

*Peter J. Bräunlein*

## **Die Rückkehr der 'lebenden Leichen'.**

### **Das Problem der Untoten und die Grenzen ethnologischen Erkennens**

1987/88 führte ich gemeinsam mit meiner Partnerin Andrea Lauser eine stationäre Feldforschung auf der philippinischen Insel Mindoro durch. Zufall und Geschick brachten uns zu den Alangan-Mangyan, eine bis dahin kaum erforschte Gruppe von Schwendfeldbauern. Die ethnologische Literatur war, was diese Kultur betraf, äußerst dürftig, und somit standen uns nur sehr spärliche Informationen unterschiedlichster Qualität zur Verfügung.<sup>1</sup> Es lag also nahe, „klassisch ethnographisch“ vorzugehen und zunächst Basisdaten zu erheben. Der Plan, mit zwei, drei oder gar mehr „Informanten“ gezielt zu „arbeiten“, d.h. entlang eines Fragenkataloges Schritt für Schritt all das zu erörtern, was dem traditionellen Interesse des Ethnologen entspricht, von der Sozialstruktur, der Ökonomie, der politische Organisation bis hin zu Weltbild und Religion, war jedoch nicht möglich. Während unseres Aufenthaltes in der Ortschaft Malula wurden wir allzusehr mit dem scheuen, defensiven „Charakterzug“ dieser Menschen konfrontiert. Für die Datenerfassung war dies nicht sonderlich förderlich. Wir wurden zwar durchweg zuvorkommend in Malula aufgenommen und erhielten auch eine eigene geräumige Pfahlhütte - zunächst am Rande der Ortschaft -, unsere Fragen indes stießen auf wenig Verständnis, ja mitunter auf unverhohlenen Desinteresse. Wir mußten lernen, Geduld zu üben: Beobachtung, Teilnahme am Alltagsge-

---

<sup>1</sup> Die Gesamtbevölkerung der Insel Mindoro umfaßt (nach Schätzungen aus dem Jahr 1988) ca. 800.000 Menschen. Die Urbevölkerung wird von den christlichen Tieflandbewohnern, die die überwiegende Mehrheit der Inselbevölkerung darstellen, allgemein als Mangyan bezeichnet. Ihre Zahl liegt, nach groben Schätzungen, zwischen 64.000 bis 80.000. Die Mangyan stellen weder kulturell noch sprachlich eine Einheit dar. Man unterscheidet, hauptsächlich aufgrund linguistischer Kriterien, folgende 7 Gruppen (von Nord nach Süd): Iraya, Alangan, Batangan (oder Taubuid), Tadyawan, Buhid, Hanunoo, Ragnon. Vgl. Curtis D. MACFARLAND: *Linguistic Atlas of the Philippines*. Tokyo 1980. Unentbehrlich für die Ethnographie und Ethno-Historie der Insel Mindoro ist die umfangreiche Bibliographie, die Antoon Postma erstellt hat. Siehe POSTMA, Antoon: *Annotated Mangyan Bibliography (1570-1988) with Index*. Panaytayan 1988.

Ethnographisch am besten erforscht sind die Hanunoo-Mangyan im Süden Mindoros. Harald Conklins Dissertation über die Beziehung der Hanunoo-Mangyan zur Pflanzenwelt (1954), und seine, für die Wirtschaftsethnologie als klassisch zu bezeichnende Studie über den Brandrodungsfeldbau (1957) machten die Hanunoo-Mangyan in der ethnologischen scientific community berühmt. Mit seinem ethno-ökologische Ansatz, mit seinem Vorhaben, eine „kulturelle Grammatik“ der jeweiligen Ethnie zu erstellen, wird Conklin zu einem der Gründerväter der ethno-science. Harold C. CONKLIN: *The Relation of Hanunoo Culture to the Plant World*. Yale University (unveröffentl. Diss.). New Haven 1954; DERS.: *Hanunoo-Agriculture. A Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines*. Rom 1957.

Conklins Arbeiten regten zahlreiche weitere Forschungen zu den Hanunoo an. Andere Mangyan-Gruppen, wie z.B. die Iraya und die Alangan-Mangyan sind wissenschaftlich vernachlässigt. Die Gesamtzahl der Alangan-Mangyan wird auf 3-6000 Menschen geschätzt.

schehen, wann immer dies möglich war, und offene Gespräche waren der Situation angemessener.<sup>2</sup>

### „Was ist eigentlich ein *kablag*...?“

Sehr bald nachdem wir uns in Malula eingerichtet hatten und gerade mit mühevollen Konversationsversuchen begannen<sup>3</sup>, erfuhren wir, über eher beiläufige Äußerungen, daß die Welt der Mangyan offenbar von einer Vielzahl nicht-menschlicher Wesen mitbewohnt ist. Die meisten dieser Wesen, allesamt dem Bereich der Wildnis jenseits der Dorfgrenze zugeordnet<sup>4</sup>, erzeugten Furcht, sobald ihr Name erwähnt wurde. Übermütige Kinder wurden nicht selten mit der bloßen Nennung eines solchen Wesens zur Räson gebracht. Ein Begriff war es vor allem, der sowohl bei Erwachsenen, wie bei Kindern regelmäßig deutliche Reaktionen hervorrief, wie am Mienenspiel abzulesen war: „*Kablag*“!

So notierte ich, nicht ohne eine gewisse Entdeckerfreude, in mein noch jungfräuliches Notizheft:

„'Kablag', offenbar eine Art Geist oder dämonenartiges Wesen, deutlich angstbesetzt - nachfragen!“

---

<sup>2</sup> Die Ergebnisse unserer gemeinsamen Forschung sind veröffentlicht als BRÄUNLEIN, Peter J. / Andrea LAUSER: *Leben in Malula. Ein Beitrag zur Ethnographie der Alangan-Mangyan auf Mindoro (Philippinen)*. Pfaffenweiler (= Kulturen im Wandel, Bd.1) 1993. Geschildert werden darin u.a. der „Weg ins Feld“ und die Probleme, die auftreten, wenn Ethnologen und die von diesen besuchten Menschen unterschiedliche Auffassungen darüber pflegen, was „Wissen“ und „wissenswert“ ist (Vgl. BRÄUNLEIN/LAUSER 1993, S.1-30).

<sup>3</sup> Das Alangan-Mangyan ist eine der sieben (austronesischen) Mangyan-Sprachen. Es lagen weder eine Darstellung der Grammatik noch Wortlisten vor. Während unserer Feldforschung erstellten wir daher umfangreiche Wortlisten, um die auf Tonband dokumentierten 'Geschichten' später übersetzen zu können, und um erstes linguistisches Material zu dieser unerforschten Sprache bereitzustellen. Zur Kommunikation diente die *lingua franca*, das Tagalog, das wir uns im Feld aneigneten. Peter J. BRÄUNLEIN / Andrea LAUSER: *Wortliste Alangan-Mangyan / Tagalog / Englisch / Deutsch*. Nürnberg 1991, unveröffentlichtes Manuskript, [Ca. 1100 Einträge].

<sup>4</sup> Auch die Mangyan kennen, wie viele andere Gesellschaften dieses Erdballs, die polare Unterscheidung von „wild“ - „zivilisiert“, bzw. „fremd“ - „eigen“. Wildnis beginnt an der Grenze des Dorfes, im engeren Sinne gar schon an der Türschwelle, zwischen dem Inneren der Hütte und dem Draußen. Dieses räumliche Ordnungsmuster, eine topographische Raumordnungsstruktur, die in Korrelation zu soziographischen Gruppenordnungsstrukturen steht, nahm Klaus E. Müller zum Ausgangspunkt seiner universalethnologischen Vergleichsstudie zur Entstehung und Aufrechterhaltung von Identität. Vgl. Klaus E. MÜLLER: *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens*. Ein ethnologischer Grundriß. Frankfurt/M. 1987. Edmund LEACH differenziert die Polarität durch eine Dreiteilung: NEAR (= home, kinsfolk, friends, tame animals, local village, witches), INTERMEDIATE (= the familiar outside, affinal relatives, enemies, wild animals of familiar sorts, ghosts, village fields and neighbouring villages), FAR (= the great unknown, ancestors, strangers, fabulous wild animals, gods, demons, remote unfamiliar parts of the real world; metaphysical worlds of the „heaven“ and „hell type“). Leach entwickelt seine Typologie in Zusammenhang mit einem Kriegserklärungsmodell. Vgl. Edmund LEACH: *The Nature of War*. In: *Disarmament and Arms Control*, 3.1965, S.165-183. Zur Wild-Zivilisiert-Dichotomie der Alangan-Mangyan und den Konsequenzen für den Umgang mit fremden Menschen siehe Andrea LAUSER: *Sind gierige Ethnologen gierige Fresser? Rollenzuweisungen in der Begegnung mit einer Mangyan-Gruppe auf Mindoro (Philippinen)*. In: *KEA-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 3/1992, S.73-89; und auch BRÄUNLEIN/LAUSER 1993, S.90-132.

Gelegenheit zu weiteren Recherchen ergab sich bei einem der abendlichen Stelldichein einiger Kinder und Heranwachsender auf der Terasse unserer Hütte. Die Neugierde der Kinder Malulas an den fremden Weißen und ihren Dingen war stärker als die Scheu vor ihnen. Unsere ersten Bezugspersonen und regelmäßigen Besucher waren Kinder. Sie unterrichteten uns in den wesentlichen praktischen Dingen wie z.B. Feuermachen mit feuchtem Holz, sie gaben uns Auskunft über basale Verwandtschaftsstrukturen, und sie halfen höflich und mit beachtlicher Ausdauer bei der Erweiterung unseres Grundwortschatzes („was heißt: Haus, Hund, Baum, Nase, Finger, Sonne, Mond?“ usw...)<sup>5</sup> Während einer solchen Sitzung, es war längst dunkel geworden und die Stimmung lebhaft-heiter, schien mir der Moment günstig, in Sachen „kablaga“ nachzufragen.

„Was ist eigentlich ein kablaga?“, frage ich in eher beiläufigem Ton. Zunächst scheint meine Frage nicht verstanden worden zu sein. Die anwesenden 7-12jährigen plaudern unvermindert weiter. Es geht um technische Details eines Münzenwerfspiels. Ein Geschicklichkeits- und Glücksspiel, das von Tieflandkindern übernommen wurde und welches sich in Malula, zum Leidwesen einiger Eltern, gerade großer Popularität erfreut. Ich wiederhole meine Frage lauter: „Was ist denn ein kablaga?“

Die Runde erstarrt schlagartig. Die Munterkeit ist wie weggeblasen. Irritation, Verunsicherung breitet sich aus, ängstliche Blicke werden ausgetauscht. Einer der Jungen flüstert seinem Nachbarn etwas ins Ohr. Ich kann lediglich das Wort „kablaga“ heraushören. „Also, was ist denn jetzt ein kablaga?“ so wiederhole ich, ungeduldig geworden, meine Frage. „Wissen wir nicht, kennen wir nicht“, ist die hastig herausgestossene Antwort. „Das glaub' ich euch nicht. Ihr wollt es nur nicht sagen, ihr habt Angst. Ihr habt vor den kablaga Angst, stimmt's?“ Schweigen. Die kleine Gruppe rückt enger zusammen, weg von den beiden Ethnologen. Nach einer Weile meint einer der älteren Jungen nervös, hastig und mit deutlich gedämpfter Stimme: „Kablaga kommen in der Dunkelheit und beißen. Wir haben Angst. Wir wollen nicht von kablaga reden.“ Das ist deutlich. Ich stelle keine weiteren Fragen mehr an diesem Abend.<sup>6</sup>

Die Reaktionen, die meine aufdringlichen Fragen ausgelöst hatten, gaben mir zu denken, und sie schürten meine Neugierde. Kinder waren ganz offensichtlich die falschen Adressaten für dieserart Recherchen. Einige Zeit später beschloß ich, Juanit zu fragen. Juanit, damals ca. 30 Jahre alt, war ein Mangyan, der die Missionsschule durchlaufen hatte und im Auftrag der Mission als community organizer, eine Art Sozialarbeiter, in Malula tätig war. Juanit war unser Freund geworden. Er, der die Tieflandkultur kennengelernt hatte und sich in der Bibel besser auszukennen schien als ich, war fraglos die geeignete Auskunftsperson für

<sup>5</sup> Zur Welt der Kinder in Malula vgl. Andrea LAUSER: Die Geschwisterschaft als soziales Netz. Zur 'tayaran' („Geschwisterbande“) bei den Mangyan Malulas (Mindoro/Philippinen). In: *KEA-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 6/1994 [KINDERWELTEN], S.71-96.

