

## GEISTERGESPRÄCH

Danielle Bazzi, Peter J. Bräunlein, Christa Frateantonio, Holger Jebens,  
Thomas Lange, Mark Münzel, Susanne Rodemeier, Bernhard Streck und  
Ehler Voss

erst wart ich sorg und engsten vol,  
wan er verwandelt sein gestalt:  
iezt wurt er jung, dann wurt er alt,  
iezt war er schön, dann wurt er scheußlich  
(Hans Sachs: Baldanderst).

### VORBEMERKUNG (VON BERNHARD STRECK)

Die Inschrift am Apollo-Tempel von Delphi „Gnothi seauton“ (Erkenne Dich selbst)<sup>1</sup> kann von Ethnologen auch als Aufforderung verstanden werden zu fragen, wie andere Menschen, vor allem solche, die weder vom ethischen Monotheismus noch von der westlichen Psychologie geprägt sind, sich selbst verstehen. In unserer Fachliteratur finden sich dazu, wenn auch vereinzelt, sehr aussagekräftige Passagen, die sich jeglicher Dogmatisierung zu verweigern scheinen, sich aber in auffälliger Weise mit Stellen aus der neueren Belletristik vergleichen lassen. Ich habe mir erlaubt, in einem „Impulspapier“ einige dieser Passagen zusammenzustellen; Mark Münzel steuerte weitere Belege bei (s. S. 286–287). Wir kamen zu dem Schluß, daß diese merkwürdigen Übereinstimmungen im Selbstverständnis von „Primitiven“ und Literaten Anregung zu einem „Geistergespräch“ geben könnten – nicht als Tagung oder gar Kongress, eher als wirkliches Symposium, also in einem schönen Lokal bei Speis und Trank und etwas Musik, so wie Mark Münzel und ich es in früheren Jahren einmal mit den „Amöneburger Treffen“ in Langenstein oder in Nieder-Ofleiden gehalten haben.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Thomas Steckenreiter (1995:52) möchte die Inschrift folgendermaßen ergänzen: „Erkenne dich selbst, und du wirst die Götter erkennen“. Etwas bescheidener ausgedrückt, träfe das genau die Absicht des hier angeregten Geistergesprächs.

<sup>2</sup> Das Geistergespräch fand tatsächlich am Samstag, dem 25. Juni 2022 von 12:00 bis 18:00 Uhr im Hotel Seebode auf dem Frauenberg über Marburg statt.

GESPRÄCHSVERLAUF<sup>3</sup>

Streck: Nachdem die Welt in mehrfacher Hinsicht aus den Fugen geraten ist, ist es nur zu verständlich, wenn Ethnologen sich fragen, ob man nicht selbst aus den Fugen geraten ist oder ob man selbst noch richtig verfügt ist, um eine aus den Fugen geratene Welt zu begreifen. Und da ist uns, Mark Münzel und mir, dann die Idee der vielen Seelen gekommen, die im Individuum vereint sind, so wie wir das zum Teil aus der Ethnographie kennen. Wir haben dann angefangen, dazu Belege zu sammeln und zu versenden, was Grundlage unseres Gesprächs sein soll.

Als Ethnologen sind wir ja Kulturrelativisten, die wissen, daß die abendländisch-christlich-rationale Auffassung vom Ich oder In-Dividuum nicht die einzig wahre auf der Welt ist, sondern daß es noch andere Menschenbilder gibt, daß wir eigentlich eine Art Poly-Anthropologie betreiben, also eine Anthropologie, die mit verschiedenen Menschenbildern zu arbeiten sich bemüht. Darüber sollten wir uns jetzt austauschen, angeregt durch das Impulspapier von Mark und mir – immer unter der Perspektive, daß andere auch Recht haben könnten. Eine der größten Leistungen der Ethnologie ist ja, den Philosophen im „Primitiven“ gefunden zu haben. Das unterscheidet uns von allen anderen Disziplinen, die eurozentristisch sein müssen. Deswegen sind wir, glaube ich, auch besonders berufen zu einem solchen Gespräch. Es geht nun um eine Art Dekonstruktion der Bastion „Ich“, auf die wir alle fixiert zu sein scheinen.

Bazzi: Ich sitze ja schon ganz am Rande und bin seit 1988 nicht mehr in der Akademie. Aber ich möchte etwas relativieren, daß unsere Psychologie etwas ganz anderes sei als die „Wissenschaften“, die Ethnologen in anderen Kulturen entdecken. So ganz anders ist sie nicht. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß Ernst Mach schon im 19. Jahrhundert gesagt hat: Das Ich ist unrettbar. Dann ist der Begriff „Ich“ doch nur ein praktischer. Dann hat unsere Kultur, seit den Vorsokratikern, eigentlich keinen abgegrenzten Begriff für das Ich gehabt. Es war vielmehr eine rechtliche Entwicklung, die wir den Griechen zu verdanken haben, die die Sippenhaftung abgeschafft haben: daß der Sohn nicht dafür belangt werden kann, was der Vater verbrochen hat. Das war ein ganz wichtiger Schritt zur Entwicklung eines autonomen Ich, wenn es darum geht, dem Wesen eine Würde zuzusprechen. Das löst sich aber neuerdings auch auf, wenn wir uns Pflanzen und Tieren näher wännen oder auf andere Weise es nicht mehr sakrosankt ist, dieses eindeutige abgegrenzte Ich.

Münzel: Eine gute Bekannte von Christine und mir, eine Brasilianerin aus dem Amazonasgebiet, hat uns erzählt, daß sie in ihrer Jugend immer furchtbar weinen mußte. Eines Tages kam im Traum ein Indianer im vollen Feder-

<sup>3</sup> Transkription des Mitschnitts durch Bernhard Streck im Juli 2022



Danielle Bazzi (alle Fotos: Holger Jebens)

schmuck zu ihr ins Haus und sagte: „Du mußt nicht mehr weinen. Ich werde immer aufpassen auf Dich“. Das ist eine Geschichte, die für diese Frau keine Geistergeschichte war. Für uns sind das Geister der afro-indo-amerikanischen Religionen. Aber diese Frau hat das nicht als Geist gesehen. Es war ein richtiger Indianer, der durch die Tür gekommen ist, obwohl alle Türen verschlossen waren. Das ist meine Geschichte.

Ich will noch hinzufügen, daß ich mich mit dieser Geschichte einmal auf eine Professur beworben habe. Mir wurde damals gesagt, diese Geschichte habe nicht Hand noch Fuß. – Ich finde, die Ethnologie hat viel mit Geschichten zu tun, die nicht Hand und Fuß haben. Wir können nicht sagen, daß sich die Frau die Erscheinung eingebildet habe. Oder hatte sie ein falsches Indigenenbild?

Streck: Was vorhin Danielle angesprochen hat, ist die rechtliche Problematik. Wir wissen, daß die moderne Gesellschaft gar nicht denkbar ist ohne einen präzisen Ich-Begriff mit voller Verantwortung für das eigene Tun. Ich habe im Impulspapier den berühmten Kriminalroman „Jekyll & Hyde“ angeführt, der diese rechtliche Problematik sehr deutlich zum Ausdruck bringt. Wer psychisch entsprechend veranlagt ist, sagt vor Gericht, er war es nicht, es war sein *alter ego*. Das ist ein Umstand, den wir hier multikulturell und multiperspektivisch besprechen sollten. Wir sind ja alle stolz darauf, daß die Moderne diesen Ich-Begriff so präzisieren konnte, daß es solche Ausreden nicht mehr gibt, es sei denn in psychischen Ausnahmefällen. In letzter Zeit scheinen solche Ausnahmefälle häufiger geltend gemacht zu werden, wie auch der „kulturelle Hintergrund“ einer Tat. Aber die moderne Rechtsprechung beruht darauf, daß das Individuum für seine Taten voll verantwortlich ist, weil es sich um eine kompakte Instanz handelt. Worüber wir aber heute sprechen wollten, sind andere Anthropologien und Menschenbilder, in denen das Individuum eher ein Dividuum ist, ein Konglomerat von Instanzen, die mehr oder weniger stabil zusammengehalten werden, aber dennoch in ihrer Eigenheit noch erkennbar sind. Wir kennen alle aus der Ethnologie das berühmte Beispiel von Meyer Fortes, der bei den Akan in Westafrika erfahren hat, daß jedes Neugeborene zusammengebaut wird aus verschiedenen Ahnen, „Bestimmungsahnen“, Ahnen aus der Mutterseite und aus der Vaterseite, oder anderen Geisterquellen, die schließlich zusammen das „Individuum“ ergeben. In solchen Anthropologien werden diese eigenständigen Instanzen zum Schluß wieder gänzlich eigenständig und sie existieren nach dem Tod weiter, in irgendeiner Weise, jedenfalls nicht mehr in dem Bündnis, das wir Individuum nennen. Klar ist, daß mit einem solchen Dividuum-Konzept die moderne Rechtsprechung nicht arbeiten kann.

Jebens: Aus dem melanesischen Kontext wäre beizutragen, daß sich das Individuum als relationales Ich aus Tauschbeziehungen zusammensetzt, als Knoten eines Netzwerkes.

Streck: Knoten und Netzwerke setzen aber schon eine handelnde Instanz voraus, mit Wille und Absicht, mit Kooperation und Konsens, während solche bewußten und zielgerichteten Handlungen bei unseren Beispielen eines Bündels oder Bündnisses eigentlich gar nicht relevant sind. Bei diesen Bündnissen handelt es sich um Zufallsbegegnungen und Zufallsbekanntschaften, die auch nur eine begrenzte Zeit halten und dann wieder in die Brüche gehen oder in einer Katastrophe enden.

Münzel: Zum juristischen Aspekt fällt mir noch ein Beispiel ein, wo ein Bruder von mir, der Gerichtsreferendar war, sich mit einem Mörder über die Tat unterhielt. Dieser erzählte zunächst im Ich-Modus die Vorgeschichte. Als er zur Tat selbst kam, gebrauchte er die Formulierung: „Und dann wurde zum Messer gegriffen“. Indem er diese neutrale Formulierung gebrauchte, brachte er wohl zum Ausdruck, daß er sich nicht allein für die Tat verantwortlich fühlte.

Bazzi: Diese unpersönliche Ausdrucksweise gebrauche ich dann, wenn ich Bereiche der Psyche anspreche, die nicht individuiert sind, wo auch ich mich nicht selbst als abgegrenztes Wesen präsentiere, wenn ich also Bereiche anspreche, die aus unbewußten, noch nicht repräsentierten Introjekten bestehen. Mit diesem Begriff untersuchte die Psychoanalytikerin Melanie Klein in den 1920er bis 1950er Jahren die seelische Entwicklung als relationales Geschehen. Das Baby nimmt Aspekte von wichtigen Beziehungspersonen in sich hinein. Das sind Elemente, die in der Beziehung wichtig werden. Wenn das Kleinkind dann mit Figuren wie dem Krokodil oder dem Wolf spielt, können diese Figuren als Externalisierung von Introjekten verstanden werden, die das Kind in seiner Fantasiewelt weiterbearbeitet hat. Das erscheint für den Beobachter anders als in der Wahrnehmung des Kleinkindes und in der Weiterbearbeitung in seiner Fantasiewelt.

Rodemeier: Zur Externalisierung fällt mir ein Beispiel aus Indonesien ein, wo ein Sprecher von sich nicht als vom Ich sondern von jemandem mit seinem Namen spricht, oder wo Körperteile als andere Subjekte genannt werden: Mein Mund oder meine Hand haben etwas Falsches gesagt oder getan. Er externalisiert in bestimmte Körperteile, die ein Teil von ihm, nicht ganz weg sind, die aber auch nicht „Ich“ sind. Diese Sprechweise hat Indonesier bei Europäern oft dem Vorwurf ausgesetzt, sie würden keine Verantwortung übernehmen.

Ich würde gerne noch ein anderes Beispiel anführen, das das vorige ergänzt und eine weitere Dimension hineinbringt: Auf der Insel Alor in Ostindonesien gibt es die Vorstellung, daß die Ahnen einen Vertrag geschlossen haben mit den „Nicht-Menschen“, die unter dem Meer leben. Der Vertrag kam zustande, als ein Vorfahre der heutigen Dorfbewohner auf der Suche nach seinem Angelhaken diesen in der Backe des Oberhaupts der „Nicht-Menschen“ fand. Durch Entfernung des Angelhakens konnte das Oberhaupt geheilt werden. Der Dorfbewohner wurde zum Dank von

einem Haifisch an Land gebracht. Es war der Beginn einer engen Beziehung. Man lud einander fortan zu Ritualen ein, die Dorfbewohner fingen immer ausreichend Fisch und brauchten Haifische nicht zu fürchten. Zwar wurde die Gegenseitigkeit durch einen *faux pas* unterbrochen, aber die „Nicht-Menschen“ unter dem Meer besuchen das Dorf weiterhin. Kleine Kinder bemerken deren Anwesenheit, wenn sie als einzige Anwesende Meeresgeruch wahrnehmen. Auch Menschen mit geistiger Behinderung merken, wenn nicht-sichtbare Besucher aus dem Meer anwesend sind. Bei einem Straßenbauprojekt ging es darum, ob der geplante Routenverlauf von den Ahnen akzeptiert sei. Bei einem Fest anlässlich der beginnenden Baumaßnahmen wurde Essen vorbereitet und in einem Ahnenhaus für alle Helfenden bereitgestellt. Das Ahnenhaus liegt zwar über dem Meeresspiegel, hat aber über einen unsichtbaren Gang Verbindung zum Meer. Als dann die Bauarbeiten begannen, saßen die Leute zusammen, und der Ritualführer, der zugleich für den Straßenbau verantwortlich war, fiel vom Stuhl. Wenig später starb er. Da mußte man ein Totenritual vorbereiten, zu dem noch mehr Gäste erwartet wurden. Man hoffte, das vorbereitete Essen dafür verwenden zu können, doch dieses war spurlos verschwunden. Nun erinnerte man sich daran, daß vor dem Ahnenhaus jemand, der als geistig behindert galt, die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hatte, während der Mann gestorben war. Viele Dorfbewohner sahen den Grund für das Verschwinden des Essens darin, daß die Wesen von unter dem Meer anwesend waren und es mitgenommen hatten. Später entstand ein Streit darüber, was wirklich passiert und wer dafür verantwortlich war. Die einen waren der Auffassung, daß der Straßenbau einer von den Ahnen nicht erlaubten Route folgen würde und daß der Verantwortliche für diese Mißachtung der Vorfahren mit dem Tode bestraft worden sei. Die Anhänger eines modernen Islam sagten hingegen, man habe nicht genug zu Allah gebetet und deshalb sei der Mann gestorben. Eine dritte Fraktion sah die Todesursache in einem Schlaganfall. Warum allerdings das Essen verschwunden war, wurde von den Anhängern der letzten beiden Versionen nicht thematisiert. Sie schwiegen auch über die zuerst genannte Erklärung.

