dialog [\[1\]](#) zwischen der “Matrone” des Geisterdorfes und dem Besucher:

Besucher: Ich mag die Natur hier. Weißt du, in meiner Welt gibt es diesen Reichtum fast nicht mehr.

Bang Bot: Der Mensch hat unendliches Verlangen

Besucher: Zum Glück gibt es Menschen wie den Besitzer von Nam Kat.

Bang Bot: Dass es so ist, bedeutet auch Glück für uns.

Besucher: Aber wieso?

Bang Bot: Der Mensch und *Bang Bot*, trotz unterschiedlicher Welten, benutzen dieselben Ressourcen.

Ökotourismus als Wohlstandsmerkmal der urbanen Mittelschicht

Worauf sich hier mit “Besitzer von Nam Kat” bezogen wird, ist der Besitzer der genannten Lodge, der Auftraggeber dieses Films. Mit der materiellen Verbindung, die hier zwischen Menschen und Geistern über die natürlichen Ressourcen hergestellt wird, inszeniert sich dieser somit als Beschützer nicht nur des Waldes, sondern auch dieser moralischen Übermenschen und mithin der laotischen “Tradition”. Insidern zufolge handelt es sich bei dem Besitzer um einen jungen erfolgreichen laotischen Bauunternehmer mit guten Beziehungen zum Regime. Entsprechend ist der Film auch durchzogen von einem recht kruden Mix aus allerlei Ideal- und Stereotypen: das Eingangsschild des Dorfes kündigt beispielsweise den Eintritt in die “Khmu-Hauptstadt” an (ein Verweis auf die Ethnie, welche näherungsweise als “indigen” im laotischen Kontext gelten kann), während die Kleidung der Bewohnerinnen ein stilisiertes Ineinander der Kleidungsstile der drei ethnischen Hauptkategorien in Laos darstellt. Dies ist ganz im Sinne des nationalen Diskurses der ethnischen “Einheit-in-Verschiedenheit”. Außerdem scheint der Bezug zu jungen schönen Frauen, der sich in vielen Erzählungen findet, im Film übertrieben und latent sexualisiert, da das *Bang Bot*-Dorf nur aus jungen Frauen besteht während der Besucher ein gut aussehender junger, urbaner Mann ist. So werden traditionell-laotische Verhaltensweisen zwischen den Geschlechtern im Rahmen des Topos moralischer Reinheit zu Vorschriften für moderne Stadtbewohner*innen.

Zudem erscheinen in diesem Film die *Bang Bot* zu einem Zeitpunkt, an dem die Laot*innen selbst beginnen Öko- und Ethnotourismus zu betreiben, was bisher kaum zu beobachten gewesen ist. Im Gegenteil konnten bis vor kurzem oft nicht einmal Ökotourismus-Guides (geschweige denn besuchte Dorfbewohner*innen) das Bedürfnis nachvollziehen, Natur und naturnahe Dörfer für viel Geld zu besuchen. Ökologisches Bewusstsein ist eben auch eine Frage des materiellen Wohlstandes und der Film scheint in dieser Hinsicht einen Bewusstseinswandel in Laos anzuzeigen – zumindest bei einer kleinen Gruppe der sich langsam herausbildenden urbanen Mittelschicht. Wir haben es hier also mit einer Repräsentation dieser Geistwesen zu tun, die einerseits die Staatsräson der Kapitalisierung von Land zum Teil kritisiert, um das wiederum auch nicht gerade revolutionäre Ideal des einfachen, naturnahen und frommen Lebens zu proklamieren. Dies wird mit dem Parteidiskurs genauso zusammengebracht wie mit der ökonomischen Entwicklung des Landes, die nun auch Laot*innen mit den nötigen finanziellen Mitteln und den damit einhergehenden habituellen Dispositionen ausstattet, “unberührte Natur” ästhetisch zu genießen und als moralischen Wert an sich zu verstehen.



Screenshot "Bang Bot": Bewohnerinnen des Bang Bot Dorfes, Quelle: YouTube

Tradition und Moderne in Laos

Die moralische Überlegenheit der *Bang Bot* legitimierte also bereits antikoloniale Kämpfe, lange vor der ökologischen Frage. Heute ist es nicht zuletzt die Verbindung zwischen ethischer Reinheit und unberührter Natur, die im Kontext des Raubbaus an den Wäldern zunehmend ins Zentrum rückt und sich als "schlechtes Gewissen" oder Ausdruck "ökologischer Modernität" äußert. Ob sich diese Vorstellung auch, wie zur Kolonialzeit, zum offenen Widerstand gegen kapitalistische Ausbeutung eignet, bleibt abzuwarten. Am Beispiel der *Bang Bot* zeigt sich ein allgemeiner Zug animistischer Vorstellungen: aufgrund ihrer Bedeutungsoffenheit und ihres Bezugs zur alltäglichen Lebensrealität sind Geister keine "Reste" fest gefügter Traditionen, sondern aktive und integrale Bestandteile des sozialen, ökonomischen und ökologischen Wandels in Südostasien.

[1] Ich danke Sithisone Xaysongkham für Hilfe bei der Übersetzung

Stadt, Land, Geist. Kuntilanak auf der Suche nach einer Heimat

Timo Duile | 22. Dezember 2018



Kapuas-Fluss, Pontianak, Indonesien © Timo Duile

Indonesien: Mit Kanonen, so erzählen sich die Menschen in Pontianak, vertrieb einst der erste Sultan der Stadt das Geisterwesen Kuntilanak. Doch man kann nie wissen, ob die gefürchtete Untote nicht doch zurückkehrt. In Filmen und Gruselgeschichten wird sie lebendig gehalten, während die Bäume, in denen sie lebte, durch Menschenhand zerstört werden.

Pontianak ist eine geschäftige Provinzstadt. Als regionales Wirtschaftszentrum West-Kalimantans hat sie sich in den letzten Jahren stark verändert: Viele moderne Gebäude am Stadtrand sind entstanden und im Zentrum liefern sich Muslime und Katholiken ein Wettrennen darum, wer das größere Gotteshaus baut. Die Stadt floriert wirtschaftlich, vor allem dank des Palmölbooms, der weite Teile des Hinterlandes bereits in großflächige Monokulturen verwandelt hat. Aber am Ufer des Kapuas, dem größten Fluss Indonesiens, geht es noch beschaulich zu. Die Menschen leben an und mit dem Fluss, haben ihre Häuser auf Stelzen in den Fluss gebaut, der träge seine braunen Wassermassen in Richtung des nur wenige Kilometer entfernten Flussdeltas schiebt.

Die Stadt liegt abseits der üblichen Touristenrouten. Die Umgebung ist weitestgehend abgeholzt, Tourist*innen finden hier also nicht mehr das Borneo, das sie möglicherweise suchen. Einzig aus der Tatsache, dass die Stadt fast genau auf dem Äquator liegt, ist eine einsame Besucherattraktion entstanden – das Äquator-Monument ein paar Kilometer nördlich des Zentrums. Um mehr Besucher*innen in die Stadt zu locken, sollte nach dem Willen der Provinzregierung eine weitere Attraktion her. Und so erhitze Anfang 2017 eine Kontroverse die Gemüter der Stadt, als der Minister für Sport und Tourismus vorschlug, eine 100 Meter hohe Statue der in ganz Indonesien bekannten Kuntilanak zu errichten.

Kuntilanak ist wohl eine der berüchtigtsten Geistergestalten nicht nur in Indonesien; sie ist auch in anderen Teilen Südostasiens bekannt und gefürchtet. Eine junge Frau, untot, in weißen Kleidern und immer auf der Suche nach Blut und ungeborenen Kindern, die ihr als Nahrung dienen. Manchmal wird sie auch als eine Art Vampir mit langen Zähnen beschrieben. Sie selbst, so wird erzählt, sei bei einer Geburt gestorben, oder, in einer noch grausameren Variante, vergewaltigt und dann, schwanger, von den Tätern umgebracht worden. Nun sinne sie nach Rache und werde besonders Kindern und schwangeren Frauen gefährlich.

Die Stadt und die Bäume der Kuntilanak

Einer meiner Lieblingsorte in Pontianak sind die malaiischen Siedlungen direkt am Fluss. Schmale Holzstege führen zu den Häusern auf Stelzen und zu den Boten der Fischer*innen. Am Fluss sitzen Männer und angeln, Kinder springen in den Fluss und spielen darin. In kleinen Cafés sitzt man auf Brettern und trinkt Kaffee, kann den Blick schweifen lassen über den weiten Fluss und die hohen Türme der Gewitterwolken am Horizont. In den letzten Jahren ist hier an den Ufern des Kapuas eine alte Tradition wieder lebendig geworden: Bunte Holzkanonen werden auf den Fluss gerichtet um an die Gründung der Stadt im Jahre 1771 zu erinnern. Und diese Gründung hat, wie ich in den Gesprächen mit den Menschen am Flusse des Kapuas erfahren habe, zu tun mit dem berühmten Geisterwesen. Sultan Alkadri, ein Adliger jemenitischer Abstammung, soll die Stadt gegründet haben mit einer kleinen Truppe Gefolgsleute. Zu dieser Zeit war das Mündungsgebiet des Kapuas ein Ort, an dem sich Piraten tummelten, so dass die Wasserstraße, die ins Innere der Insel führte, nur unter großen Gefahren genutzt werden konnte. Als der Sultan und seine Leute den Zusammenfluss von Kapuas und Landak erreichten, an dem sie die neue Stadt gründen wollten, hörten sie des Nachts unheimliche Geräusche, die sie als Laute von Kuntilanak-Geistern identifizierten. Um diese zu vertreiben, zündete der Sultan Kanonen und vertrieb die Kuntilanak damit ins Inselinnere. Es entstand eine muslimische Stadt, die in der Wildnis im Inselinneren ihren Gegenpol fand.



Mit Kanonen auf Kuntilanak © Timo Duile

In Malaysia heißt Kuntilanak "Pontianak", genau wie die Stadt. Manche sagen, dass der erste Teil dieses Namens vom malaiischen *po(ho)n ti(nggi)* komme, was "hoher Baum" bedeutet. *Anak* bedeutet Kind, was auf die Schwangerschaft des Geisterwesens verweist oder darauf, dass der Geist ein Kind der hohen Bäume ist. Denn, so heißt es, die Ufer von Kapuas und Landak war zu jener Zeit von hohen Bäumen bewachsen, in denen Kuntilanak/Pontianak-Geister lebten. Und in der Tat wird dieser Geist sowohl in der Wahrnehmung der Menschen in Pontianak als auch in der allgemeinen indonesischen Populärkultur oft mit Natur, Wildnis und Bäumen in Verbindung gebracht.

Die Vorstellung, dass es Geister gibt, die unter oder in großen Bäumen leben, ist in Südostasien weit verbreitet und auch auf Borneo oft anzutreffen. Während muslimische Malai*innen diesen Geistern oft keine Aufmerksamkeit schenken oder sie, wie im Fall von Kuntilanak, fürchten und Distanz zu ihnen wahren, sind sie für die Dayak, die meist im Inneren der Insel leben, Wesen, mit denen sich die Menschen arrangieren müssen – zumindest für diejenigen Dayak, die weiterhin an animistischen Weltanschauungen festhalten. Wenn ein Dorf gegründet wird oder ein neues Feld angelegt wird, brauchen die Menschen zunächst die Einverständniserklärung der Geisterwesen, die an diesem Ort leben. Wenn nämlich die Bäume gerodet werden, verlieren die Geister ihr Haus. Daher müssen sich diese entweder bereit erklären, umzuziehen, oder die Menschen müssen die Geister in einer Zeremonie an einen anderen Ort bringen. Wenn die Geisterwesen adäquat und respektvoll behandelt werden, machen sie keinen Ärger, sondern können sogar den Menschen dabei helfen ihre Felder frei von Krankheiten zu halten.

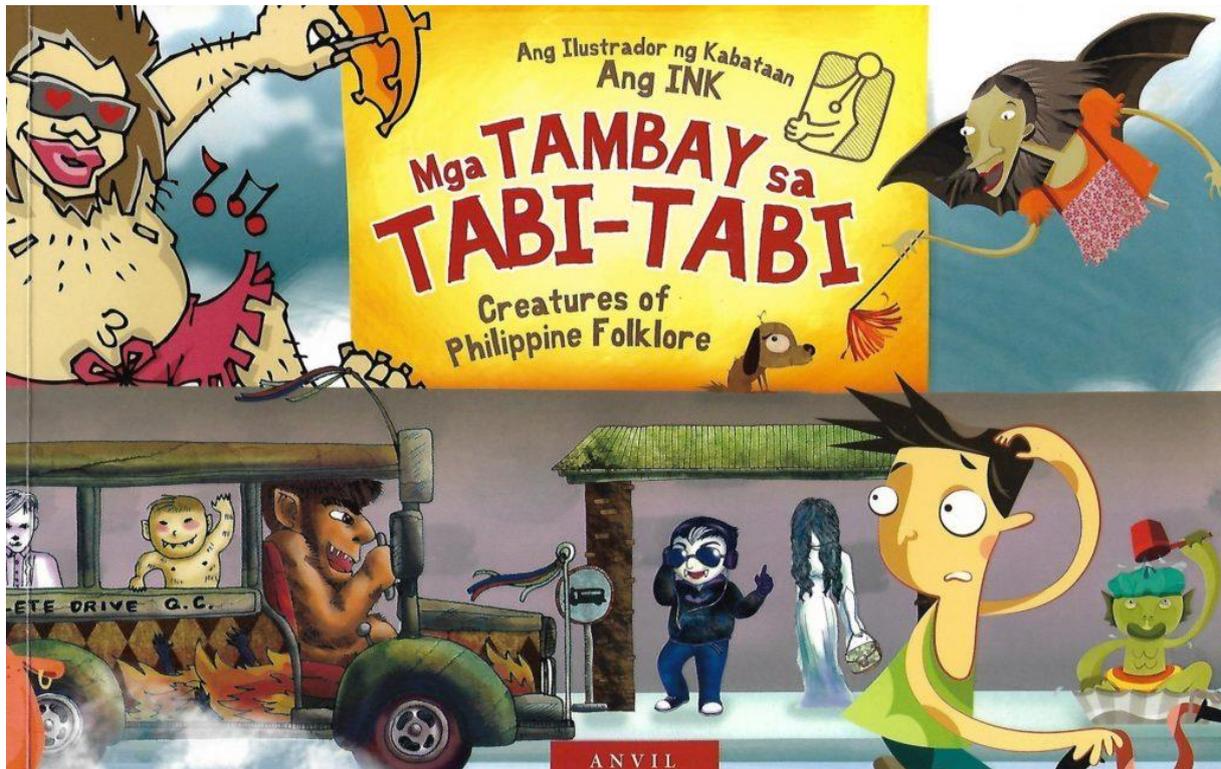
Was in der Legende von Kuntilanak berichtet wird, weist große Ähnlichkeiten zu diesen Vorstellungen auf, mit Ausnahme dessen, dass Kuntilanak kein Geist ist, mit dem eine rituelle Kommunikation stattfindet. Kuntilanak ist per se ein böartiger Geist und muss daher vertrieben werden. Kein Wunder also, dass viele Bewohner*innen der Stadt die Idee einer überdimensionalen Statue des Geistes im Zentrum ihrer Stadt für eine unpassende Idee hielten und die Provinzregierung sich von diesen Plänen mittlerweile distanziert hat.

Ein Weiterlesen ohne Ort?

“Hier sieht man Kuntilanak nie” erklärte mir eine Frau am Rande des Kapuas. “Der Gebetsruf schreckt sie ab, elektrisches Licht und Geräusche meidet sie.” Weiter im Inselinneren, da könne man sie noch nachts antreffen. Aber wer wolle das schon? Kuntilanak geistert immer wieder durch die indonesischen Kinos und versorgt die Stadtmenschen in Pontianak, Jakarta und anderen Ecken des Landes mit einer Portion Schauer. Aber Kuntilanaks Haus – die Bäume und die Wildnis – sind auf dem Rückzug. Vielleicht fürchten sich die Menschen um so mehr vor etwas, je weniger sie es kennen? In der Stadt ist kein Platz für den unheimlichen Geist, aber auch das Hinterland beanspruchen die Menschen für Siedlungen und Ölpalmenanbau. Fast könnte man meinen, die Grausamkeit Kuntilanaks sei ein Ausdruck des schlechten Gewissens der Menschen, die ihr keinen Platz mehr zugestehen. Der Urwald Borneos ist im Begriff zu verschwinden und die Aura des Geheimnisvollen und Unheimlichen, der dem Wald für viele Indonesier*innen anhaftet, findet ihren Ausdruck auch im Horror der Geschichten über seine Bewohnerin, die Kuntilanak. So bekannt ist diese Geschichte, dass es mir möglich erscheint, dass die Erinnerung an sie und der Schrecken, der von ihr ausgeht, noch den letzten verbliebenen Urwald Borneos überleben könnten.

Zwischen Kruzifix und Knoblauch

Marina Wetzlmaier | 12. Januar 2019



Cover des Kinderbuchs "Mga TAMBAY sa TABI-TABI. Creatures of Philippine Folklore" © Anvil Publishing

Philippinen: Streng katholisch zu sein und gleichzeitig an übernatürliche Wesen zu glauben stellt für viele Filipin@s keinen Widerspruch dar. Der Glaube an Mythologie ist auf den Philippinen tief verankert und prägt Popkultur, Geschichte und Identität des Landes.

In einem Dorf auf der Insel Luzon, im Norden der Philippinen, erzählen sich die Menschen eine Geschichte, die mit einem Hund beginnt. Streunende Hunde waren grundsätzlich nicht ungewöhnlich. Sie boten den Menschen meist einen vertrauten Anblick, falls ihnen überhaupt jemand Beachtung schenkte. Doch dieser Hund zog alle Aufmerksamkeit an sich. Niemand hatte ihn zuvor gesehen, er war groß, größer als alle anderen Streuner. Er hatte schwarzes Fell, wirkte nicht normal. Die Menschen hatten Angst. Schnell lag der Verdacht im Raum, dass es sich um ein übernatürliches Wesen handeln musste. Ein Gestaltenwandler, oder Aswang, wie es die Filipin@s nennen. Die Menschen fürchteten, dass Schlimmes im Dorf passieren würde. So schlossen sich die mutigsten Männer zusammen, um den Hund zu fangen. Sie wickelten das Biest in ein Netz und sperrten es über Nacht in einen Käfig. Als die Männer am nächsten Morgen nach dem Untier sehen wollten, war es verschwunden. Statt des Hundes saß eine Frau in dem Käfig; mit zerzaustem, schwarzem Haar und blutunterlaufenen Augen.

SECTIONS Wednesday, November 14, 2018 INQUIRER.NET TODAY'S PAPER
NEWS OPINION SPORTS LIFESTYLE PREEN ENTERTAINMENT BUSINESS TECHNOLOGY GLOBAL NA

REGIONS 903 SHARES    

Man beheads mother, claims she's an 'aswang'

By: **Carla P. Gomez - Correspondent** / @carlagomezINQ Inquirer Visayas / 07:29 PM July 24, 2014

BACOLOD CITY, Philippines — A 70-year-old woman was beheaded by her own son outside their house in Villa Esperanza, Barangay (village) Tangub here on Thursday morning.

Percival Gabitanan, 34, was detained at the Bacolod police station 8 pending the filing of charges for



INQUIRER.net FILE PHOTO

LATEST STORIES MOST READ

BUSINESS
BPI Q3 net profit up 12%
NOVEMBER 15, 2018 05:24 AM

OPINION
Send it back to Seoul
NOVEMBER 15, 2018 05:24 AM

OPINION
Convenient senility

Screenshot eines Artikels in der Online-Ausgabe der philippinischen Tageszeitung "Inquirer"

Teil des Alltags

Geschichten wie diese sind aus dem philippinischen Alltag nicht wegzudenken. Sie gehören quasi zur philippinischen Identität. Von Kindheit an wächst man mit Erzählungen über fabelhafte Kreaturen auf, seien es Baumgeister, Zwerge, weiße Frauen, Riesen, Wesen, die ihre Gestalt verändern können, den Menschen Unglück und Krankheiten bringen oder ihnen schlicht Streiche spielen. Doch es sind mehr als nur Erzählungen. Für viele Menschen sind diese Wesen Realität, oder zumindest können sie ihre Existenz nicht ganz ausschließen. Nicht umsonst geben die Ältesten Kenntnisse über diese Kreaturen an ihre Nachkommen weiter. Nicht umsonst gibt es in scheinbar jedem Familien- und Bekanntenkreis Personen, die von ungewöhnlichen Ereignissen gehört haben wollen. Für ein katholisches Land wie die Philippinen mutet der tiefsitzende Geisterglaube wie ein Widerspruch an. 90 Prozent der Filipin@s sind Christen, mehrheitlich katholischen Glaubens. Doch für philippinische Verhältnisse ist es nicht ungewöhnlich einen eigenen Hausaltar zu besitzen, dekoriert mit Heiligenfiguren und -bildern, und gleichzeitig Knoblauch in die Fenster zu hängen, um böse Geister fernzuhalten.

Komplexe Wesen, vielfältige Geschichten

Längst sind Kreaturen der philippinischen Mythologie auch Teil der Unterhaltungs- und Popkultur. Sie bieten Stoff für zahlreiche Filme, Serien, Fernsehshows, Comics und Kinderbücher. Nicht zu vergessen sei jedoch, dass abseits dieser Mainstream-Folklore je nach Region und ethnischer

Gruppe unterschiedliche Traditionen und Erzählungen existieren. Wie komplex das Thema ist zeigt ein Blick auf den Blog [“The Aswang Project”](#), den der kanadische Filmmacher Jordan Clark betreibt. Er versucht den Ursprüngen philippinischer Mythologie nachzugehen und detaillierte Beschreibungen der wichtigsten Geisterwesen zu liefern. Auf seinem Blog listet er etwa 260 mythologische Figuren und deren Herkunft auf, mit dem Hinweis, dass noch Ergänzungen folgen werden. Auf der Suche nach den ersten Überlieferungen zeichnet er verschiedene Einflüsse nach, die lange vor der spanischen Kolonialzeit liegen. So sieht er etwa Parallelen zur Mythologie und Religion Indiens und anderen Ländern Südostasiens, wie Malaysia.