<sup>6</sup> BRÄUNLEIN, Peter J.: Feldjournal '87 (Unveröffentl. Manuskript).

mein Problem. Juanit erklärte, nach einem gewissen Zögern, doch mit sichtlichem Ernst: „Kablag, das sind die Toten, die zurückkehren. Sie überfallen Lebende, um sie zu beißen. Die Menschen werden dann krank und sterben bald darauf. Kablag lauern überall, mitten im Urwald oder am Dorfrand, bei Tag und in der Nacht. Kablag, die lebenden Leichen, sind schrecklich, die Mangyan haben gewaltig Angst vor den kablag.“ Weiter wollte auch er sich nicht über das Thema auslassen, trotz weiterer Frageversuche meinerseits.

Trotz oder gerade wegen der geringen Informationen bildete ich erste Hypothesen über das Wesen der kablag. Es war dies keine durchreflektierte und wissenschaftlich analytische Aktivität. Vielmehr handelte es sich um einen halb bewußt ablaufenden Prozeß, bewegt und gesteuert vom inneren Bedürfnis, lästige Ungeheimheiten loszuwerden. Der drängendste Widerspruch bestand in der offenkundigen Rede von „lebenden“ Leichen. Allein schon der Begriff ist paradox. Zu den Grundannahmen meines Herkommens gehört die Gewißheit, daß Leichen tot sind. Die „lebenden Leichen“ irritierten diese Selbstverständlichkeit ungemein. Deshalb mußten sie weg und mit Ihnen der unerwartete Anschlag auf meine Tatsachenwelt.

Ich vermutete also, daß die angsterregende Begegnung mit den kablag irgendwie mit der Auffassung der Mangyan vom Traum und vom Träumen zusammenhing, und dementsprechend auch mit ihrer Vorstellung der menschlichen Seele. Verstorbene kann man in Träumen wiederbegegnen, das war ja bekannt und psychologisch leicht erklärbar. Auf der Ebene „primitiver Mentalität“ dann, also gewissermaßen bei anderen psychologischen Voraussetzungen, kann dies zur Vorstellung führen, die Toten seien nicht tot, könnten noch umherwandeln, die Lebenden aufsuchen. Der Schrecken über eine solche Begegnung im Traum, die bei entsprechenden kulturellen Deutungsmustern als äußerst real empfunden wird, kann krank machen, mitunter sogar den Tod herbeiführen. Tiefgehende psychosomatische Erkrankungen aufgrund von Zwangsvorstellungen sind ja auch der westlichen Medizin und Psychologie, respektive Psychiatrie nicht fremd.

Bei dieser, meiner vorwissenschaftlichen Hypothesenbildung, wandelte ich also auf den Spuren früher religions-ethnologischer Theorienbildung - ohne das damals, ich gestehe dies mit einem gewissen Erröten, im Feld wahrzunehmen. Ich befand mich mit meinen Spekulationen wissenschaftsgeschichtlich im ausgehenden 19. Jh. und in der Nähe der Tylorschen Animismustheorie. Edward B. Tylor (1832-1917) propagierte bekanntlich in seinem Werk „Primitive Culture“ (1871) den von ihm sogenannten Animismus als die Urform aller Religion. Folgende, für ihn zwingend logische Entwicklung glaubte er erkannt zu haben: Der Urmensch erfährt während seines Schlafes, daß er sich an verschiedenen Orten aufhalten kann, ohne dabei seinen Körper bewegen zu müssen. Er folgert daraus, daß es neben dem Körper noch ein anderes Prinzip geben müsse. Ein Prinzip, das

sich zeitweilig vom Körper lösen kann, also beweglich ist, ohne daß dies seinen Tod bedeutet. Wenn sich jedoch dieses Prinzip für immer vom Körper trennt, stirbt der Mensch. Damit war die Erkenntnis eines geistig-seelischen Prinzips gemacht, der Anfang von Religion war entstanden. Ähnlich wie dem Menschen eine Seele innewohnt, wären auch Pflanzen und Tiere beseelt, da auch diese leben, krankwerden können und sterben, außerdem tauchen sie in Träumen auf. Da zwar der Leib verfällt, aber nicht die Seele, denn die Seele der Toten erscheint ja mitunter in Träumen, begann der Urmensch die Seelen der Verstorbenen zu fürchten und zu verehren und entwickelte schließlich einen Ahnenkult. Aus ihm folgt, in Tylor'scher Logik, der „Fetischismus“, der Polytheismus, und schließlich der Monotheismus.

Neben Edward B. Tylors Animismustheorie könnten auch die Spekulationen eines Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) über „primitive Mentalität“ meinen Erklärungsversuchen Pate gestanden haben. Nach Lévy-Bruhl lebt der „Primitive“ in einem personalisierten Universum. Es handelt sich um eine Realität, in der jedes Wesen und jedes Objekt grundsätzlich in einer von unserer Wahrnehmung unterschiedenen Art betrachtet wird. Sind dem Europäer Träume und Visionen Phänomene einer höchst subjektiven Wirklichkeit, so sind diese Phänomene der primitiven Mentalität, geformt und gelenkt durch kollektive Repräsentationen, objektiv und real. Lévy-Bruhl charakterisiert die Weltwahrnehmung schriftloser Gesellschaften als prälogisch-assoziativ, homogen und mystisch, im Gegensatz zum zivilisierten Denken, das „empirisch“ und „wissenschaftlich“ sei. So gesehen wäre es für das primitive Denken typisch, daß Traum und Realität verwechselt werden.

Kurzum: meine Bemühungen kreisten, wie einst die eines Edward B. Tylor oder Lévy-Bruhl, darum, der bedrohlichen Konfrontation mit dem offenbar Unlogischen, Fremden, Irrationalen irgendwie das Beängstigende zu nehmen. Aber im Gegensatz zu Tylor und Lévy-Bruhl saß ich nicht im Ohrensessel meiner häuslichen Bibliothek bei Bordeaux und Zigarre, sondern ich befand mich mitten im „Feld“. Das war bei weitem nicht so behaglich, aber ich hatte den Vorteil, Fragen stellen zu können. Ich wollte nun wissen, wie sich die Mangyan „Seele“ vorstellen, welcher Teil des Menschen stirbt, wie das Jenseits beschaffen sei und warum die Toten zurückkehren, die Lebenden erschrecken und krank machen.

### **Von Seelen und Jenseitswelten**

Wenn die Ergebnisse dieser Nachforschungen im folgenden zusammengefaßt werden, ist hierbei ein „autoritärer“ Unterton der Darstellung, Dilemma des ordnenden und abstrahierenden Ethnologen, unvermeidbar. Wann immer von *den* Vorstellungen *der* Mangyan die Rede ist, bleibt unsichtbar, daß solche Einsichten

auf dem stets mühevollen Weg der Erkenntnisfindung in intersubjektiver Begegnung mit Einzelpersonen gewonnen werden. Verallgemeinerungen anzustellen ist vor diesem Hintergrund also ein heikles Unterfangen des ethnographischen Handwerks geworden. Diese einschränkenden Anmerkungen sind Ausdruck jener leidlich bekannten „Krise ethnographischer Repräsentation“. Trotz jeder postmoderner Dekonstruktionspflicht rechne ich nach wie vor mit Tatsachen. Auch Verallgemeinerungen scheinen mir legitim, wenn sie mit entsprechender Vorsicht getroffen wurden, und diese nehme ich für folgende Zeilen durchaus in Anspruch, auch wenn sie hier der gebotenen Vielstimmigkeit mangeln.<sup>7</sup>

Allgemein gesagt, stellen sich die Mangyan vor, daß jedem Menschen eine Seele innewohnt, die beweglich ist, und die sich daher zeitweilig vom menschlichen Körper entfernen kann. Diese „Seele“ wird *abiyān* genannt. Sie wandert in Träumen umher und trifft auf andere *abiyān*. Die *abiyān* eines Menschen kann von übelwollenden nichtmenschlichen Wesen geraubt werden. Der Mensch erkrankt daraufhin. Die gefräßigen Wesen halten die entführten *abiyān* versteckt, mästen oft die geraubte *abiyān*, um sie nach einer gewissen Zeit genüßlich zu verspeisen. Dies bedeutet den Tod des Menschen. Das, was für die Mangyan Schweinefleisch bedeutet - eine Delikatesse also - das sind die *abiyān* für die gierigen nichtmenschlichen Bewohner der Urwaldwildnis. Wird die *abiyān* eines Menschen entführt, muß der Heiler - *balaonan* - aktiv werden.<sup>8</sup> Er muß über Hilfsgeister das Versteck ausfindig machen, die entführte *abiyān* befreien und sie seinem Besitzer zurückbringen. Ohne *abiyān* ist der Mensch zwar durchaus lebensfähig, allerdings nicht unbeschränkt lange. Mehrere Monate ohne *abiyān* wären durchaus denkbar, hieß es, allerdings länger als 4-5 Monate ohne *abiyān* zu leben, sei schon äußerst kritisch und viel länger ohne sie auszukommen wäre eigentlich undenkbar.

Neben der *abiyān* gibt es noch eine weitere vitale Kraft. Sie wird als *rungaw* bezeichnet und sie ist eindeutiger im menschlichen Körper zu lokalisieren als die *abiyān*. *Rungaw* sitzt in den Augen eines Menschen, genauer in den Pupillen. Dort, in den Pupillen können man die *rungaw* erkennen, sie hätte nämlich die Form eines kleinen Menschen, wurde erklärt. Die *rungaw* kann im Gegensatz zur *abiyān* den Körper nicht verlassen. Ohne *rungaw* kann ein Mensch nicht leben.

---

<sup>7</sup> Die mittlerweile geläufige Repräsentationsdebatte der Ethnologie wurde vor etwa 10 Jahren ausgelöst u.a. durch den Reader von James CLIFFORD / George E. MARCUS (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley 1986. Siehe auch: James CLIFFORD: Über ethnographische Autorität. In: BERG, Eberhard / Martin FUCHS (Hrsg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/M. 1993, S.109-157 und KEA-ZEITSCHRIFT FÜR KULTURWISSENSCHAFTEN, Thema: WRITING CULTURE, 4/1992. Zur Kritik an James Clifford siehe Michi KNECHT & Gisela WELZ: *Ethnographisches Schreiben nach Clifford*. In: Thomas HAUSCHILD (Hrsg.): *Ethnologie und Literatur*. [Kea-Sonderband I] Bremen 1995, S.71-91.

<sup>8</sup> Über den *balaonan* der Alangan-Mangyan als Heiler und Mittler zur jenseitigen Welt, seine Technik und Parallelen zum Schamanismus vgl. BRÄUNLEIN/LAUSER 1993, S.484-526.

Die Lebendigkeit eines Menschen zeigt sich also nicht zuletzt in seinem Blick. Abiyan und rungaw stellen die wesentlichen Bestandteile der geistigen Anatomie des Menschen dar. Naheliegenderweise könnte man an dieser Stelle die übliche Einteilung in „Schatten“-/„Traum“-/„Freiseele“ einerseits und „Vitalseele“ andererseits vornehmen. Dieses dualistische Modell, geläufig geworden in der religionsethnologischen Literatur, ist jedoch nur unter Vorbehalt anzuwenden, da die Mangyan im allgemeinen Sprachgebrauch den Begriff abiyan weitläufiger verwenden und der abiyan Aspekte zuweisen, die sie als Lebenskraft charakterisiert.<sup>9</sup>

Der Zeitpunkt des biologischen Todes ist nach Mangyan-Auffassung gekommen, wenn die rungaw den Menschen verlassen hat. Diagnostiziert wird der endgültige Tod durch einen Blick in die Augen. Der starr nach oben und in die Ferne gerichtete Blick gilt als untrügliches Zeichen dafür, daß die rungaw den Körper verlassen hat. Den solchermaßen ins Leere starrenden Blick bezeichnen die Mangyan als *agislaw wa in mata* - das Glotzen der Augen.

Die rungaw des Menschen geht im Moment des Todes in überirdische Gefilde, in den Himmel, nicht in das Reich der Unterwelt. Es würde nun nahe bei agalapat, dem Hüter der Welt, weilen, wie manche meinten. Allerdings sprach man über die rungaw nie so als ob sie ein Ich-Bewußtsein besäße. Über den weiteren Zustand der rungaw wurde nicht spekuliert.

Die abiyan ist nach Mangyan-Auffassung im Moment des Todes vernichtet. In aller Regel wird die abiyan von einem bukaw, einem nichtmenschlichen Waldwesen, gefressen. Das, was wir als natürlichen Tod an Altersschwäche bezeichnen, kommt bei den Mangyan so gut wie nie vor. Nach dem Tode jedenfalls ist die abiyan verschwunden, sie hat keine Bedeutung mehr.