Frateantonio: Meine beiden Areale sind die Antike oder Antiken und die Moderne seit dem 19. Jahrhundert. Im Vorfeld zu dieser Tagung habe ich zunächst an die Metamorphosen von Ovid gedacht. Bin aber dann zu Carlo Levi übergegangen, der die Zeit des Faschismus im internen Exil verbrachte. Levi (2016) beschreibt vor allem die bäuerliche Umgebung, mit der er zusammenkommt – eine einmalige Art und Weise, wie er das wahrnimmt. Was ich aber hier herausgreifen möchte, ist die Rezeption oder Wahrnehmung von Antike und die Vorstellung von und Verbundenheit mit Geistern, die er ab dem 19. Jahrhundert abgespalten vom Intellekt, von Philosophie beschreibt und einer „primitiven“ Dämonologie zuordnet, die nichts mit dem Fortschritt zu tun hat. Ich lese hierzu mal aus Carlo Levi vor:



Für die Bauern hat alles einen doppelten Sinn: Die Kuh-Frau, der Wolfs-Mensch, der Löwe-Baron, die Teufels-Ziege sind nur besonders festgelegte und bezeichnende Bilder: aber jede Person, jedes Wort haben an dieser Zweideutigkeit teil. Nur die Vernunft ist eindeutig, ebenso wie die Religion oder Geschichte (2016:124).

Das ist etwas, was mit der modernen Zivilisation und dem Fortschritt abhandengekommen ist und was vielfach pathologisiert wird, etwa in der Psychoanalyse mit dem triebhaften Es, dem Ich und dem Über-Ich. Ich würde das gerne als Frage formulieren an die Vordenker, die das hier eingerichtet haben, daß wir zusammensitzen. – Wie war die Formulierung? „Wir leben in verrückten Zeiten“.

Streck: Aus den Fugen geratenen Zeiten.

Frateantonio: Ja, aus den Fugen geratene Zeiten. Mich würde da interessieren, ob damit auch eine Infragestellung der Naturwissenschaften gemeint ist, wenn man die moderne Ich-Konstruktion dekonstruiert.

Streck: Es gibt in der Ethnologie dazu unterschiedliche Stellungnahmen, wie Du Dir denken kannst. Es gibt Radikaletnologen, die an der Dekonstruktion der Moderne ihre Lust haben. Dann aber auch im Lager, das gerne verweist auf den technischen Fortschritt, der es acht Milliarden Menschen erlaubt, auf dieser Erde zu leben, gibt es Zweifel, da diese acht Milliarden Menschen die Ressourcen dieser Erde gnadenlos überfordern. Also: Jeder Fortschritt ist auch ein Rückschritt und jeder Fortschritt muß bezahlt werden – man denke allein an die Atomkernspaltung und ihr mehrfaches finalisierendes Potential. Damit ist deutlich geworden, daß das moderne Fortschrittsdenken keineswegs der allgemein gültige Maßstab sein muß und wir deswegen auch offen sind anderen Welt- und Menschenbildern gegenüber. Wer zuletzt Recht haben wird, wird die Geschichte zeigen.

Es gibt aber doch auch Ethnologen, die mit beiden Füßen in der Moderne stehen, und die Exotik der Vormoderne eher als Unterhaltung begrüßen und in der heutigen, sagen wir mal, globalistischen Zeit werden diese Ethnologen auch immer lauter. Sie sehen die Infragestellung der Moderne mit ihrer Machbarkeit von allem und jedem nicht mehr als ihr Ziel an. Zwar werden Anregungen von außen noch gerne angenommen, aber im Modus des „Multikulti“ integriert, weil die allgemeine Marschrichtung der plan- und machbaren Welt unbestritten bleibt.

Diese Antwort mag nicht erschöpfend sein, sie dürfte aber ausreichen für den Rahmen unseres Gespräches.

Wir haben bislang hauptsächlich über den rechtlichen Aspekt der Ich-Zergliederung gesprochen: Jede vernünftige Strafverfolgung setzt eine stabile Ich-Konzeption voraus. Elisabeth Thiele in Leipzig, die wir auch gerne hier bei uns wüssten, die aber aus familiären Gründen absagen mußte, hat mir im Vorfeld zu unserem Gespräch das Buch von Thea Hagedorn „Ich

bin viele“ (2019) empfohlen. Damit machen wir nun einen Sprung von der rechtlichen Ebene zur (mit aller Vorsicht) klinischen Ebene, weil die multiple Persönlichkeitsstörung ja im modernen Denkkomplex ein Defizit darstellt. Da berühren sich auch die rechtliche und die klinische Sphäre, indem, wie ich schon angedeutet habe, jemand unter Anklage statt im Knast in der Psychiatrie landet. Und diese Thea Hagedorn konnte mit Hilfe ihrer Betreuer ein Buch schreiben über ihre vielfältige Persönlichkeit, illustriert mit Bildern, die sie in der Klinik gemalt hat. Das belegt hinreichend, daß ein solcher Mensch nicht einfach in eine pathologische Schublade eingeordnet werden kann, sondern daß ihre „Auto-Anthropologie“ eigentlich alle Menschen angeht. Ich werde das Buch einmal herumgehen lassen.

Nochmals zusammengefasst: Der juristische Bereich ist ein Problem, das auch für Radikaletnologen keine einfache Antwort zulässt, sondern eher Kontroversen auslöst. Ebenso stellt der klinische Bereich ein Problemfeld dar, das voller Schwierigkeiten steckt. Zum Glück haben wir in unserer Runde auch Praktiker wie Danielle. Um die Komplexität einmal auf einen einfachen Begriff zu bringen: Es geht um die Trennlinie zwischen dem Normalen und dem Unnormalen. Die ethnographischen Belege, die wir im Impulspapier gesammelt haben, legen den Schluß nahe, daß diese Grenze in anderen Kulturen ebenfalls anders gezogen wird. Unsere eigene Trennlinie ist einzig aus technizistischen Gründen gezogen. Man kann nur mit Leuten am Fortschritt arbeiten, die sich zu ihrem kompakten Ich bekennen. Wer sich aus Geistern zusammengesetzt empfindet, muß in die Klinik oder ins Gefängnis abgeschoben werden.

Frateantonio: Wenn ich aus meiner Sicht als Religionswissenschaftlerin dazu etwas sagen darf: Wir hatten einmal eine lange Diskussion über den Unterschied zwischen Religion und Magie. In der Magie, wie man sie auch immer inhaltlich füllen mag, können Geister vorkommen. Dann hat man die Debatte über Religion und Magie aufgegeben und es wird nicht mehr über Geister gesprochen, auch nicht über den Bereich, der Geister umfassen könnte. Das ist meines Erachtens ein Verlust, weil man bestimmte Dinge einfach nicht mehr anschaut. Deswegen bin ich dafür, nicht mehr den Gegensatz von Religion und Magie wieder einzuführen, aber sich auch wieder Seiten zuzuwenden außerhalb der sogenannten Religion, insofern sie sich überhaupt empirisch vertretbar von sogenannter Magie absetzen lässt.

Münzel: Es ist auch eine Frage der Wahl dessen, was wir sehen. Dazu auch wieder eine persönliche Anekdote, die ich auch schon publiziert habe (Münzel 2015:46–48): Christine und ich waren in einem indianischen Dorf, in dem jemand gestorben ist, und der Tod wurde für nicht natürlich gehalten, es mußte ein Fall von Hexerei sein. Es bestand das Problem, wie finden wir den Hexer, wozu es verschiedene Methoden gab. Zum Beispiel wurde ein bestimmter Sud erhitzt und der aus dem Topf auslaufende Sud floss in die Richtung des Hexers. Doch läßt sich das auch manipulieren. Als alles aus-





Mark und Christine Münzel

einander ging, haben die Verwandten des Verstorbenen nochmals diesen Test gemacht und siehe, der Sud floss in eine andere Richtung, nämlich in die des Hauses, in dem wir wohnten. Das war das Haus des Häuptlings und der war der politische Gegner der Fraktion des Verstorbenen. Das hat auch mit dem Problem der Manipulation von Orakeln zu tun und damit, daß der Dorfhäuptling den Geist des Täters gesehen hat. Es scheint, daß der Täter entmenscht und in einen Geist verwandelt wurde. Der Geist zeichnete sich dadurch aus, daß er nur ein Bein hat und rückwärts geht. Dann hat der vor Schmerz außer sich geratene Vater des Verstorbenen gesagt, er habe den Geist gesehen, und der habe ein typisch kariertes Hemd an. Das war wie mein Hemd und ich hatte in diesem Hemd etwas beiseite gelegen, weil ich etwas Ruhe haben wollte. Dann aber hat der Dorfhäuptling ihn näher befragt: Hast Du gesehen, daß er nur ein Bein hatte? Und danach hat er nach weiteren Eigenschaften gefragt, die nicht auf mich zutrafen, und so den Verdacht von mir abgelenkt. Dann kam aber der Geist immer näher und wurde gesehen und er ist im Dorf aufgetaucht. Eines Abends saßen die Leute vor den Türen ihrer Langhäuser und unterhielten sich friedlich – es war eine wunderbare Atmosphäre. Die Eltern haben auf ihre Kinder geguckt, manchmal geschimpft, es war sehr ruhig und nett. Auf einmal sind alle aufgesprungen und in die gleiche Richtung gelaufen,

nur Christine und ich nicht. Wir waren die einzigen, die den Geist nicht gesehen hatten. Alle anderen hatten ihn zur gleichen Zeit gesehen. Es gäbe Erklärungen. Einer hat gezittert und alle haben geglaubt, den Geist gespürt zu haben. Alle haben ihn gesehen mit dem einen Bein und sind alle in die gleiche Richtung gelaufen. Was schwer zu erklären ist, es sei denn durch einen Lärm. Jetzt ist die Frage: Wer spinnt hier? Wer ist der Geisterkranke? In den Augen vieler waren wir das, wir waren bescheuert. Es kam auch die Frage auf, warum wir den Geist nicht gesehen hätten. Oder hatten wir ihn doch gesehen (etwa weil wir Beziehungen zu Hexern hätten) und wollten es nicht zugeben? Doch die allgemeine Meinung war, wir seien blöd und hätten nichts gesehen.

Streck: Sinnlich abgestumpft.

Münzel: Ja, das ist nun die Frage. Natürlich kann man das alles ethnologisch, wissenschaftlich oder modern erklären. Es gibt verschiedene Gründe, weswegen die Leute den Geist gesehen haben: Massenpsychose, wie wenn Leute in die Luft steigen – ein ähnliches Phänomen. Es ist allerdings schon merkwürdig, denn es war ein ganzes Dorf von – übrigens sehr vernünftigen – Leuten, die auch voll im Leben standen und mit denen man ernsthaft diskutieren konnte, auch über Geister, die Beweise gegen Geister annahmen. Aber alle hatten den Geist gesehen. Ich möchte nicht behaupten, daß das meine eigenen Vorstellungen über Geister durcheinander gebracht hat. Den Geist gab es nicht. Es sind Menschen. Ein Mensch, der ein böser Hexer war und zum Geist geworden ist. Er versucht, andere Leute in den Untergang hineinzuziehen. Es gibt ihn nicht, ich kann das auch nicht durch *going native* behaupten. Aber ich muß anerkennen, daß andere sagen, den gibt es. Das ist die einzige Position, die man einnehmen kann.

Jebens: Wenn wir noch einmal zurückkommen können auf die Grenze zwischen Normalem und Unnormalem, dann waren Sie beide hier auf der unnormalen Seite. Die Grenze ist offenbar nicht fest. Ich habe aber Zweifel, daß bei uns im Westen die Grenze einzig nach Maßstäben des Fortschrittsmäßigen oder Technizistischen festgelegt ist. Ich glaube mich erinnern zu können, daß bei Freud die Grenze durch Liebesfähigkeit und Arbeitsfähigkeit bestimmt war. Das ist ja nicht unbedingt Verwertbarkeit oder Fortschrittsfähigkeit. Es geht eher um die Selbstwahrnehmung; ob das so aufgeht im Technizistischen, da hätte ich doch meine Zweifel.

Bazzi: Ja, der gute alte Freud hat ja gerade diese Trennung zwischen Pathologischem und Normalem aufgehoben. Auch die avancierten Theoretiker wie Kurt Lewin mit seiner Feldtheorie, die mehr positivistisch argumentierten, haben das aufgegeben. Und Freud hat 1938 ja den Vergleich gebraucht von Wahn und Wissenschaft. Und ich kann anschließend nur sagen: Es gibt die Geister. Sie werden erzählt. Sie werden gesehen. Was heißt gesehen? Man kann sagen, es wird für wahr gehalten. Es gibt ganze Bücher darüber, wie wir Wahr-Nehmung verstehen. Und da kommen wir schon wieder

zum Anfang unseres Gesprächs. Was ist Realität? Auch die avancierten Naturwissenschaften in unserer Kultur nach Einstein sprechen anders über das, was real ist, als die früheren, die noch im Newtonschen Sinn an eine Festkörperphysik geglaubt haben. Und deswegen muß ich sagen, es ist so spannend, wenn die Leute ein Wort haben wie den Geist und wenn sie dann auch noch erzählen können, wie er aussieht. Das wundert mich überhaupt nicht.

Wir haben vorher von „man“ gesprochen. Wenn man von „man“ spricht, dann gibt es nicht eins, zwei, drei, er, sie, es, sondern eine Gruppe. Wenn dann alle aufstehen, das wundert mich nicht. Ich bedaure, daß die Religionsethnologen mit einem Begriff auch die Forschung zu diesen Phänomenen aufgeben. Ich muß zugeben, ich vermeide auch – aus wissenschaftspolitischen Gründen – das Wort Magie, weil es leider so zu Missverständnissen führt, wenn die Leute, die das lesen, gleich solche Geschichten im Kopf haben, die ich nicht repetieren will. Ich möchte eigentlich erfahren, was Ethnologen schreiben, wenn sie sagen, das sei Magie. Und da ist mir der Lévy-Bruhl immer so ein Lieber, der ja kurz vor seinem Tod es so bedauert hat, daß er von „prälogisch“ gesprochen hat – in seinen „Carnets“ (1998) kann man das lesen –, und der dann von Partizipation gesprochen hat.