Aus der Fülle an Geschichten ragen dennoch bestimmte Kreaturen besonders heraus, die in allen Regionen der Philippinen bekannt sind. Eine davon der oben genannte Aswang. Auch wenn nicht alle an Geister glauben, lässt die Erwähnung des Namens Aswang die Gesichter vieler Menschen ernst werden, handelt es sich doch um das furchterregendste Wesen auf den Philippinen. Es lebt tagsüber unter den Menschen, um sie nachts heimzusuchen. Seine Gestalt ist genauso vielfältig wie die Erzählungen darüber: ein Gestaltenwandler, der als großer schwarzer Hund, Schwein oder Vogel in Erscheinung tritt, eine Frau mit blutunterlaufenen Augen und langer Zunge, die Jagd auf Schwangere und ihre Föten macht, eine vampirähnliche Gestalt, die sich von Blut ernährt, ein Monster, das seinen Opfern die Eingeweide herausreißt. Ein Wesen, das seinen Oberkörper vom Unterkörper trennt und mit fledermausähnlichen Flügeln seiner Beute hinterherfliegt. Filipin@s ergänzen ihre Erzählungen meist mit Hinweisen zu Erkennungsmerkmalen: Aswangs verhalten sich tagsüber zurückhaltend, meiden den Blickkontakt. Oft sei es eine Frau, sieht man ihr in die Augen erkennt man, dass das eigene Spiegelbild Kopf steht. Abgesehen davon können die Augen blutunterlaufen sein. Auch fehle diesen Menschen das Philtrum, jene Mulde zwischen den Lippen und der Nase. Mindestens so vielfältig wie die Erscheinungsformen sind auch die Abwehrmittel: Knoblauch, Salz, ein Kruzifix, eine Nadel in der Tür, Ingwer, Gewürze, Zwiebeln, Räucherstäbchen, Weihwasser oder Öl in einer Schale, das angeblich zu brodeln beginnt, sollte sich ein dämonisches Wesen nähern. Filipin@s haben gelernt mit der vermeintlichen Gefahr zu leben, sind für alle Fälle gerüstet.

Mittel zur Disziplin

Erklärungen dafür, warum sich die Menschen diese Geschichten erzählen gibt es viele. Für Eltern hat sie eine praktische erzieherische Funktion. So warnen Eltern ihre Kinder davor, abends das Haus zu verlassen, um nicht Beute eines übernatürlichen Wesens zu werden. Die Kinder lernen Respekt vor großen Hunden zu haben oder vor Fremden, die ins Dorf kommen. Aber sie lernen auch Angst vor Konsequenzen zu haben, wenn sie ihren Eltern nicht folgen: “Wenn du nicht brav bist, kommt ein Aswang.”

REGIONS 2,235 SHARES    

Father shoots daughter after mistaking her for 'aswang'

By: **Edwin Fernandez** - @inquirerdotnet Inquirer Mindanao / 03:53 PM May 30, 2015

TANTANGAN, South Cotabato—The “aswang” scare that had been gripping many parts of Central Mindanao for weeks now took an ugly turn when a father accidentally shot to death his daughter, whom he mistook for the mythical creature.

The Tantaran police said the unfortunate incident happened at past 1 a.m. on Friday in Purok Malipayon in Barangay New Iloilo here.



Screenshot eines Artikels in der Online-Ausgabe der philippinischen Tageszeitung "Inquirer"

In der Vergangenheit disziplinierte der Aswang nicht nur Kinder. Dämonische Kreaturen dienten auch dazu Untertanen zu "erziehen", etwa zur Zeit der spanischen Kolonialzeit. Die Theorie, der Aswang sei eine Erfindung der spanischen Kolonialherren, mag zwar nicht ganz stimmen. Dass sich Missionare jedoch Mythen über böse Wesen bedienen, um ihre Macht zu festigen, klingt allerdings schlüssig.

Kolonialzeit und Hexenverfolgung

In der vorspanischen Zeit existierten im Glauben der Menschen unterschiedliche Gottheiten und Geister. Es gab Mythen über den Ursprung von Orten, die Entstehung von Tag und Nacht, von Gut und Böse, über Wesen, die u.a. Krankheiten und Missernte herbeiführen konnten. In den Dörfern genossen jene Personen großen Respekt, die Kontakt zu dieser mystischen Welt aufnehmen konnten: die Heiler*innen und Seher*innen, genannt *babaylans*. Sie galten als Autoritäten in den Dörfern. Zu ihnen kamen die Menschen, um Rat und Medizin zu holen. Oft waren die *babaylans* Frauen und auch als Geburtshelferinnen tätig. Nachdem der spanische Eroberer Manuel López de Legazpi 1565 die philippinischen Inseln erreicht hatte und erste Kolonialsiedlungen errichten ließ, sollte der damals existierende Geisterglaube ausgelöscht und die Bewohner*innen dem Katholizismus unterworfen werden. Statt vielen Gottheiten sollte es nur den Einen geben. Alles, was den spanischen Missionaren als "unchristlich" erschien, schrieben sie dem Teufel zu. In der *Doctrina Cristiana* (christliche Doktrin), dem ersten gedruckten Buch auf den Philippinen, schrieb der Missionar Juan de Plasencia eine Klassifizierung aller teuflischen Kreaturen nieder. Böse Geister, die im Glauben der Bewohner*innen bereits existiert hatten, wurden darin dämonisiert. Die *Doctrina Cristiana* sollte ein Leitfaden für die spanischen Priester und Missionare sein: so enthielt

sie Beschreibungen von Hexen, Werwölfen, Vampiren und Dämonen. Oft in der Gestalt von Frauen, was uns zurück zu den traditionellen Heilerinnen (*babaylan*) führt.

In seiner Dokumentation "The Aswang Phenomenon" (2011) geht Jordan Clark dem Ursprung und dem Sinn des Aswang nach. Eine Frage, die ihn u.a. beschäftigt ist, warum Frauenfiguren in den Darstellungen von Aswangs überwiegen. Seine Antwort: Dominante Frauen in den philippinischen Dörfern vorspanischer Zeit waren den Kolonialherren und Missionaren ein Dorn im Auge. Es galt lokale Autoritäten zu schwächen. Traditionelle Heilerinnen wurden von den Spaniern daher als Hexen gebrandmarkt, als Aswangs. Die Bewohner*innen wurden unter Druck gesetzt: jede Form von Hexerei musste gemeldet werden, da sonst Strafen drohten. Schlussendlich sollte westliche Medizin lokales Wissen und traditionelle Rituale ersetzen. Eine weitere Möglichkeit, warum die Spanier bestimmte Frauenbilder zu Dämonen erklärten: Widerstand gegen die Kolonisierung wurde in einigen Gebieten, etwa in Capiz, von Frauen angeführt. Auch diese Frauen wurden von den Spaniern bald mit dem Teufel gleichgesetzt, weshalb die Menschen mit der Zeit Angst bekamen und die Anführerinnen mieden. Der Eroberungszug der Spanier ging damit Hand in Hand mit der Christianisierung und dem Aufstieg dämonischer, "unchristlicher" Wesen.

Politische Propaganda

Mythen spielten auch in der späteren Geschichte eine Rolle als Form politischer Propaganda und gar Kriegsführung. Die US-Amerikaner nutzten beispielsweise den philippinischen Geisterglauben als Teil ihrer psychologischen Kriegsführung gegen Rebellen der Hukbalahap ein. Diese Widerstandsbewegung auf den Philippinen hatte sich gegen die japanische Besatzung während des Zweiten Weltkrieges formiert und kämpfte auch nach Ende des Krieges gegen die nächste Fremdmacht weiter: die Amerikaner. Laut einer Überlieferung soll ein amerikanisches *psywar*-Kommando auf eine Einheit der Huk-Rebellen angesetzt worden sein. Ihre Strategie lag darin unter den Bewohner*innen der umliegenden Dörfer das Gerücht zu verbreiten es würde sich ein Aswang in der Nähe aufhalten. Kurz darauf ließ man Huk-Rebellen aus dem Hinterhalt ermorden. Eine Tat, welche die Menschen in der Unsicherheit beließ, ob nicht doch ein Aswang dahintergesteckt haben konnte.

Neben solchen Erzählungen, die Filipin@s eher als abergläubisch und leicht beeinflussbar darstellen, gibt es jedoch auch andere Fälle, wie jenen von Teniente Gimo, einem Dorfvorsteher von Dueñas in der Provinz Iloilo. Laut Legende sei das ganze Dorf von Aswangs bewohnt gewesen, die Fremde und Eindringlinge verspeist hätten. Wie viele philippinische Legenden, existiert auch diese in verschiedenen Versionen. Eine besagt, dass Teniente Gimo oder zumindest die Dorfbewohner*innen die Geschichte selbst in Umlauf gebracht hätten, um japanische Soldaten

davon abzuhalten ihr Dorf auszubeuten. Historisch ist die Existenz Teniente Gimios jedoch nicht belegt.



‘Aswang’ in Pangasinan not true, says Archbishop Cruz

By: Matikas Santos - NewsLab Lead / @MSantosINQ INQUIRER.net, Radyo Inquirer 990AM / 07:51 PM April 19, 2012

MANILA, Philippines—Retired Archbishop Oscar Cruz says the aswang (Philippine ghou) believed to be lurking in Pozorrubio, Pangasinan that have kept residents sleepless for a number of days was not true.



Screenshot eines Artikels in der Online-Ausgabe der philippinischen Tageszeitung “Inquirer”

Geisterstories transportieren gesellschaftliche Tabus

In den geisterhaften Erzählungen spiegeln sich viele Aspekte des philippinischen Lebens wieder: Mentalität, Gesellschaft, Geschichte, Politik. Hinter jedem Mythos steckt ein Bezug zur Realität, heißt es. Er entlarvt etwas über die Gesellschaft, aus der er kommt. Mythen dienen dazu Dinge zu verbergen, die unausgesprochen bleiben sollen, dunkle Geheimnisse eines Dorfes oder einer Familie, oder Tabus, von denen niemand sprechen will. Allerdings rächt sich dies, wie beispielsweise in den Verfilmungen sichtbar wird. Auffallend sind hierbei die gezeigten Frauenbilder. Vor allem in den vielen Aswang-Horrorfilmen sehen wir oft junge Frauen in der Hauptrolle. Eine prominente Geschichte ist die von Maria Labo:

Eine junge Frau lebt mit ihrem Mann und den beiden gemeinsamen Kindern in Capiz. Aufgrund finanzieller Probleme beschließt Maria als *Overseas Filipino Worker* (OFW) nach Dubai zu gehen. Als sie zurückkehrt, verhält sie sich seltsam und scheint wie verwandelt. Nun kommt es zum grausamen Teil der Geschichte: Maria tötet ihre Kinder und setzt sie ihrem Mann als Mahlzeit vor. Als dieser dahinterkommt, schlägt er Maria mit einer Machete ins Gesicht. So wird sie zu Maria Labo, denn *labo* bedeutet so viel wie “aufschlitze”. Maria flieht. Seither erzählen sich die Menschen die Geschichte einer Frau mit einer langen Narbe im Gesicht, die Dörfer heimsucht und Jagd auf Kinder macht. Maria Labo wurde zur *urban legend*. Sie wurde weiter erzählt und ergänzt, unterschiedliche Versionen und Interpretationen kamen in Umlauf. Ihr “Fall”, wenn man so will, wurde sogar in Fernsehshows diskutiert, auch wenn es nie Beweise für ein tatsächliches

Verbrechen dieser Art gab. 2015 kam ein Spielfilm heraus. Interessant an Maria Labo: Sie stellt eine moderne Version der Aswang-Legende dar. Denn der Umstand, dass sie als OFW ins Ausland geht, spiegelt die typische Lebensrealität vieler philippinischer Familien wieder. In der Originalversion der Legende ist Marias Arbeitgeber ein Vampir, der zwar gut zu ihr ist, sie aber mit seinem Blut infiziert und so zum Monster macht. In der Filmversion hingegen wird Maria von Unbekannten vergewaltigt. Eine Interpretation, die möglicherweise auf die ausbeuterischen Arbeitsbedingungen von OFWs aufmerksam machen soll. In beiden Versionen wird Maria krank und kehrt deshalb auf die Philippinen zurück.

In einem anderen Film haben wir die Geschichte einer Frau, die nach mehreren Fehlgeburten ihren seelischen Schmerz nicht mehr erträgt und als Aswang Jagd auf schwangere Frauen und ihre ungeborenen Föten macht. In einer weiteren Version sehen wir eine junge Frau, schwanger aber unverheiratet. Ein Tabu. Dennoch weigert sie sich abzutreiben. Stattdessen beschließt sie das Baby nach der Geburt zur Adoption frei zu geben und geht mit einem fremden Ehepaar einen Vertrag ein. Schon bald stellt sich heraus, dass die (weiblichen) Familienmitglieder des zukünftigen Adoptivvaters Aswangs sind und es auf das ungeborene Baby abgesehen haben.

Auffallend ist, dass wir in den Erzählungen über Aswangs Frauen sehen, die den gesellschaftlichen Normen nicht entsprechen. So sehen wir Maria Labo statt Maria Clara. Maria Clara, eine Figur, die der philippinische Nationalheld José Rizal in seinem berühmtem Roman *Noli Me Tangere* als weibliches Ideal darstellte: sittsam, schön, bescheiden und mit einer reinen Seele. Demgegenüber stehen Frauen, die sich erfolglos gegen gesellschaftliche Restriktionen wehren und damit die Moral gefährden. Ihr seelischer Schmerz wird zu groß, sie verlieren den Verstand, werden von Dämonen besessen. Sie brechen Tabus durch ungewollte, uneheliche Schwangerschaften, Abtreibungen, Fehlgeburten. Die Konsequenzen müssen sie selbst tragen, während sie von der Gesellschaft einerseits verfolgt, andererseits gefürchtet werden. Als Dämonen personifizieren sie alles Böse in der Gesellschaft und werden so zum Sündenbock.

Nicht zuletzt sind Wesen wie der Aswang ein Erklärungsversuch für schreckliche Ereignisse. Seien es ungeklärte Mordfälle, Krankheiten, Fehlgeburten oder Unglück in der Familie. Schlussendlich gehören übernatürliche Wesen jedoch einfach zur philippinischen Kultur. "Sie sind in der DNA jedes Filipinos", sagte Comic-Künstler Kajo Baldissimo einst in einem Interview. Der Aberglaube sei eines der wenigen Dinge, von denen man sagen könne: Das ist echt "pinoy".

Von Geistern lernen...

Christina Schott | 14. Januar 2019



Eine Besucherin der Ausstellung "(Im)possible Identities – or how can we learn from ghosts?" in der Galerie Cemeti in Yogyakarta © Dimaz Maulana

Indonesien: Die Hamburger Künstlerin Katharina Duve hat im Rahmen eines Künstlerresidenz-Programms des Goethe-Instituts drei Monate in der indonesischen Stadt Yogyakarta verbracht: Von September bis November 2018 arbeitete sie gemeinsam mit der indonesischen Künstlerin Sakinah Alatas im Cemeti Institute for Art and Society. Zum Abschluss präsentierte sie ihre Recherchen zum Thema Geisterglauben in Java sowie die Ergebnisse ihres Workshops mit dem Titel "(Im)possible Identities – or how can we learn from ghosts?" Christina Schott wollte von ihr wissen, was sie von ihrer Suche nach der Identität der Geister gelernt hat.

Was hat Dich an einer Residenz in Indonesien gereizt?

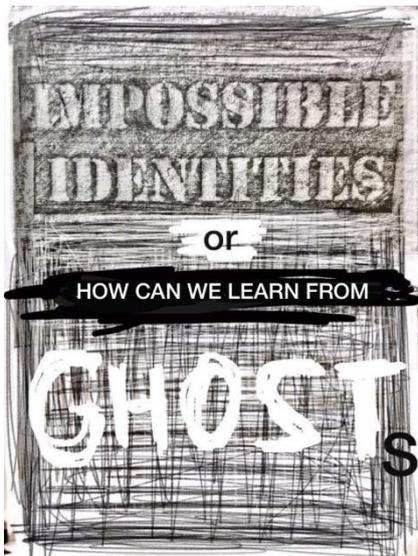
Ich wollte mal raus, brauchte einen Perspektivwechsel. Da bin ich auf der Webseite des Goethe-Instituts über dieses Programm gestolpert: Es verbindet Kunst und Gesellschaft, die Voraussetzungen passten genau auf mich und die Rahmenbedingungen waren toll. Ich hatte vorher noch nie eine Künstlerresidenz im Ausland, aber hier hatte ich das Gefühl: Da möchte ich gern hin.



Katharina Duve © privat

Wie bist Du auf die Idee gekommen, Dich ausgerechnet mit Geisterglauben zu beschäftigen?

Die Idee entstand schon in Hamburg. Zu den Hauptthemen meiner Arbeiten gehören Identität, soziale und individuelle Körper, Körper in der Öffentlichkeit sowie popkulturelle Phänomene. Ich arbeite viel mit Masken, Kostümen und Collagen und benutze dazu unterschiedliche Materialien, die viele Assoziationen hervorrufen können. Ich war neugierig auf die Materialien, die ich in



“(Im)possible Identities – or how can we learn from ghosts?“, Ausstellungsposter
© Dimaz Maulana

Indonesien finden würde, und wollte über deren Beschaffenheit gern das System der Geister erforschen, die in Masken und Performances oft dargestellt werden. Dass Geister hier immer noch so wichtig und präsent sind, dass sie quasi zum täglichen Leben gehören, war mir vorher überhaupt nicht bewusst.

Wie hat Dein Residenzteam auf den Themenvorschlag reagiert?

Sie haben versucht mich dafür zu sensibilisieren, dass man bei dem Thema schnell in Orientalismus abdriften kann und das Irrationale verklärt – also in einem exotischen Blick verharrt auf etwas, das hier normal ist. Diese Auseinandersetzung war nicht immer leicht für mich, im Nachhinein aber sehr wichtig. Ich musste meine eigene Perspektive überprüfen: eine Art “Unlearning” von festgelegten Vorstellungen. Dabei habe ich auch gemerkt, dass schnell die Gefahr besteht, Menschen in ihrem Glauben auszustellen.

Wie bist du Deine Recherche dann angegangen?

Am Anfang habe ich vor allem mit vielen unterschiedlichen Leuten gesprochen – auch um zu lernen, welche Begriffe hier überhaupt angemessen sind. Mittlerweile benutze ich zum Beispiel den Begriff Animismus nicht mehr, weil er viele unterschiedliche Glaubenssysteme verallgemeinert. Am Ende bin ich dann wieder bei den Geistern gelandet: Das Thema hat – nicht nur in Indonesien – viel mit Identität, Gesellschaft und auch Öffentlichkeit zu tun.

Inwiefern sind Geister relevant für das gesellschaftliche Selbstverständnis?

Geister beziehungsweise Geschichten über Geister folgen eigenen Regeln. Sie sind unberechenbar, freie Radikale – sie stören oft die Alltagsroutine und auch die Kontinuität eines Systems, so dass es unkalkulierbar wird. Das ist zum Beispiel interessant im Zusammenhang der Kapitalismuskritik.

Mit meinem Thema "(Im)possible Identities" wollte ich versuchen, diesen Kampf auf Menschen zu übertragen: Wie können wir alle ein bisschen mehr Geist werden? Also nicht so fixiert sein auf eine Identität, weniger reguliert leben.

Wie hast Du diese Idee in ein Kunstprojekt umgesetzt?

Zunächst einmal brauchte ich mehr Leute, um meine These zu erforschen – also habe ich einen Workshop organisiert. Jeder Teilnehmer hat ein Objekt mitgebracht, das in Verbindung mit einem Geist steht. Entweder hatten sie damit selbst eine Erfahrung gemacht oder jemand, den sie kennen. Jeder hat von seinen Gedanken dazu erzählt, daraus habe ich später ein [Video](#) produziert. Außerdem haben wir Fotogramme von den Objekten erstellt: Jeder hat versucht, Schatten seiner Geisteridentität auf Fotopapier zu legen, das anschließend belichtet wurde. Das war natürlich nicht sehr ernst, eher lustvoll: sich zu überlegen, ob ein Geist freundlich oder bössartig ist, weiblich oder männlich, hat er vielleicht sogar Superkräfte? Im Grunde untergräbt man die freie Imagination von Geistern, indem man sie fixieren will. Stattdessen lernt man dabei viel über sich selbst.

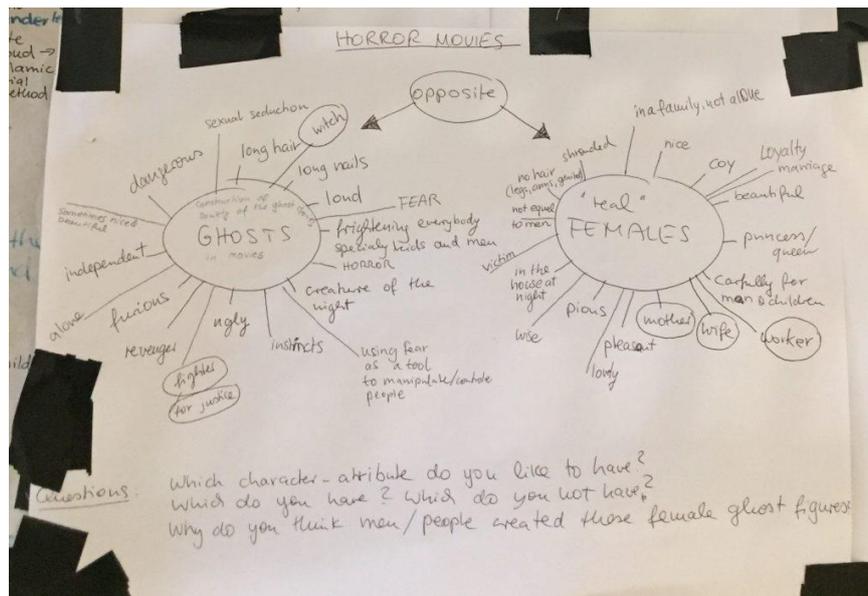


Fotocollage auf der Ausstellung "(Im)possible Identities – or how can we learn from ghosts?" © Dimaz Maulana

Haben sich die Workshop-Teilnehmer alle gleichermaßen auf das Geisterthema eingelassen?