Der Körper des Menschen fängt zu verrotten an, er beginnt zu stinken und verfault. Dieser Zersetzungsprozeß führt jedoch nicht zum Verschwinden des Verstorbenen, es handelt sich vielmehr um einen Transformationsprozeß. Der Tote wandelt sich zum kablag - zum lebenden Leichnam. Juanit verdeutlichte dies mit einem leeren Schneckengehäuse: Das Innere des Gehäuses, ehemals die lebendige Schnecke sei mit der abiyan zu vergleichen. Sie gehe weg, in den Himmel oder anderswohin. Übrig bleibt das leere Gehäuse, das sei mit dem kablag zu

---

<sup>9</sup> Diese Anmerkung soll den Eindruck vermeiden, als ob die Vorstellungswirklichkeit der Mangyan sich nahtlos in die Modellbildung ethnologischer Theorien einfügen ließe. So war es öfteren zu hören, jeder Mensch hätte mehrere abiyan. Allerdings wurde je nach Informant auch unterschiedliche Lokalisationszonen dieser abiyan genannt, in Lunge, Herz und/oder im Bauch. Die Rede von der abiyan bezog sich darüberhinaus auch auf die Gesamtkonstitution eines Menschen. Waren z.B. bei langer Krankheit die Beine des Patienten nicht mehr beweglich, wurde gesagt, die abiyan in den Beinen sei „tot“ (patay na). Vgl. ausführlicher zu Seelen- und Vitalkraftvorstellungen der Alangan-Manygan BRÄUNLEIN/LAUSER 1993, S.345-358.

vergleichen. Ein kablag ist ein seelenloses Wesen - das unterscheidet es vom Menschen und macht es furchterregend.

Nach Auskünften einiger Bewohner Malulas gibt es einen bestimmten Ort, in dem die Toten leben: parakpagan. Die Aussagen darüber waren jedoch reichlich ungenau und sie differierten je nach befragter Person. Einige lokalisierten den Ort im Westen, jenseits der Bergkette. Relative Einigkeit herrschte darüber, daß sich das Totenreich unter der Erde befände. Manche meinten, es sei auf dem tiefsten Grund der Unterwelten. Dort sei ein riesiger Wasserbehälter, und sie glaubten deswegen, es müsse dort reichlich schlammig sein. Auf dem Weg ins Totenreich gibt es noch ein Hindernis. Jeder Tote muß an einem schrecklich aussehenden Jenseitswächter - Malsangadila - vorbei, um ins Totenreich zu gelangen.

Insgesamt war man sich einig, daß das Totenreich der diesseitigen Welt sehr ähnlich sei - mit einer Ausnahme: Dort im Jenseits herrsche kein Mangel an Nahrung! Die Toten leben dort wie die Menschen auf der Erdoberfläche. Das Dasein in der Unterwelt wurde von den Mangyan fast mit Begeisterung als ein glückliches beschrieben.

An diesem Punkt meiner Nachforschungen taten sich erneut Widersprüche auf. Gab es bei den Mangyan überhaupt so etwas wie eine Furcht vor dem Tod, wenn das Jenseits so angenehm ausgestattet ist, vor allem mit reichlich Reis, Süßkartoffeln und Wildschweinen? Was trieb die kablag dazu, den Lebenden nachzustellen, wenn es im Jenseits so paradiesisch und sorglos zugeht?

Als ich diese Fragen in einer Runde junger Männer äußerte, erhielt ich schallendes Gelächter zur Antwort. Ich war einigermaßen verblüfft. Bislang hatte sich bei diesem Themenbereich regelmäßig Betretenheit eingestellt.

„Seltsam, seltsam - was für komische Fragen!“, ruft einer der Umsitzenden kopfschüttelnd und von dem Heiterkeitsausbruch noch etwas atemlos aus. „Also ich erkläre es Dir, auch wenn es ganz einfach ist: Wenn jemand stirbt, dann ist er von seiner Frau und seinen Kindern und all seinen Geschwistern getrennt. Das ist schlimm für uns Mangyan - niemand will sterben, auch wenn es im Reich der Toten keine Probleme gibt. Wir wollen in Gemeinschaft leben. Das ist doch bei Dir und dort in Allemania genauso - oder? Du willst doch auch nicht von Andrea getrennt werden. Die kablag kommen zurück, weil sie einsam sind - dort im Reich der Toten. Sie wollen bei ihrer Familie sein, sie wollen die Familie zu sich holen. Klar?“<sup>10</sup>

Langsam nahmen die lebenden Toten der Alangan-Mangyan auch in der Vorstellung des Ethnologen Gestalt an. Daß kablag in der Vorstellungswelt der Mangyan äußerst reale Wesen waren, daran gab es mittlerweile keine Zweifel mehr. Gleichzeitig war für mich ebenso klar, daß es sich dabei um Vorstellungen,

---

<sup>10</sup> BRÄUNLEIN, Peter J.: Feldjournal '87 (Unveröffentl. Manuskript).



kollektive Imaginationen, Projektionen, furchteinflößende Phantasiegebilde handeln mußte.

### **Kablag - leibhaftige Untote?**

Träume haben für die Mangyan einen bedeutenden Stellenwert. Träume werden ernst genommen, Begebenheiten in Träumen werden mitunter öffentlich diskutiert.<sup>11</sup> Und hier schien mir, wie bereits erwähnt, die Imaginations-Quelle für das Ideen-Konstrukt von wiederkehrenden Toten zu liegen. Um mich noch einmal zu vergewissern, fragte ich alsbald bei Juanit nach:

„Die kablag - also die kommen doch in Träumen zu den Lebenden und überfallen deren abiyen, nicht wahr?“

„Nein! Keineswegs! Nicht nur in Träumen kommen die kablag“, erklärt Juanit mit fast barscher Direktheit, „Sie kommen auch tagsüber. Kablag haben wie die Menschen einen richtigen Körper. Sie fallen Dich richtig an, sie wollen beißen, Du mußt dann kämpfen! Jederzeit kann es passieren.“ Juanit packt bei diesen Worten mit seinen beiden Händen meinen Oberarm und schüttelt ihn heftig, um mir körperlich deutlich zu machen, welcher handgreifliche Schrecken hinter seinen Worten steht. Kurz suche ich in seinen Augen nach einem Anzeichen von Ironie - nein, es ist ernst gemeint. Ich zweifle dennoch und frage nach. Doch es bestätigt sich nur das Geäußerte: kablag treten vor allem körperlich in Erscheinung. „Wenn Du wissen willst, wie kablag aussehen, dann sieh Dir einen Zombie-Film an!“ empfiehlt Juanit. Auf meine Frage, wie oft er denn schon im Kino war, denkt er kurz nach und erklärt, viermal, unten in Calapan.<sup>12</sup>

Dort in der Provinzhauptstadt war Juanit, zwischen chipskauenden und kichernenden Philippino-Teenagern, also eines Tages den schrecklichen Widerkehrern begegnet. Die Fürchterlichkeit der kablag war dabei, wie man sich leicht vorstellen kann, ins rießenhafte Cinemascope-Breitleinwand-Format gesteigert. Gräßlich sabbernde und im Dolby-Stereo-Megawatt-Sound grunzende Wesen, die das air-con-frostige Dunkel des Kinosaals mit ihrer bedrohlichen Existenz erfüllten. Zweifellos eine sehr eindringliche Erfahrung für den jungen Mangyan. Kreaturen amerikanischer Billigproduktionen aus unserer Sicht, Belege für die reale Existenz der kablag aus der Sicht Juanits. Für ihn bestand nicht der geringste Zweifel: genau so mußte man sich kablag, die lebenden Toten vorstellen.

Nun gut - ich mußte mich damit auseinandersetzen, daß kablag dreidimensional materiell *gedacht* werden - von den Mangyan. Dies bestätigte sich im übrigen durch die traditionellen Bestattungsgewohnheiten der Mangyan, und durch eine Reihe von mündlichen Überlieferungen.

<sup>11</sup> Zur Bedeutung von Träumen siehe die Kapitel 'Träume: Das Wandern der abiyen' u. 'Die Zeichen der Träume verstehen' in BRÄUNLEIN / LAUSER 1993, S.355-358, 480-483.

<sup>12</sup> BRÄUNLEIN, Peter J.: Feldjournal '87 (Unveröffentl. Manuskript).

Vor dem Einfluß der katholischen Mission wurden Verstorbene in Hockstellung gefesselt, in eine Matte gebunden und vergraben. Um das Grab wurden messerscharf angespitzte Bambuslatten in den Boden gerammt, woran sich ein Kablag beim Versuch, aus dem Grab zu steigen, aufspießen sollte. Oder man legte eine Machete ins Grab. Das Metall sollte eine bannende Wirkung ausüben. Bestimmte Pflanzen, die mit ins Grab kamen, dienten eben diesem Zweck.<sup>13</sup> War man gezwungen, an einem Grabhügel vorüberzugehen, wurde angeraten, mit einem Holzprügel auf das Grab zu schlagen und schnell weiterzulaufen. Damit wird der Leiche schlagender Deutlichkeit gezeigt, daß sie im Grab bleiben soll, andernfalls hätte sie mit Prügel der Lebenden zu rechnen.

Es kam bei der traditionellen „Bestattung“ auch vor, daß die Leiche in eine Schlucht geworfen wurde, oder sie wurde in einem Fluß versenkt. Nicht selten wurde das Haus mitsamt der Leiche in Brand gesteckt und die Angehörigen suchten nach dem Todesfall schleunigst das Weite.

Die 65jährige Dorothea erzählte folgende Begebenheit:

„Zwei Männer waren unterwegs auf der Suche nach Uloy-Bäumen. Das war dort am Alangan-Fluß, weit in den Bergen. Der Ort hieß Kauluwan. Auf ihrem Streifzug erreichten sie eine Hütte, neben der ein Uloy-Baum voller reifer Früchte stand. Die Männer schauten in die Hütte und stellten mit Grausen fest, daß dort eine Leiche lag. Der tote Körper war am Fußboden festgebunden. Einer der beiden kletterte auf den Baum, während der andere in der Hütte neben der Leiche wartete, um sie zu bewachen. Als der andere Mann auf den Baum kletterte, warf er eine um die andere Frucht nach unten. Die Erschütterung, die die herunterplumpsenden Früchte auslösten, lockerten die Rattan-Schnüre, mit denen die Leiche am Boden festgebunden war. Die Leiche fing nun an, sich zu bewegen. Sie zog und zerrte und so lösten sich die Fesseln, eine nach der anderen. Entsetzt und angstgepeinigt flohen die beiden Männer - und schon sehr bald stellten sie fest, daß ihnen die Leiche folgte, immer näher kam. Sie flohen über Berge, sie durchquerten Flüsse, doch die Leiche kam näher und näher. Schon war sie so dicht, daß sie den Lendenschurz packte und wegriß, dann den Betelnußbeutel und die gulok-Scheide. Es donnerte und blitzte, Regen prasselte herab. In ihrer Not schlugen die Männer Kerben in lagaan-Bäume, so daß Harz herausquoll. Da lebende Leichen gierig nach diesem duftenden Baumharz sind, gewannen die Fliehenden auf diese Weise immer wieder ein wenig Vorsprung. Sie schlugen immer mehr Rinde des lagaan-Baumes ab.

---

<sup>13</sup> Die Äste des bangrat-Baumes (*Glochidion ilanossii*, Muell. Arg.) und der Stamm der wilden Banane *agutay* (*Musa errans*) gelten für diesen Zweck als besonders wirksam. Man fertigt aus den Pflanzenteilen ein kreuzförmiges Objekt, das neben die sterbende Person gelegt wird. Diese Pflanzen werden auch als Abwehrzauber gegen schadenbringende Geister eingesetzt. Man sagt, daß diese Pflanzen „töten“. Das heißt, sie bewirken, daß die im Sterben liegende Person wirklich stirbt und nicht als Wiederkehrer in Erscheinung tritt. BRÄUNLEIN/LAUSER 1993, 368f. Siehe auch Emelina H. MANDIA: *An Ethnobotanical Study of the Alangan-Mangyans of Northeastern Mindoro* (= unpubl. M.S.-Thesis, de La Salle University). Manila 1987, S.34f., 40.

Schließlich erreichten die beiden eine Hütte in Araunig, in dem ein Ehepaar ohne Kinder wohnte. Das Ehepaar wurde um Hilfe gebeten, denn kinderlose Ehepaare sind immun gegen kablag. Tatsächlich gelang es dem Ehepaar, den lebenden Leichnam mit Hilfe der Rinde, die dem kablag ins gefräßig aufgerissene Maul gestopft und angezündet wurde, zu überwältigen. In einem großen Feuer verbrannte die lebende Leiche und verwandelte sich in einen schwarzen, ausgetrockneten Baumstamm (balyango). Diesen Baumstamm kann man heute noch sehen. Das Haus des Ehepaars ist mittlerweile verfallen, aber der Platz, an dem es gestanden hat, ist noch bekannt. Wenn es das hilfreiche Ehepaar nicht gegeben hätte, dann würden die beiden Männer längst kablag sein und wären nunmehr selbst auf der Jagd nach lebendigen Menschen.“<sup>14</sup>

Juanit kommentierte diese Geschichte mit der eindrücklichen Warnung davor, neben einer Leiche Basketball zu spielen. Das Aufprallen des Balls könne eine Leiche wieder aufwecken.