Bräunlein: Wenn ich kurz unser Gespräch beobachte, sehe ich zwei Stränge parallel laufen. Der eine kreist um die Ontologie der Geister und der andere ist Psychologie. Hier dient die Ethnologie als Materiallieferant für die Psychologie. Wir versuchen, Päckchen zu schnüren, die Bedrohliches einpacken oder entschärfen. Die Frage an uns: Gehören wir auch zu jenen, die versuchen, Bedrohliches mit Wissenschaft in den Griff zu bekommen? Ein weiterer Aspekt bündelt sich in der These: Geister sind Produkte von Kommunikation. Wer spricht wie über Geister, zu wem, mit welcher Absicht? Wenn mir jemand die Frage stellt „Glaubst Du an Geister? Oder hältst Du die Existenz von Geistern für real?“, kommt es sehr auf mein Gegenüber an, wie meine Antwort ausfällt. Bei einem Psychiater würde ich spontan anders reagieren als bei einem Pastor einer afrikanischen, evangelikalen Gruppierung oder einem (Neo)Schamanen in der Schwitzhütte oder einem Ethnologen. Anders ausgedrückt: Ich bin Teil einer Kommunikationssituation, die das Ergebnis meiner Antwort im Moment der Fragestellung formt. Über diese Kommunikationssituation könnten wir vielleicht nochmal sprechen.

Was die Ontologie angeht, fällt mir der Film „Tanz der Vampire“ von Roman Polanski ein (1967). Da gibt es diesen Professor Abronsius und seinen Assistenten Alfred, die in die Südkarpaten reisen, um dort Vampire zu suchen und schließlich auch finden. Abronsius wird als skurriler Kauz mit abstrusen Ideen dargestellt, als *mad scientist*, obwohl es sich zeigt, daß Abronsius Recht hat und es Vampire wirklich gibt – in dieser Film-

komödie. Diese Figur des Vampir-Professors, der hinter etwas her ist, das es eigentlich nicht gibt – dieser Typus begegnet mir nicht selten in der Außenwahrnehmung unseres Berufs. Ethnologinnen und Ethnologen beschäftigen sich mit bizarren Dingen, mit der Existenz von Geistern, mit Magie und mit Kannibalismus. Wann immer ich mit fachfremden Kollegen beziehungsweise Nicht-Kollegen oder mit Vertretern des normalen Volkes spreche, begegnet mir diese Zuschreibung. Wollen wir in diese Falle tapen? Wie gelingt die seriös wissenschaftliche Rede über Geister? Wie verhindern wir den Abronsius-Effekt? Das sind für mich offene Fragen.

Voss: Die Fragen nach der Ontologie der Geister und dem Versuch einer Einhegung des Bedrohlichen sowie nach der Berücksichtigung der Kommunikationssituation, in der über Geister gesprochen wird, führen ganz gut zu dem Thema des sogenannten Neoschamanismus. Das „Projekt Moderne“ ist ja von Beginn an mit seiner Infragestellung konfrontiert und damit auch die Idee des autonomen Subjekts beziehungsweise Ichs oder Individuums, darauf wurde ja hier schon mehrfach hingewiesen, etwa, daß in den modernen westlichen Rechtssystemen oft gar nicht von einer vollumfänglichen Verantwortlichkeit und damit Autonomie des Subjekts ausgegangen wird. Dann wurde Ernst Mach genannt und die Psychologie. Und auch Freuds Versuch, das Es im Ich aufgehen zu lassen, führt nur in die unendliche Analyse. Und auch all die unterschiedlichen Ansätze, die unter dem Begriff der Postmoderne zusammengefasst wurden, zielen in vielen Fällen auf die Zerstörung einer Vorstellung autonomer und unteilbarer Individuen. Auch die moderne Wissenschaft Ethnologie läßt sich als Teil einer solchen Infragestellung moderner Mythen verstehen und auch dieses Gespräch soll ja dazu dienen. Und so liegt die Vermutung nahe, daß die durch die Ethnologie inspirierte und zum Teil aktiv forcierte Praxis des modernen westlichen Neoschamanismus – wie ich den Schamanismus, über den ich rede, lieber nennen möchte, weil diese Formulierung die damit verbundenen Praktiken zumindest in grober Weise zeitlich und räumlich von Schamanismen und Neoschamanismen in anderen Regionen der Welt abgrenzt (die Rückwirkungen auf nicht-westliche Schamanismen beziehungsweise Neoschamanismen jetzt erst einmal beiseite gelassen) –, daß sich also auch die Verbreitung schamanischer Praktiken im modernen Kontext westlicher Länder als Teil dieser Infragestellung deuten läßt.

Doch das Gegenteil ist der Fall: Ich möchte behaupten, der moderne westliche Neoschamanismus ist das eigentlich Moderne, das heißt der moderne westliche Schamanismus ist eines der letzten Refugien moderner Ideale. Dazu gehört auch die Konzeption des Subjekts. Im modernen westlichen Neoschamanismus überlebt das ansonsten kaum noch vorhandene autonome, zu hundert Prozent verantwortliche Individuum. Das läßt sich zum einen etwa in dem Ritual der Seelenrückholung sehen. Zwar gibt es dabei die Idee, daß jeder Mensch aus ganz vielen verschiedenen Seelen be-



Ehler Voss

steht, und diese Seelen haben auch einen eigenen Willen, eine *agency*, das merkt man dann, wenn sie verschwunden sind, entweder weil sie geklaut wurden oder aus eigenen Stücken gegangen sind, und man versucht, sie im Ritual der Seelenrückholung durch Verhandlungen, Tricks oder Gewalt zur Rückkehr zu bewegen. Sie bleiben aber letztlich doch nur untergeordneter Teil eines größeren Ganzen. Es sind Seelenteile, die in einer Einheit aufgehen und zu der sie zurückgeführt werden müssen. Denn Krankheit tritt ein, wenn die Einheit nicht mehr vollständig ist und Heilung dementsprechend, wenn diese Einheit wiederhergestellt ist, wobei diese Einheit häufig Seele genannt wird und in ein asymmetrisches Verhältnis zum Körper gesetzt wird, das heißt die körperliche Heilung folgt der seelischen Heilung. Und diese Einheit ist zum anderen letztlich zu hundert Prozent verantwortlich für alles, was ihr passiert, denn im Grunde ist der moderne westliche Neoschamanismus wie das, was man New Age oder moderne Esoterik nennt, sehr stark von den Ideen des Spiritismus mit allen ihren modernen Implikationen beeinflusst, das heißt von der Idee von Universalität, Wissenschaftlichkeit, der Autonomie des Subjekts und einem Fortschrittsparadigma. Demnach entwickelt sich ein autonomes Subjekt auf seinem Marsch durch die Inkarnationen immer weiter und diese Weiterentwicklung besteht unter anderem in der Anerkennung der eigenen Wirk-



mächtigkeit, die in letzter Konsequenz alles, was einem passiert – seien es Krankheiten, Unfälle oder auch Gesundheit und Glück – als Effekte eigenen Denkens und Handelns in diesem oder vergangenen Leben versteht.

Ein solches Denken hat auch Auswirkungen auf die Konzeption von Geistern. Böse Geister zum Beispiel können einen nur dann affizieren, wenn man irgendwie einen Mangel hat, unvollständig ist oder es bewußt oder unbewußt zulässt. Deswegen liegt auch das in der eigenen Verantwortung. Das kann sogar dazu führen, Krankheiten und negative Erlebnisse zu begrüßen, denn sie weisen einen auf die eigene noch zu behebende Unvollständigkeit hin. „Krankheit als Weg“, ist die daraus abgeleitete Formel. Damit erübrigt sich auch die Frage nach der Ontologie der Geister. Geister hätten gar nicht die Kraft, einen zu affizieren, wenn man nicht innerlich dazu bereit wäre. Damit hebt sich die Trennung zwischen Innen und Außen auf. Es ist im Grunde egal, ob es Geister als externe Entitäten gibt oder ob sie nur Projektionen oder Halluzinationen aus dem eigenen Inneren sind. Denn die Steuerung der Geschehnisse liegt in der Entität, die Seele, Ich, Subjekt oder Individuum genannt wird. Auf diese Weise wird die Möglichkeit geschaffen, alles Unberechenbare und damit auch Bedrohliche berechenbar und kontrollierbar und damit unbedrohlich werden zu lassen. Alle Infragestellungen moderner Selbstverständlichkeiten werden damit im modernen westlichen Neoschamanismus auf eine spiritistische Weise aufgehoben.

Bräunlein: Vorhin wurde angesprochen, daß sich die Ethnologie profiliert als eine kritische Wissenschaft, die vertraut ist mit nicht-westlichen Menschenbildern und aufzeigt, daß die Moderne nicht das letzte Wort ist. Ethnologie als kulturkritische Intervention. Die westliche Religionsgeschichte zeigt, daß der Spiritismus ein Phänomen der Moderne ist. Spiritisten versuchten obsessiv, mit Geistern der Verstorbenen zu kommunizieren. Viele Spiritisten betrachteten sich selbst als Forscher, die analog zu den Laborwissenschaften Versuchsaufbauten installierten, um Geister-Kommunikation wissenschaftlich zu dokumentieren. Kant, um ein anderes Beispiel zu wählen, war davon überzeugt, daß Geister existieren, und zwar als körperlose, vernunftbegabte Wesen, die möglicherweise auf anderen Planeten reinkarniert werden – eine verschrobene Phantasie, könnte man einwenden. Doch der scharfsinnige Analytiker der Vernunft war wie viele seiner intellektuellen Zeitgenossen davon überzeugt, daß die menschliche Seele die Chance bekommt, auf einem anderen Gestirn zu reifen. Kurz: Das, was als vernünftig und rational gilt, wandelt sich. Geister und Wissenschaft sind kein Gegensatz – ebenso wenig wie Geister und Moderne.

Frateantonio: An dieser Stelle würde ich gerne eine kleine Anekdote einbringen: Ich habe mich seit einiger Zeit mit einem Projekt beschäftigt, das hieß „Medien in den Medien“. Damit meinte ich Wahrsager oder Leute, die sich so nennen, *online* und im Fernsehen. Da begegnete mir der Begriff des



*channeling*, des Kanalisierens, also der Vorstellung, daß man mit Verstorbenen, vor allem mit solchen, die zu früh oder plötzlich oder unter dramatischen Umständen gestorben sind, daß man mit denen einmal über das Medium Kontakt aufnehmen kann, aber hierbei der Internet-Kanal oder die Verkabelung eine große Rolle spielt. Auch wäre moderne Technik in der Bestattungskultur zu nennen, mit der ich mich seit über zwanzig Jahren beschäftige. Da gibt es zum Beispiel virtuelle Friedhöfe, und da haben sich auch neue Formen der Kommunikation mit den Verstorbenen eröffnet, die eben nur über das Medium Internet möglich sind – etwa indem man Botschaften schreibt, die jene dann erreichen können oder sollen.

Münzel: Dazu kurz zur Ergänzung: Der österreichische Ethnologe Manfred Kremser hat jahrelang über afroamerikanische Kulte gearbeitet, also Vodou, Makumba und so weiter, die übers Internet auch Initiationen durchführen, auf der ganzen Welt. Er ist nie fertig geworden. Das Ganze hat sich immer weiter entwickelt. Er hat immer neue Seiten entdeckt, wo es Neuigkeiten gab. Es nimmt kein Ende, weder im Internet noch in den afroamerikanischen Kulturen.

Das andere, was ich noch sagen wollte, ist mehr ein wissenschaftshistorisches aperçu: Die Erforschung des Schamanismus ist ja vor allem vorangetrieben worden durch russische Forscher – Sibirien ist russisch – und russische Forscher waren ganz offenbar beeinflusst durch spiritistische Ideen. Es gibt also einen Zusammenhang zwischen Spiritisten, Madame Blavatsky und solchen Leuten, und Schamanen. Es ist nicht so, daß der sibirische Schamanismus jungfräulich rein erforscht werden konnte, sondern er wurde von Forschern untersucht, die ihrerseits ganz stark spiritistische Elemente gesucht haben und die dann auch im Schamanismus gefunden haben. Inwieweit das rückgekoppelt hat auf den Schamanismus, kann ich nicht sagen.

Ein Punkt, auf den Gerhard Schlatter (1989) hingewiesen hat, ist, daß es einen großen Unterschied gibt zwischen den neo-schamanistischen Aspekten und den traditionell schamanischen. Er hat das an australischen Beispielen gezeigt. Bei den traditionellen religiösen Formen ist das immer auch mit Witz verbunden, mit Spaß, das heißt es wird immer durch etwas Ironie auch wieder aufgehoben. Die Leute glauben, aber zugleich sagen sie auch, es ist ein Witz. Dieser Witz ist weg, wenn gläubige Deutsche im Neoschamanismus frömmeln.

Voss: Ich würde sagen, das ist ein Klischee, das wie die meisten Klischees zwar nicht vom Himmel fällt, das aber wohl vor allem eine Projektion moderner Ethnologinnen und Ethnologen ist, hinter der sich eine Variante der in der Ethnologie verbreiteten Moderne-Archaik-Dichotomie verbirgt, bei der den „Archaischen“ in „primitiven“ Dingen wie Religion mehr Authentizität zugetraut wird als den Modernen – ein Klischee übrigens, das so wirkmächtig ist, daß es sogar die modernen westlichen Neoschamaninnen

und -schamanen selbst mit sich herumschleppen, was zum Beispiel dazu führt, daß viele von ihnen ihre eigene gefühlte Unauthentizität dadurch zum Ausdruck bringen, indem sie sich bescheiden „schamanisch Praktizierende“ nennen und den Begriff des Schamanen für die aus ihrer Sicht authentischeren „Nichtmodernen“ reservieren. Egal, ob man diese Unterscheidung als Ausdruck humorloser Ernsthaftigkeit oder aber die Unterstellung humorloser Ernsthaftigkeit als solche deutet, ist meine Erfahrung unter modernen westlichen Neoschamaninnen und -schamanen eher die, daß es durchaus eine Kultur des Witzes und des Spielerischen gibt, die mir vor allem dadurch zu entstehen scheint, daß sich viele schamanisch Praktizierende bewußt sind, wie absurd es auf ihre Umgebung wirken kann (und wie es auf sie selbst auch immer wieder wirkt), wenn sie etwa in ihrer Zweizimmerwohnung mit Kopfhörern, aus denen Trommelrhythmen zu hören sind, auf ihrer Yogamatte liegen und dabei Kontakt zu Krafttieren und Verstorbenen aufnehmen. Die erwähnte Uneindeutigkeit der Ontologie der Geister, die im modernen westlichen Neoschamanismus von der Notwendigkeit befreit, eine Entscheidung über ihre Externalität oder Internalität zu treffen, ermöglicht auch ein gewisse Flexibilität in den von Peter Bräunlein angesprochenen Kommunikationssituationen. Ich glaube an Geister oder ich glaube nicht an Geister oder ich tue so, als ob ich an Geister glaube oder ich tue so, als ob ich nicht an Geister glaube, sind in diesem Zusammenhang alles legitime und flexibel anwendbare Aussagen, die eine Rechtfertigung und Ausübung dieser Praxis in einem Umfeld, das zumeist nicht an Geister glaubt, stark erleichtern.