Ich fand es schön, dass diese Phänomene hier einfach so sein dürfen, wie sie die Menschen erleben – ohne nach rationalen Erklärungen zu suchen.

Bemerkenswert war, dass die Indonesier alle völlig normal über ihre Geistererfahrungen gesprochen haben, während die ausländischen Teilnehmer sich für diese Dimension jenseits des Rationalismus erst öffnen mussten. In Europa tun wir unerklärliche Phänomene als Träume ab. Ich fand es schön, dass diese Phänomene hier einfach so sein dürfen, wie sie die Menschen erleben – ohne nach rationalen Erklärungen zu suchen.



Das Frauenbild in indonesischen Horrorfilmen im Vergleich zu "echten" Frauen © Dimaz Maulana

Welche Lehre hast du daraus gezogen?

Wie man in die Welt hineinguckt, so schaut es aus ihr heraus: Wenn ich freundlich schaue, schaut es auch freundlich zurück. Während meiner Recherche bin ich auf alte indonesische Horrorfilme gestoßen, die in der Suharto-Ära so populär waren. Sie sind geprägt von unheimlichen Frauenfiguren – stellen also genau das Gegenteil des idealen Frauenbilds jener Zeit dar und zeugen von viel unterdrückter Sexualität. Die Lehre dieser Filme ist: Sieht Dich das Monster erst, dann greift es auch an. Koexistenz ist nicht möglich. Wenn wir jedoch Geister nicht als etwas betrachten, was uns Angst macht, dann haben sie auch keinen Grund uns zu bedrohen. Das Andere, das Fremde ist da – und wir leben besser, wenn wir diese Tatsache akzeptieren. Nur so ist Koexistenz möglich und letztendlich auch Toleranz: Das gilt für die Geister genauso wie für das menschliche Miteinander.

In welcher Form hast Du Deine eigenen Erfahrungen umgesetzt?

Erst wollte ich einen humorvollen Kurz-Horrorfilm produzieren, aber das ließ sich zeitbedingt nicht realisieren. Also habe ich Assemblagen zusammengestellt, quasi Collagen aus dreidimensionalen Gegenständen – alles Dinge, die ich entweder im Haushalt, auf Märkten oder auf der Straße gefunden habe. Daraus sind "Sinneinheiten" entstanden, die meine Erfahrungen hier widerspiegeln.

Wirst Du nach Deiner Rückkehr in Deutschland weiter an diesem Thema arbeiten?



Assemblagen aus Objekten, die in Verbindung mit Geistern stehen © Dimaz Maulana

Ich würde gern meine Werke auch dort zeigen. Da ich nicht alle Gegenstände aus den Assemblagen mitnehmen konnte, habe ich sie abfotografiert. Die Objekte, die ich mitnehmen kann, werde ich neu anordnen. Außerdem habe ich viel Videomaterial, unter anderem von traditionellen Ritualen, aber auch von Haus und Garten, von öffentlichen Orten – daraus möchte ich gern eine Filmcollage montieren. Allerdings wird sich meine Rolle ändern: In Deutschland werde ich nun auf einmal zur Expertin, die dem Publikum etwas über Geister erzählt. Ich war eigentlich schon immer offen für das Gefühl, dass da “mehr” ist – aber habe mich gar nicht getraut, das zu sagen. Daher war es wichtig für mich, das Geisterthema auf das menschliche und gesellschaftliche Leben zu übertragen. Der Einfluss auf mein eigenes Ego ließ sich natürlich

nicht ganz raushalten, der Alltag in Yogyakarta ist sehr spirituell, religiös geprägt. Aber dadurch ist meine Angst vor dem unsichtbaren “Anderen” viel kleiner geworden.

Geister in Kambodschas Politik

Paul Christensen | 18. Januar 2019



Zwei neak ta in ihrer typischen Darstellungsform am Fuße des Berges Phnom Chisor, Provinz Takeo © Paul Christensen

Kambodscha: Geister nehmen vielfältige Rollen in der kambodschanischen Gesellschaft ein. Durch die Körper von so genannten Geistmedien können Personen mit diesen Geistern in Kontakt treten. Die Bevölkerung nutzt diese Praxis, um magische Unterstützung für jede erdenkliche Alltagslage zu erbitten. Auch auf politischer Ebene werden Geister u.a. in Zeremonien zur Legitimation politischer Ämter und als Mittel zur militärischen Verteidigung gegenüber Nachbarländern angerufen.

Geister sind in Kambodscha allgegenwärtig. Während meines einjährigen Forschungsaufenthaltes von 2012 bis 2013 sah ich mich mit wilden Waldgeistern wie *arak*, aber auch mit als gefährlich definierten weiblichen Geistern wie *beisaat* und *aab*, Hindugöttern, die als schützende Patronen verehrt werden und Totengeistern (*pret* oder *khmaoch*) [\[1\]](#) konfrontiert. Die populärsten kambodschanischen Geister sind jedoch die *neak ta*, die als Ortsgeister einer bestimmten Region des Landes zugeordnet werden. Sie stellen oft verstorbene Helden dar, die sich als gefeierte Verteidiger der Gemeinschaft der Khmer verdient gemacht haben. Die Lebzeiten einiger dieser Helden werden in die kriegerische Zeit, zwischen dem 15. und 19. Jahrhundert datiert. Andere

wurden auch als Gründer von Dörfern definiert, welche die wilden und bösen Kräfte des Waldes gezähmt hätten.

Geister als soziale Individuen



Dieses menschliche Medium aus der Provinz Takeo leitet ein Geistbesessenheitsritual ein © Paul Christensen

Geister in Kambodscha sind weit mehr als bloße Symbole. Sie werden als soziale Individuen verstanden, welche die Fähigkeit haben mit der menschlichen Welt aktiv in Austausch treten zu können. Opfertgaben richten sich primär an die *neak ta* um Segnungen und/oder magische Unterstützung zu erbitten. Konkret manifestiert sich die Existenz der Geister für die Menschen in Träumen und Visionen, durch ihnen zugeschriebene Naturphänomenen wie dem Beginn der Regenzeit, und natürlich indem sie Menschen (freiwillig oder unfreiwillig) besetzen.

Ein menschliches Geistmedium (*kru boramey*) ermöglicht es Individuen in direkten Kontakt mit einem Geist zu treten. Die meisten *kru boramey*, die ich traf, waren

entweder von einem bestimmten *neak ta* besessen oder wurden indirekt von diesem beraten. Während meiner Feldforschung traf ich Medien und deren Klienten aller sozialen Schichten und Hintergründe, auch Mitglieder der politischen und ökonomischen Elite des Landes. Sie alle interagierten mit Geistern, um Rat zu erfahren, Prophezeiungen zu empfangen, geheilt zu werden oder magische Kräfte zu erlangen.

Die spirituelle Legitimation politischer Macht

Im politischen Diskurs Kambodschas nutzten Anführer seit langem schon Geister zur Legitimation ihrer Position. Da die historische Beanspruchung des kambodschanischen Territoriums unauflösbar mit dem königlichen Anspruch auf Macht zusammenhing [2], fokussierte sich der aktuelle Premierminister Hun Sen darauf, diesen Anspruch innerhalb seines eigenen, bescheideneren

Hintergrunds neu zu interpretieren. Seitdem er 1985 Premierminister wurde, arbeitet Hun Sen konsequent daran, seine politische Rolle zu legitimieren, indem er sich selbst als logischen Nachfolger der kambodschanischen königlichen Herrschaft darstellt [3]. Nachdem er im Jahr 1997 den königlichen Vize-Premierminister, Prinz Ranariddh, mit einem *coup d'état* aus dem Amt verdrängt hatte, reklamierte Hun Sen für sich die Wiedergeburt des Machthabers Sdech Kan zu sein, der im 16. Jahrhundert als Thronräuber bekannt war. Im Laufe der Geschichte verurteilten die neu etablierten Könige den Umsturz der Monarchie durch Sdech Kan. Hun Sen hingegen schreibt ihm die Rolle des Freiheitskämpfers zu, welcher der Welt den Klassenkampf und die Demokratie brachte [4].



Statue von Sdech Khan am Hafen der Stadt Kep. Statuen haben häufig ähnliche Gesichtszüge wie die von Premierminister Hun Sen © Paul Christensen

Der Premierminister und einige seiner einflussreichen Unterstützer unterstreichen in diesem Zuge zunehmend Hun Sens spirituelle Legitimation als ‚rechtmäßiger‘ Anführer, indem sie verschiedene Verbindungen zu Sdech Kan konstruieren. Beispielsweise fand ein Team staatlich finanzierter Forscher den Heimatort von Sdech Kan in der gleichen Provinz, aus der auch Hun Sen kommt. Es geht so weit, dass Mitglieder der nationalen Elite es als Mittel nutzen Sdech Kan öffentlichkeitswirksam zu ehren – durch die Finanzierung von Statuen, Filme und anderen öffentlichen Handlungen – nicht nur um Hun Sen zu würdigen, sondern auch um ihre Beziehung zu ihm zu stärken [5].

Einen Vorfall bei der Beerdigung von Norodom Sihanouk (Kambodschas letztem machtvollen König) im Jahr 2012 macht die übergeordnete Bedeutung der spirituellen Legitimation in Hun Sens Machterhalt besonders deutlich. Nach der Zeremonie sagte er Journalisten, dass verschiedene Mitglieder der Königsfamilie es nicht vermochten eine Kerze neben dem Körper des toten Königs anzuzünden, während es ihm gelungen sei. Der Premierminister interpretierte dies als spirituelle Bestätigung, er sei von dem royalen Geist König Sihanouks auserwählt worden der rechtmäßige Anführer des Landes zu sein.

Diese Auslegung nicht-royal legitimierter Macht wird von der strategischen Schwächung der Royal Party FUNCINPEC [6] begleitet, welche in den letzten drei Wahlen (2003, 2008 und 2013) keinen einzigen Sitz gewonnen hat. Sam Rainsy, ehemaliger Spitzenkandidat der FUNCINPEC, forderte die Deutungsmuster des Premierministers heraus, indem er den Schutzgeist *neak ta kleang moeung* für die ihm zugeschriebene Rolle, im 16. Jahrhundert die Monarchie neu etabliert zu haben, pries,

da dieser [sein Leben opferte, um den Thronräuber zu beseitigen](#)". Zwar wird Sam Rainsy nicht müde seinen rationalen Anspruch an Politik zu unterstreichen, dennoch erkennt er die Notwendigkeit an, den spirituellen Hintergrund eines potentiellen Anführers zu erfüllen.

Für Hun Sen jedoch scheinen sich die spirituell-geprägten Bemühungen der Machtlegitimation auszuzahlen. Viele Geistmedien erzählten mir der Premierminister könne auch durch einen spirituellen Angriff nicht abgesetzt werden, da er selbst viel spirituelle Macht besäße, wodurch sie jegliche Möglichkeit des Umsturzes durch ihre Praxis ausschlossen.

Diskurse magischer Überlegenheit

Die nationale Identität der Khmer konstituiert sich aus einem komplexen, diskursiven Setting. Ein wesentlicher Deutungsstrang ist die besondere Verbundenheit zur glorreichen Angkor-Zeit, in der Tempel wie *Prasat Angkor Wat* und *Prasat Bayon* erbaut wurden. Diese religiösen Heiligtümer werden als nationale Symbole angesehen, die nicht nur das "Khmer Kulturerbe" stellvertretend für die frühere Architektur und Handwerkskunst veranschaulichen, sondern auch als die physische Manifestierung der magischen Kraft, welche Könige und ihre Brahmanen (*baku*) bei der Erbauung geholfen hätten. Beeinflusst von kolonialen Narrativen beschreiben Nachbarn wie Thailand oder Vietnam das Land als "rückwärtsgewandt" und "abergläubisch". In Kambodscha selbst hat eine zunehmende Anzahl von Geistmedien diese Zuschreibung adaptiert und positioniert ihr tradiertes Wissen in historischer Kontinuität mit der (vorgestellten) Angkor-Zeit.

Diese Verbundenheit zu einer als magisch konstruierten Vergangenheit, in der die Khmer dank spiritueller Vormachtstellung ein Großreich aufgebaut hätten, stellt ein mit Genugtuung reproduziertes Überlegenheitsnarrativ gegenüber den angesprochenen Nachbarländern dar.

Heute wird dieser Diskurs in einer Vielzahl beliebter Erzählungen wiederbelebt: Bienen und Schlangen bissen nur fremde Soldaten, Geister schwächten eindringende Truppen oder machten sie krank, und die kambodschanischen Soldaten und ihre (veralteten) Waffen stärker. Die nahe der Grenze zu Thailand stationierten Soldaten sind dafür bekannt, regelmäßig Geistmedien aufzusuchen und bei ihnen Schutzrituale in Anspruch zu nehmen. Für sie erklären diese Erzählungen, weswegen die gut ausgestatteten thailändischen Truppen mit ihren modernen Waffen bisher nicht einfach in Kambodscha einfallen und die umkämpften Tempel *Prasat Ta Moen* und *Prasat Preah Vihear* an sich reißen konnten.

Politiker wie Premierminister Hun Sen gehen noch weiter und beleben durch verschiedene politische Handlungen den Diskurs der magischen Überlegenheit als Bestandteil der nationalen Khmer Identität zusätzlich.

Ritual für Frieden oder spirituelle Überlegenheit?

Am 1. August 2008, kurz nachdem die UNESCO den Tempel *Prasat Preah Vihear* zum Weltkulturerbe erklärte, führte Bun Rany, die Frau von Premier Hun Sen und Vorsitzende des Roten Kreuzes in Kambodscha, direkt vor dem Tempel ein *krung palii* Ritual durch. Der Tempel befindet sich an der unmittelbaren Grenze zu Thailand und beide Länder beanspruchen die Zugehörigkeit der Anlage zu ihrem jeweiligen nationalen Territorium. Bereits während des Bewerbungsprozesses gab es politische und militärische Spannungen zwischen den beiden Ländern, welche nach der Erklärung zum Weltkulturerbe und dem von der Frau Hun Sens vollzogenen Zeremonie eskalierten.

Es ist nicht ungewöhnlich, dass das Ritual *krung palii* im ländlichen Raum durchgeführt wird, um die Geister der dortigen Erde und des Ortes (*neak ta*) zu ehren. [7] Für lokale Beobachter war der Unterschied zwischen dem normalen *krung palii* und dem vom Bun Rany durchgeführten jedoch deutlich: Der 1. August 2008 war ein unheilvoller Tag, da eine partielle Sonnenfinsternis – eine Quelle von Unglück – erwartet wurde. Außerdem könnte die Abhaltung eines *krung palii* direkt neben einem umkämpften Tempel mit hunderten anwesenden Soldaten leicht als eine Form magischer Verteidigung oder sogar eines Angriffs verstanden werden. Als Vorbereitung darauf forderten die nationalistisch getriebenen thailändischen Medien ihre Anhänger auf, gegen den spirituellen Angriff der “Khmer Zauberer” zu beten, und ihre gelben T-Shirts – die Farbe des damaligen thailändischen Königs Bhumibol Adulyadej – zu tragen, “um den kambodschanischen Fluch zu durchbrechen”.

Dass Bun Rany der Durchführung einer spirituellen Attacke beschuldigt wird sollte nicht verwundern – die spirituellen Praktiken der Khmer werden in der thailändischen Vorstellung allgemein als eine maliziöse, schwarze Magie angesehen [8]. Indem Bun Rany das Ritual abhielt, bestärkte sie diese Zuschreibung, ohne andere, ungefährliche Erklärungen auszuschließen. Diese Mehrdeutigkeit des Rituals wurde vom kambodschanischen Tourismusminister Thong Khon verdeutlicht, indem er betonte, dass es eine Chance sei “die Seelen unserer Vorfahren anzubeten um Frieden zur erbitten”, um gleichzeitig bedeutungsvoll hinzuzufügen: “aber wir beten auch für den Erfolg der Verteidigung unseres Territoriums” [9]. In den nachfolgenden Wochen kam es immer wieder zu Zusammenstößen der militärischen Truppen beider Länder. In diesem Zuge untermauerten kambodschanische Vertreter die friedvolle Interpretation des Rituals, während die Soldaten beider Seiten es als eine Form magischer Verteidigung und sogar eines Angriffs wahr nahmen.



Privates Ritual eines Mitglieds der Elite, um Verteidigung gegen thailändische Truppen zu erbitten © Paul Christensen

Ein privates Ritual zur magischen Verteidigung

Im Rahmen meiner Forschung wohnte ich einem großen Geister-Ritual in Poipet, nahe der thailändisch-kambodschanischen Grenze, bei. Es war die Nacht vor dem angekündigten *larn neak*, einem Ritual zur Lobpreisung der *neak ta*, im Haus eines Grenzpolizisten und seiner Frau. Das Ehepaar, beides einflussreiche Geistmedien in der Region, zählt hochrangige Polizisten und Militärvertreter zu seinen Klienten. An diesem Abend versammelten sich mehrere Geistmedien um einen großen Geisterschrein (*beyse*) im ersten Stock des Hauses und bereiteten die bevorstehende Zeremonie vor. Einige Gäste waren bereits eingeschlafen, als um 23 Uhr der Vizeminister einer kambodschanischen Provinz, ein gerade erst in die Position beförderter Militärbeamter, zur Versammlung der Geistmedien stieß [\[10\]](#). Ungeduldig forderte er ein, zum Geist *neak ta kleang moeung* zu sprechen, dem bereits erwähnten *neak ta*, der sein Leben zum Schutz des Landes geopfert hatte. Das Medium, eine Frau mittleren Alters, wirkte eingeschüchtert von der Forderung des *neak thom* (wörtlich: "große Person", Mitglied der Elite). Alle Geistmedien, die noch wach waren, versammelten sich um den Schrein und baten den Geist eindringlich, im Körper der Frau zu erscheinen. Der Geist kam dieser Einladung für ungefähr 30 Minuten nicht nach. Als er schließlich in den Körper des Mediums eintrat, verblieb er still. Augenscheinlich nicht damit vertraut, dass seiner Forderung nicht nachgekommen wird, veränderte sich die Gemütslage des Vizeministers von einem Moment auf den anderen. Zunächst versuchte er, den Geist mit Charme zu überzeugen, dann mit Wut, dann mit unterwürfigem Betteln und zuletzt mit der Versprechung einer großen Geldsumme im Austausch für seine Hilfe. Um den Geist von der Dringlichkeit der Sache zu

überzeugen, flehte der Politiker: “Die thailändischen Truppen planen im nächsten Monat einen schwerwiegenden Angriff auf unser Land. *Neak ta*, bitte, sie haben moderne Waffen. *Neak ta*, bitte, hilf uns unser Land zu verteidigen!”

Da der Geist sich auch innerhalb der nächsten Stunde weigerte zu sprechen, fragten die anderen Medien ihre eigenen Geister nach einer Erklärung. Gegen ein Uhr nachts konnte einer dieser Geister berichten, dass *neak ta kleang moeung* eine spezielle Art “antiker Musik” (*pleeng boran*) zur Kontaktaufnahme brauche; nur mit den Klängen dieser Musik würde er mit dem Vizeminister der Provinz sprechen. Der *neak thom* rief sofort seine Mitarbeiter an und wies sie an herauszufinden was für eine Art Musik dies sei. Um den Geist zu zufrieden zu stellen, versprach er ihm weitere *larn neak ta* Zeremonien zu finanzieren und verschiedene Arten von Musik auszuprobieren.

Er sollte sein Versprechen halten. In den folgenden drei Monaten wohnte ich drei weiteren *larn neak ta* Ritualen in diesem Haus bei, eine ungewöhnliche Häufigkeit für ein sonst jährlich stattfindendes Ereignis. Ich sah, wie der Politiker sich an verschiedenen Teilen des Rituals beteiligte, was beispielsweise beinhaltete, das Gastgeberpaar in einer Sänfte um den *bey si* herum zu tragen. Außerdem spendete er in einem verdienstreichen Ritual den bedürftigen Menschen der Umgebung Reis.



Am Ende eines *larn neak ta* Rituals, als die Geistermedien und ihre Klienten gegenüber den Geistern des gastgebenden Ehepaars ihre Dankbarkeit ausdrücken © Paul Christensen

Nach insgesamt vier Zeremonien und nachdem der Vizeminister einiges an Geld und Zeit investiert hatte, schien der Geist (der weiterhin nicht sprach) zufrieden gestellt, denn auf der letzten Zeremonie verkündeten die Geistmedien stolz, dass sie einen neuen Ausbruch von Gewalt zwischen Kambodscha und Thailand mit ihren magischen Ritualen verhindert hätten.

Spirited politics – mehr als nur Symbolpolitik

Diese Beispiele der “spirited politics” [\[11\]](#) in Kambodscha untermalen, dass Geistern in diesem Land alles andere als eine bloß vage oder symbolische Bedeutung zukommt. Stattdessen verhandeln Mitglieder der politischen Elite sowie gewöhnliche Bürger politische Prozesse jeglicher Art mit Geistern und begründen ihre Entscheidungen mit der Reaktion des jeweiligen Geistes.

Die hier genannten Beispiele der öffentlichen Debatten über die politische Legitimation des Premierministers, dem Narrativ der magischen Überlegenheit gegenüber den Nachbarländern oder der spirituellen Verteidigung der Landes verdeutlichen die angenommene Wirkung von Geistern.