Erzähltypologisch handelt es sich bei der Geschichte um eine Lokalsage. Die wiederkehrenden Leichen werden aus Sicht des Erzählforschers zu einem Sagenmotiv, dessen Varianten er nachspüren und mit ähnlichen Motiven vergleichen kann. 'Untote' werden als Wiederkehrer-*Motiv* verzettelt, zum Erzählelement des narrativen Codes abstrahiert und verlieren ihre Bedrohlichkeit. Der Wissenschaftler ist erleichtert. Doch ganz so einfach war es im vorliegenden Fall nicht. Bartholome nämlich, ein anderer Erzähler, berichtet als Augenzeuge und Betroffener von einem Kampf der kablag gegen die Bewohner seiner Siedlung. Es war die Zeit vor der Ankunft der Missionare. Bartholome spricht von sich in der dritten Person:

„In dieser Zeit passierte es, daß Dumalino plötzlich starb. Gerade so als ob ein Fieber oder eine Epidemie die Ursache gewesen sei. Aber in Wirklichkeit war es ein balagis (= hundsgestaltiger Geist, P.J.Br.) gewesen, der ihn getötet hatte. Dumalino fiel darauf seine Frau an und biß sie in den Arm. Aufgrund der starken Schmerzen suchte diese Bartholome auf in der Hoffnung auf Heilung. Man brachte Messer-Klingen, die mit Wirkworten besprochen wurden, um sie als Abwehrmittel zu verwenden. Doch die Frau starb - und Panik breitete sich unter den Mangyan aus. Es wurden immer mehr Tote, die wiederum ihre Angehörigen überfielen und bisßen. Der Verursacher wurde kayat-dila (Zungenbeißer) genannt. Bald war es eine ganze Gruppe, die den Mangyan gegenüberstand. Die balaonan mußten die kablag bekämpfen, doch

<sup>14</sup> Die Geschichte ist im (wörtlichen) Original und in deutscher Übersetzung abgedruckt in BRÄUNLEIN/LAUSER 1993, S.726-728. Hier ist sie überarbeitet und gekürzt wiedergegeben.

Diese Geschichte enthält Elemente, die erzähltypologisch eine Nähe zum Motiv „Die magische Flucht“ aufweisen. Grundlegend hierfür Antti AARNE: Die magische Flucht [= FFC 92]. Helsinki 1930. Siehe auch BRÄUNLEIN/LAUSER 1993, S. 371. Interessant erscheint, daß kinderlose Ehepaare als immun gegen die Attacken der Untoten gelten, ohne daß dies näher begründet worden wäre.

die Anzahl der kablag stieg ständig. Auch ließen die Kräfte der balaonan nach und es wurde wieder Nacht. Bartholome wurde im Kampf fast getötet, doch er hatte ein starkes Amulett, das ihn schützte. Man ließ Pflanzen holen, die zur Abwehr des kayat-dila dienen sollten. Dieser kehrte jedoch zurück und kämpfte mit Romiros, der ins Feuer gestoßen und schließlich auch gebissen wurde. Kayat-dila nahm das Aussehen einer Wildkatze an, kletterte in Häuser und fiel Männer, Kinder, Frauen an - alle wurden gebissen. Die Menschen verfielen in Angst. Eine Familie nach der anderen wird das Opfer von kayat-dila. Die Überfälle erfolgten stets in der Nacht. Schließlich versuchte man, sich gemeinsam zu wehren. Man packte die Macheten und begann zu fechten. Für einige Tage waren die kablag vertrieben. Olbino konnte nicht geheilt werden und starb. Man begrub ihn schnell. In der dritten Nacht hörte man seltsame Geräusche, plötzlich donnerte es gewaltig, der Blitz war ganz nah und es stürmte wie bei einem Taifun. Bartholome machte sich während des Gewitters auf den Weg, um seine Fallen zu kontrollieren. Er entdeckte dabei, daß das Grab von Olbino nur mehr ein großes Loch war. Wie durch einen Erdbeben war es geöffnet und die Leiche verschwunden. Olbino war aus seinem Grab gestiegen.“<sup>15</sup>

Die Originalversion dieser, hier gekürzt nacherzählten Geschichte ist weitschweifiger und mit vielen Querverweisen versehen. Man beachte, daß ein Augenzeuge berichtet, ein sehr glaubwürdiger zudem: Bartholome gilt als einer fähigsten Heiler der ganzen Region. Wesentlich ist die Schilderung eines physischen Kampfes mit Haumessern, Macheten, gewissermaßen Mann gegen Mann. Der Kampf hinterläßt deutlich Spuren: Verwüstungen, körperliche Wunden, zahlreiche Opfer. Es werden Namen genannt und es wird kein Zweifel daran gelassen, daß es sich bei der Begebenheit um einen realen Vorfall handelte. Diese 'Geschichte' trägt deutliche Kennzeichen eines Tatsachenberichtes. Lebende Leichen als Sagenmotiv wegzurationalisieren gelingt nicht mehr so ohne weiteres.

Das Schicksal, nach dem Tod zu einer unstillen lebenden Leiche zu werden, ist nach traditioneller Vorstellung der Mangyan nahezu unausweichlich. Eine direkte Konfrontation mit einer lebenden Leiche hat schwere Krankheit zur Folge, eine Heilung ist so gut wie ausgeschlossen - in der Regel wird der baldige Tod die Folge sein. Kablag können in Träumen auftreten, sie können sich unsichtbar machen und schlagen häufiger nachts als tagsüber zu. Kablag sind an ihrem widerwärtigen Geruch zu erkennen, der dem von verbranntem Gummi ähnelt. Oder sie sind in Gestalt fliegender, farbiger Lichter wahrzunehmen. Grundsätzlich jedoch, und das wurde durch weiteres Nachfragen bestätigt, grundsätzlich kehren kablag *körperlich* zurück, um Lebende zu sich zu holen.

---

<sup>15</sup> Original und deutsche Übersetzung ist abgedruckt in BRÄUNLEIN/LAUSER 1993, S.728-738.

Um den Mangyan die allorts verbreitete Furcht vor einer Rückkehr der Toten zu nehmen, wird von Seiten der Missionsvertreter beteuert, daß durch Abhaltung des christlichen Toten-Rituals die Toten in ihren Gräbern bleiben würden und die Angehörigen nie wieder belästigen könnten.

Tatsächlich wurden in Malula, seitdem Juanit hier im Auftrag der Mission tätig geworden war, Bestattungen im katholischen Ritus abgehalten. D.h. Gebete werden gesprochen unter Verwendung der Bibel, Sargbestattung auf einem Friedhof, bzw. separaten „Gräberfeld“ durchgeführt und geweihtes Wasser benutzt. Weihwasser vor allem galt als stark wirksam, und das Errichten eines Kreuzes auf dem Grab. Vereinzelt wurde geäußert, seitdem bei Bestattungen Weihwasser versprüht werde, hätte man keine Furcht mehr vor den kablagen. Weihwasser sei ein starkes Mittel, welches die kablagen in der Unterwelt gebannt hielt.

Als wir nach 16 Monaten den Ort Malula verließen, um nach Hause zurückzukehren, begleitete mich das unangenehme Gefühl, auf viele Fragen keine ausreichenden Antworten erhalten zu haben. Manches blieb rätselhaft und als Widerspruch bestehen, die lebenden Toten der Mangyan gehörten dazu. Eine ganze Weile war ich bemüht, all die offenen Fragen, die diese Feldforschung mit sich gebracht hatte, zu vergessen. Ich erappte mich dabei, in zeitlicher und räumlicher Distanz eine Geschichte zu konstruieren, in der manche verwirrende Erfahrungen einfach „geglättet“ wurden oder gar nicht mehr auftauchten. Das gelang ganz gut. Ich hatte die Wiedergänger abgeschüttelt.

Doch nur für eine Weile. Irgendwann kam ich nicht umhin, mich erneut mit ihnen zu konfrontieren - ich wollte meine Dissertationsarbeit verfassen. Zu diesem Zwecke mußte ich mich wieder über meine wohl-archivierten, schon leicht angestaubten Feldforschungsnotizen beugen, und ich mußte, was die „lebenden Toten“ anging, erneut nach Erklärungen für ihre Existenz suchen. Diesmal jedoch nicht im Bergurwald einer philippinischen Insel, sondern in heimischen Bibliotheken.

### **Altisländische Wiederkehrer, Vampire, Nachzehrter und zweitausend Jahre Christentum**

Zunächst lag es nahe, in der verfügbaren Literatur zu den benachbarten Mangyan-Gruppen auf der Insel Mindoro nach „wiederkehrenden Toten“ zu suchen. Schnell wurde klar, daß tatsächlich allen Gruppen eine ausgeprägte Totenfurcht gemeinsam ist. Aufwendige Totenrituale hingegen, ein Toten- oder Ahnenkult sind unbekannt. Die Anwendung von Schutzmaßnahmen, um die Rückkehr der Toten zu verhindern, das Fesseln der Leichen vor der Bestattung und der Einsatz anderer Abwehrmittel sind allgemeine Praxis.<sup>16</sup> Dies kann als Indiz für

---

<sup>16</sup> Vgl. das Kapitel 'Totenfurcht der Mangyan auf Mindoro' in BRÄUNLEIN/LAUSER 1993, 404-414.

Wiederkehrer-Vorstellungen gewertet werden, wiewohl kein Ethnologe das Vorkommen von Wiedergängern berichtet, die vergleichbar mit denen der Alangan-Mangyan wären. Bei den von uns besuchten Alangan-Mangyan scheinen sich „lebende Leichen“ am „handgreiflichsten“ materialisiert zu haben.

Möglicherweise spiegelt die Frage nach dem Grad der Körperlichkeit von Wiederkehrern vor allem auch ein Problem der Forschung und Darstellung wider. Vielleicht wurden die „lebenden Toten“ von den anderen Erforschern der Urbevölkerung dieser Insel ganz unwillkürlich, da nicht sein kann, was nicht sein darf, in Toten-“Geister“ transformiert. Die wiederkehrenden Toten werden damit zu immateriellen Wesen und gleichzeitig zu Halluzinationen, zu Projektionen der „primitiven Seele“ gemacht.

Der Blick in die ethnographische Literatur zu Südostasien zeigt, daß die Vorstellung von überwollenden und verderbensbringenden Toten-“Geistern“ durchweg verbreitet ist. Es handelt sich dabei um eine ganz bestimmte Gruppe von Toten. Um solche nämlich, die eines unnatürlichen und gewaltsamen Todes gestorben sind: gefallene Krieger, Selbstmörder, Menschen, die fern der Heimat ums Leben kamen, Unfalltote, Frauen, die im Kindbett gestorben sind. Es sind Tote, so erklärt die Wissenschaft, bei denen die Übergangsrituale ins Jenseits nicht oder nur unvollständig praktiziert werden.<sup>17</sup> Der Ethnologe Hans Joachim Sell nennt diesen weitverbreiteten Vorstellungskomplex den „schlimmen Tod“.<sup>18</sup> Dabei trifft es nur Einzelne. Bei den Alangan-Mangyan ist jedoch jeder Mensch nach seinem Tod zunächst potentielle Bedrohung für die Angehörigen. Die Mangyan kennen zwar rituelle Vorschriften für die Zeit unmittelbar nach dem Tod. Die unmittelbaren Angehörigen müssen Nahrungsgebote einhalten und sich für 9 Tage in Seklusion begeben. Ziel ist es, dem Toten klarzumachen, daß er nichts mehr bei seiner Familie zu suchen hat. Die rituellen Vorschriften jedoch sind keinerlei Rückversicherung für den endgültigen Übergang der Verstorbenen ins Totenreich. Von einem ausgeprägten Totenritual kann hier nicht die Rede sein. Für die bezeichnend materielle Erscheinungsform des Mangyan-Wiedergängers ließen sich kaum Parallelen entdecken. Selbst der haitianische Zombie,

---

<sup>17</sup> So bereits bei HERTZ, Robert: „Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort“. In: *L'Année Sociologique* 10.1907, S.48-137; Engl. Übersetzung des wirkungsreichen Aufsatzes durch Rodney und Claudia Needham. Herausgegeben, zusammen mit einem weiteren Beitrag zur Rechts-Links-Symbolik, als HERTZ, R.: *Death and The Right Hand*. Aberdeen 1960.