Münzel: Das erinnert etwas an die katholische Aussage: Ich glaube nicht an die Heiligen. Aber bitte sag es Ihnen nicht.

Streck: Ich hätte noch eine kurze Ergänzung zu Peters Bemerkung, daß Kant in tieferen Schichten ein Spiritist war, der an Auswegen auf fernen Planeten glaubte. Von Descartes gibt es auch solche Belege, Mark hat das einmal erwähnt, *Cogito ergo sum* wäre dann nur eine Fassade, hinter der sich ein gläubiger Spiritist verbirgt. Das ist wohl eines unserer Hauptprobleme: die Vielschichtigkeit einer Person. Überhaupt ist „Person“ ein brauchbarer Begriff als das Individuum; er verweist auf das antike Theater, wo die Schauspieler alle maskiert waren und durch die Maske „hindurchtönten“. Dies wiederum verweist auf die Klappmasken aus der indianischen Nordwestküstenkultur, wo unter der Maske kein Gesicht, sondern eine weitere Maske erscheint, die erneut Wahrheit behauptet und verbirgt. Die Vielschichtigkeit scheint eine zentrale Vorstellung vieler Kulturen zu sein und sie steht im Gegensatz zur Vorstellung der großen Vereinfacher, die meines Erachtens hauptsächlich in den Schriftreligionen zu finden sind, wo Mehrdeutigkeiten keinen Platz mehr haben können, weil sie nicht passen zur Verantwortlichkeit und zum Sündenbewußtsein und dem damit eng verbundenen Erlösungsgedanken. Franz Xaver Faust, mit dem ich lange

in Leipzig zusammenarbeiten durfte, hat immer wieder betont, daß Geister und Religionen einen Komplex bilden, den er „das Unkontrollierbare“ nannte: etwas, was außerhalb der Kontrolle der Menschen liegt. Da verschieben sich dann die Kategorien, in denen praktisches Denken abläuft. Hier endet das pragmatische Bewältigen, auch die digitale Revolution ändert daran nichts.

Wenn Ehler sagt, Neoschamanismus ist das eigentlich Moderne: Ich weiß, daß Neo-Schamanen heute mit digitalem Equipment arbeiten und daß in Afrika heute Orakel über Computer laufen. Die Dinge sind längst nicht so getrennt, wie wir sie gerne hätten. Trotzdem halte ich fest am Begriff der Moderne als einer rational und immer besser gestalteten Welt. Weist der als Moderne interpretierte Neoschamanismus auch auf dieses Ziel hin?

Voss: Zumindest auf eine immer besser gestaltete Welt. Was Rationalität betrifft, ist es wohl eher die Behauptung einer Rationalität der Irrationalität.

Jebens: Eine Frage zu den Neo-Schamanisten: Beanspruchen diese Wissenschaftlichkeit für sich?

Voss: Wer den modernen westlichen Neoschamanismus erfolgreich propagiert hat, war ein US-amerikanischer Ethnologe, Michael Harner, der seit den 1970er Jahren einen großen Einfluß gehabt hat auf die Entwicklung und Popularisierung des modernen westlichen Neoschamanismus. Und im Zuge dieser Entwicklung wurde sich zwar viel auf außereuropäische Praktiken bezogen, aber diese wurden zumeist vor dem Hintergrund der eigenen euro-amerikanischen Tradition interpretiert und angepaßt. Und diese Tradition ist der schon erwähnte Spiritismus oder etwas weiter gefaßt, die mediumistische Probe des 19. Jahrhunderts. Peter Bräunlein hatte ja schon auf den wissenschaftlichen Anspruch des Spiritismus hingewiesen. Der moderne westliche Neoschamanismus ist eine Neuauflage des Spiritismus beziehungsweise eine Fortsetzung der mediumistischen Probe, in der es die Bestrebung gibt, die Grenze zwischen Wissenschaft und Religion aufzuheben. Spiritismus ist dementsprechend eine wissenschaftliche Religion und religiöse Wissenschaft. Es geht im Spiritismus darum, die Rationalität des Irrationalen zu beweisen, das heißt, alles, was bisher dem Bereich des Übernatürlichen zugeordnet war, in den Bereich des Natürlichen zu überführen. Michael Harner betont 2013 in seinem letzten Buch vor seinem Tod, daß er in den 1970er Jahren zwar die Universität verlassen habe, aber nie die Wissenschaft. Zum Beispiel ist sein Vorgehen reduktionistisch und universalistisch, wenn er versucht, die Ordnung hinter der vermeintlichen Unordnung zu finden, wenn er etwa unterschiedliche schamanische Kosmologien auf der Welt vergleicht und als gemeinsame Struktur eine Obere, eine Mittlere und eine Untere Welt herausarbeitet. Und als er in den 1970er Jahren begann, euro-amerikanisch sozialisierte Menschen in das Reisen in diese Welten einzuführen, hat er seine Schülerinnen und Schüler dazu an-

gehalten, Karten der auf den Reisen vorgefundenen Landschaften anzufertigen als Versuch, als Möglichkeit einer Objektivierung dieser Welten.

Frateantonio: Ich möchte nochmals zurückkommen auf das, was Peter Bräunlein gesagt hat zum Film von Polanski. Das hat bei mir die Erinnerung geweckt, daß die Studierenden, wenn ich ein Thema bearbeite wie Katastrophen und Naturreligionen, daß da unverhofft Bezüge auftauchen zu Filmen wie Anime und Mangas aus Japan. Alle Studierenden kennen sich sehr gut mit dieser Welt der Animes aus, wo Geister eine große Rolle spielen. Was mich auf die Frage bringt – das klang schon etwas durch die Medien, die wir hier touchiert haben, an –, welche Rolle die Geister hier spielen in der modernen, naturwissenschaftlich geprägten Kultur, wo sie verschwunden sind, aber dadurch wieder Eingang finden in Vorstellungswelten von jüngeren Leuten, aber auch von anderen Generationen. Wo also alles, was man mit Magie assoziiert hat, in der naturwissenschaftlich geprägten Kultur komplett verschwunden ist, aber in anderen Medien, der Massen- oder Pop-Kultur dadurch wieder Eingang finden kann und was sich meiner Wahrnehmung entzieht, aber durch die jungen Leute auf ihren *conventions* sich präsent zeigt in solchen Figuren oder Geistern.

Münzel: Zur Frage der Leute in Japan, die bestimmte Figuren kennen und ganz darin leben und gleichzeitig natürlich wissen: Das ist nicht real. Die Frage stellt sich: Ist es nicht auch so bei den „ethnologischen Völkern“? Wir meinen immer, der eingeborene Informant, der sagt, es gibt den und den Gott und den und den Geist, der glaubt das. Er glaubt es so wie das gläubige Publikum, wenn es von evangelikalen Missionaren hört, daß Jesus nächstes Jahr wiederkommt. Schließen wir dann nicht von diesem auf jene? Ist vielleicht nicht auch in den Aussagen anderer über ihre Geisterwelten etwas Spielerisches und Halbgeglaubtes dabei, das leicht umgedreht werden kann und dann doch wieder geglaubt wird? Es ist natürlich etwas anderes bei den Japanern mit ihren Zeichenfiguren, weil diese nicht dem *mainstream* angehören, während Leute in anderen Kulturen, die über Geister reden, den *mainstream* darstellen. Aber der Zweifel und das Spielerische werden von Ethnologen gerne übersehen, vielleicht, weil sie selbst zu wenig spielerisch sind.

Bazzi: Ich möchte mich da vollkommen anschließen. Der Autor von „Stone age economics“, Marshall Sahlins, stellt doch so ein Modell vor, wie Ethnologen projizieren, und zwar als Wissenschaftler. Wenn es in England das Lumpenproletariat gibt, gibt es in Afrika Leute, die Schnecken essen, also die Armen. Es ist vielleicht eine wissenschaftshistorische, politische Studie wert: Wie werden Ethnologen sozialisiert, daß sie zu derart bierernsten Aussagen gelangen, daß Geister Entitäten sind vergleichbar mit der Großmutter von Ethnologen, die an Gott geglaubt hat? Wir müssen akzeptieren, daß auch Informanten zu sich in eine Distanz treten können und spielen mit ihren kulturellen Figuren, die ihnen zur Verfügung stehen, und kreativ

mit ihnen spielen, dann vor allem in Gegenwart des fremden Gegenübers, der da im karierten Hemd kommt. Da will man mal ausprobieren, was man dem alles erzählen kann, was und wie der versteht. Ich bin überzeugt, daß man viel mehr erfahren kann, wenn man diese Möglichkeit der Ich-Spaltung beim Informanten reflektiert.

Rodemeier: Ein guter Bekannter von mir, ein älterer Herr auf Alor (Indonesien), von dem immer gesagt wurde, er könne fliegen oder gleichzeitig an mehreren, weit voneinander entfernt liegenden Orten sein, hat keine Probleme, immer ausreichend zu essen und zu rauchen zu haben. Ich saß mit ihm zusammen und wir haben über alles Mögliche geredet. Auf einmal sagte er zu mir: „Du kannst doch auch fliegen“. Ich antwortete: „Nein“. Er sagte, das sei auch besser: „Mach das nicht“. „Aber Du kannst doch fliegen“, sagte ich. „Nein“, antwortete er, „ich bin schon pensioniert“.

Er war Schullehrer und mußte im Landesinneren arbeiten in einer Schule, die man nicht leicht erreichte. Da konnte man nur mit alten Jeeps aus dem Zweiten Weltkrieg hinfahren. Für ihn war die optimale Lösung: Er konnte fliegen. Er wohnte mit seiner Familie an der Küste, in der Stadt, und reiste zum Unterrichten immer in das Bergdorf. Weil er nun schon in Rente ist, fliegt er nicht mehr. Aber er wollte mich warnen davor, mir diese Fähigkeit geben zu lassen. Weil man dadurch gezwungen wird, zu Geistertreffen zu gehen, nämlich Beerdigungsfeiern. Diese finden dann statt, wenn jemand von Geistern ermordet wurde. Dann teilen diese sich das Menschenfleisch auf. Jeder bekommt ein Stückchen. Das Problem ist, daß wenn man zu einer solchen Totenfeier geht, muß man ein Schwein mitbringen. Wenn man aus seinem Haus geht, um an einer solchen Feier teilzunehmen, und sich nochmal umdreht, sieht man alle seine Familienmitglieder als Schweine. Der älteste Sohn des Mannes war auf merkwürdige Weise umgekommen und jetzt wurde ihm nachgesagt, er hätte ihn umgebracht und zu einer solchen Totenfeier mitgenommen. Da wollte er mir eindringlich, weil er mich mochte, klarmachen: „Mach's nicht. Versuch nicht, in diese Möglichkeiten hineinzukommen“. Sie sind gefährlich, auch für diejenigen, die diese Fähigkeit besitzen. Dabei ist der große Vorteil neben der Fähigkeit, fliegen zu können, der der eigenen Unverwundbarkeit. Aber jetzt als Pensionär braucht der Mann das nicht mehr.

Streck: Das ist eine Art umgekehrte Schamanen-Initiation. Der Schamane sträubt sich, das Amt zu übernehmen. Dieser ehemalige Lehrer springt mit Freuden ins Pensionsalter.

Jebens: Ich denke auch, daß es die Gefahr gibt, als Ethnologe spielerische Formen zu verkennen. Das Gegenmittel ist einfach die Feldforschung: das Spezifikum, das das Fach Ethnologie auszeichnet und von allen anderen Disziplinen unterscheidet. Das schützt davor zu verkennen, wie man auch selber auf die Schippe genommen wird als Forscher, wenn die Leute was sagen oder nicht sagen oder das Gegenteil davon sagen.

Streck: Das ist die unendliche Feldforschung.

Bräunlein: Unser Material schöpft aus vielfältigen Geschichten, wie der Verlauf unseres Gesprächs zeigt. Diese Form des Forschens, Dokumentierens und Beschreibens finde ich durchaus sympathisch: Die Welt existiert als erzählte Welt. Ich selbst erhielt während meiner Feldforschung bei den Mangyan auf Mindoro auf die Frage nach der Anzahl von Jenseitswelten unklare Antworten: „Vielleicht sieben, acht, oder neun [...]“. Meine Gesprächspartner waren sich uneins, debattierten hin und her, und ich wurde ungeduldig und wollte wissen, „was Sache ist“. Daraufhin erklärte man mir: „Denk doch selbst, was Du willst. Das machen wir hier auch“. – Diese Geschichte aus dem Feld zeigt, daß kosmologisches Wissen hier kein Kanon-Wissen ist, im Gegensatz zu christlicher oder muslimischer Kosmologie. Vielmehr ist mit einem breiten Spektrum an Individualismus in vielen Gesellschaften zu rechnen, auch bezüglich der Weltdeutung. Gleichzeitig ist die Ethnologie als Wissenschaft gefordert zu systematisieren in analytischer Absicht. Das Spektrum unserer Wissenschaft reicht, je nach Schulrichtung, vom Geschichtenerzählen bis hin zu mathematischen Formeln. Auch hier der Versuch, mit Wissenschaft etwas in den Griff zu bekommen, auf den Begriff zu bringen, zu domestizieren, was ungefiltert möglicherweise bedrohlich ist.

Münzel: Bernhard Streck würde sagen, das eine ist das Heidentum und das andere ist das Christentum, das Judentum oder der Islam, also die monotheistischen Religionen.

Streck: Hier ist das Unsystematische das Heidentum und das Systematische die Schriftreligion.

Münzel: Genau das meine ich. Wobei das jetzt wegzunehmen ist aus der historischen Entwicklung. Das Heidentum existiert ja weiter, es hat auch immer innerhalb des Christentums oder des Islam weiterexistiert. Ich glaube, diese Unterscheidung Heidentum, Vorheidentum, Nachheidentum und Christentum ist ganz nützlich dabei.

Frateantonio: Da möchte ich jetzt doch als Religionswissenschaftlerin etwas dazu sagen und widersprechen. Was so die Unterscheidung zwischen Hochreligionen und Heidentum betrifft: Es gibt natürlich im Christentum so etwas wie kirchliche Instanzen, aber die Frage ist, ob dabei Konzepte möglich sind, die einerseits die Theologen in der Enklave des Vatikan umfassen, andererseits aber auch den Bauer in Lukanien. Das eine ist Religion, das andere Magie. Das habe ich ja schon mehrfach angesprochen, daß das sozusagen so einfach nicht ist. Es kann nicht einer, der zufällig in einer Region geboren ist, wo das Christentum politisch gewollt und gesellschaftlich etabliert ist, gleichgesetzt werden mit einem Theologen oder Gemeindevorsteher. Das hilft einem nicht, mit solch einem Konzept zu arbeiten.