Übersetzung aus dem Englischen von: Tamara Bülow

Quellenverweise:

- [\[1\]](#) Es gibt nicht so viele Geister der Toten, wie man erwarten könnte, wenn man das Konzept der “rastlosen” Geister der Toten (bspw. in Vietnam, siehe Kwon 2008) und die circa 1.7 Millionen Opfer der Khmer Rouge Ära (zwischen 1975 und 1979) miteinander kombiniert. Diese Geister gelten nach der Lehre des kambodschanischen Theravada-Buddhismus – anders als in Vietnam – bereits als wiedergeboren.
- [\[2\]](#) Thompson, A. 2004. The Suffering of the Kings. Substitute Bodies, Healing, and Justice in Cambodia. In: J. A. Marston and E. Guthrie (eds.): History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia. Honolulu: University of Hawai’i Press, pp. 91–112.
- [\[3\]](#) Es gibt deutliche Parallelen zu den Anführern des burmesischen Militärs (siehe Schober, J. 2005. Buddhist Visions of Moral Authority and Modernity in Burma. In: M. Skidmore (eds.): Burma at the Turn of the 21st Century. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 113–132 sowie [Min, Z. 2001. The Power of Hpoun](#). Sogar im kommunistischen Laos beansprucht die herrschende Lao People’s Revolution Party der legitime Nachfolger ausgewählter ‚patriotischer‘ Könige der Vergangenheit zu sein, obwohl sie den letzten König von Laos, Sisavang Vatthana, in einem Umerziehungslager haben sterben lassen (siehe Evans, G. 2009. The Last Century of Lao Royalty: A Documentary History. Chiang Mai: Silkworm sowie

Tappe, O. 2013. Facets and Facets of the kantosou kou xat – The Lao ‘National Liberation Struggle’ in State Commemoration and Historiography. *Asian Studies Review* 37.

- [\[4\]](#) Norén-Nilsson, A. 2013. Performance as (Re)Incarnation: The Sdech Kân Narrative. In: *J. Southeast Asian stud.* 44 (01): 4–23.
- [\[5\]](#) Für Hintergrundinformationen zu Statuen von Sdech Kan, die ähnliche Gesichtszüge wie Hun Sen haben, siehe Norén-Nilsson (2013). Um mehr über die Produktion des teuersten, je in Kambodscha produzierten Films zu sehen, der von Ly Yong Phat, einem Tycoon aus Hun Sens Zirkel der Privilegierten, finanziert wurde, siehe: [Phnom Phen Post vom 09.01.2016](#)
- [\[6\]](#) Front Uni National pour un Cambodge Indépendant, Neutre, Pacifique, et Coopératif.
- [\[7\]](#) Es gibt mindestens drei sich überlappende Konzepte der Geister der Erde, wie preah thorani (oder neang kongheng), krong bali, und preah phum (siehe Guthrie 2004; Leclère 1898).
- [\[8\]](#) [Baumann, B. 2015. The Khmer Witch Project. Demonizing the Khmer by Khmerizing a Demon. In: DORISEA Working Paper 19/2015](#) sowie [Pasuk, P. and C. Baker. 2008. The Spirits, the Stars, and Thai Politics. Lecture, Siam Society. Bangkok, 02.12.2008](#)
- [\[9\]](#) Auf Khmer erschienen in Rasmei Kampuchea Newspaper (រស្មីកម្ពុជា) am 01.08.2008
- [\[10\]](#) Zum (von mir zugesicherten) Schutz seiner Identität werden nicht mehr Informationen gegeben.
- [\[11\]](#) Lauser, A. and K. Endres (eds.). 2011. *Engaging the Spirit World. Popular Beliefs and Practices in Modern Southeast Asia.* New York: Berghahn Books sowie Willford, A. C. and George, K. M. (eds.). 2005. *Spirited Politics. Religion and Public Life in Contemporary Southeast Asia.* Cornell University. Ithaca, N.Y.: Southeast Asia Program (Studies on Southeast Asia, 38)

Nachtlandschaften von Ilocos. Eine Kulturgeschichte

Reidan und Ryan Alvin Pawilen | 21. Januar 2019



Die Stadt Vigan nach Einbruch der Dunkelheit: Die Ilocano-Nacht im 19. Jahrhundert war eine Zeit der Interaktion zwischen der übernatürlichen und der natürlichen Dimension © lizenzfrei, Quelle: xphere

Philippinen: Während mit der Nacht gewöhnlich Schlaf und Ruhe in Verbindung gebracht werden, erschließt die kulturgeschichtliche Analyse der Nacht als Landschaft kultureller Aktivitäten verschiedene Perspektiven des Lebens einer bestimmten Gesellschaft. Die folgende Untersuchung widmet sich der Nachtlandschaft im 19. Jahrhundert in der Region Ilocos.

Die Grundlage der Untersuchung bieten dabei die übersetzten Schriften des Ilocano-Schriftstellers Isabello de los Reyes, um die Vorstellungswelt der Ilocanos in den nördlichen Philippinen zu beschreiben – unter besonderer Berücksichtigung der übernatürlichen Wesen, ihrer Charakteristika und ihrer Interaktionen mit der Bevölkerung. Die Daten belegen auch die Auswirkungen des vom Katholizismus und den Spaniern herrührenden christlichen Glaubens auf die Vergegenwärtigung, Rekonstruktion oder Abschaffung gewisser übernatürlicher Wesen in der Vorstellungswelt der Ilocanos jener Epoche. Die Nacht wird damit nicht nur zum Kontext der Interaktion zwischen den Menschen und dem Übernatürlichen, sondern auch ein Ort der Auseinandersetzung und der sozialen Konstruktion der Vorstellungswelt in Ilocos.

In den Philippinen ist Dr. Resil B. Mojares einer der bekannten Autoren, die Kulturgeschichte in ihren Werken thematisieren. In *Waiting for Mariang Makiling* präsentiert Mojares [1] Details, die in historischen Quellen der philippinischen Kultur wenig Beachtung finden und das umfangreiche und vielfältige Netzwerk von Bedeutung und Machtverhältnissen zeigen, durch die diese kulturellen Artefakte, Traditionen und Vorstellungen mit einander verwoben sind. Diese Untersuchung will diesem Ansatz naheifern, indem sie die Kulturgeschichte des unwahrscheinlichsten Aspekts der Ilocano-Gesellschaft in der Mitte und gegen Ende des 19. Jahrhunderts rekonstruiert: die Nacht [2]. Mit der Rekonstruktion der Kulturgeschichte der Nacht in Ilocos während des 19. Jahrhunderts will die Untersuchung auch dem folgen, was Tim Edensor [3] in Bezug auf die positive Betrachtung der Dunkelheit bzw. der Nacht im Allgemeinen vorschlägt. Dies wird durch die Betrachtung der Nacht als Ort für die Schaffung von Kultur und nicht nur als Zeit für Angst und Ruhe erreicht.

Die Mitte und das späte 19. Jahrhundert war eine wichtige Epoche in der Geschichte von Ilocos, weil sich in ihr nicht nur zahlreiche Ilocano-Revoluten und Wanderungen der Igorot ereigneten, sondern auch die Geburt eines Ilocano, der zum Dokumentar dieser Kultur und Geschichte wurde: Isabello de los Reyes [4].

El Folklore Filipino und Historia de Ilocos: Eine Sammlung von Vorstellungen und Praktiken der Ilocano

Isabello de los Reyes wurde 1864 in Vigan geboren. Er hatte nicht das Glück, wie seine Zeitgenossen in Europa zu studieren, aber im Vergleich zu anderen *ilustrados* wie Pardo de Tavera, José Rizal und Paterno bezeichnet Mojares (2006; 255) [5] de los Reyes als den "unorthodoxesten" Gelehrten seiner Zeit, da er nicht bestrebt war, die philippinische Geschichte in eine westliche Universalgeschichte einzubetten. Sein Ziel war es, ein Archiv philippinischer Kultur zu schaffen, indem er die Aufmerksamkeit und Betonung auf die Hervorhebung des multi-kulturellen Charakters der philippinischen Nation legte (Mojares 2006; 255-287).

El Folklore Filipino und Historia de Ilocos können als seine Hauptwerke erachtet werden, zumal sie 1887 jeweils eine Silber- bzw. eine Goldmedaille bei der Weltausstellung in Madrid erhielten. Und bei der Rekonstruktion der Kulturgeschichte der Nacht in Ilocos im 19. Jahrhundert sind sie die wertvollsten Quellen. Aus der 2014 übersetzten *Historia de Ilocos* von de los Reyes geht hervor, dass die Nacht in Ilocos in dem Moment beginnt, in dem die Sonne vollständig am Horizont versunken ist. Auf Ilocano heißt der Moment *apagsuripuet* oder *apagsipnget*, was grob als Dämmerung zu übersetzen ist. *Sipnget* bedeutet Dunkelheit.

Die nachfolgende Tabelle zeigt auf Grundlage von de los Reyes' *El Folklore Filipino* (1994) die übernatürlichen Wesen, ihre Charakteristika und ihre Aktivitäten während der Nacht.

Übernatürliche Wesen	Charakteristika	Aktivitäten in der Nacht
<p>Katatao-an / Ilocos Norte (35-39) Sur Sangkabagi / Ilocos Norte (35-39)</p>	<p>“Ein und dasselbe. Ilocanos in Ilocos Norte haben nur einen anderen Begriff für dieses Wesen.” (35)</p> <p>“Manchmal unsichtbar, erscheinen in menschlicher Gestalt oder als Riesen und benutzen eine fliegende banca.” (35)</p> <p>“Weder Geister noch Gespenster.” (37)</p> <p>“Leben unsichtbar in einigen Bäumen und man sagt, sie seien befreundet mit Geistheilern oder katalonan.” (37)</p> <p>“Baum Anitos.” (37)</p>	<p>“Gehen zu einsamen Orten wie Piraten und suchen nach Kadavern.” (35)</p> <p>“Erscheinen mitten in der Nacht und durchqueren Fenster und Löcher.” (35)</p> <p>“Wecken ihre Opfer mit kaum hörbarer Stimme und veranlassen sie, in einem barangay zu sitzen, das um 1 Uhr morgens durch den Weltraum fliegt und die Erde in 30 Minuten umrundet.” (37)</p> <p>“Verbieten ihren Freunden, den Rosenkranz zu beten, zur Messe zu gehen, sich zu bekreuzigen oder ihren religiösen Pflichten als Christen nachzukommen.” (37)</p>
<p>Pugot</p>	<p>Ein Wesen, das verschiedene Gestalten annehmen kann, “manchmal die einer Katze mit glühenden Augen; gelegentlich die eines finsternen Hundes, der langsam an Größe zunimmt, oder die eines schwarzen Riesen von beängstigenden Dimensionen.” (53)</p> <p>“Haushalts Anitos.” (53)</p>	
<p>Anioaas</p>	<p>“Ein unsichtbarer Schatten, der sich vom menschlichen Körper löst und das tut, was der Verstorbene zu Lebzeiten getan hat.” (239)</p>	<p>Gegen 8 Uhr abends kann man in die Kirche gehen und anioaas zuhören und klar ihre Schritte hören. (239)</p>

Old <i>vieja</i> (Frau)	Eine Frau, von der die maibangbangon oder Geistheiler ihre Inspiration beziehen. (63)	Erscheint in Träumen während einer Masernepidemie und bietet Mais an; jene, die ihn annehmen, erkranken. (63)
-------------------------	---	---

Die folgenden Tabellen zeigen verschiedene Formen von Aberglauben in Verbindung mit Gegenständen, Himmelskörpern, übernatürlichen Wesen und Aktivitäten insbesondere zu nächtlicher Zeit (de los Reyes 1994).

Himmelskörper, nachts sichtbar

Mond / *bulan* – wird als Heimat von *Kabunian* / *Bathala* angesehen. (59)

Kometen – die Chinesen glauben Ilocanos, dass Kometen Hunger und Unglück ankündigen. (61)

Sternschnuppen / *Layap* – Ilocanos glauben, dass sie etwas mit Liebe zu tun haben.

“Die einfachen Menschen glauben, wenn sie einen Knoten ins Taschentuch machen, sobald ein layap fällt, können sie in dem Knoten den babato (wundersamen Stein der Liebe) einschließen.” (61)

“Es gibt Zeiten in der Nacht, zu denen man das Klingeln der Glocken im Himmel hören kann. Wer dem zuhört, wird lange leben.” (125)

Tiere, Pflanzen und unbeseelte Objekte

Babato (Ilocos Norte), *Ginginammul* (Ilocos Sur) – kleine Steine mit wundersamen Kräften. (71)
z.B.: Stein von der Banane kann nur nachts erworben werden.(71)

Wenn Hähne nachts alarmierend krähen, dann weil ein *sangkabagi* sie stehlen wird. (39)

“Wenn die Hähne sich bei Dämmerung in Bäumen sammeln, kräht einer. Wenn kein anderer Vogel antwortet, bedeutet das, dass der Hahn seinen Besitzer verflucht.” (99)

“Ein Glühwürmchen ist die Lampe eines bösen Geistes.” (101)

Himmelskörper, nachts sichtbar

Mond / *bulan* – wird als Heimat von *Kabunian* / *Bathala* angesehen. (59)

Kometen – die Chinesen glauben Ilocanos, dass Kometen Hunger und Unglück ankündigen. (61)

Sternschnuppen / *Layap* – Ilocanos glauben, dass sie etwas mit Liebe zu tun haben.

“Die einfachen Menschen glauben, wenn sie einen Knoten ins Taschentuch machen, sobald ein layap fällt, können sie in dem Knoten den babato (wundersamen Stein der Liebe) einschließen.” (61)

“Es gibt Zeiten in der Nacht, zu denen man das Klingeln der Glocken im Himmel hören kann. Wer dem zuhört, wird lange leben.” (125)

Menschliche Aktivitäten

Ilocanos setzen ein Kruzifix auf ihr Bett oder an die Tür ihrer Hütte, um den *sangkabagi* daran zu hindern, sich zu nähern. (39)

Es ist verboten, bei Dämmerung den Boden zu kehren, um nicht unsichtbare Wesen zu beleidigen, die sich durch Verursachung von Krankheit rächen können.

“Jemand, der ein Ereignis träumt, kann erwarten, dass das genaue Gegenteil davon eintritt.” (103)

“Es ist schlecht, nachts zu pfeifen, weil es Geister anlockt.” (103)

“Wenn ein Junggeselle von einer Junggesellin träumt, wendet er die Kissen, sodass sie auch von ihm träumt.” (105)

“Wer mit dem Kopf in Richtung Süden oder Osten schläft, wird krank erwachen.”(109)

“Wer in Ilocos Norte nachts pfeift, wird dünn.” (109)

“Es ist nicht gut, kurz vor der Abenddämmerung im Fluss zu baden, weil dann noch die *sangkabagis* ihr Bad nehmen.” (109)

“Wenn sich Ilocanos des Nachts an Kleidung erinnern, die sie zum Trocknen aufgehängt haben, gehen sie nicht hinaus, um sie zu holen. Stattdessen warten sie bis zum nächsten Tag, um sie erneut zu trocknen. Man glaubt daran, dass die *sankagabis* die Kleidung benutzen und die Nutzung verbieten, ehe die Sonnenstrahlen sie gereinigt haben. Andernfalls kann es tödliche Krankheiten nach sich ziehen.” (111)

Die Ilocano-Nacht im 19. Jahrhundert war eine Zeit der Interaktion zwischen der übernatürlichen und der natürlichen Dimension – durch die Intervention übernatürlicher Wesen und durch die Aktivitäten von Objekten oder Tieren, die angeblich mit diesen übernatürlichen Wesen in Beziehung standen. Durch diese Interaktion bildeten sich nächtliche Praktiken und Vorstellungen der Ilocanos heraus.

Kolonialer Einfluss

Die spanischen Kolonisten bemächtigten sich des Bewußtseins der Filipin@s , indem sie die *babailans* und *katalonans* sowie die *anitos*, die einst Grundlage der indigenen Religion und der Erziehung und Bildung in den prä-spanischen philippinischen Gemeinschaften waren, an den Rand drängten. (Salazar 2004) . Von Belang ist hierbei der Einfluss des Katholizismus in Ilocos, welcher seit der Ankunft der Spanier und der Errichtung von Villa Fernandina (Vigan) als Hafenstadt 1572 unter Führung von Juan de Salcedo sowie der Ankunft der Augustiner 1574 in der Region Fuß fasste.

Die Einführung des Katholizismus sorgte sowohl für eine alternative Interpretation als auch für Ergänzungen des Übernatürlichen im Bewußtsein der Ilocanos. Ein Beispiel ist die Hinzufügung der *sirena* zum Ilocano-Konzept von *litao* – oder wie de los Reyes sie benennt – des *anito* des Wassers, des Meeres und der Flüsse (de los Reyes 1994, 45). Die *sirena* wurde Frau von *litao* und führte zu dessen Bedeutungsverlust, da man von nun an die Geschichte der *sirena* als Königin des Meeres, die Männer verzaubert und ertränkt, stärker betonte.

Ein weiteres Beispiel ist *sangkabagi*, der von seinem *anito*-Status her ein Wesen repräsentiert, das gegen die Kirche ist und einem Dämon ähnelt, der verzweifelt versucht, die Menschen durch Bestechung und das Anbieten übernatürlicher Kräfte vom Glauben fernzuhalten und mit dem Kreuzifix als Waffe daran gehindert wird, Christen Schaden zuzufügen (de los Reyes 1994, 37) [7]. Tatsächlich wurden mit der Ankunft des Christentums die lokalen übernatürlichen Wesen neu dargestellt als Feinde der neuen Religion – wie der *sangkabagi* in ständigem Kampf mit dem katholischen Glauben.

Dies zeigt, dass die Bedeutungsminderung und Fehlrepräsentation der indigenen übernatürlichen Wesen Teil der Mechanismen der Kolonisierung waren unter der Herrschaft der Strategie der *reduccion* [8]. Durch den Sieg im Kampf gegen die übernatürlichen Wesen mittels Schriften und Fehlrepräsentationen gewannen die Spanier nach und nach die Oberhand im Einfluss auf die Gedankenwelt der Ilocanos und boten eine alternative und mächtigere übernatürliche Quelle an Stelle der indigenen Konstrukte an.

Schlussfolgerung

Während die Nächte in städtischen Zentren wie Vigan, Candon, Laoag und San Fernando durch jährliche Feste und andere von den Spaniern eingeführte, christliche oder katholische Traditionen belebt wurden, blieben die meisten Nächte in Ilocos im 19. Jahrhundert verwunschen oder teilweise regiert von alten Vorstellungen, wie denen von lokalen übernatürlichen Wesen und anderem Ilocano-Aberglauben.

Die Nacht, die allgemein mit Schlaf und Ruhe in Verbindung gebracht wird, hat sich als Zeit für viele Aktivitäten erwiesen. Diese Aktivitäten repräsentieren nicht nur die sozialen, politischen oder wirtschaftlichen Aspekte der Ilocano-Gesellschaft, sondern auch ihr Glaubenssystem und ihre Beziehung zur Umwelt.

Im Ilocos Sur des 19. Jahrhunderts ist die Nacht Ort verschiedener Konflikte insbesondere religiöser Natur, wobei die lokalen Glaubenssysteme der Ilocanos an den Rand gedrängt und angegriffen

werden. Die Angriffe auf die lokalen Glaubenssysteme bescherte der christlichen Kirche mehr Macht über die Iloconos, die Rettung vor den bekämpften Wesen durch Befolgung katholischer Lehren und Riten suchten. Es ist interessant zu beobachten, dass die Nächte in Ilocos als eine Zeit sozial konstruiert waren, in der Angst herrschte, aber keine physische Bedrohung – vielmehr vorgestellte Bedrohung durch zwei Quellen des Übernatürlichen: die lokalen und die katholischen Konstrukte.

Daher ist die Nacht in Ilocos im 19. Jahrhundert Ort kultureller Produktion und des Konflikts von Vorstellungen, die bei entsprechender weiterer Aufmerksamkeit Einsichten in weitere bislang unbekannte Tatsachen der Ilocano-Kultur und ihres Erbes erbringen können. Die Nacht in den ihr gebührenden sozio-kulturellen Kontext zu stellen, eröffnet Forschungsaufgaben, die Kulturhistoriker in Zukunft beschäftigen sollten.

Übersetzung aus dem Englischen von: Jörg Schwieger

Quellenverweise:

- [\[1\]](#) Mojares, R. (2002) *Waiting for Mariang Makiling: Essays in Philippine Cultural History*. Quezon City: Ateneo De Manila University Press.
- [\[2\]](#) Die Ilocanos sind eine ethno-linguistische Gruppe im Tiefland der Region 1 der Philippinen, der Ilocos Region, im nördlichen Teil der Insel Luzon.
- [\[3\]](#) Edensor, T. (2013) [“Reconnecting with Darkness: Gloomy Landscapes, Lightless Places” in Social and Cultural Geography, Volume 14, Issue 4. Taylor and Francis Online.](#) Eingesehen am 1. Dezember 2015.
- [\[4\]](#) Delos Reyes, I. (2014) *History of Ilocos Sur, Volume 1 and 2*. Peralta-Imson, M.E. (trans). Quezon City: University of the Philippines Press.
- [\[5\]](#) Mojares, R. (2006) *Brains of the Nation: Pedro Paterno, T.H. Pardo de Tavera, Isabelo Delos Reyes and the production of modern knowledge*. Quezon City: Ateneo De Manila University.
- [\[6\]](#) [Salazar, Z. \(2004\) *Kasaysayan ng Kapilipinuhan: Bagong Balangkas. Quezon City.*](#) Eingesehen am 10. August 2014.
- [\[7\]](#) Delos Reyes, I. (1994) *El Folk-lore Filipino*. Dizon, S. and Peralta-Imson, M.E. (trans). Quezon City: University of the Philippines Press.
- [\[8\]](#) Resil Mojares (2002, 87-107) in *Waiting for Mariang Makiling: Essays in Philippine Cultural History*, definiert *reduccion* nicht nur als Prozess der Reduzierung verstreuter Stammessiedlungen an einem Ort, sondern auch der Reduzierung von tradierter Kultur und Systeme zur einfacheren Verwaltung.

Geister hinter den Kulissen der Macht

Bambang K. Prihandono | 24. Januar 2019



Die Poster zu diesem Artikel stellte uns der indonesische Posterkünstler Alit Ambara zur Verfügung. Er schuf sie 2015, um den Opfern der Massaker von 1965 zu gedenken. Alit Ambara, den wir in der [südostasien 2/2017](#) vorgestellt haben, ist Teil des Posterkollektivs [Nobodycorp Internationale Unlimited](#).