<sup>18</sup> Hans Joachim SELL: *Der schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens*. Den Haag 1955. Bei den Igorot (Luzon/Philippinen) werden all jene, die eines unnatürlichen Todes gestorben sind pinton genannt. Pinton sind, wie bestimmte europäische Burg- u. Schloßgeister, Aufhocker und Grenzsteinversetzer, lokalgebunden. Pinton halten sich an jenen Plätzen auf, wo sie zu Tode kamen. Neben dem bitteren Schicksal, dort alleine bleiben zu müssen, sind es Rachegefühle, die diese Toten treiben, Lebende zu attackieren, in der Hoffnung auf einen möglichen Begleiter. Kurt, TAUCHMANN: *Die Bergbewohner Nordluzons (insbesondere Ifugao): Lebensweise und Weltbild*. In: Claudius MÜLLER (Hrsg.): *Die Philippinen. Perle im östlichen Meer*. München 1985, S.79-113, hier S.96f.

in dem doch Juanit, zu meiner Verblüffung, größte Ähnlichkeit zu kablag erkannte, geriet bei näherer Betrachtung zum untauglichen Beispiel.<sup>19</sup>

Aufschlußreich erschienen mir Wiedergänger, wie sie uns aus der abendländischen Geschichte des Todes bekannt sind: Tote, die keine Ruhe im Grab finden können. Das heißt, als der eigentlich „normale“ Zustand wird die Ruhe des Toten im Grab, bzw. sein permanentes Verweilen an Orten des Jenseits betrachtet. Das Wiederkehren des Toten ist hier also keineswegs die Regel oder gar das Schicksal aller Verstorbenen. Die Ruhelosigkeit der Toten wird stets als Strafe für Vergehen betrachtet oder als Folge abweichenden Verhaltens zu Lebzeiten. Europäische Wiedergängerüberlieferungen transportieren stets gesellschaftliche Moral, Rechtsempfinden, herrschende Ordnungsideologie. Für die Malulaner hingegen scheint der „normale“ Zustand eines Toten ein ruheloser zu sein. Die körperlich präsenten Wiedergänger im Abendland tragen archaische Züge, wohingegen die Vorstellung von erlösungsbegehrenden Totengeistern und „Armen Seelen“ eindeutig als Folge theologischer Entwürfe und katechetischer Propaganda in Erscheinung treten.

Bei den Germanen waren Leichen Rechtssubjekte und wurden somit leiblich rege gedacht. Leichen waren also fähig, Unrecht zu begehen und sie wurden dafür nötigenfalls bestraft: geköpft oder gepfählt. Diese Auffassung von Toten als Per-

---

<sup>19</sup> Epistemologisch stellen sich bei den wissenschaftlichen Annäherungen an den haitianischen Zombie ähnliche Probleme wie bei meinen Bemühungen um eine Erklärung für die Untoten der Mangyan. Der Ethnobotaniker Edmund Wade Davis nimmt für sich in Anspruch, die materiell-leibliche Existenz haitianischer Zombies durch die Einsicht in die Wirkungsweise bestimmter Drogen erklären zu können. Dabei spielt das Phänomen des „Scheintodes“ eine wichtige Rolle. D.h. zu Zombies werden lediglich solche Menschen, die biologisch nicht wirklich tot waren. Neben dem gänzlich verschiedenen kulturell-religiösen Kontext Haitis (koloniale, bzw. neo-koloniale 'peasant-society', Besessenheitskulte, Geheimgesellschaften) mag als wesentlicher Unterschied zu den Untoten der Alangan-Mangyan die *unfreiwillige* Rückkehr der Zombies gelten. Bei den Alangan-Manygan ist die Verwandlung in einen kablag gewissermaßen der Normalfall. Zombies stellen hingegen einen Sonderfall, eine Ausnahme dar. Zombies werden von Lebenden, durch Manipulationen an „Leichen“, absichtlich und böswillig erschaffen, um so z.B. über Arbeitssklaven verfügen zu können. Ein Charakteristikum des Zombie ist seine Willenlosigkeit und Apathie, keinesfalls ein etwaiger Drang, hinterrücks lebende Menschen anzufallen. Hier unterscheiden sich im übrigen die Zombies des haitianischen Volksglaubens durchaus von den Zombies des Genres 'Zombie-Film'. Zombies wirken zwar furchteinflößend, aber sie werden auch als mitleiderregende Wesen verstanden, die sich nach der Rückkehr zu ihren Gräbern und nach der Ruhe des Todes sehnen.

Aufsehen erregten die Bücher von Edmund Wade DAVIS: Die Toten kommen zurück. Die Erforschung des Voodoo-Kultur und ihrer geheimen Drogen. München 1986; DERS.: Passage of Darkness. The Ethnobiology of the Haitian Zombie. Chapel Hill/London 1988. Bemerkenswert auch der Bericht von W.B. Seabrook über seine Begegnung mit Zombies: W.B. SEABROOK: Geheimnisvolles Haiti. Rätsel und Symbolik des Wodu-Kultes. München 1982, S.99-110 ('Die Toten steigen aus ihren Gräbern'); Christiane BOUGEROL: L'involontaire retour des morts aux Antilles. In: *Études Rurales*, 105/106.1987, S.243-256. Allgemein zur Religion Haitis: Alfred MÉTRAUX: Voodoo in Haiti. New York 1972, Maya DEREN: Divine Horsemen - the living gods of Haiti. London 1953.

sonen im rechtlichen Sinne erhielt sich noch im christlichen Abendland bis weit in die Neuzeit.<sup>20</sup>

Christlich ist die Vorstellung, daß einstige Verfehlungen der Toten, ungesühnt zu Lebzeiten, nicht vergessen werden, sondern im Jenseits abzubüßen sind, solange, bis Vergebung erwirkt ist.<sup>21</sup> Als die christliche Kirche nach dem Jahre 1000 zunehmend ihren Einfluß ausdehnte und alle Bereiche des Lebens durchdrang, traten die Begriffe Sünde, Buße und Seelenheil immer mehr in den Vordergrund. Eine neue Jenseitstopographie war eine weitere Konsequenz. Die Vorstellung des Fegefeuers, als jenseitiger Zwischenbereich der Buße und Reinigung, die am Ende des 12. Jhdts. geboren wurde, spielte die zentrale Rolle und förderte zweifelsohne die Durchsetzung kirchlichen Einflusses. Im Fegefeuer leiden die Armen Seelen zwar Höllenqualen, doch sind diese Leiden endlich, im Gegensatz zur ewigen Verdammnis.<sup>22</sup> Bestimmend war die Vorstellung des Gerichtes. Die Menschen wurden in gute und böse geschieden, so wie „der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet“ (Matthäus 35,31ff.). Der gedankliche Umgang mit dem

---

<sup>20</sup> SCHREUER, Hans: Das Recht der Toten. In: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 33.1916, S.333-432 und ebda., 34.1916, S.1-208; Paul FISCHER: Strafen und sichernde Maßnahmen gegen Tote im germanischen und deutschen Recht. Bonn (Diss. jur) 1936.

<sup>21</sup> Als Beispiel hierfür kann das Erzählmotiv „Das unruhige Grab“, nach AaTh 760, genannt werden. RAUSMAA, Pirkko-Liisa: Grab: 'Das unruhige Grab'. In: RANKE et al. (Hrsg.): Enzyklopädie des Märchens. Vol. VI. Berlin 1988, Sp.63-65. Hierzu auch MÜLLER, Ingeborg / RÖHRICH, Lutz: Deutscher Sagenkatalog. X. Der Tod und die Toten. In: *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 13.1967, S.346-397. Allgemein: RANKE, K.: Indogermanische Totenverehrung, Bd.1. (=FFC 1), Helsinki 1951. Zum Vorkommen dieses Motivs in Polynesien vgl.: The unquiet grave. Dead unable to rest in peace. In: KIRTLLEY, Bacil F.: A Motif-Index of Traditional Polynesian Narratives. Honolulu 1971, S.247.

Im christlichen Kontext zeitigen in erster Linie folgende Vergehen verhängnisvolle jenseitige Wirkungen: Gottesfrevel, das Versetzen von Grenzsteinen, Mord, Diebstahl, Geiz, gebrochene Versprechen.

<sup>22</sup> Nach kirchlicher Doktrin verläßt die Seele nach dem Tod den Körper und vereinigt sich erst am Ende der Zeiten, am Tage der Auferstehung wieder mit dem Körper. Durch schuldhaftes Handeln „verschmutzt“ der Mensch gewissermaßen seine Seele. Als im 12. Jahrhundert das purgatorium, das Fegefeuer im Denken des christlichen Abendlandes Fuß faßte, ging man davon aus, daß in jenem Zwischenreich die Seelen von den Verschmutzungen, verursacht durch „läßliche“, d.h. verzeihliche Sünden gereinigt werden wird. Wie Jacques Le Goff ausführt, „war die vom Körper lösgelöste Seele mit einer Materialität sui generis ausgestattet, und so konnten die Fegefeuerqualen sie quasi körperlich peinigen.“ Die Pein der schmachtenden Seelen kann durch das Eingreifen der Lebenden, durch deren Fürbitte und gute Werke, gemildert werden. Gemäß dieser Lehre kehren diese Armen Seelen zu den Lebenden zurück, um von ihren Qualen zu berichten und um die Lebenden zu frommen Taten anzuhalten. Naheliegenderweise hatte die Kirche großes Interesse an der Förderung dieses Glaubens durch die Verbreitung der entsprechenden Erzählungen, vor allem durch Propagierung des Armeseelen-Kultes seit dem Mittelalter und besonders nachdrücklich während der Gegenreformation. Vgl. Jacques, LEGOFF: Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter. München 1990. Peter JEZLER: Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge. In: Peter JEZLER (Hrsg.): Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. [Ausstellungskatalog]. Zürich 1994, S.13-26. Zur Entwicklung der Jenseitstheologie und zum Problem der 'Auferstehung des Fleisches' vgl. Arnold ANGENENDT: Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria. In: Karl SCHMID/Joachim WOLLASCH (Hrsg.): Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. München 1984, S.79-199, speziell S.113-163 (Buße im Diesseits - Läuterung im Jenseits). Zum Armeseelen-Kult der Gegenreformation siehe: MOSER, Dietz-Rüdiger: Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation. Berlin 1981, S.279.



Jenseits war kaufmännisch geprägt. Finanzielle Investitionen verkürzten den Weg ins Paradies. Das Verhalten der Hinterbliebenen war für das jenseitige Schicksal der Toten nicht unerheblich. Sie konnten durch ihr Erinnern, durch Gebete und durch das Lesenlassen von Totenmessen, gegen Geld oder Immobilien, die Leidenszeit der Toten im Fegefeuer verkleinern.<sup>23</sup>

Christliche abendländische Tote kehren, das sei mit diesem kurzen Exkurs zur mittelalterlichen Jenseitsökonomie gesagt, höchst unfreiwillig und selten wieder, aber einige kehren wieder. Durch das Totengedenken - *memoria* - waren die Toten allemal, wenn auch in anderer Weise, präsent.<sup>24</sup> Wenn sie als Wiederkehrer in unangenehme Erscheinung treten, dann meist deswegen, weil sie Frevel auf sich geladen haben, weil sie zu Lebzeiten einen böartigen und unsozialen Charakter hatten. Oder sie kehren aufgrund eines „schlimmen Todes“ (Mord, Selbstmord, Tod im Kindbett) wieder, und/oder weil die notwendigen Übergangsriten mangelhaft und überhaupt nicht durchgeführt wurden. Die Wiederkehr der Toten war im christlichen Abendland eine Ausnahmeerscheinung. Nichtsdestotrotz zweifelte über Jahrhunderte niemand, mit Ausnahme einiger Gelehrter, an der Möglichkeit einer mehr oder weniger körperlichen Wiederkehr der Toten.

<sup>23</sup> Karl SCHMID/Joachim WOLLASCH (Hrsg.): *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*. München 1984. Das Seelengedenken fiel, das versteht sich von selbst, je nach Geldbeutel unterschiedlich aus. Rekordverdächtig war die Verfügung, die der Medici-Papst Clemens VII. erließ. Vier eigene Kapläne hatten täglich drei Seelenmessen abzuhalten. Zwei weitere Kapläne mußten in der noch verfügbaren Zeit mit den Kanonikern den gesamten Psalter lesen. Das gewaltige Pensum war über Tag und Nacht nur in einem zweistündigen Schichtwechsel zu bewältigen. Immerhin wurde dieser Gedenkmarathon fast ein Jahrhundert (1532-1629) aufrechterhalten, bis Papst Urban VIII. Reduktion gewährte. JEZLER 1994, S.26.

<sup>24</sup> Den historischen Wandel von Nähe und Ferne „unserer“ Toten zeichnet der Historiker Otto Gerhard Oexle nach. Nach Auffassungen des modernen Rechts, so betont Oexle, endet die Existenz einer Person mit ihrem Tode. Es erlischt die Rechtsfähigkeit des Menschen. Der Tote ist nicht mehr länger Inhaber von Rechten noch Adressat von Pflichten. Von der Person bleibt nichts weiter als ein „Ding“, eine Leiche. Die Leiche ist im öffentlichen Recht insofern von Bedeutung, als die Lebenden vor gesundheitlichen Gefahren geschützt werden müssen, erbrechtlich muß der Wille des Verstorbenen, soweit er *zu Lebzeiten* dokumentiert wurde, respektiert werden, und strafrechtlich ist sie relevant insofern als sie und das Andenken an den ehemals *Lebenden* gegen pietätloses Verhalten geschützt werden muß. Nicht der Tote steht hier rechtlich im Vordergrund, sondern der ehemals Lebende. Der Tote ist nicht mehr Subjekt von Beziehungen der menschlichen Gesellschaft.