Münzel: Vielleicht könnte man sagen: der Heide in uns – ein weiter gefasster Heidenbegriff.



Streck: Ein fruchtbarer Gegensatz in der Religionsethnologie ist ja auch die Unterscheidung zwischen Elitenreligion und Volksreligion. Volksreligion ist unsystematisch, widersprüchlich. Jede Analyse der Volksreligion verweist darauf – etwa der Bärenkult, der hier in den hessischen, evangelischen oder katholischen Dörfern weiterlebt (s. Bremer 2021), unvermittelt mit den Fragmenten der Hochreligion. Das ist Volksreligion, während Elitenreligion – das lernt der Theologiestudent im ersten Semester – sich um systematische Reinheit und Widerspruchsfreiheit bemüht. Hier ist die Widerspruchstoleranz wesentlich geringer. Da nun aber die im Impulspapier zitierte Bibel ebenfalls voller Widersprüche ist, ist diese Bemühung ein permanentes Thema. Deswegen gibt es die Theologie schon seit zweitausend Jahren, weil das nie ein Ende nehmen wird, eine unsystematische Menge von Glaubtheiten zu systematisieren.

Frateantonio: Da werfe ich mal ein: das katholische lateinische Christentum, nicht aber das orthodoxe – da sind diese Dinge alle ausdiskutiert.

Streck: Die sind schon am Ende angelangt.

Bazzi: Ich möchte nochmals auf die Begriffe „Monotheismus“, „Polytheismus“ zurückkommen. Irgendwann, vielleicht vor zwanzig Jahren, habe ich geglaubt, es ist leichter, wenn man an einen Gott glauben darf, als wenn man an ein Pantheon von grausamen Göttern ausgeliefert ist. Wenn man allerdings eine modernere Vorstellung von der Psyche hat, und man zum Beispiel davon ausgeht, daß wir zunächst einmal eine Gruppe sind, bis wir uns ausdifferenzieren und alle diese Introjekte verarbeiten und zu einem werden, komme ich zu dem Schluß, es ist heilsamer und nützlicher, wenn man annehmen darf, daß man verschiedene Anteile hat. – Da kommt mir meine Großmutter in den Sinn: Sie war katholisch, aber durchaus eine rationale Frau, die Nietzsche las. Aber wenn sie etwas verloren hatte, dann betete sie zum heiligen Antonius. Und dann, wenn man kunsthistorisch interessiert ist und in die Kirchen kommt und die verschiedenen Heiligen sieht, also in der katholischen Religion, die dann auch die ganze Ikonographie inspiriert hat, da kommt man auf so viele Aspekte, und wenn man sich denen öffnet und nicht eine Mauer errichtet und das verdrängt, was mit einem zu tun hat, denke ich, jetzt ist man eigentlich lockerer unterwegs.

Münzel: Hierzu eine Ergänzung, die Ihr vielleicht alle kennt: Odo Marquardt, der geschrieben hat: Im Heidentum ist es viel schöner, man kann immer dem einen Gotte, der etwas von einem verlangt, sagen: „Entschuldige, ich habe gerade dem anderen Gott etwas zu opfern“.

Streck: Deswegen sprach Jacob Taubes vom „Bordell des Polytheismus“. Damit wollen wir die erste Gesprächsrunde beenden

*Pause*

Streck: Wir haben schon eine recht anregende Diskussion gehabt und die Gebiete und Überlappungen zwischen der Geisterethnologie und der Rechtsproblematik berührt, dann die Kontaktzonen zwischen Geisterkonzeptionen und dem klinischen Bereich betreten, schließlich haben wir auch das weite Übergangsfeld von Geistern und Religion angeschaut; vielleicht sollten wir uns noch etwas unterhalten über den Totenkult, der ja ganz stark mit der Geisterkonzeption verbunden ist. Ich bitte also um Assoziationen zu diesem Thema.

Die Geisterkonzeptionen, die wir in unserem Impulspapier aufgeführt haben, belegt durch verschiedene ethnographische Quellen, beinhalten ja nicht nur die Geburt als Bündelung von Geistern, sondern auch den Tod als die Zerstreuung (oder Kreation?) von Geistern. Das wird zwar oft verklausuliert in den Ethnographien, doch wir sehen das als weiteren Beweis für die Subjektivität, mit der Ethnographen über diese unsicheren Gefilde berichten. Schließlich waren auch die Ethnographen Kinder ihrer Zeit und Kultur und haben für solche Grenzbereiche eigentlich wenig Antennen mit ins Feld gebracht – ganz zu schweigen von den Ethnographen, die mit missionarischem Auftrag unterwegs waren und deswegen über feste Vorstellungen von Geburt, Leben und Tod verfügten und für polypsychistische Erscheinungen in keiner Weise empfänglich waren. – Unser Problem ist also: Wie können wir aus der etwas randständigen Quellenlage diese Verbindung zwischen dem Polypsychismus, dem multipolaren Menschenbild und der Todesvorstellung eine begrifflich fassbare Verbindung herstellen?

Jebens: Noch als Ergänzung zu der Aufzählung rechtliche, klinische, religiöse Sphäre wäre an Literatur, Kunst, Medien zu denken.

Bräunlein: Da in dem Impulspapier Parallelen zwischen der schönen Literatur und der Ethnologie gezogen wurden, drängt sich die Frage auf, wie man fremdes Denken plausibel macht. Das ist der Job der Ethnologie und der Religionswissenschaft. Gewiß verfügt das literarische Schreiben über besondere Möglichkeiten, das Disparate, das Widersprüchliche und Paradoxe plausibel zu machen. Noch mehr sind vielleicht die medialen Künste – besonders der Film – dazu in der Lage. Der Film verfügt wie (bislang) kein zweites Medium über die Fähigkeit, Immersion zu erzeugen. Insbesondere der Geisterfilm entfaltet, vor allem im Kino, eine Sogwirkung und körperliche Effekte: Man sitzt im dunklen Raum, Gänsehaut tritt auf, Haare sträuben sich, der Blutdruck steigt, Schweiß perlt. Die Möglichkeit des Filmes, Begegnungen mit Geistern „unter die Haut gehen zu lassen“, führte dazu, daß Geisterfilme global gesehen ein großes Publikum erreichen und gleichzeitig wird die Realität von Geisterwelten auf der Ebene der Populärkultur plausibilisiert. Deutlich ist, daß Geister-Kommunikation auch in unserer Moderne nachgefragt ist. Filme schaffen kollektiv geteilte Annahmen über Jenseitswelten und Geister und deren Kommunikation, die eben nicht halt macht im modernen, urbanen Westen, sondern auch Menschen

erreicht, die fernab der *air con*-Kinos leben. Meine Anregung ist es daher, den Film für unser Thema ernst zu nehmen: Der Geisterfilm ist die globale Fortführung des Spiritismus des frühen 20. Jahrhunderts.

Münzel: Dem schließe ich mich an, aber mit einem Einwand: Wenn man im Kino einen Film sieht, kann man schlecht widersprechen. Man lässt sich gefangen nehmen. Hinterher kann man noch darüber reden, aber im Film selbst kann man nicht darüber diskutieren, während man in der Wissenschaft und, wie ich meine, auch mit Geistern diskutieren kann. Das Argument wird aber dadurch wieder aufgehoben, daß heute Filme ja in großer Menge auftreten. Bei Fernsehfilmen oder Internet-Filmen kann man von einem zum anderen zappen und kann verschiedene nebeneinander sehen, so daß der Film die Macht verliert, die er früher einmal hatte im Kino-Saal.

Frateantonio: Ich würde noch gerne die beiden Begriffe „Performativität“ und „Mimesis“ reinbringen. Das Performative und Mimetische im Film ist im Theater noch stärker, aber Sie haben recht, wenn man etwa jemanden wie Dan Brown, der ein riesiges Publikum erreicht hat, oder aber Romane wie „Die Nebel von Avalon“ oder andere König Arthus-Erzählungen hier nennt. Literatur (und Verfilmungen) halte ich schon für sehr bedeutsam in der globalen Vermittlung von Sinn- und Deutungsangeboten, die eben besonders in diversen Medien präsent sind. Der erste ganz große Coup war ja wohl das „Blair witch project“ (Myrick u. Sánchez 1999). Das zentrale Thema des halb-dokumentarisch inszenierten Films waren Jugendliche, die dem Mythos der Hexe von Blair im Black Hills Forest nachspüren, was vor allem akustisch inszeniert wurde.

Jebens: Was ich dabei noch interessant finde: Man weiß, daß das nicht die Realität ist, aber man suspendiert das für die Dauer des Films. Man lässt sich gefangen nehmen. Das mag sich gar nicht so weit unterscheiden von dem, was Indigene machen bei Ritualen.

Rodemeier: Mythische Erzählungen und Geistererzählungen werden zu einer sichtbaren Realität. Das Thema der Säuglinge verzehrenden Dämonin Rangda wurde und wird in Bali (Indonesien) als Schauspiel aufgeführt und zwischen 1937 und 1939 von Margaret Mead und Gregory Batson unter dem Titel „Trance and dance in Bali“ verfilmt (1951). H. Tjut Djalil nahm dieses Thema 1981 auf und drehte den Kult-Horrorfilm „Mystics in Bali“. Er nutzte die Möglichkeit, mit Trickaufnahmen das sichtbar zu machen, was bisher nur in den Köpfen der Zuschauer existierte. Beispielsweise sieht man den Kopf der Dämonin ohne Körper, aber mit Gedärmen durch die Luft fliegen. Im Geisterfilm werden nun Geister zu einer sichtbaren Realität.

Bräunlein: Film ist, wie gesagt, eine moderne Form des Spiritismus.

Voss: Und viele bekannte Spielfilme über Geister wurden von Spiritisten gemacht oder beeinflusst, die dadurch das allgemeine Bild von Geistern mitgeprägt haben. „Ghostbusters“ (Reitman 1984) etwa, wie aus der Fa-

miliengeschichte des Drehbuchautors und Schauspielers Dan Aykroyd deutlich wird. Oder die Filmemacher wurden beraten von Menschen, die an Geister glauben, wie etwa im Falle des Films „Ghost“ (Zucker 1990), bei dem der Parapsychologe Lloyd Auerbach beratend zur Seite stand. Das ist vielleicht ähnlich wie bei den erwähnten Schamanismus-Forschern, die ebenfalls versuchen, den Spiritismus unter die Leute zu bringen.

Münzel: Ich bin immer noch ein bisschen filmfeindlich. Ein Unterschied zu einem Ritual könnte sein, daß die Teilnehmer miteinander kommunizieren können, während im Kino-Saal die Leute nicht miteinander kommunizieren können. Ich war mal bei einer Sitzung eines afrobrasilianischen Kultes, in dem eine Tänzerin, die besessen war von der Göttin der Schönheit, einen ganz wunderbaren Tanz vorgelegt hat. So etwas Himmlisches, wie die geschwebt ist durch den Raum! Das war ganz wunderbar. Am Ende ist sie dann gestolpert und ist hingefallen vor einem jungen Mann, den die Frau offenbar auch im tatsächlichen Leben verehrte. Es war kein Zufall, daß sie vor dem hingefallen ist. Nun waren interessant die Kommentare der frommen Kritikerinnen, ältere Damen, die kommentierten: „Die Nutte, was die alles von sich zeigt. Die geht da viel zu weit“. Man ist ständig über die arme Frau hergefallen, die wohl eine Prostituierte war, aber die anderen waren auch Prostituierte. Die anderen aber waren sich einig, diese Tänzerin war eine Nutte: „Wie die sich schamlos gibt!“ Es gab doch eine Möglichkeit, mitten in dem Ritual, auch davon Abstand zu nehmen. Das fehlt vielleicht im Film. Hinterher oder wenn man den Film im Fernsehen sieht, kann man darüber reden und kommentieren, aber nicht wenn man im Kino-Saal sitzt. Doch heute ist ja der Kino-Saal nicht mehr das Normale.

Streck: Ich möchte nochmal zurückkehren zum Thema Geister und Tod. Hans Peter Duerr hat ja das berühmte Buch über die Nahtoderfahrungen veröffentlicht (2015) und dazu sehr viel ethnographisches Material verwendet. Die Quintessenz seines etwas verwirrenden Schlusses ist, daß all die Szenarien aus der Fantasie des Betrachters stammen. Die Ontologie der Geister finden wir bei ihm übersetzt in die Ontologie des menschlichen Geistes. Er ist die Quelle all dieser Ausdünstungen und Vorstellungen – ähnlich dem Traumgeschehen. Und noch zu unserer Film-Diskussion: Nicht von ungefähr wird der Film ja Traum-Fabrik genannt, weil im Traum wie im Film die Unkontrollierbarkeit eine entscheidende Rolle spielt. Im Kino ist der Betrachter dem Film ausgesetzt, im Schlaf ist der Mensch dem Traum ausgeliefert, beidesmal ohne eigene Kontrolle. Er kann nur hinausgehen oder aufwachen. Kontrolle und Kontrollierbarkeit sind meines Erachtens das Schlüsselproblem beim Thema Geister. Geister sind unkontrollierbare Wesenheiten. Sie sind verspottbar, kritisierbar, aber sie sind nicht kontrollierbar, sie bewegen sich außerhalb der menschlichen Kontrolle.

Um aber noch mal auf mein anderes Thema zu kommen, den Geister-Tod, verweise ich erneut auf Hans Peter Duerrs gesammelte Nahtoderfah-

rungen. Da beschreiben die Informanten oft die Begegnung mit Toten. Die erblickten Toten sind aber integrierte Individuen. Sie sind wie die Lebenden. Da ist meines Erachtens der Hebel anzusetzen: Wenn wir von der multiplen Seelenstruktur ausgehen im Leben, muß das auch im Tod seine Entsprechung finden. Wie kann plötzlich im Tod die Integration erfolgen, die schon zu Lebzeiten problematisch war? Wie ich schon einmal ausgeführt habe, entspricht der Vorstellung von Geburt als einem mühevollen Zusammenbinden von Geistern – was sich ethnographisch aus verschiedenen Gegenden belegen lässt – die Vorstellung von der Zerstreuung im Tod – was die Konsequenz haben müßte, daß Begegnungen mit Toten im Traum oder im Nahtod immer nur fragmentarisch erfolgen können. Das betrifft ganz besonders die zielgerichtet herbeigeführten Kontakte mit Verstorbenen, und viele spiritistische Richtungen beschäftigen sich ausschließlich mit dem Herstellen solcher Kontakte. Die Leute bezahlen viel Geld, um bestimmte Tote herbeizurufen. Frau Blavatsky wurde hier schon erwähnt. Sie hat sich gegen die damals verbreiteten spiritistischen Praktiken mit Entschiedenheit gewehrt mit dem Argument, sie betreibe Wissenschaft und keine Totenkommunikation. Andere theosophische Richtungen haben das zum Teil anders gesehen. Aber die Deutsch-Russin wollte sich nicht in dieses modisch gewordene spiritistische Geschäft an der US-Ostküste einbinden lassen.