Indonesien: Der so genannte Kalte Krieg führte Mitte der 60er-Jahre in Indonesien zu einem Massenmord an Linken durch Militärs, Paramilitärs und Zivilisten. Das Blutbad ebnete den Weg für die – von Washington, London und Bonn unterstützte – antikommunistische Diktatur von General Suharto. Die traumatischen Erinnerungen der Überlebenden spiegeln sich bis heute in Geschichten über gefährliche Geister und verwunschene Orte.

Die Jahre 1965 und 1966 sind ein dunkles Kapitel in der indonesischen Geschichte. Es war die Zeit der Massenmorde an Kommunisten und vielen Menschen, die des Kommunismus bezichtigt wurden. Die Gewalt erstreckte sich über Java, Bali, Sumatra auf weitere Teile Indonesiens und forderte schätzungsweise zwei Millionen Opfer. Diese Massenmorde spiegelten nicht nur Klassenkonflikte oder unterschiedliche politische Ideologien wider. Die Gewalt wurde auch mit dem kulturellen Argument legitimiert, dass Kommunismus die soziale Harmonie erschüttere.

Führte aber die Vernichtung der vermeintlichen Feinde zu einer harmonischeren indonesischen Gesellschaft? Keineswegs. Wie es scheint, wird das Alltagsleben auch heute noch herausgefordert und zuweilen gar bedroht durch die Geister der Opfer des damaligen Massakers.

Wie in vielen asiatischen Kulturen gibt es auch in Indonesien den Glauben, dass die Seelen der Verstorbenen nicht aus dem alltäglichen Leben verschwinden. Vielmehr werden sie zu Geistern, die in einer "anderen Welt" leben. Doch auch, wenn sie sich in einer anderen, einer ewigen Welt

befinden, bleiben sie im Kontakt mit ihren Nachfahren, um die Harmonie aufrecht zu erhalten. Bei diesem Prozess wird unterschieden zwischen der Harmonie der großen Welt (*jagad besar*) und jener der kleinen Welt (*jagad kecil*). Nur "gute" Geister können für Harmonie sorgen, während "böse" Geister die Harmonie stören.

"Böse Kommunisten" = "böse Geister"

Ob die Geister der Verstorbenen gut oder schlecht sind, hängt davon ab, wie sie von der Lebenswelt in die ewige Welt übergehen, sprich: mit ihrer Todesursache, zusammen. Ein natürlicher Tod ist ein Tod nach Gottes Willen. Es ist ein guter Tod, aus dem ein guter Geist hervorgeht. Ein nicht natürlicher Tod, sei es durch einen Unfall, durch Mord oder Selbstmord, ist ein



50 Jahre danach erinnert Alit Ambara an die grausamen Gewalttaten von 1965 © Alit Ambara

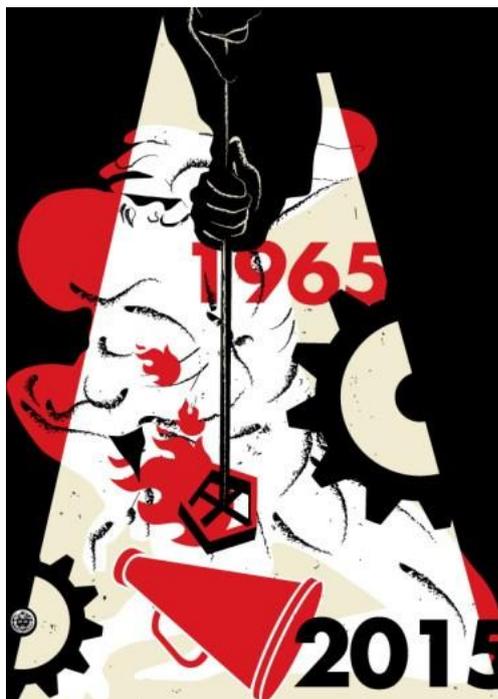


Abbildung 1 Die antikommunistischen Massenmorde von 1965 haben ein tiefes Trauma in der indonesischen Gesellschaft hinterlassen © Alit Ambara

unvollkommener Tod, der zu einer teuflischen Reise in eine dunkle Welt führt. Von dort können die bösen Geister – sichtbar oder unsichtbar – lebensbedrohlich für die Menschen wirken.

Seit dem blutigen Geschehen von 1965/66 bis heute können wir beobachten, wie sich die Erinnerung an die Gewalt gegen Kommunisten bzw. als Kommunisten geltende Menschen vermischt mit komplexen Trauma-Folgen und kulturellen Weltanschauungen in Erzählungen über Geister im täglichen Leben widerspiegelt.

Dieser Artikel basiert auf Geistererzählungen von Bewohnern des Dorf Masean (Batuagung, Jembrana, Bali) und von Menschen, die am Ufer des Winongo-Flusses (Yogyakarta, Java) leben. Weitere "Geister-Erfahrungen" stammen von der Insel Buru, wo sich das größte Lager

für politische Gefangene befand. In all diesen Erzählungen ist auf vielfältige Weise das Trauma spürbar, unter dem die Gesellschaft bis heute leidet.

Der Landkreis Jembrana auf der Insel Bali war vor 1965 eine starke Basis der Kommunistischen Partei Indonesiens (PKI). Aus diesem Grund ereigneten sich dort besonders viele Morde an Menschen, die einer kommunistischen Weltanschauung verdächtigt wurden. 50 Jahre nach den Gewalttaten von 1965 und 17 Jahre nach dem Ende von Suhartos "neuer Ordnung" (1965 – 1998), geschah in Jembrana etwas Interessantes. Im Dorf Masean (Batuagung) wurde das traditionelle Ritual *ngaben* durchgeführt. Bei diesem Ritual auf Bali, wo die Mehrheit der Einwohner dem hinduistischen Glauben angehören, werden Leichname verbrannt, um die Seelen der Toten von den Makeln ihrer physischen Existenz zu reinigen. So geschah es 2015 auch mit den sterblichen Überresten von einigen Opfern der Massenmorde. Die lokale Gemeinschaft entschied sich zu diesem Schritt, nachdem viele Menschen von Angst und Besorgnis umgetrieben worden waren.



In Indonesiens Geschichtsbüchern ist noch immer die Version der Suharto-Zeit präsent. Sie lautet: Kommunisten stören die soziale Harmonie © Alit Ambara

Ida Bagus Kadek Suwartama, der hinduistische Priester des Dorfes, erklärt die Ursache der Ängste folgendermaßen: Die Dorfbewohner hätten seltsame Sachen erlebt, beispielsweise Leichen ohne Köpfe herumlaufen sehen. "Jedes Mal, nachdem jemand so etwas gesehen hat, gab es kurz darauf einen Selbstmord", so Ida Bagus Kadek. Seit 1965 habe es 50 Selbstmorde in Masean gegeben, immer auf die gleiche Weise, durch Erhängen. Und nicht zu zählen seien die vielen [Unfälle, die sich an den Orten der Massengräber von 1965 ereigneten](#).

[Ida Rsi Bhujangga Wainawa Putra Sara Shri Satya Jyoti](#), Dozent für Religionswissenschaft an der Hinduistischen Universität in Denpasar, begründet die Notwendigkeit zur Durchführung des *ngaben* so: "Die Leichen der vor Jahrzehnten verstorbenen Menschen werden, wenn sie nicht eingeäschert wurden, zu *Bhuta Cuil*, zu Geisterwesen, die jederzeit das Leben der Menschen stören können. Gemäß unserer Weltanschauung findet eine Art Tauziehen zwischen *prakerti* (physische, sichtbare Welt) und *purusa* (ätherische, unsichtbare Welt) statt. Wenn ein Mensch stirbt, muss die Seele – durch das *ngaben*-Zeremoniell – vom *prakerti* befreit werden – damit sie sich von dessen Anziehungskraft lösen kann."



Im Zuge der Kommunistenverfolgung wurden Hunderttausende Frauen Opfer von Mord, Vergewaltigung, Folter und fortgesetzter Stigmatisierung © Alit Ambara

Die Erzählungen von den störenden Seelen der Toten, die im Dorf Masean immer wieder Unheil verursachen, zeigen, dass die Politik des Abschlachtens nicht vorbei war, als Suhartos "neue Ordnung" die Bühne der Macht in Besitz genommen hatte. Sie setzte sich vielmehr im politischen Bewusstsein der Menschen fest. Erzählungen von den Geistern der Toten, die sich rächen wollen, wurden wieder und wieder erzählt, jüngeren Generationen überliefert und so als Bestandteil der täglichen Gespräche verewigt. In den Augen vieler "beweist" dies fortwährend, dass Kommunisten die kosmische Harmonie stören.

Traumatische Erinnerung wird zur Geistergeschichte

Auch die Menschen am Ufer des Flusses Winongo in Yogyakarta (Java) erzählen sich Geschichten von Geistern. Diesen begegnet man bevorzugt an dunklen und ungepflegten Teilen des Flussufers. Auch diese Geschichten gehen auf die Grausamkeiten von 1965 zurück und werden bis heute von Generation zu Generation weitergegeben. In ihnen ist die Rede von seltsamen Stimmen, die mitten in der Nacht zu hören sind, von unsichtbaren Wesen, die es auf das Leben der Anwohner abgesehen haben. Es geht um verfluchte Orte, an denen Unheil geschieht. Die Erzählungen von Wesen, die in unheimlicher Gestalt erscheinen, weil sie einst Opfer eines gewaltvollen Todes geworden sind, zeigt, wie sich die damalige Gewalterfahrung bis heute als Angst ins kollektive Bewusstsein der Gesellschaft schreibt. Wie es scheint, verbirgt sich im Geschehen der Massenmorde das Kommunismusthema und Tote werden nach und nach zu Wesen, die überall herumgeistern, zu lästigen, verbrecherischen Wesen, zu Zerstörer*innen der Harmonie.

Die Erzählungen aus Bali und Java zeigen die vielschichtigen Auswirkungen der damaligen Gewalt, sie zeigen Verdrängung, Schuldgefühle und den Wunsch, zu einem normalen Leben zurückzukehren. Das Trauma versteckt sich in den Geistergeschichten und wirkt zugleich in ihnen fort. Die Gruselnarrative, die als kollektive Bedrohung für Menschen auf den Straßen von Jembrana oder am Flussufer des Winongo daher kommen, sind vielleicht auch Ausdruck der Verdrängung der Tatsache, dass Anwohner*innen beim Blutbad von 1965/66 – aktiv oder passiv – zu Mittäter*innen wurden, häufig aus Angst vor den Drohungen der Armee. So wird die Erinnerung an das grausame "Damals"

zur fortgesetzten Angst im “Jetzt”, wie es Jeffrey Alexander in seinem Buch *Trauma: A Social Theory* [1] beschreibt.

Auf der Insel Buru, wo sich in den 70er-Jahren das größte Lager für politische Gefangene befand, das oft auch als indonesischer Gulag bezeichnet wird, erzählen sich die Menschen andere Geschichten. Der Schriftsteller Pramoedya Ananta Toer, der dieses Lager überlebte, beschreibt in seinem Buch *Das Stille Lied eines Stummen*, wie viele Gefangene angesichts der unerträglichen Zwangsarbeit und Willkürherrschaft der Militärs den Tod wählten, sei es dadurch, das Risiko einzugehen, bei einem Fluchtversuch erschossen zu werden, oder durch Selbstmord [2].

Verstorbene Häftlinge als Verbündete der Lebenden

Selbstmord wurde als “sichere” Methode bevorzugt und darüber hinaus als eine, bei der Mithäftlinge nicht zur Verantwortung gezogen wurden. Zum Verüben des Selbstmordes wurden stille, versteckte Orte gewählt, wie Flussufer mitten im Wald. Immer wenn ein Selbstmord geschehen war, erzählten sich die Häftlinge Geistergeschichten voll grausamer Details. Diese Geschichten kamen den Militärs zu Ohren, die die Zwangsarbeiter bewachten. Und sie glaubten schließlich daran, dass an den Orten, wo ein Selbstmord geschehen war, böse Geister ihr Unwesen trieben und dass es besser sei, sich von diesen Orten fern zu halten.

Die Geschichten wurden zahlreicher und sie wurden von den Häftlingen wieder und wieder erzählt, wodurch sie immer weiter die Runde bei den wachhabenden Militärs machten. Die Wiederholung des Gruselnarrativs wurde zum Mittel der “psychologischen Kriegsführung” zwischen Häftlingen und Soldaten. Und so wurden diese “verfluchten Orte” zu Freiräumen, wo sich erschöpfte oder kranke Häftlinge erholen konnten, ohne die Präsenz der Militärs befürchten zu müssen.

Für die Militärs befeuerten diese Geistergeschichten auch die Angst vor der grausamen Rache der Menschen, die sie gefoltert, verletzt oder ermordet hatten. Die Geister der toten Häftlinge waren für sie eine unsichtbare und unkontrollierbare Bedrohung. Daran, dass die Militärs das Narrativ der



Unter den Ermordeten und Inhaftierten waren zahlreiche Intellektuelle: Lehrer*innen, Wissenschaftler*innen sowie Künstler*innen © Alit Ambara

Häftlinge bestätigen, zeigt sich psychologisch gesehen die Angst der Täter. Die Häftlinge wiederum fühlten sich von den Geistern der Toten nicht bedroht, es waren ja ihre Leidensgefährten, die sie schützen würden und von denen sie geschützt werden würden. Sie erfanden diese Geschichten vielmehr, um zumindest zeitweise der lebensgefährlichen Zwangsarbeit zu entkommen.

Die dargestellten Geistergeschichten aus Bali, Java und Buru zeigen, dass das "Erschaffen" von Geistern nicht losgelöst von den herrschenden Machtverhältnissen betrachtet werden kann. Denn diese bestimmen die Bedeutung der Geister. Der Massenmord an (vermeintlichen) Kommunisten hat ein Trauma nach sich gezogen, das die Zeit nicht geheilt hat. Bis heute spiegeln die Geistergeschichten, wie sie in den Beispielen aus Bali und Java erzählt werden, Verdrängung, Schuldgefühle und Angst. Und sie dienen der – im Sinne des Harmoniestrebens – fortgesetzten Vergewisserung, dass es sich bei den Toten um die Zerstörer der Harmonie gehandelt habe. Nicht so bei den Geistergeschichten der Häftlinge von Buru. Hier dienen die Gruselnarrative dem strategischen Ziel, sich der Macht der Militärs zu entziehen.

Die indonesische Zeitgeschichte ist eine "Geistergeschichte", weil noch immer so viel dessen im Dunkeln liegt, was 1965 geschah. Es wird noch vieler Mühen bedürfen, diese Dunkelheit zu erhellen und für Gerechtigkeit zu sorgen.

Übersetzung aus dem Indonesischen von: Anett Keller

Zum Weiterlesen:

- [\[1\]](#) Alexander, J. C. (2013). Trauma: A Social Theory. Cambridge, Malden.
- [\[2\]](#) Der Originaltitel lautet Nyanyi Sunyi Seorang Bisu, die deutsche Übersetzung erschien im Jahr 2000 im Horlemann Verlag.

„Feng Shui“ –Verdrängter Klassenkampf in einem philippinischen Horrorfilm

Tilman Baumgärtel | 26. Januar 2019



Szene aus dem Film „Feng Shui“ © Star Cinema

Philippinen: Die Geister in den Horrorfilmen aus Südostasien sind nicht in erster Linie literarischen Metaphern nachempfunden, wie in vielen westlichen Verfilmungen. Sie sind vielmehr Teil einer Mythologie, die von vielen Menschen in der Region als selbstverständlich angesehen wird. Zugleich spiegelt das Genre die gesellschaftliche Realität und das, was in dieser lieber ungesagt bleibt.

Nach meinem Umzug von Deutschland nach Manila im Jahr 2004 war ich begierig darauf, die Filmkultur eines Landes kennenzulernen, von dem ich zu diesem Zeitpunkt so gut wie nichts wusste. In den ersten Monaten nach meinem Umzug sah ich fast jeden philippinischen Film, der in die Kinos kam, obwohl ich kein Wort Tagalog verstand. Und durch puren Zufall war der erste Film, den ich gesehen habe, Chito S. Roño's Horrorfilm „Feng Shui“ (2004).

Ich wusste nichts über den Film, aber ich wurde mit einem unvergesslichen Kinoerlebnis belohnt. Während Furcht erregender Szenen bedeckten die Leute ihre Augen mit den Händen, sprangen von ihren Sitzen, schrieten, um Hauptdarstellerin Kris Aquino vor der Weißen Dame zu warnen, die vor ihrem Fenster schwebte. Jeder der vielen Morde im Film verursachte einen kollektiven Aufschrei, der aus einer gemeinsamen Kehle zu kommen schien. Der Filmhistoriker Tom Gunning hat den Begriff „Ästhetik der Überraschung“ (aesthetics of astonishment) für diese Art des Filmerlebnisses geprägt: die naive, unmittelbare Reaktion eines Publikums, das sich die Fähigkeit bewahrt hat, das Geschehen auf der Leinwand als real zu akzeptieren und entsprechend darauf einzusteigen.

Der Film ist nicht nur ein interessantes Beispiel für das Pastiche aus kulturellen Einflüssen, die die philippinische Kultur prägen: eine Kombination aus lokaler Tagalog-Mythologie und chinesischem Import-Aberglaube, die sich bereits im Titel "Feng Shui", dem Namen der daoistischen Harmonielehre, niederschlägt. Die Reaktion des Publikums, das bei jeder Gruselszene buchstäblich aus seinen Sitzen sprang – obwohl die "scares" im Vergleich zu amerikanischen Horrorfilmen dieser Zeit vergleichsweise zahm waren – sagt auch viel über die Phänomene, vor denen sich die Philippiner wirklich fürchten. So hat "Feng Shui" zwar einige Gemeinsamkeiten mit dem westlichen Horrorfilm, unterscheidet sich aber in anderer Hinsicht auch stark von diesem.

Gruselfaktor Geisterglaube

Ich habe in den Philippinen später viel grausigere US-Horrorfilme gesehen, die nicht annähernd vergleichbare Schockreaktionen ausgelöst haben. Ganz offensichtlich hatte der Film also einen Nerv getroffen: 2004 war "Feng Shui" einer der erfolgreichsten Filme in den Philippinen und führte zu einer Reihe weiterer Geisterfilme, unter anderem "Sukob" (2006), "Tenement 2" (2009), "Bulong" (2011), alle ebenfalls von Regisseur Chito S. Roño, sowie die populäre Filmserie "Shake, Rattle and Roll". Auch die Fortsetzung von "Feng Shui" (2014) lockte abermals ein großes Publikum in die Kinos.

Es dauerte einige Zeit und bedurfte einer größeren Vertrautheit mit der philippinischen Kultur, bis ich zu verstehen begann, warum die vergleichsweise harmlosen Schocks und Spezialeffekte das Publikum für einen Großteil der Vorführung auf den Kanten ihrer gepolsterten Sitze hielt, wo es den Film teilweise durch die Finger betrachtete. Der Film berührte das Publikum auf eine Weise, die ich als Ausländer, der in einer weitgehend säkularen und "entzauberten" Welt aufgewachsen war, schlicht nicht verstehen konnte: dass nämlich ein großer Teil des Publikums tatsächlich an die Geister glaubt, um die es in dem Film geht.

Und so betrachtet ist "Feng Shui" kein Horrorfilm im westlichen Sinne, sondern ein Geisterfilm, ähnlich wie andere asiatische Produktionen vom japanischen Klassiker "Kwaidan" (1964) bis zu den "A Chinese Ghost Story"-Filmen aus Hongkong. Die Horrorstoffe der westlichen Moderne mit Kreaturen wie dem Monster von Frankenstein, Dracula oder Zombies mögen sich ursprünglich aus traditionellen Märchen und Folklore gespeist haben, doch sie wurden erst von bürgerlichen Schriftstellern, dann von Filmregisseuren zu Chiffren für die tiefsten Ängste des modernen Menschen weiterentwickelt (vgl. auch Artikel von [Baumann/Verstappen](#) in dieser Ausgabe). Die Geister in den Horrorfilmen aus den Philippinen und anderen Ländern Südostasiens sind nicht in erster Linie literarische Metaphern, sondern Teil einer Mythologie, die von vielen Menschen in der

Region immer noch als selbstverständlich angesehen wird. Dies hat wichtige Konsequenzen für das Verständnis von Geisterfilmen aus den Philippinen oder auch Thailand oder Kambodscha.

Interessanterweise enthält keines der kanonischen Bücher über das philippinische Kino ausführlichere Beiträge oder Essays über philippinische Horrorfilme, obwohl der erste abendfüllende Spielfilm, der in den Philippinen entstand, "Aswang" von 1933 war. Der Titel wird zwar in der Regel mit "The Vampire" übersetzt, doch tatsächlich ist der Aswang eine Figur der philippinischen Mythologie, die eher mit den Gespenstern verwandt ist, die auch in "Feng Shui" spuken (vgl. auch Artikel von [M. Wetzlmaier in dieser Ausgabe](#)). Die Encyclopedia of Philippine Art, die vom staatlichen Cultural Center of the Philippines herausgegeben wurde, enthält zwar in dem Band zum Kino einen kurzen Eintrag zum Horrorkino. Das ausführliche Essay über populäre Filmgenres des philippinischen Kinos bis 1960 im gleichen Band erwähnt Horrorfilme aber überhaupt nicht. Es beinhaltet jedoch einen Beitrag über Filme, die auf Märchen oder Volksmärchen basieren, sowie Fantasy-Filme wie die Filme "Dyesebel" und "Darna".



Szene aus dem Film "Feng Shui" © Star Cinema

Mehr als Nervenkitzel und Schocks

Fast alle dieser Filme sind verloren gegangen, aber schon die Inhaltsangaben machen deutlich, dass es sich bei ihnen eher um Filmversionen traditioneller Schauergeschichten handelt, als um die fantastische, ins Grauenhafte überspitzte Darstellung gesellschaftlicher Themen, die für den westlichen Horrorfilm typisch sind. Zu den besonderen Fähigkeiten des Kinos des Unheimlichen gehört seine Fähigkeit, unbequeme und marginalisierte Themen auf indirekte, metaphorische Weise

anzugehen, die es erlaubt, Horrorfilme als Filme zu betrachten, die mehr tun, als Nervenkitzel und Schocks zu liefern.