Diese Auffassung von den Toten und der sich daraus ableitende praktische Umgang mit den Toten ist eine ziemlich junge Entwicklung in der europäischen Geschichte. Das Andenken an die Toten war früher eine objektive Gegebenheit und keinesfalls ins subjektive Belieben der Lebenden gestellt. Die Toten wurden als Personen im rechtlichen Sinne betrachtet, sie waren dementsprechend Rechtssubjekte und auch Subjekte von Beziehungen der menschlichen Gesellschaft. Die Toten waren über Jahrhunderte auch in unserer Kultur im Kreise der Lebenden gegenwärtig. Die *Memoria*, das Totengedenken, umfaßte nicht nur eine emotionale und kognitive Aktivität, sondern ebenso Formen sozialen und rechtlichen Handelns. Lebende und Tote sind als Rechtssubjekte miteinander verbunden. D.h. im Extremfall wurden Tote, besonders auch Heilige, als deliktfähig angesehen, und damit verbunden war eine rituell geregelte Heiligendemütigung und Heiligenbestrafung.

Otto Gerhard OEXLE: Die Gegenwart der Toten. In: BREAT, H./VERBEKE, W. (Hrsg.): *Death in the Middle Ages*. Leuven 1983, S.19-77; Otto Gerhard OEXLE: *Memoria und Memorialbild*. In: SCHMID/WOLLASCH 1984, S.384-440;

„Die Geschichte der Wiedergänger“, so faßt Claude Lecouteux zusammen, „lehrt uns, daß die immerwährende Ruhe denen nicht vergönnt ist, die sich zu Lebzeiten nicht den gesellschaftlichen Pflichten und Gesetzen fügen wollten. Sie fügten sich nicht in die Gemeinschaft der Lebenden, ebenso wenig fügten sie sich in die der Verstorbenen. Bedenken wir, daß die Sünde den Menschen von der christlichen Gemeinschaft ausschließt, so sehen wir ein, wie leicht es für die Kirche war, solche Vorstellungen in ihrem Sinne einzusetzen: für sie waren die friedlosen Toten Sünder.“<sup>25</sup>

In solchen Fällen ist auch hier der allzuenge Kontakt mit diesen Toten oft verhängnisvoll, d.h. tödlich für die Lebenden. Aber meist nur deswegen, weil sich die Lebenden töricht oder ungeschickt verhalten. Tote, die Lebende vorsätzlich umzubringen beabsichtigen, sind im Kontext der europäischen Neuzeit die Ausnahme. Sie hatten nur zu bestimmten Zeiten Konjunktur, und sie waren regional auf Ost- bzw. Südosteuropa beschränkt.

Dort treten sie dann als Vampire (in Südslawien) und als Nachzehrer (Pommern, Westpreußen) auf. Der Vampir kehrt als „lebender Leichnam“ zurück, legt sich nachts auf Menschen, um deren Blut auszusaugen.<sup>26</sup> Der Nachzehrer hingegen verläßt sein Grab nicht, sondern er saugt darin an seinem Leichentuch und zieht so (sympathetisch) seine Verwandten zu sich.<sup>27</sup> Vor allem in Pestzeiten sei das

---

<sup>25</sup> Claude LECOUEUX: Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter. Wien/Köln 1987, S.172. Lecouteux bietet einen kulturgeschichtlichen Überblick von römisch-germanischen Zeiten bis zum christlichen Mittelalter, wobei er sich insbesondere mit altnordischen Wiedergänger-Überlieferungen beschäftigt.

<sup>26</sup> Ein Verzeichnis ungedruckter Primärquellen zum abendländischen Vampirglauben findet sich bei Aribert SCHRÖDER: Vampirismus. Seine Entwicklung vom Thema zum Motiv. Frankfurt 1973. Zur literarischen Wirkungsgeschichte des Vampir-Motivs empfiehlt sich Dieter HARMENING: Der Anfang von Dracula. Zur Geschichte von Geschichten. Würzburg 1983. Eine umfangreiche Bibliographie bietet Martin V. RICARDO: Vampires unearthed: the complete multi-media vampire and Dracula bibliography. New York 1983. Ebenso BARBER, Paul: Vampires, Burial, and Death. New Haven/London 1988. Barber legt eine ausgiebige Darstellung des Bestattungbrauchtums in Zusammenhang mit unerwünschten und ruhelosen Leichen vor. Dokumente und ausgewählte Literatur zum Vampirglauben in der Epoche der Aufklärung und im 19. Jh. enthalten die beiden Bände von Klaus HAMBERGER: Mortuus non mordet. Kommentierte Dokumentation zum Vampirismus 1689-1791. Wien 1992; und DERS.: Über Vampirismus. Krankengeschichten und Deutungsmuster 1801-1899. Wien 1992. Neuerdings befaßte sich Karen Lambrecht ausführlich mit Wiedergängern und Vampiren in Ostmitteleuropa: Karen LAMBRECHT: Wiedergänger und Vampire in Ostmitteleuropa - Posthume Verbrennung statt Hexenverfolgung? In: *Jahrbuch für Deutsche und Osteuropäische Volkskunde*, 37.1994, S.49-77.

<sup>27</sup> Die Nachzehrer weisen in einigen Punkten Ähnlichkeiten zu den Kablag auf, die es zunächst ja auch auf die lebenden eigenen Verwandten abgesehen haben. Und auch hier versucht man zu verhindern, daß die Leiche Lebende nachholt: Fesselung der Leiche, Bestattung mit dem Gesicht nach unten, Köpfen der Leiche, Pfählen etc. Dies verrät einiges über die Panik, die bisweilen solche „lebenden Leichen“ auslösten. Wie Günter Wiegelmann zeigen kann, wurde die Nachzehrervorstellung von den Slawen übernommen und lebte vor allem in Zeiten der Epidemien immer wieder auf. Günter WIEGELMANN: Der „lebende Leichnam“ im Volksbrauch. In: *Zeitschrift für Volkskunde*, 62(2).1966, S.161-184, hier S.168ff. Literatur zu Nachzehrern: SCHWEBE, J.: Spuren wendischer Nachzehrer-Vorstellungen im östlichen Niedersachsen. In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 10.1959, S.238-252; GROBER-GLÜCK, Gerda: Der Verstorbene als Nachzehrer. In: ZENDER, Mathias: Atlas der deutschen

Schmatzen der Untoten deutlich vernehmbar gewesen, wird mitunter überliefert.<sup>28</sup> In der abendländischen Kulturgeschichte werden diese Wiedergänger in literarischen Überlieferungen der Neuzeit faßbar. Der Vampir treibt sein Unwesen gar erst im 18. Jh., sehr zum Verdruß eifernder Aufklärer.<sup>29</sup>

---

Volkskunde. Marburg 1958, S.427-456; SCHÜRMAN, Thomas: Nachzehrerglauben in Mitteleuropa. Marburg 1990.

<sup>28</sup> So predigte im Jahre 1600 der Pastor Martin Böhm in Lauban: „Man hat in Pestilenzzeiten erfahren, daß tote Leute, sonderlich Weibespersionen, die an der Pest gestorben, im Grabe ein Schmätsen getrieben, als eine Saw, wenn sie isset: und daß bey solchem Schmätsen die Pest heftig zugenommen, und gemeinlich im selben Geschlecht die Leute häufig nach einander gestorben... Anno 1553 als die Pest allhier zum Lauban regiert, ist dergleichen auch geschehen, das eine Weibespersion im Grabe also geschmätsen hat.“ KLAPPER, Joseph: Die schlesischen Geschichten von den schädigenden Toten. In: *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 11(1)1909, S.58-93, hier S.86. Auch PETZOLD, L.: Deutsche Volkssagen. München 1978, S.384f.; RANFT, M. Michael: Tractat von dem Kauen und Schmatzen der Todten in Gräbern. Leipzig 1734. Thomas Schürmann arbeitet den Zusammenhang zwischen Nachzehrervorstellungen und den wiederkehrenden Pestepidemien heraus. Das plötzliche Auftreten und der rasche Verlauf der Pestkrankheit, die innerhalb weniger Tage allen Mitgliedern beengt lebender Familiengemeinschaften reihenweise den Tod brachte, sei demnach mit dem Wirken von übelwollenden, nachzehrenden Untoten in Verbindung gebracht worden. Die anthropomorph vorgestellte Pest versuchte man (auch prophylaktisch) abzuwehren, indem man Leichen enthaupete. Gleichzeitig diente die Kausalverbindung von Pest und Nachzeher, oder Nachzeher und Pest, als Erklärungsmodell für das Auftreten der Seuche. SCHÜRMAN 1990.

Philippe Ariès weist in seinen Forschungen zur Geschichte des Todes im Abendland auf die, aus heutiger Sicht, katastrophalen hygienischen Umstände der Bestattung hin. Über Friedhöfen hingen demnach über Jahrhunderte permanent widerwärtige Geruchsschwaden verwesender Körper. Jene „pestilenzartigen“ Schwaden wurden dann auch im 17. und vor allem im wissenschaftlich so bemühten 18. Jh. für die Verbreitung der Pest, der Pocken und anderer Krankheiten zum Verursacherprinzip erklärt. Vorkommnisse, denen zufolge Totengräber in ausgehobenen Gruben von aufsteigenden und explodierenden, blauen Gaswolken schlagartig getötet wurden, Gestank und zu beobachtende schaumartig aufquellende Massen aus Gebeinen bestätigten diese Annahme aufs beste. Jene schrecklichen Laute säuisch „schmätsender Toter“ brachten schließlich aufgeklärte Gelehrte in Zusammenhang mit der Entwicklung giftiger Verwesungsgase. Für Nachzeher waren damit nicht länger Dämonologen zuständig. Hygieniker waren gefordert, sich mit der Vermeidung solcher ungesunder Verhältnisse auf Friedhöfen zu befassen. ARIÈS, Philippe: Der „schmätsende“ Tod. In: ARIÈS, Ph.: Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. München 1982, S.117-125. Unter welchen Umständen Verwesungsgase im Inneren der Leiche entstehen, und wie deren Entweichen durch die Luftröhre die akustische Wahrnehmung von Stöhnen, Ächzen, Seufzen, Kauen und Schmatzen hervorrufen kann, wird aus moderner, gerichtsmedizinischer Sicht erläutert in: Das Recht der Toten und die Vorstellung von Wiedergängern. In: Steffen BERG / Renate ROLLE / Henning SEEMANN (Hrsg.): Der Archäologe und der Tod. Archäologie und Gerichtsmedizin. München/Luzern 1981, S.66-75.

<sup>29</sup> Gábor Klaniczay zeigt, wie aufsehenerregende Fälle von angeblichen Vampirismus Maria Theresia veranlassten, mit gesetzgeberischen Maßnahmen gegen derlei Formen von „Volksaberglauben“ und die damit einhergehenden Praktiken vorzugehen. Die heftig diskutierten Vampirskandale führten damit zum Verbot jeglicher Hexenverfolgungen, beförderten indes den Vampirglauben zunächst mehr als daß sie ihn beseitigten. Das magische „Modell“ Vampir ersetzte das magische „Modell“ Hexe. Die sich aus ihren Gräbern erhebenden blutsaugenden Toten waren Zeitgenossen der Aufklärung, die sich trotz intensivster Bemühungen der Gelehrten nicht so einfach im Volk wegrationalisieren ließen. Gábor KLANICZAY: Der Niedergang der Hexen und der Aufstieg der Vampire im Habsburgerreich des achtzehnten Jahrhunderts. In: KLANICZAY, G.: Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen. Berlin 1991, S.73-98.

Die ersten eindeutigen Berichte von blutsaugenden Untoten stammen aus den Jahren 1591 (Schlesien), 1618 (Böhmen), 1624 (Polen). Aufgrund der spektakulären Vampirprozesse im Ungarn des 18. Jhs., wurde dieses Land unzutreffend als das Kernland der Vampire berüchtigt. In der Gestalt des Vampirs, ein Wesen, das im frühneuzeitlichen Mitteleuropa und auf dem Balkan geboren wurde, vereinen sich

Wie Claude Lecouteux indes an isländischen Überlieferungen des Hochmittelalters zeigen kann, war dort die Vorstellung von leibhaftig wiederkehrenden Leichen allgemein verbreitet. In zahlreichen Sagas sind die Toten „Wesen mit Fleisch, Sehnen und Haut, manchmal sprechen sie, manchmal töten sie oder rufen um Hilfe.“<sup>30</sup>

Ein Beispiel sei aus der Saga vom Goden Snorri wiedergegeben, die um 1230 niedergeschrieben wurde. Berichtet wird von Thorolf Hinkfuß, einem üblen und bössartigen Menschen, der nach seinem Tod zum Wiedergänger wurde. Das Vieh, welches seinem Grab zu nahe kam, brüllte sich zu Tode und Vögel, die sich auf seinem Grabe niederließen, kamen um.