Der Schluß aus diesen Überlegungen ist: Begegnung mit Toten heißt Begegnung mit Fragmenten, mit Splintern oder Wesen, die nach Hans Peter Duerrs Schlüssen sämtlich aus dem menschlichen Gehirn herauskriechen.

Bazzi: Also wenn Du das so formulierst, scheint das einer Projektionstheorie nahe zu sein. Und das ist eine Verarmung. Der Tod ist ja so etwas Mächtiges und Unfassbares, weil es eine Trennung ist, ein Verlust. Wenn Du von Fragmenten sprichst oder von Projektionen: Da geht es ja immer um Beziehungen – Beziehungen zu Menschen, die für das Subjekt signifikant sind und die in der eigenen Psyche Spuren hinterlassen. Insofern können wir sagen, wir sind von Introjekten bewohnt, von „Teil-Beziehungen“ mit anderen Menschen und das macht uns aus: diese introjizierten Teilobjekte. Je mehr wir von einem Menschen wissen, umso mehr Teile kennen wir von ihm, bis wir mehr oder weniger ihn als Ganzes auffassen. Andererseits haben wir auch flüchtige Beziehungen gehabt, die auch Spuren hinterlassen. Wenn jemand stirbt, ist das ja ein Verlust und der ist so unfassbar, und damit komme ich zur Kritik an der Projektionstheorie: Da gibt es ja kulturelle Formen, Handlungsanweisungen, Rituale, da gibt es Vorstellungskomplexe, was das dann ist und was man dann macht. Beispielsweise, daß es da Figuren gibt, greifbare Figuren gibt, die die entflochtenen Seelen, die uns entrissen wurden, wieder einfangen. Aber das sind komplexe Rituale, die Totenseelen kann man nicht so einfach einfangen. Das hat aber damit

zu tun, daß wir es so schwer haben, wenn wir allein sind und träumen und phantasieren und uns an die zwischenmenschlichen Beziehungen erinnern – das zu fassen, die Filme, die Erzählungen sind wunderbar, weil sie von einem Gemeinschaftserlebnis zeugen, uns ermöglichen, daß wir mit Aspekten von Beziehungen Kontakt haben und uns identifizieren. Man ist dann mit denen im Gange und kann etwas bewegen. Somit sind diese kulturellen Artefakte so wichtig, und ich möchte sie eigentlich trennen von einer total psychologisierenden Vorstellung vom Menschen. Ich möchte sie als Objekte, die zu uns sprechen, sehen: Rituale, die uns überliefert werden, die wir lernen, die außerhalb von uns existieren und mit denen wir zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedene Art in Kontakt kommen können – bis wir dann auf dem Handy die Geisterfilme schauen.

Rodemeier: Aber es ist ein Unterschied, ob wir auf einer Metaebene über Geister allgemein sprechen oder ob es über die eigenen Verwandten geht, über gerade Verstorbene. Susanne Schröter erzählt davon, daß sie ein Totenritual auf Flores in Indonesien gefilmt und dann in dem Dorf den Film gezeigt habe. Dann waren alle völlig aufgeregt. Das Problem war, die Verstorbenen waren gerade rituell verabschiedet worden und wurden nun wieder zurück ins Dorf geholt. Um das Problem in den Griff zu bekommen, ließ man dann den Film rückwärts laufen und sammelte so, in einer von der Dorfbewölkerung akzeptierten Weise, die Seelen wieder alle ein.

Bräunlein: Das erinnert mich auch an ein indisches Filmprojekt: Die Filmenthusiasten, die mit einem mobilen Kino über Land reisten, hatten den Ehrgeiz, Menschen Filme zu zeigen, die noch nie einen Film gesehen hatten. In einem abgelegenen Dorf baute man also die Leinwand auf und zeigte einen Bollywood-Thriller. Danach wurden die Dorfbewohner gefragt: „Wollt ihr in Zukunft mehr solcher Filme sehen?“ Nach langer Beratung erklärte der Dorfälteste: „Nein danke, das wollen wir nicht, wir haben schon genug Probleme“.

Nach unserem Geistergespräch bleibt die Frage im Raum: Sind Geister nun etwas Externes oder etwas Internes? – Also: Psychologie versus Ontologie. Wie beantworten wir diese Frage? Müssen wir sie überhaupt beantworten? Ist die Frage falsch gestellt? – Darum ging es eigentlich von Anfang an bis jetzt, aber auch mit vielen Umwegen. Wir versuchten ja über Psychologie, über Medienwissenschaft und über andere Wissenschaften diese Frage elegant zu umkreisen.

Münzel: Ich glaube nicht, daß es eine überflüssige Frage ist, sondern eine Kernfrage. Man kann es am Traum sehen: Ist der Traum ein Ergebnis unseres Gehirns oder anderer Körperteile? Oder kommt er von außen, von irgendwelchen Geistern? – Das ist ja ein bekannter Unterschied in der Auffassung von Traum. Für viele, wohl die meisten außereuropäischen Traumkulturen kommt der Traum von außerhalb oder ich gehe nach draußen, um was zu sehen. In unserer Kultur ist der Traum Ergebnis unserer Psyche. Das ist



eigentlich eine ganz zentrale Frage. Wenn man den Traum außerhalb sieht, dann gibt es auch kein Problem mehr mit den Geistern. Die leben natürlich dann auch außerhalb. Während wenn er in uns ist, dann ist auch das Böse in uns und das Gute.

Bräunlein: Unsere Wissenschaftskultur spielt hier eine Rolle. Wenn man vor nicht allzu langer Zeit Forschungsprojekte über Geister beantragt hat, war es schwierig, Gelder dafür zu kriegen. Das Thema Geister ist letztlich obskur. Das merkte ich regelmäßig in *small talk*-Gesprächen mit Soziologen oder Medienwissenschaftlern, am Rande einer Tagung oder in anderen informellen Situationen. Das heißt, für unsere Fragestellung spielt das wissenschaftliche Milieu eine Rolle. In Südostasien etwa trifft man durchweg auf große Offenheit, weil alle Kolleginnen und Kollegen alltagsweltlich überzeugt sind, daß es Geister gibt. An der Ontologie der Geister wird nicht gezweifelt. Alle können Beispiele aus ihrer Verwandtschaft oder aus dem näheren Umfeld benennen, wo Geister eingreifen in die Geschehnisse der Lebenden. Und dort ist dieses Thema auch nicht belächelt, sondern eines unter anderen. Wir stehen hierzulande als Geisterforscherinnen und Geisterforscher in einer Wissenschaftslandschaft, wo eher Stirnrunzeln herrscht – mit gewissen Ausnahmen, zu denen unsere Runde gehört. Ich verstehe das Thema immer noch als provozierend, weil über kurz oder lang diese vielfach belächelte Frage zum Thema wird: Gibt es denn Geister wirklich? Das wird in Asien eben nicht gefragt. Das ist genau der Unterschied und sollte uns zu denken geben, denn allzu schnell sind wir wieder bei dem heiklen Gegensatz von *the West and the Rest*: Wir hier wissen – die dort glauben.

Münzel: Als Ulrike Krasberg in Marburg ihren Habilitationsvortrag gehalten hat über einen Geisterkult in Kenya und dafür plädiert hat, diese Kulte ernst zu nehmen, kam von einem durchaus wohlgesonnenen Politikwissenschaftler die Frage: Was machen Sie, wenn das alles Humbug ist?

Bazzi: Da habe ich nun selber auch eine Frage: Eigentlich hat auch Freud den Traum nicht nur im Individuum angesiedelt, weil er auch meinte, der Traum bestünde aus Tagesresten. Und Tagesreste sind ja das, was von außen kommt.

Jebens: Zum Traum ist mir noch eingefallen, daß man nicht sagen kann, man sei hier gänzlich passiv. Es gibt Aussagen über Techniken, die auf die Traum Inhalte Einfluss nehmen oder sie zu lenken versuchen. Das ist dann doch nicht gänzlich passiv oder unkontrolliert.

Bazzi: Es hat einen Amerikaner mit Namen Thomas Morton French gegeben, der in den 1920er Jahren in Berlin studiert hat und dann in Chicago gewesen ist, der hat die Theorie gehabt, daß wir auch im Traum sozusagen unsere Probleme lösen, daß der Traum also eine Problemlösungsinstanz ist.

Jebens: Ich glaube, darüber auch mal ein *feature* gehört zu haben, wo sich Leute darüber austauschten, ihre Erfahrungen berichteten und Prozeduren gemeinsam entwickelten (Spittler 2021).

Münzel: In den lateinamerikanischen Beispielen geht es darum, daß Schamanen lernen, ihre Träume zu kontrollieren. Aber ein anderes Thema, das in der älteren Literatur vor allem häufig auftaucht, als Ethnologen noch gerne Erschreckliches aus der „primitiven“ Welt berichteten, das ist, daß jemand einem anderen aggressiv gegenübertritt und sagt: „Du hast mich heute in meinem Traum verfolgt. Du hast mich angegriffen. Lass das in Zukunft!“

Bräunlein: Stichwort: luzider Traum. Das wird als Optimierungstechnik mittlerweile auch über Ratgeber gelehrt, und an der Uni Frankfurt gab es lange Zeit einen Psychologen, Paul Tholey, der Hochleistungssportler gezielt mit Hilfe von Wachtraumtechniken trainierte. Bewegungsabläufe, etwa beim Eiskunstlauf oder Trampolin-Springen, wurden im Traum gezielt geübt, um dann im Wachbewußtsein diese Bewegungen „wie im Traum“ auszuführen oder mit „traumwandlerischer Sicherheit“.

Streck: Danielle hat auf diesen Aspekt hingewiesen, daß der Tod als Verlust wahrgenommen wird. Ich möchte das einmal zusätzlich beleuchten: Wer verliert da wen? Ganz klar, die Angehörigen verlieren einen der Ihren. Das ist die einfache und überall behandelte Thematik der Todesrituale. Wenn wir aber von der Perspektive unserer multiplen Anthropologie ausgehen, dann ist es auch ein gegenseitiger Verlust der bisher zusammenarbeitenden Geister. Sie gehen auseinander im Tod. Sie gehen wieder ihre eigenen Wege. So, wie sie vor der Geburt auch ihre eigenen Wege gegangen waren. Die Zeit ihres Bündnisses ist vorbei, abgelaufen, man geht wieder auseinander.

Ich habe vorhin auf Hans Peter Duerrs Werk über die Nahtoderfahrungen verwiesen: die Begegnung mit anderen Toten, die einen empfangen, etwa im Tunnel – eine weit verbreitete Vorstellung. Vielleicht sind das aber gar keine Individuen, sondern deren Fragmente, wenn man den Gedanken logischerweise weiterspinn. Die Vorstellung, daß Tote in ihrer früheren Integrität weiterleben und irgendwelche Sachen bewirken oder einem im Traum begegnen, diese Vorstellungen gehen alle davon aus, daß es eine Identitätskontinuität gibt, was meines Erachtens ein Erbe der monotheistischen Religionen ist, weil deren heilige Schriften darauf aufbauen, daß es einen Gott und eine Seele gibt – und das bis ans Ende aller Tage, bis die Seelen im Jüngsten Gericht an ihre Verantwortung erinnert werden, während in anderen Anthropologien und Religionen dieses Thema sehr undeutlich ist oder im Sinne einer Multiplizität gelöst ist, wie es mein Beispiel im Impulspapier von den Orang Suku Laut („Seezigeunern“) in Indonesien einigermaßen klar ausformuliert: Im Tod treten die Teile wieder auseinander, die bei der Geburt zusammengebunden wurden.

Rodemeier: Das eine ist der Verlust des Körpers, der Seele oder der Seelen. Wenn man „auf dem Weg“ verstorben ist, als junger Mensch, durch Fremdeinwirkung oder durch kurze Krankheit, dann wird man zum Untoten. Untote hängen in der Luft herum oder in der Gegend und müssen irgendwie versorgt werden. In Alor war das ein Thema, als zum Beispiel Motorradfahrer verantwortungslos fuhren und dann behaupteten, sie würden gerne jung sterben, weil sie dann nicht weg müßten, sondern in der Gegend bleiben und sich weiter einmischen könnten – was die Überlebenden nicht so lustig fanden, eben weil sich die Untoten einmischten, so daß man alle möglichen Versuche unternommen hat, sie doch noch loszuwerden. Aber diese Untoten und die zu früh Gestorbenen loszuwerden, ist nicht so einfach, weil sie keinen Körper mehr haben und man sie nicht mehr greifen kann. Man kann dann Figuren schnitzen, sie zu diesen Figuren locken und ihnen Aufgaben geben, damit sie einem wenigstens helfen und um sie doch noch irgendwie loszuwerden. Was dann wirklich gefährlich wird, ist, wenn man von dieser Person träumt und sie als ganzen Menschen sieht, der mit einem Kontakt aufnimmt. Manchmal verbirgt sich darin die Botschaft, daß man nun selbst sterben wird, denn es kommen Botschaften aus dem Jenseits, die direkt an die eigene Person gerichtet sind.

Was mich an dem Thema noch interessiert, hängt mit der Religionskundlichen Sammlung in Marburg zusammen: Ich habe mich jetzt längere Zeit mit Objekten aus Ozeanien, Neuguinea und Neuirland, befasst – alles Objekte, die die Nähe zu den Ahnen herstellen. In der Sammlung gibt es einen Totenschädel, über den alle irritiert sind, weil sie sagen: Da steckt doch die Kraft des Verstorbenen noch drin, ein realer Mensch. Aber es irritiert keinen, daß man eine Uli-Figur ausstellt – eine Holzfigur, in der sich ein Ahne dauerhaft aufhält. Diese Figuren wurden über Generationen immer wieder zu Toten-Ritualen mitgetragen, damit mit ihr auch die Verstorbenen der entsprechenden Gruppe anwesend waren. Die Figuren wurden nicht etwa bei diesen Ritualen wieder aufgeladen, sondern sie hatten die Kraft in sich, die Figuren waren die sichtbaren Hüllen dieser Kraft. Und so eine Figur steht bei uns und meines Erachtens ist diese Figur deutlich näher an den Vorfahren und deutlich potenter als der Menschen-Schädel. Und alles hat mit Totenritualen und Totenkult zu tun. Mich irritiert, daß sich die Besucherinnen und Besucher in erster Linie dafür interessieren, daß wir einen Schädel ausstellen. Damit folgen sie natürlich der Presse, die menschliche Überreste als besonders sensibel und vorrangig als Restitutionsobjekte einstuft, aber um diesen Punkt geht es mir hier nicht.