Der kanadische Filmkritiker Robin Wood hat die Geschichten des amerikanischen Horrorkinos der 1970er und 80er Jahre als fiktive Rückkehr dessen beschrieben, was von der Gesellschaft erfolgreich unterdrückt wurde. Wie Freud in "Das Unbehagen in der Kultur" geht er davon aus, dass das Funktionieren der westlichen Gesellschaft auf einer Unterdrückung unserer atavistischen Instinkte und Triebe beruht. Diese primitiven Impulse, von denen das sexuelle Verlangen am stärksten ist, werden sublimiert oder in Richtung sozial akzeptabler Aktivitäten "umgeleitet". Diese verdrängten Impulse und Instinkte sind jedoch so mächtig, dass sie für Freud in unseren Träumen wiederkehren. Freud betrachtete diese Wiederkehr verdrängter Instinkte und Begehren mit Argwohn und als eine potenzielle Gefahr für die Zivilisation.

Robin Woods Analyse des US-Horrorkinos gibt ihm in gewisser Weise Recht, denn bei ihm ist der Horrorfilm für das Kino, was für Freud der Traum in der menschlichen Kultur ist: der Königsweg für das Unbewusste und das Unterdrückte, der dem Gehör verschafft, was gesellschaftlich tabu ist und unter den Teppich gekehrt werden soll, sich aber weigert, ganz zu verschwinden.

"Feng Shui" ist kein billiger Horrorfilm wie die Filme, über die Wood schreibt. Er bietet für einen Film aus dem Entwicklungsland Philippinen hohe "production values", wurde von einem etablierten Regisseur inszeniert und seine beiden Hauptdarsteller sind zwei Schauspieler, die in den Philippinen beliebte Filmstars sind: Jay Manalo und Kris Aquino (Letztere ist übrigens die Tochter des 1983 ermordeten philippinischen Bürgerrechtlers und Politikers Benigno Aquino, Jr. und der nach seiner Ermordung zur philippinischen Präsidentin gewählten Ehefrau Corazon Aquino.). Der Film wurde beim Metro Manila Film Festival eingereicht, wo er mit anderen Qualitätsfilmen konkurrierte, die die philippinische Filmindustrie für diesen Anlass produziert. Bei seiner Veröffentlichung wurde der Film als eine philippinische Version der Geisterfilme aus Japan, Südkorea und Thailand betrachtet, die zu dieser Zeit international für Aufsehen sorgten: Filme wie "The Ring" oder "Dark Waters" aus Japan, "The Eye" aus Thailand oder "A Tale of Two Sisters" aus Südkorea.

Filmische Inkarnation einer ungerechten Gesellschaft

Am Beginn des 21. Jahrhunderts waren Geister, Hexen, Spukhäuser, die Rache der Untoten zu einem der wichtigsten Sujets der Unterhaltungsindustrie eines Großteils Asiens geworden. Diese Filme basierten in der Regel auf lokalen Überlieferungen und Geistergeschichten, passten diese aber einer modernen Welt voller urbaner Entfremdung, moderner Telekommunikation und

verlorener traditioneller moralischer (Familien-)Werte an. Während wir die Geister in diesen Geschichten als “Rückkehr des Verdrängten” à la Freud beziehungsweise Wood lesen können, die die filmische Inkarnation zeitgenössischer sozialer Missstände und gesellschaftspolitischer Probleme sind, bleiben sie letztlich traditionelle Geisterfilme, die stärker der Folklore des jeweiligen Landes verpflichtet sind als der Moderne, in der sie spielen. Der gesellschaftspolitische Subtext wird zwar gestreift, aber die Geister sind letztlich solche im traditionellen Sinne: Kreaturen, die aus Rache zurückkehren, um Ungerechtigkeiten, die ihnen angetan wurden, zu vergelten, nicht um zeitgenössische Ängste und Traumata zu artikulieren.



Szene aus dem Film “Feng Shui” © Star Cinema

“Feng Shui” entspricht ganz dieser “asiatischen” Herangehensweise an das Horrorgenre: Die “White Lady”, die unsere Protagonisten terrorisiert, ist eine gängige Trope im philippinischen Aberglauben (auf dem Balet Drive in Manila wird eine “White Lady” regelmäßig in der Nacht von Taxi- und anderen Autofahrern gesichtet), ebenso wie der “Bagua”, der chinesische Spiegel, der im Film erst Glück, dann Unglück über die Ramirez-Familie bringt. Doch während die “White Lady” ein etabliertes Motiv in der philippinischen Geisterkosmologie ist, ist das Umfeld, in dem sie zu spuken beginnt, ausgesprochen zeitgemäß und thematisiert tief sitzende Ängste der philippinischen Mittelschicht: die Angst vor sozialer Deklassierung, vor dem Zusammenbruch der Familie, vor einem Aufstand der Unterschicht, vor der sich der philippinische Mittelstand in Gated Communities, SUVs und klimatisierten und schwer bewachten Einkaufszentren verschanzt hat.

Ein Spiegel und seine Folgen

Dieses Thema wird gleich zu Beginn des Films eingeführt: Während des Vorspanns sehen wir eine schnell geschnittene Collage von Straßenszenen, aufgenommen in Binondo, der Chinatown von Manila. Gezeigt werden Straßenverkäufer, die ihre Waren im chaotischen Verkehr verkaufen; Obdachlose, die auf Gehwegen schlafen und kochen; Kinder, die im Müll spielen oder unter provisorischen Zelten schlafen. Kombiniert wird dies mit Aufnahmen, die die Exotik dieser Umgebung unterstreichen: farbenfrohe Schilder von Geschäften und Jeepneys (dem für die Philippinen typischen Minibus), Schaufenster voller Jesus-Skulpturen, verpackt in Zellophan. Diese Eröffnungssequenz dient sowohl als Einführung in die "fremde" Natur des Spiegels, zeigt aber auch die Art von Urbanität, die die Mittelschicht der Philippinen lieber meidet, die sie aber in diesem Film als Spuk in ihrer komfortablen Mittelklasseexistenz heimsuchen wird.

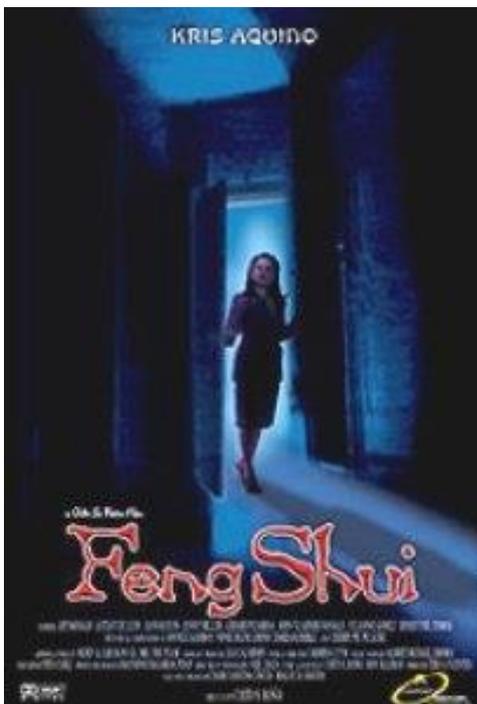
Die ersten Szenen der Erzählung stellen die Protagonistin Joy als Mitglied einer kriselnden Mittelschicht vor. Joy Ramirez (Kris Aquino) findet den Bagua-Spiegel auf der Heimfahrt von der Arbeit im Bus. Sie fährt mit öffentlichen Verkehrsmitteln zur Arbeit und nicht mit dem eigenen Auto – das Familienauto wird nur von ihrem Mann zum Pendeln benutzt, was auf männliche Privilegien in einer patriarchalischen Gesellschaft hinweist. Ihr Zuhause ist ein neu bezogenes Haus voller Umzugskisten in einer trostlosen und abgelegenen Subdivision voller leerer Häuser und Brachflächen. Ihre Nachbarn leben vom Verkauf von raubkopierten DVDs, die neue Freundin ihres Sohnes wächst ohne Eltern auf. Wenn Joy von der Arbeit kommt, muss sie Hausarbeiten wie Kochen und Wäschewaschen erledigen, da sie – für eine Mittelstandsfamilie auf den Philippinen etwas unplausibel – keine Haushaltshilfe hat.

Ihre Kinder mögen das neue Haus mit seinen Insekten und Eidechsen nicht. Joy hat offensichtlich Probleme mit ihrer Familie, nachdem sie mit ihrem Mann Inton (Jay Manalo) und ihren Kindern Ingrid (Julianne Gomez) und Denton (John Vladimir Manalo) in dieses neue Heim gezogen ist. Der Bagua-Spiegel ist daher willkommen, denn er wird – wie die Krämerin Aling Biring (Luz Fernandez) sagt – böse Geister vertreiben und Glück bringen. Die vielen Szenen, in denen die spirituelle Bedeutung des Spiegels diskutiert wird, zeigen deutlich, dass sich der Film auf einen Aberglauben bezieht, der nicht in erster Linie zu den Traditionen unserer Protagonist*innen gehört, sondern auf den chinesischen Einfluss auf die philippinische Folklore verweist.

In einer Szene besuchen Joy und Alice einen chinesischen Tempel, um von einem Priester (Joonee Gamboa) mehr über den Bagua zu erfahren. Denn die Methoden, mit denen der rachsüchtige Geist des Spiegels Familienmitglieder und Bekannte gleichermaßen tötet, kann nicht mit den Methoden, die der römisch-katholisch erzogenen Joy in den Sinn kommen, besänftigt werden. Eine Dose

Sardinien reicht als Opfer einfach nicht aus, um die chinesische "Lotus Lady" (ein Geist, der aus Shanghai importiert wurde, wie wir nun erfahren) zu beschwichtigen. Die pflegt einen tödlichen Groll, der weder durch christliche Gebete noch durch animistische Opfergaben beschwichtigt werden kann. Ist dies Ausdruck des philippinischen Traumas, nicht Herr über sein eigenes (nationales) Schicksal zu sein?

Zuerst scheint der Spiegel das versprochene Glück zu bringen: Sobald Joy ihn über ihre Haustür hängt, wird sie befördert und gewinnt den Hauptpreis bei einem Preisausschreiben. Doch am selben Tag erfährt Joy auch, dass die Krämerin Aling Biring an Leptospirose gestorben ist. Schnell wird klar: Wenn Joy besonders viel Glück hat, stirbt eine ihrer Bekannten, und die Todesursache steht



Filmposter "Feng Shui" © Star Cinema

im Zusammenhang mit dem chinesischen Sternzeichen, unter dem diese Person geboren wurde.

Die Abstiegsangst der Mittelklasse

Die meisten Menschen, die im Film sterben, gehören zur "masa", der Unterschicht: Das zweite Opfer von Joys Erfolg ist der Tricycle-Fahrer Mang Nestor, der sie jeden Morgen zur Bushaltestelle bringt. Weitere Opfer sind ein Wachmann, der in Joys Gated Community patrouilliert, und der verwahrloste Freund ihres Sohnes, der ohne Eltern im Haus der DVD-Piraten aufwächst. Als ihre Freundin Alice von einem Betrunkenen aus ihrer Nachbarschaft getötet wird, schreit er sie an: "Du arrogante Schlampe. Nur weil du ins Ausland gehst", bevor er sie von ihrem Balkon

schubst. (Alice hat eine Arbeitserlaubnis für die USA erhalten, die viele Philippiner*innen wie einen Gewinn im Lotto herbei sehen.)

Anspielungen auf Klasse und Klassenprivilegien sind ständige Begleiter der vielen Todesfälle in diesem Film und motivieren auch einige seiner unheimlichsten Szenen. Als der tote Wachmann wieder zum Leben erwacht und Joys Kinder jagt, ist das auch visuelle Metapher einer tief sitzenden Angst der philippinischen Mittelklasse: Was wäre, wenn sich die vielen schlecht bezahlten Dienstboten – die das Leben der philippinischen Mittel- und Oberschicht so angenehm machen – gegen sie wenden würden? Wenn die devoten und freundlichen Kinder- und Dienstmädchen, Köche, Fahrer und Wachmänner plötzlich beschließen würden, sich für ihre Ausbeutung zu rächen? Die Szenen, in denen Joy von den Geistern der Dreiradfahrer, Straßenverkäufer und Wachmännern

verfolgt wird, wirken wie eine Revolution der Subproletarier, die die Mehrheit der Philippiner*innen ausmachen.

Szenen wie diese rechtfertigen es für mich, bei "Feng Shui" von einer "Rückkehr des Verdrängten" im Sinne Freuds zu sprechen. Klassenverhältnisse und die Ausbeutung der Unterschichten sind Themen, die in den meisten Mainstream-Filmen der Philippinen nur selten thematisiert werden. Aber unter dem Deckmantel von Geistern in einem Horrorfilm dürfen diejenigen, die normalerweise keine Rolle im philippinischen Unterhaltungskino spielen, sich zumindest symbolisch einmal wehren. Ein Horrorfilm im "westlichen" Sinne ist "Feng Shui" trotzdem nicht – nicht ganz. Die Aufklärung und die westliche Moderne haben ihre eigenen Schreckensfiguren hervorgebracht, die die Geister der vorindustriellen Zeit ersetzen. Das Einzigartige an "Feng Shui" ist, wie es die traditionellen Geister der Philippinen mit den Monstern des zeitgenössischen Horrors kreuzt. Als der tote Wachmann wieder zum Leben erwacht, erscheint er sowohl als uraltes Schreckgespenst (wie in der traditionellen Spukgeschichte) wie auch als moderner Zombie im Stil des zeitgenössischen Horrorfilms. In diesem Sinne ist "Feng Shui" auch ein Statement über die heutigen Philippinen mit ihrer oft verwirrenden, hybriden Kombination aus Moderne und traditionellen Gebräuchen – wie ein alter Bagua-Spiegel über der Tür eines Neubaus in einer gerade hochgezogenen Eigenheimsiedlung.

Soll man an Geister glauben? – Ein Für und Wider

Guido Sprenger | 27. Januar 2019



Feldgeister in Laos © Guido Sprenger

Südostasien: Der Umgang mit Geistern wird von jenen, die sich modern nennen, oft verächtlich gemacht: als angst-besetzt, als hinterwäldlerisch, als rückwärts gewandt. Dennoch bietet Animismus gegenüber Modernisierungs-Doktrinen oder Weltreligionen den Vorteil, dass er sich an der lokalen Alltagswelt der Menschen orientiert. Denn es geht dabei um Dialog statt um Indoktrination.

Menschen, die mit Geistern Umgang pflegen, haben es nicht leicht. Man wird für abergläubisch und rückwärts gewandt gehalten von Leuten, die an Wissenschaft, Fortschritt oder eine der so genannten Weltreligionen glauben. Wer es mit Geistern hält, so heißt es, lebt in steter Angst. Ein gütiger Gott, ein Schub Wissenschaft oder ein wenig Vernunft würde die Geistergläubigen demnach aus ihrer vermeintlichen Umnachtung rasch befreien.

Doch die Geister sind hartnäckig. Besonders in Südostasien sind sie allgegenwärtig. Im multiethnischen Laos beispielsweise hat laut Volkszählung ein knappes Drittel der Bevölkerung keine andere Religion als die der Geister. Aber auch Anhänger des Buddhismus und anderer Religionen zollen ihren Ahnen oder den unsichtbaren Bewohnern ihrer Umwelt Respekt. Kleine Häuschen mit Blumen oder Speisen, diskrete Opfergaben am Wegesrand aber auch aufwändige

Rituale zeugen von der fortgesetzten Aufmerksamkeit, die ihnen gilt. Geistermedien, viele davon Frauen oder Transgender-Personen, vermitteln zwischen ihren Kunden und den Unsichtbaren, um Krankheiten zu heilen oder Unglück abzuwenden. Über hundert Jahre westlichen Einflusses vermochten daran nichts Wesentliches zu ändern. Selbst frühere Versuche, die aus der Region selbst kamen, scheiterten. Schon im 16. Jahrhundert versuchte der laotische König Photisarath, ein strenggläubiger Buddhist, die Geisterkulte zu verbieten – ohne Erfolg.



Geisterhaus in Bangkok, Thailand © Guido Sprenger

Vielleicht ist am Umgang mit Geistern, der häufig mit dem Wort Animismus bezeichnet wird, mehr dran als zählbare Verblendung und Fortschritt hemmende Tradition. Das Phänomen hält sich möglicherweise aus guten Gründen. Ohnehin bietet der Animismus keine einheitliche Erscheinung. Der Begriff ist vielmehr ein Sammelbecken für recht unterschiedliche Praktiken, die sich auf die Geister der Verstorbenen wie auf die der Umwelt beziehen, auf Beseelung von Objekten und auf die Steuerung unsichtbarer und unpersönlicher Kräfte im Ritual. Blickt man jedoch auf die Vorteile, die der Animismus in Südostasien bietet, lässt sich eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten in der Vielfalt finden – Gemeinsamkeiten, die jedoch wiederum Unterschiede hervorbringen. Ich beziehe mich vor allem auf meinen Forschungsschwerpunkt, das südostasiatische Festland, und besonders das Hochland von Laos.

Religion ohne Doktrin

Vergleicht man animistische Praktiken mit den Weltreligionen, so fällt ein Unterschied gleich ins Auge. Animisten ziehen nicht in die Welt, um zu verkünden, dass sie im Besitz der einzig wahren

Lehre sind und alle anderen nichts als Götzendiener. Sie führen auch keine Kriege, weil ihr Umgang mit den Geistern von dem ihrer Nachbarn abweicht. Das macht Animisten zwar nicht zu Pazifisten. Die Manipulation von schädlichen Geistern, Flüche und Magie bieten zahlreiche Möglichkeiten, den Nachbarn zu schaden oder sich von diesen geschädigt zu fühlen. Aber um Glaubensfragen geht es bei diesen Konflikten nicht.

Christentum, Islam und Buddhismus hingegen nehmen an, dass sie für alle Menschen gelten, und zwar ausschließlich. Wer Moslem ist, kann nicht zugleich Christ sein. Wer Christ ist, verpflichtet sich zu einem bestimmten System von Ritualen und muss die anderen meiden. Animisten verstehen so etwas nicht ohne weiteres. [Die Ethnologin Krisna Uk berichtet von den Jora](#), einer traditionell animistischen Ethnie im Hochland Kambodschas, dass sie die Lehren des Christentums zwar hochinteressant finden, aber nicht ganz einsehen, warum sie daneben nicht ihre Ahnen versorgen sollen. Gott geht für sie in Ordnung, aber nicht seine Eifersucht. [Deborah Tooker ebenfalls Ethnologin, begegnete in Thailand Akha](#), die zum Christentum konvertierten, weil die Rituale, die ihre eigene Kosmologie ihnen auferlegte, zu teuer wurden. Wenn sie das Geld beisammen hatten, wurden sie wieder Animisten.

Animismus als Pluralismus

Der Animismus in Südostasien widerstrebt der festgelegten Doktrin. Die Rituale und Praktiken unterscheiden sich nicht nur von Gesellschaft zu Gesellschaft. Jedes Dorf führt sie ein wenig anders durch. Warum auch nicht? Die Geister gehören in der Regel zu zwei Klassen – Verstorbene und Vorfahren einerseits, Geister der Erde und des Ortes andererseits. Beide sind spezifisch. Jedes Dorf, jedes Nachbarschaft hat andere Geister. Warum, so argumentieren Südostasiaten, sollten dann die Gebräuche überall dieselben sein?

Denn die genaue Form der Rituale ergibt sich nicht zuletzt aus der Praxis. Die Bedürfnisse und den Charakter der Geister kennt man nicht von vornherein. Bei den Rmeet in Laos ist das leicht erkennbar. Wie mir die Experten für die jährlichen Dorfrituale dort erklärten, existiert der Schutzgeist eines Dorfes noch nicht, wenn es neu gegründet wird. Er entsteht erst mit dem Wachstum der Siedlung. Irgendwann erfasst eine Welle von Krankheiten das Dorf – und diese Krankheiten, das gilt es zu deuten, sind Botschaften des neu entstandenen Schutzgeistes, der ein Tieropfer fordert. Ein Mann, der die Bräuche kennt und dem Geist den nötigen Respekt abverlangen kann, wird bestimmt, die Opfer im Rahmen eines rauschenden Festes zu vollziehen. Künftig führt er diese Rituale jährlich durch. Hat das den erwünschten Effekt, entsprach das Opfer den Erfordernissen des Geistes. Lag man daneben, wird es auf andere Weise wiederholt. Mit diesem

Vorgehen lernen Mensch und Geist sich im Laufe ihrer Beziehung besser kennen. Auf diese Weise entstehen Unterschiede zwischen den Dörfern.



Ritual für Dorfgeister bei den Rmeet © Guido Sprenger

Dieser Animismus macht solche Unterschiede erwartbar. Er basiert auf Dialog, nicht auf Indoktrination. Die Ritualisten nutzen vergangene Erfahrungen und Wissen jeder Art, um zu ermitteln, mit welcher Art von Geist sie es zu tun haben. Ihr Vorgehen ähnelt dem der Experimentatorin, die mit bekannten Prozeduren das Unbekannte erforscht. Sie stützen sich auf die Tradition, klammern sich aber nicht daran.

Der Kosmos beruht nicht auf unverrückbaren Gesetzen, sondern verfestigt sich erst im Gespräch. Dazu kommt, dass viele der animistisch orientierten Gesellschaften Südostasiens niemals Staaten gebildet haben. Politische Autorität ist ihnen nicht fremd, aber in ihren Gemeinschaften konnten sie immer wieder die Erfahrung machen, wie instabil diese sein kann. In ihrem religiösen Leben ist es nicht anders. Niemand verfügt über unhinterfragbare Autorität. Oft habe ich beobachtet, wie die Rmeet während eines Rituals lebhaft debattierten, wie es korrekt durchzuführen sei. Der Kosmos beruht nicht auf unverrückbaren Gesetzen, sondern verfestigt sich erst im Gespräch. Dieses Gespräch umfasst die menschlichen wie die nicht-menschlichen Akteure. Die Geister reden mit – mal durch den Mund von Medien, mal indem sie Krankheiten und Unglück verursachen oder verhindern.