„Thorolf brachte den Hirten von Hvamm um, den man später unweit von seinem Grab entdeckte: er war schwarz wie Kohle und alle seine Knochen waren zerschmettert. (...) Nach dem Einzug des Winters zeigte sich Thorolf oft in Hvamm, und die Hausfrau vertrug es nicht und verschied; sie wurde neben Thorolf und dem Hirten beigelegt. Darauf flohen alle aus dem Hof, aber Thorolf spukte nun im ganzen Tal, das bald verödete. Der Nicht-Tote brachte alle um, denen er begegnete, und man sah, daß alle Verstorbenen mit ihm umgingen. (...)“

Im Frühling machte sich Arnkel mit zwölf Männern auf den Weg. Sie gingen zu Thorolfs Grab, brachen es auf, fanden darin den unverwesten und greulichen Leichnam, hoben ihn auf, legten ihn auf einen Schlitten, vor den sie zwei Ochsen spannten, und fuhren hinauf nach Ulfarsfell. Arnkel wollte Thorolf in Vadilshöfði bestatten, aber die Ochsen wurden wild, rissen sich los und flohen bis zur See, wo sie krepiereten. Thorolf war so schwer, daß die Männer ihn kaum bis zu einer kleinen Landspitze tragen konnten, die nicht sehr entfernt war, und dort begruben sie den widerspenstigen Toten. (...)“<sup>31</sup>

Thorolf war ruhig solange Arnkel lebte, danach ging er wieder um und konnte erst zur Ruhe gebracht werden als man seine Leiche verbrannt hatte.

---

verschiedene Repräsentationen magischer Vorstellungen: „die Wiedergänger; die alp-ähnlichen, nächtlichen heimsuchenden Geister; die Wesen von der Art der blutsaugenden stryx des Altertums; jene Hexen aus slawischen und balkanischen Gebieten, die auch nach ihrem Tod angeblich noch Schaden anrichten, und schließlich die Werwölfe, das heißt, Personen, die die Gestalt eines Wolfes annehmen können, um Lebende anzufallen und zu verschlingen.“ KLANICZAY 1991, S.85. Manche Forscher vermuten, daß historische Gestalten, etwa der blutrünstige Herrscher Vlad III Tepes des „Pfählers“ (1431-1477) oder Elisabeth Báthory, der „Blutfürstin“ (1560-1640) auf die Vampir-Überlieferungen Einfluß nahmen. Die ungarische Volkskundlerin Thekla Dömötör sieht in dem dämonischen Wesen der Nora eine bedeutsame Wurzel der Vampirvorstellung. Die Nora, so berichtet der siebenbürgische Volksglaube, entsteht aus der Leiche von Neugeborenen. Als kleine nackte Gestalt bewegt sie sich auf allen Vieren, setzt sich auf die Brust ihrer Opfer und saugt Milch oder Blut. THEKLA DÖMÖTÖR: Volksglaube und Aberglaube der Ungarn. Budapest 1982. Den Hinweis auf die Nora verdanke ich Oliver Klaukien.

<sup>30</sup> LECOUTEUX 1987, S.283. Siehe auch Hans Joachim KLARE: Die Toten in der altnordischen Literatur. In: *Acta philologica Scandinavica*, 8.1933/34, S.1-56.

<sup>31</sup> LECOUTEUX 1987, S.130.

Um die Berichte von leiblich wiederkehrenden Toten verständlich zu machen, widmet sich Lecouteux dem zugrundegelegten nicht-christlichen Seelenkonzept. Ein Mensch ist mehr als sein Körper, ihm wohnt als „dynamisches Prinzip“ oder „innere Form“ eine dreiteilige „Seele“ inne. Sie ist von seinem Träger in gewisser Weise unabhängig. Sie kann nach dem Ableben eines Menschen eine eigenständige Existenz fortführen. Die Leiche wird dazu als materielle Hülle benutzt.<sup>32</sup> Diese Konzeptionen vom Wesen des Menschen stehen selbstredend im Widerspruch zur christlich dualen Leib-Seele Auffassung, die gemeinhin auf Plato zurückgeführt wird. Die Seele gilt als unmittelbar von Gott geschaffen, sie ist immateriell und unsterblich. Der Körper ist materiell und sterblich.<sup>33</sup>

Lecouteux weist damit nach, daß hier neben dem christlich-theologischen Konzept von Seele, durchaus eine eigenständige, altnordische, Seelenvorstellung existierte. Sein Verdienst ist es zudem, gezeigt zu haben, wie die materiell gedachten Wiedergänger durch den theologischen Diskurs zu körperlosen „Gespenstern“ und „Geistern“ wurden. Die Realität der Wiedergänger wurde damit in den Traum verbannt oder wenn dies nichts half, interpretierte man in ihr Erscheinen den Teufel selbst hinein. Dieser Christianisierungsprozeß war, vor allem im 11. und 12. Jahrhundert, ein ideologischer Kampf, der darauf abzielte, den heidnischen Toten- und Ahnenkult durch die Heiligenverehrung zu ersetzen. Die Kirche war bekanntlich ziemlich erfolgreich. Immerhin wurde der körper-

<sup>32</sup> Lecouteux spricht bei seiner Darlegung der altisländischen „Seelenvorstellung“ von einer triasartigen Struktur der nicht-christlichen Seele, deren Bestandteile *fylgja*, *hugr* und *hamr* sind. *Hamr* ist mit „innerer Form“ zu übersetzen. Menschen können mitunter mehrere *hamir* besitzen. *Hamr*, eine Art alter ego kann seine Form verändern und kann zeitweilig den menschlichen Körper verlassen. *Hugr* würde dem lateinischen spiritus oder sogar animus, und den Begriffen Geist, Gedanke, Sinn, Wunsch entsprechen. Auch *hugr* ist frei beweglich. *Fylgja* übersetzt Lecouteux als Schutzgeist, als Doppelgänger und verweist gleichzeitig auf die altrömische genius-Vorstellung. *Fylgja* erscheint oft in weiblicher Gestalt oder als Schutztier. Alle drei Komponenten verdanken ihren Ursprung der höheren jenseitigen Welt. Weder *hugr* noch *hamr* sind vom Tod berührt. Die Belebung der Leiche erfolgt durch den *hugr*, der sich in die innere Form des Menschen - *hamr* - verkörpert. *Hamr* scheint nach dem Tod sehr eng, fast unzertrennbar mit der Leiche verbunden zu sein. Folgende Indizien führt Lecouteux an: „Der Wiedergänger ist körperlich und der Grabhügel ist leer, wenn er umgeht; - Der Wiedergänger trägt auf dem Leib die Spur der bekommenen Schläge. (...) - Der Spuk endet, sobald der Leichnam völlig zerstört ist, d.h. im Augenblick, da der *hamr* keinen Rückhalt mehr besitzt.“ *Hamr* ist also auch von körperlicher Essenz. *Hamr* fungiert als ein Körperersatz, er ist daher eben auch zerstörbar (etwa durch Verbrennen). Allerdings, so Lecouteux, scheint *hamr* nicht immer völlig identisch mit dem Leichnam zu sein. Schließlich wird oft vom schrecklich veränderten Aussehen der lebenden Leiche berichtet. Lecouteux versucht auch hier eine logische Erklärung: „Der *hamr* behält die Form/Gestalt des früher Lebenden, wird also nicht mehr vom Tod angesteckt. Er lebt an und für sich im Leichnam fort, und so versteht es sich, weshalb der beigesetzte Leib nicht verwert. Die Anwesenheit des *hamr*, in den sich das dynamische Prinzip, der *hugr*, zurückgezogen hat, verhindert, daß die Verwesung einsetzt. Dies ist einigermaßen logisch, wenn wir bedenken, daß *hamr* und *hugr* als Seelenformen vom Jenseits herrühren. Der Tod des diesseitigen Teils des Menschen zieht den des im Jenseits hausenden Doppelgängers nicht nach sich.“ LECOUTEUX 1987, S.205-216, S.224f.

<sup>33</sup> Einen hilfreichen Überblick zur *theologischen* Konzeption des Verhältnisses Leib-Seele und dessen Wandel im Mittelalter gibt Arnold ANGENENDT: Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria. In: SCHMID/WOLLASCH 1984, S.79-199, speziell S.100-117 (Leib als Gefängnis der Seele, Seelenreise, Einheit von Leib und Seele, Auferstehung des Fleisches).

hafte Wiedergänger fast vollständig durch das Bild eines körperlosen Geistes, eines weißen Schattens bzw. Schemens ersetzt. Es handelt sich um Vorstellungen, die durch die romantische Literatur des 19. Jhs. und durch Filme des 20. Jhs. ästhetisiert und popularisiert wurden. Im sog. Volksglauben sind deutliche Spuren davon zu identifizieren.<sup>34</sup> Durch die Entdeckung der „Psyche“, weit vor Freud, wurden diese Erscheinungen zudem zur Sinnestäuschung, zum Phantasiebild, zur Phantasmagorie, ja zum pathologischen Phänomen erklärt - von Seiten der Gelehrten.<sup>35</sup> Unbestreitbar ist gleichermaßen: Die Furcht vor der Wiederkehr der „nicht richtig Toten“ gehört(e) zum Repertoire kollektiver Ängste des Abendlandes, ohne damit eine Kontinuität germanischer Vorstellungen behaupten zu wollen.<sup>36</sup> Wiederkehrende Tote des Mittelalters, ob in Berichten oder bildlichen Dar-

---

<sup>34</sup> Im europäischen Volksglauben verbindet sich dieser Begriff mit der Vorstellung eines nahezu immateriellen, durchscheinenden Duplikats des Körpers, das sich selbständig im Körper befindet und diesen im Traum, bei Ohnmacht und nach dem Tod verlassen kann. ARBMANN führte hierfür den Begriff „Psyche(-seele)“ ein. Es handelt sich um die Vorstellung von einer Seele „als eine verdünnte Kopie oder Dublette des Körpers“, ein Ebenbild des Körpers, „aber von einer subtileren, schattenhaften, luftigen oder ätherischen Konsistenz, weshalb sie auch in der Regel unsichtbar ist.“ ARBMANN, E.: Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien. In: *Le Monde Oriental* 20.1926, S.100. Hier nach FISCHER, Hans: Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien. München 1965, S.31.

Nach anderer Auffassung kann die Seele vorübergehend in Gestalt eines Seelentieres (Maus, Eidechse, Vogel oder Schmetterling) aus dem Körper weichen, und als sichtbarer Hauch oder Rauch verschwindet sie im Todesfall durch das geöffnete Fenster oder durch den Kamin. BEITL, Richard: Wörterbuch der deutschen Volkskunde, (3.Aufl.). Stuttgart 1974, S.730f. = Art. „Seele“. Auch GROBER-GLÜCK, Gerda: „Volksvorstellungen über die scheidende Seele. Erscheinungsformen in Deutschland und Österreich um 1930“. In: *Jahrbuch für Volkskunde* 1983, S.149-181.

Zu Seelenvorstellungen, wie sie in theologischen Werken, etwa in Visionsberichten, enthalten sind vgl. ANGENENDT 1984, S.103-107. Diese Vorstellungen der Seele als eine kugelförmige, geflügelte oder menschengestaltige verweisen mitunter auf antike oder altorientalische Vorbilder. Die theologischen Seelenvorstellungen sind jedoch nie umstandslos in das Bewußtsein des Volkes gedrungen. Die Vermittlung von theologischen Ideen erfolgte neben dem Predigtwort vor allem über Kirchenkunst, die eigenen Genrezwängen unterlag und gezwungen war, anschaulich zu sein. D.h. metaphysisch-abstrakte Konzepte waren kaum zu vermitteln, so daß ANGENENDT daraufhinweist, daß der „Volksglaube freilich (...) bei dem ihm einprägsameren realistischen Verständnis“ blieb (ebda. S.113).

<sup>35</sup> Das, was man seit dem 19. Jhh. als den psychischen „Apparat“ des Menschen zu bezeichnen gewohnt ist, war auch schon im Hochmittelalter Gegenstand gelehrter Spekulationen. Beispielsweise diskutierte man durchaus leidenschaftlich, wie Träume zustande kommen. Die vertretenen Positionen muten mitunter ganz „modern“ an. Naturalistischen Auffassungen, in Anlehnung an Aristoteles (Träume sind bedeutungslose Erinnerungsreste von Tageserlebnissen, beeinflusst durch Wetter, Speise und Trank) standen Auffassungen gegenüber, wonach Träume Eingebungen und Winke Gottes enthalten können. An der Universität Paris des 13. Jhs. vertraten die Dominikaner die aristotelische Auffassung, wohingegen die Franziskaner Träume als Medium göttlicher Eingebung verstanden. Vgl. Robert E. LERNER: Himmelsvision oder Sinnedelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts. In: *Historische Zeitschrift*, 259(2).1994, S.337-367; auch Maria Elisabeth WITTMER-BUTSCH: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990, vor allem S.115ff.