Bazzi: Man kann sich heute auch nicht mehr vorstellen, daß der Sarg der Maria Theresia in der Kapuziner-Gruft ruht und ihr Herz ganz woanders liegt – eine Trennung im Tode!

Streck: Susanne hat auf das Problem des „schlimmen Tods“ hingewiesen und auf noch etwas: das Partialbegräbnis. Beides bestärkt nochmals meine etwas vage angedeutete Theorie über den Glauben an die Zerstreuung (oder Befreiung) der Geister im Tod, der offenbar weit verbreitet ist. Denn ein Partialbegräbnis wäre ja gar nicht möglich, wenn man festhält an der Vorstellung, daß der Tote integriert bewahrt, im Extremfall sogar einbalsamiert werden muß, auf jeden Fall im Sarg unversehrt bleiben muß, wie das ja im Judentum und im älteren Christentum ganz wichtig war und ist. Der „schlimme Tod“ beinhaltet das Problem, daß diese Trennung der Geister im Tod nicht gelingen konnte, weil dieser überraschend und unvorbereitet gekommen ist. Meines Erachtens sind alle Kriegstote „schlimme Tote“ – eine der Hauptbelastungen gerade Mitteleuropas insofern, als hier „schlimme Tote“ herumlaufen und zwar massenweise und die Lebenden kaum atmen lassen.

Rodemeier: Die Evangelikalen in Afrika erlassen Aufrufe zur Durchführung von und Teilnahme an Heilungsgottesdiensten, die sowohl für die durch Kriege verursachten „schlimmen Tode“ als auch für die vielen traumatisierten Menschen nötig seien. Ihrer Meinung nach müßten christlich-religiöse Menschen ständig Heilungsgottesdienste abhalten, damit die vielen traumatisierten Menschen und umherirrenden Seelen Ruhe finden.

Streck: Es sind nicht ganz aufgelöste, aber beschädigte Geister-Bünde.

Bräunlein: Ich fürchte, wir bekommen kein ordentliches Schlußwort zusammen, was offensichtlich am Thema liegt. Was wäre in Ihrem Sinne, Herr Streck, ein runder Abschluß oder die Essenz dessen, worüber wir diskutiert haben? Ich fürchte fast, das wird schwierig.

Streck: Ja, was heißt hier Schlußwort? Wir sind nicht zusammengekommen, um zu einem Schluß zu gelangen, sondern um unser Problembewußtsein zu schärfen oder zu erweitern. Ich glaube, es ist schon ansatzweise greifbar geworden, was unter multipler Persönlichkeit im Leben wie im Tod in kulturvergleichender Perspektive zu verstehen ist. Und wenn man mich fragt „Was ist jetzt Deine Schlußfolgerung aus dem Gespräch?“, kann ich nur sagen: „Man muß es fortsetzen“.

Münzel: Ich weiß ein Schlußwort: Im Frankfurter damals so genannten Völkerkundemuseum wurde eine Ausstellung vorbereitet über den Tod. Und es sollte zu dem normalen Katalog auch einen Kinderkatalog geben. Die Referentin, die mit dem Kinderkatalog befasst war, hat folgenden Titel vorgeschlagen: „Tschüss, sehen wir uns wieder“.

Jebens: Fragezeichen oder Ausrufezeichen?

*IMPULSPAPIER (ZUSAMMENGESTELLT VON BERNHARD STRECK)**Belletristik*

Der Mensch ist nicht wirklich ein einzelner, sondern zwei. Ich wage die Vermutung, daß sich vom Menschen letzten Endes herausstellt, daß er lediglich ein Gemeinwesen von vielfältigen, wenig zueinander passenden und voneinander unabhängigen Bürgern ist (Stevenson 2004, zit. n. Duerr 2020:384).

Denn kein einziger Mensch, auch nicht der primitive Neger, auch nicht der Idiot, ist so angenehm einfach, daß sein Wesen sich als Summe von nur zweien oder dreien Hauptelementen erklären ließe; und gar einen so differenzierten Menschen wie Harry mit der naiven Einteilung in Wolf und Mensch zu erklären, ist ein hoffnungslos kindischer Versuch. Harry besteht nicht aus zwei Wesen, sondern aus hundert, aus tausenden. Sein Leben schwingt (wie jedes Menschen Leben) nicht bloß zwischen zwei Polen, etwa dem Trieb und dem Geist, oder dem Heiligen und dem Wüstling, sondern es schwingt zwischen tausenden, zwischen unzählbaren Polpaaren [...].

Und wenn in besonders begabten und zart organisierten Menschenseelen die Ahnung ihrer Vielspältigkeit aufdämmert, wenn sie, wie jedes Genie, den Wahn der Persönlichkeitseinheit durchbrechen und sich als mehrteilig, als ein Bündel aus vielen Ichs empfinden, so brauchen sie das nur zu äußern, und alsbald sperrt die Majorität sie ein, ruft die Wissenschaft zu Hilfe, konstatiert Schizophrenie und beschützt die Menschheit davor, aus dem Munde dieser Unglücklichen einen Ruf der Wahrheit vernehmen zu müssen [...].

In Wirklichkeit aber ist kein Ich, auch nicht das naivste, eine Einheit, sondern eine höchst vielfältige Welt, ein kleiner Sternenhimmel, ein Chaos von Formen, von Stufen und Zuständen, von Erbschaften und Möglichkeiten. Daß jeder einzelne dies Chaos für eine Einheit anzusehen bestrebt ist und von seinem Ich redet, als sei dies eine einfache, fest geformte, klar umrissene Erscheinung: diese, jedem Menschen (auch dem höchsten) geläufige Täuschung scheint eine Notwendigkeit zu sein, eine Forderung des Lebens wie Atemholen und Essen [...].

Die Täuschung beruht auf einer einfachen Übertragung. Als Körper ist jeder Mensch eins, als Seele nie [...]. Die Brust, der Leib, ist eben immer eines, der darin wohnenden Seelen aber sind nicht zwei, oder fünf, sondern unzählige; der Mensch ist eine aus hundert Schalen bestehende Zwiebel, ein aus vielen Fäden bestehendes Gewebe (Hesse 2007:66–68).

Epikur ist mir lieber: die Seele (was immer das ist) ist nicht unkörperlich, und daher zerfällt sie bei unserem Tod ebenso wie unser Körper in jene unteilbaren Partikel, die Atome; es gibt da kein Fortleben unserer Ich-Seelen und mit

dem Tod ist unsere Person eben zu Ende (Max Frisch: Totenfeier. 1991, S. 17; zit. n. Happe 2012:8).

Die Kamtschatka-Forscherin Nastassja Martin begegnet nach ihrer traumatischen und gesichtsentstellenden Begegnung mit einem Bären in einer Pariser Anstalt der Stationspsychologin.

Ich möchte ihr erklären, daß ich seit Jahren Berichte über die vielfältigen Wesenheiten sammle, die ein und denselben Körper bewohnen können, eben um diesen Begriff einer eindeutigen, einheitlichen und eindimensionalen Identität auszuhebeln. Ich möchte ihr auch sagen, was für einen Schaden es anrichten kann, ein solches Verdikt auszusprechen, wenn die Person, die man vor sich hat, gerade das verloren hat, was doch irgendwie eine Art Einheit widerspiegelte, und nunmehr versucht, sich mit den Elementen von Alterität neu zu definieren, die sie im Gesicht trägt. Aber ich behalte es für mich (Martin 2021:48).

### *Ethnographie*

Hinzu kommt, daß man sich den Menschen aus mehreren Elementen geschaffen denkt, deren Schicksal nach dem Tode nicht das gleiche ist: Körper, Vitalkraft, Atemseele, Schattenseele, Miniaturseele, Lebensseele, Blutseele, Kopfseele usw. Einige dieser Seelen leben nach dem Tod immer oder eine Zeitlang weiter, andere sterben (van Gennep 1999:143).

Die ethnographische Forschungstradition zeigt in den Anden (anders als in Mesoamerika oder Amazonien) kein sonderliches Interesse an dem Konzept „Person“. Zwar fragt man bei der Analyse bestimmter, kulturell determinierter Krankheiten danach, wie Kummer und Leid die Seelen des Patienten (er hat mehrere Seelen) treffen. Doch genauere Daten haben wir dazu nicht. Gewiss ist, dass die Verschiedenheit der Elemente, aus denen Seelen gebildet werden, und ihre Verortung im Körper das Konzept „Mensch“ in jedem seiner Teilbereiche in je unterschiedlicher Weise beeinflussen, was auch die Einordnung der Krankheiten und die Therapien bestimmt.

Die Person der Aymara in Bolivien besitzt drei Seelen oder Bestandteile dessen, was wir „Seele“ nennen: *ajayu*, *animu* und *coraje*. Es sind Doppel ihres Besitzers, von dem sie sich trennen und verlorengehen können, was sich in verschiedenen Krankheiten äußert. Diese bilden den Komplex des Seelenverlustes und gehören zu den Krankheiten, die nicht von Ärzten behandelt werden, sondern von den eigenen Experten. Die Seele namens *animu* (oder zumindest ihr Name spanischer Herkunft) ist später hinzugekommen, ein Zeugnis der Kulturveränderung durch Conquista und Mission, und ihr Ver-



lust ist umso gefährlicher, je später sie wiedereingefangen wird. In noch größerer Gefahr, verlorenzugehen, ist jedoch die als Hauptseele geltende *ajayu*. Die drei Seelen leben im Körperinnern, im Herz (auf Aymara *chuyma*), doch kann manchmal eine Art Lichtabstufung des Schattens zeigen, dass sie nach außen projiziert werden.

Hingegen sollen in Nordperu sieben *sombras* („Schatten“) zusammen die Person bilden. Anders als die Seelen der Aymara werden sie nicht durch spezifische Namen, Natur oder Hierarchie unterschieden. Auch sind sie im Körper nicht genau lokalisiert, können sie doch sowohl im Herz (auf Quechua *sonqo*), als auch in den Eingeweiden wie im Leib erwähnt werden (Gil Garcia 2021:288–289; Kursivsetzungen im Original).

Der Mensch besteht aus körperlichen und körperlosen Substanzen. Er besitzt neben der physischen Gestalt, *raga* <„Hülle“> bzw. *badan* <„Körper“, „Leib“>, zwei Arten von Seele, *nyawa* <„Leben“, „Seele“> und *jiwa* <„Geist“, „Seele“>, sowie eine nicht-physische Gestalt, *roh* <„Geist“, „körperloses Wesen“>. Diese körperlichen und körperlosen Substanzen werden folgendermaßen beschrieben: *Nyawa* „hält den Körper am Leben“ <*kasih badan hidup*>“. *Jiwa* ist „unser Atem“ <*kita punya napas*>“, *Roh* ist die nicht-physische Hülle, welche die physische Hülle ersetzt, in der *jiwa* nach dem Tod weiterexistiert; „wenn wir sterben, stirbt *nyawa*, aber *jiwa* – also unser Atem – verbindet sich dann mit *roh* <*kalau kita mati, nyawa mati, tapi jiwa – ialah kita punya napas – baru sambung sama roh*>“.

Im Tod, wenn der Mensch als physisches Wesen zu existieren aufhört und sich *jiwa* in der nicht-physischen Hülle eines Geistwesens, *roh*, konstituiert, bleiben *badan* und *nyawa* sowie *mare* – ein weiteres im Folgenden beschriebenes, unabdingbar mit dem menschlichen Sein verbundenes Phänomen – zurück und sterben.

Jeder Mensch hat eine persönliche *mare* <*mare*, abgeleitet von *mal*: *mara*, ‚Unheil‘, ‚Gefahr‘>, manchmal auch *sakat* <„Plage“, „Schmarotzer“> oder *sakat mare* genannt. *Mare* begleitet jeden Menschen immerzu bis zu seinem Tod, ohne daß dieser darauf Einfluß nehmen kann. *Mare* wird auch als „*kita bawa hantu*“ <wir tragen einen Geist>“ beschrieben.

Eine spezifische *mare* ist mit einem spezifischen Individuum in besonderer Weise verbunden. Es gibt viele Arten von *mare*, die Merkmale von Tieren besitzen – z.B. *mare harimau* <„Tiger-mare“>, *mare buaya* <„Krokodil-mare“> oder *mare naga* <„Drachen-mare“>, – die sich in Hinblick auf ihre Kraft und Fähigkeit, einen Menschen zu beeinflussen, unterscheiden. Der Mensch spürt die Wirkung von *mare* nicht, und er kann normalerweise auch nicht dagegen angehen. Die Kraft von *mare* wirkt sich jedoch auf die Kinder ihrer „Träger“ – sowohl leibliche als auch adoptierte Kinder, die bei einem Elternpaar leben – aus. Ihre Kraft ist allerdings an Nähe gebunden, d.h. ihr Einfluß auf Kinder, die z.B. aufgrund von Adoption nicht bei ihren leiblichen Eltern le-

ben, läßt nach. Sowohl die *mare* der Mutter, als auch die *mare* des Vaters können das Kind eines Elternpaares belästigen <ganggu>. Dies zeigt sich beispielweise bei der Krankheit eines Kindes, die – wenn sie sehr lange andauert – meist der Wirkung der *mare* der Eltern zugeschrieben wird. Infolge der Einmischung der *mare* des Vaters oder der *mare* der Mutter in die Beziehung zwischen Eltern und Kind wird ein krankes, weinendes Kind, das von seinem Vater bzw. seiner Mutter zur Beruhigung auf den Arm genommen wird, mit Angst reagieren, die sich zu heftigen Krämpfen <sawan> steigern kann. Stirbt ein Kind nach langer Krankheit, ist dies nicht Schuld der Eltern, sondern Einfluß und Tat der *mare* eines Elternteils oder der *mare* beider Elternteile. Knirscht man im Schlaf mit den Zähnen, geschieht dies unter dem Einfluß von *mare*, und es besteht dann die Gefahr, daß man den eigenen Kindern unwillentlich etwas antut. Auch Kinderlosigkeit oder eine Fehlgeburt können durch *mare* bewirkt sein. Dies ist dann der Fall, wenn die *mare* der Ehefrau und die *mare* des Ehemannes sich gegenseitig bekämpfen, da sie „nicht zueinander passen“ <tidak cocok>. Schließlich kann die *mare* eines Elternteils auch die *mare* des Kindes angreifen, wobei die *mare* des Elternteils sich als stärker erweisen wird, da „die alten Pfosten stark sind“ <tonggak tua kuat>“ (Lenhart 2002:307–309; Kursivsetzungen im Original).

### *Sinologie*

Chinese ontology recognizes several spiritual principles that together make up the human person: a human is a complex being, a composite of diverse essences (Schipper 1993:33).

The ancient philosophers also discuss the nine phases of the embryo's transformation: The One gives birth to the Two, the Two to the Three, the Three to the Ten Thousand Beings. The beings turn their back on *yin* and embrace *yang*, and it is this harmony of energies (*ch'i*) that realizes their union (Schipper 1993:117; Kursivsetzungen im Original).