Im Gespräch mit der Natur

Diese symmetrischen Beziehungen haben noch eine andere Folge – eine gewachsene Aufmerksamkeit für die natürliche Umwelt. Der alte Begriff Animismus erlebt in den Geisteswissenschaften gegenwärtig eine Renaissance, und das hängt nicht zuletzt mit der ökologischen Krise zusammen. Die Unterscheidung von Natur und Kultur im Denken der Neuzeit erweist sich zunehmend als Problem, als die ideologische Seite der Zerstörung der Ökologie. Der Blick auf andere Gesellschaften, die diese Trennung nie – oder zumindest in ganz anderer Weise – vorgenommen haben, verspricht deswegen Alternativen aufzuzeigen, wie Mensch und Umwelt miteinander umgehen können. In der heutigen Debatte in Disziplinen wie Ethnologie, Archäologie oder Wissenschaftssoziologie bezeichnet Animismus daher nicht einfach den Glauben an die Beseelung aller Dinge. Vielmehr umreißt er Systeme von Beziehungen, in denen nicht nur Menschen handelnde Personen sein können, sondern auch Geister, Tiere, Pflanzen, selbst Teile der Landschaft oder Gegenstände. Leben ist aus animistischer Sicht nicht allein auf das Biologische beschränkt.

Die Grenze, die das moderne Denken zwischen der Gesellschaft und ihren von Menschen gemachten Regeln einerseits und der Natur, die von unumstößlichen Gesetzen beherrscht wird, andererseits zieht, ist hier nicht von Bedeutung. Das heißt nicht, dass Animisten keine Unterschiede machen. Mit Geistern geht man anders um als mit Menschen. Aber eine umfassende Vorstellung von Kommunikation prägt die Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen. Wenn der Wald der Lebensraum der Geister ist, kann man ihn nicht nach Bedarf abholzen. So fand der [Ethnologe Nikolas Árhem bei den Katu](#) an der laotisch-vietnamesischen Grenze ganze Bergwälder, die unter dem Schutz desselben Geistes stehen, der das moralische Verhalten der Dorfbewohner beaufsichtigt. Hier darf man nur mit Vorsicht fällen und jagen. Die Vorstellungen der Katu sind zwar nicht die von modernen Umweltschützern – ihr Effekt ist jedoch der gleiche.

Politisierung des Animismus

Allerdings: In dieses Verständnis des Animismus mischt sich eine gute Dosis Romantik, ein durchweg modernes Bild von guten „Naturvölkern“, die die Umwelt besser zu schützen wissen als Wissenschaftlerinnen und Wirtschaftsleute. In seiner einfachen Version ist dieses Bild gewiss eine Verzerrung der indigenen Wirklichkeit. Aber vielleicht ist es gar nicht so fehl am Platze – gibt es doch den Indigenen der Welt ein Mittel in die Hand, mit dem sie dem Zugriff auf ihr Land und der Herabwürdigung ihrer Lebensweise etwas entgegen setzen können. Diese Politisierung des Animismus hat nichts Unauthentisches. Vielmehr regeln die Animisten mit den Beziehungen zu den Geistern und Tieren zugleich ihre Beziehungen zu Staaten und Firmen.

Doch die Idee des indigenen Umweltschützers funktioniert nicht immer. Timor Leste, der jüngste Staat Südostasiens, hat seine religiöse Identität in einer Kombination aus Katholizismus und Animismus gefunden. Deswegen gehört er zu den wenigen Ländern, die animistische Rituale staatlich fördern. Das geschieht zuvorderst zum Zweck des Umweltschutzes. Über schützenswerte Wälder und Landschaften werden rituelle Verbote verhängt, um die dort ansässigen Geister nicht zu stören. Doch [wie die Ethnologin Lisa Palmer schreibt](#), oft blieb der erhoffte Effekt aus – die Timoresen bedienen sich weiterhin an den natürlichen Ressourcen. Vielleicht hatte die Regierung allzu sehr darauf vertraut, dass das Leben der Indigenen von “ehernen Stammesgesetzen” beherrscht wird. Tatsächlich taten die Menschen nichts anderes als in anderen Teilen Südostasiens – sie vertrauten darauf, dass die Geister sich schon melden würden, wenn ihnen etwas nicht passt. Geister sind nicht wie Naturgesetze. Man kann mit ihnen verhandeln, und sie verhalten sich nicht immer gleich. Hier reiben sich ein modern-westliches Konzept von Umweltschutz, das auf Naturgesetzen beruht, und eine animistische Vorstellung von Achtsamkeit und Verhandlung aneinander.

Die Last der Geister



Geisterritual der Loven, Laos © Guido Sprenger

Doch der Umgang mit Geistern kann auch anstrengend werden. Animismus ist nicht billig. Zwar muss man keine Kathedralen bauen, aber bei jeder Krankheit ein Schwein oder gar einen Büffel zu opfern liegt einem ländlichen Haushalt schwer auf der Tasche. Dazu kommen die stets komplexer werdenden Regeln. Jede Verhandlung, jede Erfahrung mit den Geistern führt möglicherweise zu einem neuen rituellen Verbot. Als ich bei den Rmeet ein kleines Zimmer im Haushalt einer Familie bezog, sagte mein Gastvater mir, früher hätte ich nicht Schreibmaschine schreiben oder mich mit Mückenschutz einreiben können – der Hausgeist sei in der Vergangenheit weitaus kleinlicher gewesen als heute.

Irgendwann in der Geschichte der Rmeet muss es demnach eine Phase gegeben haben, in der sich die Tabus anhäuften, eine Zeit, in der es den Rmeet ebenso plausibel erschien, stets neue rituelle Regeln einzuführen, wie es den Modernen unvermeidlich erscheint, sich immer weiteren bürokratischen Vorschriften zu unterwerfen. Keiner erinnert sich daran, wie diese Regeln zustande gekommen sind, aber irgendwann wurden sie auch den Gewissenhaftesten zur Last. Heute sprechen die Rmeet davon, durch Reisen und Vergleiche gelernt zu haben, dass es mit weniger Verboten auch geht.

[Ähnliches berichteten die Kelabit in Sarawak dem Ethnologen Matthew Amster.](#) Die geschärfte Aufmerksamkeit der Animisten zeigt sich nicht zuletzt in stets neuen Einschränkungen. Die Umwelt ist voller Botschaften, die der Deutung bedürfen. Jeder Vogelruf kann eine Warnung der Geister sein. Unter solchen Bedingungen werden einfache und radikale Lösungen attraktiv. Die Konversion zu einer Weltreligion gehört dazu. Mit Jesus Christus glauben viele Animisten, den stärksten Geist auf ihre Seite gezogen zu haben. Dass es sich dabei nicht um eines ihrer üblichen Experimente handelt, ist manchen jedoch nicht ganz klar. Das Gespräch, durch das die Welt zustande kommt, ist damit beendet. Die Unterschiede zwischen verschiedenen Gesellschaften, die im Animismus normal sind, sehen nun wie Abweichungen von der Wahrheit aus.

Der Buddhismus zeigt sich in mancher Hinsicht flexibler. Buddhisten in Laos wenden sich auch weiter an die Geister, gehen aber davon aus, dass die buddhistischen Praktiken ihnen dabei den Rücken stärken. So geht es den Loven im Süden des Landes. Noch vor wenigen Jahrzehnten eine ausschließlich den Geistern verpflichtete Gesellschaft, wenden sie sich zunehmend dem Buddhismus zu. Früher, erzählte mir einer ihrer Ritualexperten, wären die Geister von Vater und Mutter im Haus gewesen, und ständig hätten sie dessen Bewohner krank gemacht, wenn sie Hunger hatten. Heute hingegen gehen Vater und Mutter in den Tempel, wo die Mönche ihnen zu Essen geben – denn Geschenke an die Mönche gehen unverzüglich an die Toten. Mit dem Buddhismus haben die Loven offenbar eine für sie wirksamere Form des Animismus gefunden.

Der Druck des Staates

Doch dieser Wandel findet nicht ohne staatlichen Druck statt, und auch das kennzeichnet Südostasien. Wie andere Staaten der Region erkennt auch Laos Animismus nicht als legitime Religion an und verweigert Dörfern ohne buddhistische Tempel staatliche Auszeichnungen. Ein guter Thai, ein guter Laote ist demnach Buddhist. Die anderen müssen noch entwickelt werden. Wenn die Loven sich den Buddhismus aneignen, dann auch, um sich mit ihrer Regierung besser zu stellen.

Denn wie die Wissenschaft, wie die Weltreligionen glaubt sich der moderne Staat mit seinem Sinn für Entwicklung und Fortschritt im Besitz der Lehre, die alle glücklich macht. Wenn aber jemand, der seine Positionen nicht verhandeln kann und will, auf jemanden stößt, der unentwegt verhandelt, zieht der zweite oft den Kürzeren. So sieht sich der Animismus mit seiner Flexibilität und Offenheit konfrontiert mit Staaten, die ihn nicht mit Fortschritt vereinen wollen, mit einer Wissenschaft, die ihn für unbeweisbar hält, mit Religionen, die ihn als Aberglauben behandeln, und einer Marktlogik, die in ihm nur Verschwendung von Ressourcen sieht.

Gerade die Stärke des Animismus wandelt sich hier –aus moderner Perspektive- in eine Schwäche. Aber, wie gesagt, die Geister sind hartnäckig. In Thailand nehmen die Spenden an buddhistische Einrichtungen stetig zu – gleichzeitig florieren in den Städten Geisterverehrung und Medien. Vietnam erlebt seit Ende der sozialistischen Planwirtschaft ein rasantes Wiedererstehen von Geister- und Götterkulten, die der Staat sogar als Kulturerbe fördert. Selbst strenggläubige Muslime in Aceh oder Bima in Indonesien [räumen die Existenz von Djinni ein](#) – immerhin ist selbst im Koran von ihnen die Rede. Vielleicht kommt ihnen allen ein Kosmos, der allein den strengen Regeln von Schriftreligion und Wissenschaft gehorcht, eine Welt ohne Dialog von Mensch und Nichtmensch letztlich doch unbewohnbar vor.

Die Geisterwelt der Visayas

Gloria Esguerra Melencio | 28. Januar 2019



Die Visayas bilden gemeinsam mit den Inselgruppen Luzon und Mindanao den Inselstaat der Philippinen © Kathrin Spenna

Philippinen: Die Visayas sind eine zentral gelegene und die geologisch älteste Inselgruppe der Philippinen. Hier gibt es Mythen und Sagen über die Entstehung der Inseln. Deren Bewohner – die Visaya – erzählen sich Geschichten über Götter, welche die Welt erschufen, und in ihrem Brauchtum spielen Geister, die auf der Welt neben den Menschen leben, eine große Rolle.

Das Glaubenssystem der Visayas unterteilt die Geister in zwei Arten: in gute und schlechte. Beide sind unsichtbar und verfügen über große Macht. Die guten Geister sind die vorkolonialen Ahnen, die sogenannten *anitos*. Bis heute werden sie in den täglichen Gebeten der *mamaratbats* angerufen. *Mamaratbats* sind mehrheitlich weibliche Vorbeter*innen. Um von *Bathala*, einem Gott, der in seiner Allwissenheit und Bedeutung dem christlichen Gott nahekommt, gehört zu werden, müssen männliche Vorbeter sich wie eine Frau kleiden und verhalten. Schlechte Geister oder Wesen sind von unterschiedlicher Größe und haben Namen, die vom Spanischen beeinflusst sind. So zum Beispiel die winzige *encanto* (eine Fee), deren Körperteile aus dem Boden herausragen; oder der einbeinige *duende* (Zwerg), der angeblich in einem Erdhügel zu Hause ist und auch *nuno sa punso* (abgeleitet vom Wort *nonoc*, das Ahne bedeutet) genannt wird; oder der Tabak rauchende Riese *capre*, der etwa zwei Meter groß ist und dessen Größe auf jeden einen Schatten wirft und der all jene entsetzlich erschreckt, die am *balete*-Baum vorbei gehen.

Universum aus sieben Schichten

Über all diesen guten und schlechten Geistern lebt der Gott *Laon*. *Laon* ist ein Visaya-Wort und bedeutet "alt", "ewig" und "zeitlos". *Laon* lebt in der siebten Schicht, der des Himmels, genannt *Langit-non*. In vorkolonialer Zeit stellten sich die Gruppe der Visaya das Universum siebenschichtig vor. Die von Menschen bevölkerte Erde war in ihrer Vorstellung die vierte und somit mittlere Schicht, genannt *Lupan-on*, was übersetzt Erde oder Boden bedeutet.

Nach dem Visaya-Glaubenssystem hat alles in der Natur einen Geist. Die Geister leben in allem und überall. Spanische Mönche dokumentierten im 17. Jahrhundert, dass die Visaya Angst vor Bäumen, Pflanzen, Steinen, seltenen Tieren (u.a. vor dem *limokon-Vogel*, der ein Vorbote des Todes sein soll) und Wassergeistern in den Flüssen hatten.

Geister verlangen Respekt, so die Kultur der Visaya. Deshalb sagen Filipinos "*tabi-tabi*" (Visaya) und "*tabi-tabi po*" (Tagalog), wenn sie in einen Wald, auf eine Wiese oder auf ein ihnen fremdes Landstück gehen. Das Wort *tabi-tabi* wird langsam, ruhig und respektvoll ausgesprochen und bedeutet "Entschuldigung, kann ich hereinkommen?". So wird um Erlaubnis der *anitos* und aller anderen Geister gebeten, wenn der Mensch ihren Aufenthaltsort betritt. Wer eintritt, ohne um Erlaubnis zu fragen, wird von den Geistern nicht verschont. Also kommen der Zwerg *duende* oder die Fee *encanto* und fügen dem Eindringling körperliche Schmerzen und Schwäche zu.

Gute Geister und Ahnen

Der guten Geister und Ahnen muss an ihrem Todestag und am 1. und 2. November (entspricht Allerheiligen und Allerseelen im gregorianischen Kalender) gedacht werden. Sollte die Ahnenfamilie vergessen, den Namen des Ahnen während des Gebetes zu nennen oder versäumen, ihm Früchte und Essen (meist einheimische Delikatessen) anzubieten, erscheint der Ahne im Traum und erinnert daran, eine Kerze anzuzünden und das Gebet für ihn zu sagen.

Die Visaya glauben, dass die Ahnengeister die Macht haben, Menschen zu verscheuchen. Die Geister beschützen, bewachen und führen ihre Lieben in Zeiten der Not. Wenn man krank ist, erscheint der Geist und streicht einem über den Kopf, um den Schmerz zu lindern. Wenn jemand im Sterben liegt, zeigen sich die Ahnen vieler Generationen, um dessen Geist mitzunehmen.

Wenn man vom Weg abkommt, muss die Person die Kleider ausziehen und verkehrt herum tragen. Und siehe da, die verfahrenere Person findet sich wieder zurecht, weil sie von den Ahnengeistern auf den richtigen Weg geführt wird.

Es heißt, Diebe seien aus verlassenen und unbewachten Häusern geflohen, weil sie schwebende Geister "ohne Füße" im oder außerhalb des Hauses gesehen haben. Landbesitzer auf den Visayas legen gewöhnlich einen Schädel, Kleider oder sonst etwas, das einem toten Ahnen gehörte, in ihr Haus, um Eindringlinge zu verscheuchen, die es wagen, etwas aus dem Obstgarten zu stehlen.



Zerstörung in Basey, Samar, nach dem Taifun Haiyan im November 2013. Überlebende suchten den Kontakt zu verstorbenen Seelen mittels nicht-christlicher Vorbeterinnen, den sogenannten mamaratbats. © Wikimedia

Geisterwelt im Meer bei Samar und Masbate

Ein Mensch darf die Geisterwelt nicht betreten, es sei denn, man stirbt. Die Fischer in Samar und Masbate glauben, dass die Geister der Natur in den Wassertiefen, den sogenannten *Tubignon*, leben und dort nicht gestört werden dürfen. Es gibt keine sichtbare Grenze, wie weit man sich in das Meer begeben darf, weshalb die Fischer eine bestimmte Grenze festsetzen. Es spricht sich herum, dass man sich hüten solle, diese Grenze zu überschreiten.

Die spanischen Kolonialherren nannten die San-Bernardino-Strasse [\[1\]](#) nach dem heiligen Bernard, der dafür bekannt war, verlorene Seefahrer zu retten. Der vorkoloniale Name der Meerenge war

Tagbaluran, was bedeutet, "wo Wellen auf Wellen treffen". Die Meerenge ist zwischen Bicol und Samar und verbindet die Samar-See mit der Philippinischen See. Aufzeichnungen der Spanier berichten, dass die Galeonen und Schiffe der Kolonialmacht hier auf Grund liefen. Die Strömungen waren tückisch und während dreier Jahrhunderte verschluckte die See an diesem Ort immer wieder Segelschiffe erfahrener Seefahrer.

Erzählungen haben Fischer aus Bicol und den Visayas davor gewarnt, ihre Netze in diesem Meeresteil auszuwerfen, weil dies das Reich der Naturgeister in den *Tubignon*, der sechsten, aus Wasser bestehenden Schicht des Universums, verletzen würde.

Ein Artefakt, Rizal Stone genannt, wurde im Jahr 2000 in Ticao auf Masbate gefunden. Darauf waren in *baybayin*, einer alten philippinischen Schrift, die Wörter "Gottheit" und "Opfergabe" zu lesen. Neben ihm wurde noch ein kleinerer Stein gefunden. Historiker und Archäologen, welche die Steine untersuchen, denken, dass Fischer diese für Rituale benutzten, bevor sie fischen gingen. Möglich, dass die Steine anzeigten, bis wohin man fischen durfte. Weiter als bis zur angezeigten Grenze zu gehen, hätte die Wassergeister wohl gekränkt. Sie hätten sich an der Bevölkerung gerächt, Zerstörung und sogar Tod angerichtet.

Die Welt wäre in einem katastrophalen Zustand, sollten Menschen in das Götterreich eindringen. Alles in der Natur muss respektiert werden, weil die Geister genauso wie die Menschen einen Anspruch auf Leben und Raum im Universum haben. Stürme, Überschwemmungen, Erdbeben und andere Katastrophen geschehen, weil Menschen die Natur, in welcher die Geister leben, verletzen. Die Naturgeister rächen sich an Menschen, wenn sie nicht respektiert werden.

Aus dieser Sicht hat das hemmungslose Schneiden und Abholzen des *nonoc* und anderer seltener Baumarten, die dem alten Glauben der Visaya nach die Tempel der Geister sind, den Visayas Zerstörung gebracht, da sich hunderte Jahre später Katastrophen ereigneten, die auf den Zorn der Geister zurückzuführen sind. Im Oktober 1897 zerstörte eine Flutwelle mit kirchturmhohen Wellen Samar und tötete die Menschen in Küstennähe. Im November 2013 zerstörte Taifun Yolanda (internationaler Name: Haiyan) mit der gleichen Stärke die Inseln Samar und Leyte und kostete Schätzungen zufolge mehr als 10.000 Menschen das Leben. Solche Katastrophen werden nicht nur als Zorn der Naturgeister interpretiert, sondern auch als Strafe des christlichen Gottes.

Geisterglaube und Christentum

Die Ankunft der spanischen Kolonialherren im 16. Jahrhundert bedeutete auch, dass der vorkoloniale Geisterglaube immer mehr mit dem Christentum verwoben wurde. Die *datu*, die in

vorkolonialer Zeit politische Anführer bei den Visaya waren, verloren zwar ihre Macht an die fremden Kolonialherren, spielten aber nach wie vor eine große Rolle in den Hierarchien der Visaya. Der männliche *datu* wurde nun *Guinoo*, Herr, genannt und mit Jesus Christus, dem religiösen Führer des Christentums, gleichgesetzt.



Santa Monica Kirche in Panay. Vor der Verbreitung des christlichen Glaubens durch die spanische Kolonialmacht war bereits ein komplexes spirituelles System auf den Philippinen allgegenwärtig. © Wikimedia

Der *Guinoo* behielt seine Macht bei den Visaya. Sie begannen, den christlichen Jesus Christus *Guinoo Hesus* zu nennen. Im 17. Jahrhundert betrachteten die Visaya Jesus als *datu* aus der vorkolonialen Zeit. Obwohl sie katholisch beteten, behielten sie den Polytheismus bei.

Sogar das spanische Wort *santiguar*, was "im Namen des Kreuzes" bedeutet, wurde zu *santigaman*, einer Kombination aus den Wörtern *santiguar* und *tigaman*. Das Visaya-Wort *tigaman* bezeichnete jemanden, der die lauteste Stimme in der Gemeinschaft hatte und der deshalb die Leute um den *nonoc*- oder den *balete*-Baum zusammenrufen konnte, um dem Ritual der Geistlichen, der *babaylan*, beizuwohnen. Das Ritual wurde durchgeführt, um die Geister in Zeiten von Krankheit und Krieg zu besänftigen. *Tigaman*, wie der Jesuit Ignacio Alcina im 17. Jahrhundert dokumentierte, könnte auch

das *babaylan*-Ritual meinen, das Gemeinschaftsritual, bei welchem die Priesterin Mittlerin zwischen der Welt der Menschen und derjenigen der Geister war.

Die *babaylan*, eine spirituelle Anführerin und Seherin an der Seite des *datu*, wurde während der spanischen Kolonialzeit von den Spaniern verfolgt und unterdrückt, in schwersten Fällen auch den Krokodilen zum Fraß vorgeworfen, enthauptet oder in Stücke zerteilt. Die *babaylan*-Tradition blieb jedoch in etwas veränderter Form (stärkerer Fokus auf Praxis des Heilens) bis heute bestehen. Die bereits genannten *mamaratbats* beten nach wie vor zu den verstorbenen Vorfahren und werden als Fürsprecher*innen der Menschen angesehen, genauso wie die *babaylan* (vgl. auch den Artikel von [Marina Wetzlmaier](#) in dieser Ausgabe).