A scandalous tale, the myth of the Old Child's Birth is also an initiatory narrative. It contains some of the most important themes of Taoist thought. a) the anterior existence in the womb, with the accompanying permutations of the One and the Self; b) the transubstantiality of the mother and child, also expressed by the transmission of the body's secrets; c) the feminine nature of the Taoist body in its exterior form in this world. Let us stake a closer look at these themes one at a time.

The real Taoist pantheon, that of the *true* gods, belongs to 'Anterior Heaven' (*hsien-t'ien*, the universe before creation). This true pantheon reveals itself to us as the One and its different permutations, and also as different manifestations of the original cosmic energy. This point is essential to Taoist thought: 'Huang! Hu!' (Vague! Ungraspable!). In the center, there are things.

*Miao! Ming!* (Profound! Mysterious!). In the center, there are essences, most true essences'. [...] The first chapter of the Tao-te ching tells us that 'the permanent name' is in fact 'the Unnameable'. This Unnameable stands for the original cosmic energy (*yüan-ch'i*) which is said 'to give birth to the gods'.

The manifold aspects of the One are conceived by the Taoist theologians as so many 'heavenly Worthies' (hypostases of the Tao in the Anterior Heaven) and as 'Ancestors', and alternately as numerological categories corresponding to the body's functions. Thus we discover that the true Taoist pantheon exists within us, created by our vital energies. It is this pantheon – ungraspable vision of the eternal forces of nature – that constitutes the initiatory framework of Taoism. It situates the disciple, as well as all of Taoism, beyond the ordinary gods, the *shen-ming* of the people. The gods of the people are only human souls, born without fulfilling their destiny, dead without returning to the undifferentiated, outside the cycle of transformations and by definition dangerous.

This is what separates the Taoist from the communities of the faithful of popular religion. The Taoist carries his gods within himself; he can give them an external appearance, a certain form, at will and then make them return to the origin, to the undifferentiated. He may, like the Old Master (body of the Tao), either appear or disappear, reside in the world or cross the pass to return to K'un-Lun mountain, to primordial chaos (Schipper 1993:123–124; Kursivsetzungen im Original).

Das Leben ist der Gefährte des Todes; der Tod ist der Anfang des Lebens. Wer findet da den (sie verbindenden) Faden? Durch Verdichtung des Tschis tritt der Mensch ins Leben. Verdichtung (des Tschis) ist Leben, Auflösung (des Tschis) ist Tod. Wenn Tod und Leben Gefährten sind, worüber sollte ich mich da grämen! [...] So heißt es: Die gesamte Welt durchdringt nur ein Tschis. Daher schätzt der Weise das Eine (Laudse 1990:144).

### *Schluß*

Und das letzte Wort soll die Bibel bekommen:

Denn er sprach zu ihm: Fahre aus, du unsauberer Geist, von dem Menschen! Und er fragte ihn: Wie heißest du? Und er antwortete und sprach: Legion heiße ich; denn wir sind unser viele (Markus 5, 8–9, Stuttgarter Jubiläumsbibel 1912:68).

NACHWORT (VON MARK MÜNZEL)<sup>4</sup>

Zwey Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,  
 Die eine will sich von der andern trennen;  
 Die eine hält, in derber Liebeslust,  
 Sich an die Welt, mit klammernden Organen;  
 Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust  
 zu den Gefilden hoher Ahnen (Goethe 2010:60).

Das bekannte Goethe-Zitat verwendet die Vokabel „Seele“ nicht im wörtlichen Sinn einer christlichen Seelenlehre, sondern als Bezeichnung für widerstrebende Tendenzen im Menschen. In einem anderen, ebenfalls vielzitierten Gedicht spricht Goethe zwar nicht von „Seelen“, meint aber wohl wieder etwa das Gleiche, nämlich widerstrebende Tendenzen, ja Naturen in ihm selbst:

Vom Väterchen hab ich die Statur,  
 Des Lebens ernstes Führen,  
 Vom Mütterchen die Frohnatur  
 Und Lust zu fabulieren (Goethe 2010:60).

Und nachdem er noch zwei Ahnen beschrieben hat (der eine liebte schöne Frauen, die andere „Schmuck und Gold“), schließt er:

Sind nun die Elemente nicht  
 Aus dem Komplex zu trennen,  
 Was ist denn an dem ganzen Wicht  
 Original zu nennen? (Goethe 1949:703)

Ethnologen, die indigene Seelenvorstellungen interpretieren, denken dabei gewöhnlich nicht an Goethe. Doch vielleicht könnte er uns helfen, einen anderen Blick auf diese Vorstellungen zu werfen. Oft heißt es in ethnologischen Wiedergaben fremder Vorstellungen, der Mensch vereine in sich mehrere Seelen. Daneben stehen aber (freilich seltener) andere Interpretationen, nach denen es gar keine Seelen wären, sondern Tendenzen, verschiedene Charakterzüge, eben ganz ähnlich dem, was Goethe meint. Gewiß ist, daß es auf die Definition des Begriffes „Seele“ ankommt. Wenn wir indigene Aussagen so verstehen, daß sie verschiedene „Seelen“ meinen, gehen wir

<sup>4</sup> Dieses Nachwort ist ein (orthographisch überarbeiteter) Auszug aus Münzel (2021:100–102). Den letzten Absatz habe ich neu hinzugefügt.

von einer in sich geschlossenen, einheitlichen Seele aus, so daß eine Vielzahl von Naturen innerhalb eines Menschen nur als Vielzahl von Seelen verstanden werden kann. Wenn wir aber eine „Seele“ als etwas in sich Vielfältiges, jeweiligen Umständen Angepasstes auffassen, ändert sich die Perspektive. Für Helmut Schindler handelt es sich bei den mehreren sogenannten Seelen südamerikanischer Indigener eher „um psychologische Konzepte für psychische Phänomene“, etwa „der Wille, das Wissen, das Gemüt, der Geist, die Vitalität eines Menschen“. Das Wort der Karihona, das oft als „Seele“ übersetzt wird, deutet Schindler „als eine Art Lebenskraft“; diese schließe sich nach dem Tod „den Ahnen an und/oder verschmilzt mit der Energie der Umwelt, eine Vorstellung, die an die ‚*energeia*‘ Plotins gemahnt“ (Schindler 2018:223–224). Bei den Kuikuru betrachteten die meisten Befragten „die Seele eher als eine einzige denn als vielfach, sagten aber, dass sie sich auf verschiedene Weisen bemerkbar macht“, einer jedoch beharrte darauf, dass es drei seien, im Auge, im Ohr und im Rücken oder gleich außerhalb des Rückens (Carneiro 1977:3).

Viele indigene Denker des Amazonasgebietes sehen eine der menschlichen „Seelen“ im menschlichen Auge. Analog zu der Weisheit „Die Schönheit liegt im Auge des Betrachters“ könnten wir wohl auch sagen: „Wo die Seelen liegen, das liegt im Auge des Ethnologen“.

#### LITERATURVERZEICHNIS

AYKROYD, Peter

2009 *A history of ghosts: the true story of séances, mediums, ghosts, and ghost-busters*. New York: Rodale

BREMER, Bettina

2021 *Von Maiköniginnen, Sirenen, drei Jungfrauen und anderen heiligen Frauen*. Auf den Spuren der alten Göttin in Symbolen, Sagen, Volksglaube und Brauchtum – auch in Hessen. Rüsselsheim: Christel Göttert

CARNEIRO, Robert L.

1977 „The afterworld of the Kuikuru Indians“, in: Ronald K. Wetherington (Hrsg.), *Colloquia in anthropology*. Volume 1:3–15. Taos, New Mexico: The Fort Burgwin Research Center

DUERR, Hans Peter

2015 *Die dunkle Nacht der Seele*. Nahtod-Erfahrungen und Jenseitsreisen. Berlin: Insel

2020 *Diesseits von Eden*. Über den Ursprung der Religion. Berlin: Insel

FAUST, Franz Xaver

1998 *Totgeschwiegene Indianische Welten*. Eine Reise in die Philosophie der Nordanden. Gehen: Escher

FORTES, Meyer

1949 *The web of kinship among the Tallensi*. London: Routledge

FRENCH, Thomas Morton

1970 *Psychoanalytic interpretations: the selected papers of Thomas M. French*. Foreword by George H. Pollock. Chicago: Quadrangle Books

GIL GARCIA, Francisco Miguel

2021 „Religionen des zentralandinen Südamerika“. Aus dem Spanischen übersetzt von Mark Münzel, in: Mark Münzel (Hrsg.), *Indigene Religionen Südamerikas*, 236–306. Stuttgart: Kohlhammer

GOETHE, Johann Wolfgang

1949 *Gedichte*. Vollständige Ausgabe. Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger

2010 *Faust-Dichtungen*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

HAGEDORN, Thea

2019 *Ich bin viele*. Mein Leben mit multipler Persönlichkeitsstörung. Aufgeschrieben von Lars Röper. Norderstedt: BoD

HAPPE, Barbara

2012 *Der Tod gehört mir*. Die Vielfalt der heutigen Bestattungskultur und ihre Ursprünge. Berlin: Reimer

HARNER, Michael

1980 *The way of the shaman: a guide to power and healing*. San Francisco: Harper & Row

2013 *Cave and cosmos: shamanic encounters with another reality*. Berkeley: North Atlantic Books

HESSE, Hermann

2007 *Der Steppenwolf*. Frankfurt am Main (1927)



KREMSER, Manfred

- 2004 *Shangó-Transformationen*. Vom traditionellen Donnergott der Yoruba zum digitalen Blitzgewitter im Cyberspace. Wien: Facultas

LAUDSE

- 1990 *Dauedesching*. Aus dem Chinesischen übersetzt von Ernst Schwarz. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun. (1978)

LEENHARDT, Maurice

- 1949 „Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl“, *Cahiers Internationaux de Sociologie* 6:28–42

LENHART, Lioba

- 2002 *Fließende Grenzen*. Konstruktion, Oszillation und Wandel ethnischer Identität der Orang Suku Laut im Riau-Archipel, Indonesien. Aachen: Shaker

LEVI, Carlo

- 2016 *Christus kam nur bis Eboli*. Aus dem Italienischen übersetzt von Helly Hohenemser-Steglich. München: dtv (1945)

LÉVY-BRUHL, Lucien

- 1998 *Carnets*. Paris: Quadrige. Presses Universitaires de France (1945)

MARTIN, Nastassja

- 2021 *An das Wilde glauben*. Aus dem Französischen von Claudia Kalscheuer. Berlin: Matthes & Seitz

MARQUARD, Odo

- 1981 „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie“, in: Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien, 91–116. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

MÜNDEL, Mark

- 2015 „Apenas se manejan las pasiones, pero por fin la razón y la armonía salen victoriosas por ahora“, in: Manuel Gutiérrez Estévez und Alexandre Surallés (Hrsg.), *Retórica de los sentimientos*. Etnografías amerindias, 29–51. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert
- 2021 „Vom Nichts zum Traum – Streiflichter auf Religionen im tropisch-subtropischen Südamerika östlich der Anden“, in: Mark Münzel (Hrsg.), *Indigene Religionen Südamerikas*, 61–134. Stuttgart: Kohlhammer

MYRICK, Daniel und Eduardo SÁNCHEZ

- 1999 *The Blair witch project*. Spielfilm. USA

POLANSKI, Roman

1967 *Tanz der Vampire*. Spielfilm. Großbritannien (Original, The fearless vampire killers or: Pardon me, but your teeth are in my neck)

PRIVILEGIERTE WÜRTTEMBERGISCHE BIBELGESELLSCHAFT (Hrsg.)

1912 *Stuttgarter Jubiläumsbibel*. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelgesellschaft

REITMAN, Ivan

1984 *Ghostbusters*. Spielfilm. USA

SACHS, Hans

2013 *Spruchgedichte*. Auswahl. Berlin: Holzinger Verlag

SAHLINS, Marshall

1972 *Stone age economics*. Chicago: Aldine-Atherton

SCHINDLER, Helmut

2018 *Die Karibona*. Eine Caribgruppe Nordwest-Amazoniens. München: Herbert Utz Verlag

SCHIPPER, Kristofer

1993 *The Taoist body*. Übersetzt von Karen C. Duval. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press (1982, Le Corps Taoïste. Corps Physique – Corps Social. Paris: Arthème Fayard)

SCHLATTER, Gerhard

1989 *Mythos*. Streifzüge durch Tradition und Gegenwart. München: Trickster

SPITTLER, Christoph

2021 *Die Oneironauten*. Mit Traumreisenden durch die Nacht. Deutschlandfunk, 24. Januar 2021. URL: <https://www.hoerspielundfeature.de/mit-traumreisenden-durch-die-nacht-die-oneironauten-100.html> [aufgerufen am 18. Juli 2022]

STECKENREITER, Thomas

1995 „Die okkulte Zahl“, *Fabrica Mundi* 1:39–66

STEVENSON, Robert Louis

2004 *The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. London: Longmans, Green, and Co. (1886)

TAUBES, Jacob

- 1996 „Zur Konjunktur des Polytheismus“, in: Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur*. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft, 340–351. München: Wilhelm Fink

VAN GENNEP, Arnold

- 1999 *Übergangsriten*. Übersetzt von Klaus Schomburg und Sylvia Schomburg-Scherff. Frankfurt am Main: Campus (1909, *Les rites de passage*. Chicago: The University of Chicago Press)

VAN MATER, Kirby

- 1979 *H.P. Blavatsky an die Amerikanischen Konvente 1888–1891*. Aus dem Englischen von Wilfried Marfels und Andreas Zebrowski. Pasadena, Den Haag, München: Theosophical University Press

VOSS, Ehler

- 2008 „Von Schamanen und schamanisch Tätigen. Peinlichkeit und ihre Vermeidung im Kontext des modernen westlichen Schamanismus“, in: Mark Münzel und Bernhard Streck (Hrsg.), *Ethnologische Religionsästhetik*, 131–143. Marburg: Curupira
- 2011 *Mediales Heilen in Deutschland*. Eine Ethnographie. Berlin: Dietrich Reimer
- 2013a „‘California dreamin‘. Die Erfindung des Neoschamanismus als mediumistische Probe des 20. Jahrhunderts“, *Historische Anthropologie* 21(3):367–386
- 2013b „Authentizität als Aktant. Schamanismus aus Sicht einer symmetrischen Anthropologie“, *Paideuma* 59:103–126

VOSS, Ehler (Hrsg.)

- 2020 *Mediality on trial: testing and contesting trance and other media techniques*. Berlin, Boston, MA: Walter de Gruyter

ZUCKER, Jerry

- 1990 *Ghost*. Spielfilm. USA