Die Visaya betrachten sie nach wie vor als spirituelle Anführer*innen. *Mamaratbats* werden als Bindeglieder zwischen den Menschen und der Geisterwelt angesehen. Zudem gelten sie als Kraftquellen in Zeiten der Not und Krise, weil sie Mittlerinnen zwischen Leben und Tod sind. *Mamaratbats*, die in weit abgelegenen Dörfern weit weg von der katholischen Kirche wohnen, beten den Rosenkranz, damit Sterbende friedlich ihr Schicksal empfangen können.

[1] Die Meerenge trennt die Halbinsel Bicol der Hauptinsel Luzon von der Insel Samar im Süden (Anmerkung der Übersetzerin).

Übersetzung aus dem Englischen von: Sara Dürr

Zum Weiterlesen:

- Alcina, Ignacio, "History of the Bisayan People in the Philippine Islands," Volume I (2002), UST Printing Press: Manila.
- Alcina, Ignacio, "History of the Bisayan People in the Philippine Islands," Volume II (2002), UST Printing Press: Manila.
- Alcina, Ignacio, "History of the Bisayan People in the Philippine Islands," Volume III (2005), UST Printing Press: Manila.
- Eugenio, Damiana, Philippine Folk Literature: Myths and Legends, University of the Philippines Press, 1981.
- Melencio, Gloria Esguerra, Tradisyong Babaylan/Mamaratbat: Hugpungan ng Katutubong Kalinangan at Kristiyanismo, Masteradong Tesis, University of the Philippines-Diliman, 2013.
- Zialcita, Demetrio Fernando, Illustrated by Roberto Feleo. The Soul Book, GCF Books, 1991.

Der schützende Drache

Mokh Sobirin | 7. Februar 2019



Wasserritual am Kendeng-Gebirge © Mokh Sobirin

Indonesien: Das Kendeng-Gebirge bietet wegen seiner zahlreichen Quellen die Lebensgrundlage für Hunderttausende Menschen. Doch Zementfabriken bedrohen in der Region die Umwelt und den sozialen Frieden. In den Dörfern regt sich Protest und die Menschen besinnen sich auf alte, mystische Kräfte.

Ibu bumi wis maringi – Mutter Erde hat uns gegeben

Ibu bumi dilarani – Mutter Erde wurde verletzt

Ibu bumi kang ngadili – Mutter Erde wird richten

Ein drei Meter langer roter Drache windet sich energisch. Umringt wird er von neun Frauen, die auf dem Rathausplatz der Distrikthauptstadt Pati sitzen und mit getragener Stimme Gedichte über Mutter Erde vortragen. Um sie herum stehen Hunderte weitere Menschen im Kreis. Die Szenerie ist Teil einer künstlerischen Performance, mit der die Anwohner*innen Widerstand gegen Zementfabriken ausdrücken, die am nördlichen Kendeng-Gebirge derzeit geplant werden. Mit theatralischen Mitteln zeigen die Bäuer*innen, wie sie sich um den Erhalt ihres Lebensraumes

bemühen. Sie drücken so nicht nur die Verzweiflung der Menschen am Fuß des Gebirges aus, sondern auch die von mythischen Wesen, die in den Kalkfelsen des Kendeng-Gebirges leben. Drachen gelten dem lokalen Glauben nach als Vertreter aller Tiere und Pflanzen am nördlichen Kendeng-Gebirge.

Das Kendeng-Gebirge ist eines von drei großen Karstgebirgen auf Java und liegt im Norden der Insel. Es erstreckt sich über mehrere tausend Quadratkilometer von Zentraljava bis nach Ostjava an die Spitze der Insel Madura. Die Charakteristik von Kalkstein, dessen Oberfläche durch Regenwasser gelöst wird, sorgt für den Verkarstungsprozess und die Entstehung von Höhlen und unterirdischen Flüssen. Deshalb ist dieses Gebirge ein für die Bevölkerung so wichtiger Ort: es sichert die Wasserversorgung für zehntausende Menschen, die an den Ausläufern der Kendeng-Berge leben.



Mit einer künstlerischen Performance drücken die Menschen auf dem Rathausplatz in Pati ihren Widerstand gegen die Zementfabriken aus © Mokh Sobirin

Zement-Pläne bringen Unruhe in die Dörfer

In diesem Gebiet, in dem früher ein friedliches Miteinander herrschte, ist es sehr unruhig geworden, seit hier zwei Entwicklungsmodelle miteinander konkurrieren. Seit 2006 kämpfen Bauern, die sich für den Schutz der Umwelt einsetzen, gegen mehrere Zementkonzerne, die vor Ort Material für die Zementherstellung abbauen wollen. Vier Unternehmen haben hier Interessen angemeldet. Der Staatskonzern PT Semen Indonesia hat bereits eine Fabrik am südlichen Ende des Gebirges errichtet. Die Nationale Menschenrechtskommission hat im Gebiet um die Fabrik in Tuban

Untersuchungen durchgeführt, weil 28 Menschen in der Nähe der Fabrik binnen kurzer Zeit plötzlich und unerwartet verstorben sind. Es wurde vermutet, dass die Bergbauaktivitäten und die dadurch verursachte Luftverschmutzung dafür verantwortlich waren. Weitere Unternehmen haben am nördlichen Kendeng-Gebirge Interessen angemeldet. Eines von ihnen ist PT Indocement, das im Mehrheitsbesitz der deutschen HeidelbergCement ist.

Zementherstellung braucht vor allem drei Bestandteile: Kalkstein, Ton und Eisensand. Der Kalkstein in den Karstgebirgen ist unersetzbar, weil er so gut Wasser absorbieren kann. Sein Abbau führt daher zu Wasserverlust. Hinzu kommt, dass – wie Höhlenforscher belegt haben – das System der unterirdischen Flüsse sehr weit verzweigt ist. So kann der Abbau von Karstgestein an einer Stelle des Gebirges dazu führen, dass auch weit davon entfernt Quellen versiegen. Die Sorge um das Versiegen der Quellen hat die Menschen wach gerüttelt und dazu gebracht, sich auf verschiedene Weise zur Wehr zu setzen. Es gab Massendemonstrationen, Gerichtsprozesse wurden geführt, wissenschaftliche Gutachten erstellt. Und die Menschen besannen sich eines alten Mythos: dem vom Drachen als Hüter der Berge.

Die Drachenlegende als Narrativ einer sozialen Bewegung



Kinder baden an der Gadu Quelle im Kendeng-Gebirge © Mokh Sobirin

Das Kendeng-Gebirge ist ein sehr altes Gebirge, das viele kulturelle Schätze birgt. Die Skelette von Tieren aus der Vorzeit wurden hier ebenso entdeckt wie Tempelbauten aus dem 14. Jahrhundert. Das Gebirge – in vielen alten Schriften als 'Insel Kendeng' bezeichnet – ist reich an Mythen und

Legenden. Es gilt als ein Schauplatz der im Schattenspiel erzählten javanischen Adaption alter hinduistischer Epen. Auch eine wichtige Kulturstätte der islamischen Geschichte Javas ist hier zu finden: das Grab von Ki Ageng Sela, einem Vorfahren des Sultans von Mataram. Das Grab ist bis heute erhalten, es stellt eine wichtige kulturelle Stätte für die Lokalbevölkerung dar und wird von zahlreichen Pilgern besucht.

Eine wichtige Legende in der Region ist die von Angling Dharma, einem Herrscher des Königreiches Malwapati, der angeblich die Fähigkeit besaß, mit allen Tieren kommunizieren zu können. Er besaß einen Drachen als Leibwächter, der Nagaraja (Drache des Königs) hieß. Dem lokalen Glauben nach wurde Angling Dharma im Dorf Mlawat begraben. Südlich des Grabes gibt es eine Quelle mit Namen Jolotundo, von der man sich erzählt, dass der Drache des Königs hier verschwunden sei.

Bis heute erzählen sich die Menschen am Kendeng-Gebirge die Geschichte vom Drachen. Die Bäuerin und Umweltaktivistin Gunarti [\[1\]](#) hat die Geschichte von ihren Großeltern gehört. "Eines Tages erzählte Opa Tarno, mein Großvater, vom Kendeng-Gebirge, das sich dahinstreckt wie ein schlafender Drache", erinnert sie sich. Die Menschen am Kendeng-Gebirge sind überzeugt davon, dass der Drache eine Art astrale Kreatur ist, der das Kendeng-Gebirge beschützt. Joko Prianto, ein Bauer und ein wichtiger Vertreter des Widerstandes gegen die Zementfabriken, hörte zum ersten Mal von seinen Nachbarn davon, dass sie über ihrem Dorf einen fliegenden Drachen gesehen haben. "Sie erzählten mir, wie sie den Drachen fliegen sahen und dass er Feuer spuckte, das wie flammende Tropfen zur Erde fiel", so Joko. Er selbst habe auch schon einmal eine rote Wolke gesehen, die sich in Gestalt eines Drachens formte, bevor sie hinter einem Hügel am Ende des Dorfes verschwand. Weitere Vertreter der lokalen Umweltbewegung berichten ähnliche Erlebnisse, zum Beispiel Jum und Bambang, denen einmal ein großer Drachenkopf mit einer Krone erschien. Viele Menschen am Kendeng-Gebirge hatten schon direkte Begegnungen mit seinem Wächter-Drachen. "Anfangs hatte ich Angst", so Jum, der bereits seit 2009 in der lokalen Umweltbewegung aktiv ist. "Aber dann habe ich verstanden, dass der Drache mehr ist als ein Mythos. Es gibt ihn und er sendet uns eine Botschaft." Diese Botschaft scheint immer mehr Menschen zu erreichen, denn es gibt immer mehr Berichte über Begegnungen mit dem Drachen, darüber wie er in Träumen erscheint und darüber, dass Menschen seine Stimme hören.

Für viele Menschen steht der Drache als Symbol für den natürlichen Wert des Kendeng-Gebirges. "Ich betrat einmal zusammen mit mehreren Menschen eine Höhle im Kendeng-Gebirge, die zum Teil mit Wasser gefüllt war", berichtet Petra, ein Höhlenforscher. "Jeder in unserer Gruppe spürte, wie etwas Großes, Schlangenähnliches um unsere Füße schlängelte", erinnert sich der Wissenschaftler. Seit 2009 untersucht eine Forschergruppe von verschiedenen Universitäten gemeinsam mit den Anwohner*innen die Höhlen und unterirdischen Flüsse des nördlichen

Kendeng-Gebirges und verzeichnet diese in Karten. Diese Erfahrung bringt für die Anwohner*innen ein neues Verständnis der unterirdischen Flüsse, die sich dahin schlängeln wie Drachen. Das Wissen über die hydrogeologische Funktion des Gebirges wird quasi 'verpackt' in Erzählungen über den Kendeng-Drachen.



Landarbeiter*innen am Fuß des Kendeng-Gebirges © Save Kendeng

Mythen als Wertevermittlung mit Hilfe von Symbolen

Bereits im 19. Jahrhundert sahen Wissenschaftler, die sich mit alten Mythen beschäftigten, diese als außerhalb des faktisch Beweisbaren an. Mit der Zeit änderte sich jedoch diese Sicht und inzwischen gelten Mythen als eine Dokumentationsform für bestimmte Informationen, die mit Hilfe einer symbolischen Sprache vermittelt werden. In seinem Erklärungsansatz zu Mythen hat der Anthropologe Claude Lévi-Strauss diese als Form der Informationsübermittlung gedeutet. Anders jedoch als die übliche sprachliche Vermittlung, die auf Worten und Sätzen basiert, kann der Mythos eher als musikalische Struktur gesehen werden. Es beginnt mit Tönen als kleinsten Teilchen, von denen sich eine Vielzahl zu einem Rhythmus vereint.

So folgen Mythen auch weniger einer 'logischen' Struktur, sondern betonen vielmehr das, was zum Überbringen der hauptsächlichen Botschaft wichtig ist. Es ist nicht wichtig, dass die Erzählungen vom Drachen sehr verschieden sind. Wichtig ist die Botschaft, die ihnen innewohnt, nämlich, dass das Kendeng-Gebirge vor Zerstörung bewahrt werden muss. Erfahrungsgemäß lässt sich das lokale Wissen, das auf mystische Weise erscheint, nur schwer mit wissenschaftlichen Beweisen verbinden. Immer wieder wurde in Diskussionen zwischen Anwohnern und von der Regierung bzw. den Unternehmen geschickten Gutachtern deutlich, dass die Ansichten der Lokalbevölkerung kaum Raum bekamen. Deswegen braucht es in der Strategie der Bewegung eine Art 'Übersetzung' der Symbolsprache des Drachen-Mythos.



Das traditionelle Fackel-Ritual dient den Bäuer*innen am Kendeng Gebirge zum Anrufen guter Geister und zum Vertreiben von Schädlingen auf ihren Feldern © Mokh Sobirin

Neues Wissen für den Erhalt des Kendeng-Gebirges

Doch auch die Zementunternehmen beziehen offenbar übernatürliche Kräfte in ihre Strategie mit ein. Sie würden Schamanen benutzen, um ihr Vorhaben voranzubringen, berichtet Umweltaktivistin Gunarti. Die PR-Teams der Zementindustrie nutzen ebenfalls Schlagwörter wie "die Natur erhalten" oder "Wohlstand schaffen", um ein umweltfreundliches Bild ihrer Vorhaben zu zeichnen. Es ist deshalb umso wichtiger, der Öffentlichkeit die Erfahrungen aus dem täglichen Leben der betroffenen Anwohner*innen zu vermitteln, um die Wichtigkeit des Ökosystems des Kendeng-

Gebirges ins Blickfeld zu rücken. Zum Beispiel mit der Betonung des Kendeng-Drachens, der stellvertretend für die Fauna und Flora des Gebirges steht, die von Auslöschung bedroht wäre, wenn ihre Umwelt zerstört würde.

Zahlreiche Wissenschaftler*innen, die sich mit den Anwohner*innen solidarisch erklärt haben, versuchen daher, das lokale Wissen und die Symbolsprache des Drachen-Mythos in einen wissenschaftlichen Diskurs zu übersetzen – und umgekehrt. Daraus entsteht eine Art ‘neues Wissen’ innerhalb der Bewegung für den Erhalt des Kendeng-Gebirges. Dieses ‘neue Wissen’ beinhaltet die Mythen der Vorfahren als kognitive und moralische Botschaft um in der Gegenwart aktiv zu werden – für die Zukunft. “Unser Ziel als Bewegung ist es nicht nur, unsere Welt im Heute zu beschützen”, sagt die dreifache Mutter Gunarti, “sondern das, was unsere Kinder und Enkel in Zukunft zum Leben benötigen.”

[\[1\] Gunarti vertrat die Bürgerinitiative JMPPK im Frühjahr 2017 bei einem Besuch in Deutschland, wo sie auf die drohende Umweltzerstörung durch Zementunternehmen in ihrer Heimat aufmerksam machte.](#)

Übersetzung aus dem Indonesischen von: Anett Keller.

Weibliche Freigeister

Rosalia Engchuan | 8. März 2019



Screenshot aus dem Film "Lagi senang jaga sekandang lembu" (It's easier to raise cattle), Regie & Drehbuch: Amanda Nell Eu, Produktion: Gan Hui Yee

Die Geistergeschichte der Pontianak, eines gewalttätigen Blut saugenden weiblichen Wesens, ist seit Langem in Südostasien bekannt. Die malaysische Regisseurin Amanda Nell Eu erzählt die Horrorgeschichte der Pontianak neu – als Geschichte der Gegenwehr gegen männliche Gewalt.

Die *Pontianak* geistert durch Geschichten, Alpträume und Filme. Sie ist eine Figur aus der südostasiatischen Mythologie (vgl. [Artikel von Timo Duile in dieser Ausgabe](#)), eine bleiche Frau mit langem schwarzem Haar, roten Augen in einem blutgetränkten weißen Kleid. Ein feminines Monster, das in den Wäldern haust und dort sein Unwesen treibt – aus Rache. Rache an denen, die sie vergewaltigt und ermordet haben.

Die *Pontianak* ist zugleich das Paradebeispiel dessen, was die Filmwissenschaftlerin Barbara Creed als "monstrous feminine" beschreibt. Ihre Monstrosität wurzelt in ihrer von der Gesellschaft als Gefahr konstruierten Sexualität. Eine schöne Frau, die im Horrorfilm zum Monster gemacht wird. Horrorgeschichten sind nicht real, aber dabei sagen sie viel über unsere Realität aus. Wenn man als Frau die Geschichte der *Pontianak* hört, hat man im Grunde zwei Möglichkeiten: entweder entwickelt man Angst vor seiner eigenen Sexualität und unterdrückt diese, um nicht zum Monster

gemacht zu werden oder man hat Mitgefühl und Respekt vor einer Frau die unglaublich verletzt wurde.

Die Filmemacherin Amanda Nell Eu empfand Mitgefühl und drehte einen Film. Sie gibt die Legende der Pontianak weiter, wie das schon seit hunderten von Jahren gemacht wird. Mit dem Unterschied, dass nun auch Frauen Geschichte(n) schreiben und ihre eigenen Perspektiven einbringen. Der Filmtitel alleine spricht Bände über diesen Perspektivwechsel: “Es ist einfacher, ein Rindvieh groß zu ziehen (...)” – der Anfang eines alten Sprichworts, das folgendermaßen weitergeht: “(…) als ein Mädchen.”



Die Freundinnen Ramah und Pontianak rauchen Zigarette und tanzen ausgelassen zu Discobeats, Screenshot aus dem Film “Lagi senang jaga sekandang lembu” (It’s easier to raise cattle), Regie & Drehbuch: Amanda Nell Eu, Produktion: Gan Hui Yee

Amandas Film ist eine Coming of Age Geschichte, die von der Freundschaft zwischen zwei Mädchen handelt: Ramah und Pontianak. Der Wald ist, wo die beiden unbeschwert und frei sind: auf Bäumen klettern, Fangen spielen und Zigarette rauchend zu Discobeats tanzen. Zwischen den beiden spannt sich ein Raum auf voller Möglichkeiten, voller Zuneigung, Neugier und Sexualität. Solange die beiden unter sich sind, ist alles gut. Jedoch wird bald klar, dass dies nicht immer der Fall ist. Es ist die Rede von Internetseiten, wo man mit Narben im Bikini posieren kann. Dann liegt die sonst so

lebensfrohe und mutige Pontianak plötzlich zusammengekrümmt am Boden. Ramah steht ihr zur Seite. Später streichelt sie liebevoll ihren Nacken, während Pontianak blutverschmiert den Bauch eines leblosen Männerkörpers aussaugt. Die beiden sind keine Vorzeigefrauen, sie sind Freigeister. Der Film zeigt: das Problem sind nicht sie sondern die Männer, die ihnen Gewalt antun – daher die Narben.

„Ich liebe die Pontianak. Sie ist so wunderschön, so stark und so roh...für eine Frau, so viel durchzumachen und so stark herauszukommen. Das kannst Du nicht toppen!“

(Regisseurin Amanda Nell Eu).

Amanda Nell Eu ist mit ihrem Film um die Welt gereist (u.a. auch [zur Berlinale](#)) und hat viele Nominierungen und Preise bei internationalen Filmfestivals gewonnen. Sie gibt dem Publikum damit einen liebevollen und mitreißenden Einblick in das Südostasien von Heute – aus der Sicht einer jungen Frau, die sich weigert, in Kategorien gesteckt zu werden und die kreative Wege geht, um neue Realitäten zu erschaffen.

Rezension zu: Amanda Nell Eu: Lagi senang jaga sekandang lembu (It's easier to raise cattle), Malaysia 2017, 18 Min.

Filmtrailer: “It's easier to raise cattle”: <https://vimeo.com/224153124>

Impressum

herausgegeben von:

Stiftung Asienhaus / philippinenbüro e.V.

Hohenzollernring 52

50672 Köln

Telefon: +49 (0)221.716121-13

Telefax: +49 (0)221.716121-10

E-Mail: [soa_mag\(at\)asienhaus.de](mailto:soa_mag(at)asienhaus.de)

www.asienhaus.de

V. i. S. d. § 55 Abs. 2 RStV:

Uwe Hoering

Stiftung Asienhaus

Hohenzollernring 52

50672 Köln

Selbstverständnis

südostasien versammelt Stimmen aus und über Südostasien zu aktuellen Entwicklungen in Politik, Ökonomie, Ökologie, Gesellschaft und Kultur. Zu vier Schwerpunkthemen im Jahr erscheinen Beiträge über die Region und die Länder Südostasiens sowie deren globale/internationale Beziehungen.

südostasien versteht sich als pluralistisches Forum eines herrschaftskritischen und solidarischen Dialogs, als Raum für Diskussionen zwischen Akteur*innen in Südostasien und Deutschland mit Nähe und Kenntnissen zu sozialen Bewegungen. *südostasien* beschäftigt sich mit Möglichkeiten transnationaler Solidaritätsarbeit angesichts ungleicher Machtverhältnisse zwischen dem globalen Norden und Süden. *südostasien* möchte Denkanstöße für das Handeln in Europa bzw. in Deutschland liefern.

Seit 2018 erscheint die *südostasien* rein digital als Open-Access-Zeitschrift.



Stiftung
Asienhaus

Die Stiftung Asienhaus folgt dem Leitbild "Menschen verbinden, Einsichten fördern, Zukunft gestalten" und trägt dazu bei, Brücken zwischen Zivilgesellschaften in Asien und Europa zu bauen. Sie setzt sich ein für die Verwirklichung der Menschenrechte, für die Stärkung gesellschaftlicher und politischer Teilhabe, sowie für soziale Gerechtigkeit und den Schutz der Umwelt.



philippinenbüro
im Asienhaus

Das **philippinenbüro** e.V. ist ein unabhängiges, soziopolitisches Informationszentrum. Unsere Aufgabe ist es, Interessierten aktuelle gesellschafts- und entwicklungspolitische Hintergründe und Zusammenhänge zu den Philippinen aufzuzeigen. Neben der Informations- und Bildungsarbeit zu aktuellen Entwicklungen in den Philippinen, vermittelt das Büro Kontakte in die Philippinen und fungiert als Dokumentationszentrum. Das **philippinenbüro** steht in engem Austausch mit verschiedenen europäischen und philippinischen Nichtregierungsorganisationen, Netzwerken und Hilfswerken, die in den Philippinen oder zu Themen der Globalisierung tätig sind.