<sup>36</sup> Jean Delumeau widmet „Gespenstern“, und deren philosophisch-theologischer Begründung und Widerlegung, ein interessantes Kapitel in seinem umfangreichen Werk zu Angstvorstellungen im Abendland. Vgl. Jean DELUMEAU: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts. Reinbek 1989, S.108-125.

Dietz-Rüdiger MOSER ist der Meinung, daß körperlich wiederkehrende Tote durch und durch christlich seien. Ihr Erscheinen nämlich sei durchaus theo-logisch erklärbar gewesen. Denn die „Rückkehr der

stellungen, so schreibt Jean-Claude Schmitt, besitzen eine „merkwürdige Körperlichkeit“, sie sind von einer beunruhigenden „Festigkeit“ und „Dichte“.<sup>37</sup> Diese, in vielerlei Hinsicht so lästigen Wiederkehrer loszuwerden, war ein Prozeß, begleitet von einem theologischen Disput, der sich über Jahrhunderte erstreckte. Die kollektive Überzeugung gebildeter Kreise der Gegenwart, wonach es Untote *selbstverständlich nicht* gibt (außer in Hollywood) ist relativ neu.

Mein Versuch, Vorstellungen der Alangan-Mangyan mit altisländischen Überlieferungen zu vergleichen, um somit dem Verständnis von „lebenden Leichen“ näher zu kommen, mag zunächst abwegig erscheinen. Ich habe diesen Vergleich gewagt, um auf folgende Zusammenhänge hinzuweisen: Claude Lecouteux ist die Materialität der Wiedergänger in isländischen Überlieferungen zum Problem geworden. Ein Problem, das er zum Ausgangspunkt von Erklärungsanstrebungen macht. Er nimmt die hier vorfindbaren „lebenden Toten“ insofern ernst, als daß er sie aus einem besonderen Seelenkonzept zu erklären versucht. Des weiteren zeigt er überzeugend, wie solche nichtchristlichen Annahmen über die „geistige Anatomie“ des Menschen durch die Christianisierung als unreal, imaginär und in weiterer Folge als irrationale Hirngespinnste abqualifiziert wurden.

Der Christianisierungsprozeß, wie er sich zwischen dem 9. und 13. Jh. in Europa ereignete, weist in einigen Bereichen durchaus Parallelen zur Christianisierung auf, wie er gegenwärtig bei den Alangan-Mangyan stattfindet. Jeder katholische

---

abgeschiedenen Seelen aus dem Jenseits erfolgt in völliger Übereinstimmung mit der Lehre, daß die vom Leibe getrennte Seele (anima separata) mit Zulassung Gottes in einem angenommenen Leib - also auch ihrem eigenen - auf Erden erscheinen könne; diese Lehre ist in der christlichen Angelologie begründet.“ MOSER 1981 (wie Anm. 22), S.279, mit Hinweis auf BRINKTRINE, J.: Die Lehre von den letzten Dingen des Menschen. Paderborn 1963, S.39 und BRINKTRINE, J.: Die Lehre von der Schöpfung. Paderborn 1956, S.110-112. Damit ist natürlich ein Einwand gegen jede Kontinuitätshypothese gefunden. Allerdings haben sich bekanntlich seit Beginn des Christentums auch Theologen untereinander gestritten und so dürfte auch diese Lehre kaum völlig uneingeschränkt und einheitlich in der abendländischen Theologenwelt verbreitet gewesen sein. Und ob „dem Volk“ diese Lehre bruchlos vermittelt wurde, ist anzuzweifeln. Abgesehen davon bleibt die Frage bestehen, warum Theologen bemüht sein mußten, die Körperlichkeit von Wiederkehrern zu erklären.

<sup>37</sup> Jean-Claude SCHMITT macht anhand von mittelalterlichen Illustrationen plausibel, daß unterschiedliche Vorstellungen über die Materialität der wiederkehrenden Toten geraume Zeit nebeneinander existierten. Die uns so vertraute Vorstellung des Wiedergängers als milchig-durchscheinendes Gespenst wurde bereits im 13. Jh. entwickelt. Dieses Bild war jedoch nicht dominierend. Daneben gab es die Darstellung von Wiederkehrern, die ohne erläuternden Text nicht von den Lebenden zu unterscheiden sind; ferner die Vorstellung des unsichtbaren, aber akustisch wahrnehmbaren Wiedergängers, und es gab die Darstellung der Wiedergänger als handfest körperlich und halbverwest. Letztere Vorstellung war, so SCHMITT, die durchsetzungskräftigste. SCHMITT sieht in der Wiederkehr leibhaftiger und schädigender Toten eine Konzeption, die „außer Zweifel“ „sehr alt und dem Christentum fremd ist“. Die Vorstellung von nichtverwesenden Leichen konnte immer dann problemlos christlich integriert werden, wenn es um die Körper toter Heiliger ging. SCHMITT, Jean-Claude: Bilder als Erinnerung und Vorstellung. Die Erscheinungen der Toten im Mittelalter. In: *Historische Anthropologie*, 1(3).1993, S.347-358, bes. S.357. Und Jean-Claude SCHMITT: Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter. Stuttgart 1995, bes. S.214-218.

Missionar kann nicht umhin, die Wiedergänger der Mangyan insgeheim als abergläubische Wahnvorstellungen abzutun, so ist zu vermuten. Gleichzeitig wird er die magische Kraft der Bibel, des Kreuzzeichens, des geweihten Wassers propagieren, um die lebenden Toten von ihrer Rückkehr abzuhalten. Tatsächlich bezieht zumindest das katholische Christentum seine Attraktivität bei Angehörigen der philippinischen Stammesbevölkerung zu weiten Teilen aus dem Angebot an „stärkerer“ Magie. Zweifellos ist die Vorstellung von den wiederkehrenden Toten ein kulturelles Muster, das die Alangan-Mangyan deutlich von den christlichen Philippinos unterscheidet. Doch sollte nicht vergessen werden, daß diese kulturelle Besonderheit ganz wesentlich angsterzeugend ist. Daß Menschen nicht in Angst verharren wollen, ist nur zu verständlich.

Die isländischen wiederkehrenden Toten wurden unter Einsatz von Glockengeläut in die Flucht geschlagen. Kreuze verhinderten die Zudringlichkeit der Toten oder bannten sie für immer in ihr Grab. Gebete und vor allem auch das Weihwasser gehörten natürlich zu den bewährten und wirkräftigsten Mitteln, wie eine isländische Sage zu berichten weiß:

„Kodran (...) lehnte die neue, vom Bischof gepredigte Religion ab und erklärt, er habe einen Schutzgeist, ein Wesen, das (...) in einem Felsen bzw. Stein wohnt. Diese Kreatur habe sich seiner und seines Viehs angenommen. Der Bischof besprengt den Stein mit Weihwasser. In einem Traum erhält Kodran den Besuch des (Schutzgeistes), der ihm Vorwürfe macht: Das Weihwasser habe ihn und seine Kinder gebrannt. Der Bischof wiederholt seinen Angriff, und der (Schutzgeist) erscheint Kodran in jämmerlichem Zustand. Nach einem dritten Angriff des Bischofs zeigt er sich Kodran und nimmt Abschied von ihm.“<sup>38</sup>

Ein über tausendjähriger Christianisierungsprozeß, mehrere hundert Jahre „Aufklärung“ und die dadurch geschaffenen Gewißheiten über das, was ein Mensch sei, machten es fast zwingend, daß ich bei den ersten Berichten von kablage davon ausging, es handle sich ganz sicher um Traum-Gestalten, die von den Mangyan zwar sehr ernst genommen werden, aber letztendlich doch „nur“ die Qualität lebhafter Vorstellungen einnehmen. Der heftige Protest gegen diese, meine Unterstellungen und die Beteuerung, daß Tote leibhaftig wiederkehren und Lebende handgreiflich attackieren, waren nicht so einfach abzutun.

An dieser Stelle (spätestens) dürften einige Leserinnen und Leser Einspruch erheben und lauten Zweifel an meinem Vorgehen anmelden. Warum, so könnte man einwenden, sei die Frage nach der Materialität der Wiederkehrer so penetrant in den Mittelpunkt gerückt worden? Solche Problemstellung, das Rasonieren über apotropäisches Totenritual, Seelenvorstellungen, Körperlichkeit von Untoten, gehöre längst zum Alteisen volkskundlicher Forschung. Über 'lebende Leichen' hätten sich schon vor hundert Jahren Animisten mit Präanimisten ergeb-

---

<sup>38</sup> LECOUEUX 1987, S.181.



nislos gestritten, außerdem würde das Ganze verdächtig nach Germanentümelei riechen.<sup>39</sup> Wäre es angesichts dessen nicht weit sinnvoller gewesen, statt der

<sup>39</sup> Der Volkskundler Günter Wiegelmann und der Historiker Otto Richard Oexle machen verdienstvollerweise darauf aufmerksam, daß der Begriff 'Lebende Leiche' wissenschaftsgeschichtlich noch recht jung ist. Der Begriff ist ein Ergebnis der präanimistischen Polemik gegen die Animismus-Theorie von E.B. Tylor, wie sie um die Jahrhundertwende von zahlreichen Prähistorikern, Rechtshistorikern, Ethnologen, Volkskndlern und Germanisten ausgetragen wurde. Der Rechtshistoriker H. Schreuer verwendete vermutlich erstmals diesen Begriff (Vgl. SCHREUER 1916). Er dachte jedoch dabei weniger an körperlich aufgefaßte Wiedergänger, sondern ihm ging es um die Darstellung des Toten als Rechtssubjekt. Das heißt, seinen Ausführungen zur Folge, die Rechte der Toten wurden so geachtet *als ob* sie noch leben würden. Popularisiert wurde der Begriff jedoch nicht in seiner rechtshistorischen Präzisierung, sondern in der ungenauen Verwendung des Germanisten H. Naumann als körperlicher Untoter. Naumann trug bekanntlich nicht unwesentlich zur Germanenmode des frühen 20. Jhs. bei, und so erlebte auch der Begriff 'Lebende Leiche' Anfang der 30er Jahre eine Hochkonjunktur, vor allem in Deutschland. Selbstredend galt hierbei der 'Lebende Leichnam' als Belegstück urgermanischer Glaubenswelt. NAUMANN, H.: Primitiver Totenglaube. In: DERS.: Primitive Gemeinschaftskultur. Jena 1921, S.18-60; WIEGELMANN 1966, OEXLE 1983, S.59-65.

Mit diesen Hinweisen auf die Begriffsgeschichte ist indes das Phänomen noch nicht erledigt. Oexle räumt selbst ein, es wäre nicht zu leugnen, daß es im Mittelalter apotropäische Maßnahmen gegen die Möglichkeit einer Wiederkehr von Toten gegeben hat und daß das Motiv des zurückkehrenden und deshalb furchterregenden Toten zum Beispiel in der nordischen Literatur des Mittelalters begegnet. (...) Niemand wird bestreiten, daß die Furcht vor dem Toten stets ein Element des Totenkultes ist. (Oexle 1983, S.60) Doch ist es für Oexle fraglich, ob sie das dominierende Element des Totenkultes ist. Oexle wendet sich damit vor allem gegen die These von N. KYLL, der scharf zwischen kirchlichen und außerkirchlichen Brauchformen trennt, mithin pagane survivals neben christliche Elemente stellt. Ich behaupte indes weder, daß die Vorstellung von Wiedergängern eine Tradierung altgermanischer Vorstellungen ist (wer will sich schon gerne als Anhänger Otto Höflers beschimpfen lassen?!), noch behaupte ich, daß in der abendländischen Geschichte des Todes die Idee von leiblich wiederkehrenden Toten dominierte. Mit Jean Delumeau und Jean-Claude Schmitt bin ich jedoch der Meinung, daß sich das Motiv von körperlich agierenden Untoten durch die Jahrhunderte zog und Vorstellungsinhalte und Ängste der Menschen formte. Man rechnete mit wiederkehrenden Toten, wenn auch zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich stark. So nimmt, wie Ariès zeigte, im 17. Jh. die Faszination des toten Körpers zu (bis hin zur Nekrophilie), und es setzt eine intensive *wissenschaftliche* Beschäftigung mit dem 'Leben' und der 'Leiche' ein. Die Furcht lebendig bestattet zu werden, ist eine der großen Obsessionen des 18. und 19. Jahrhunderts. Anstelle einer Vertrautheit mit den Toten ist Befremdung getreten, wie Oexle feststellt und sicher zu recht folgert, daß die wissenschaftlichen Lehren vom 'Lebenden Leichnam' (...) als Teil dieses grundlegenden Mentalitätswandels aufgefaßt werden können. Und: die Kontroverse zwischen 'animistischen' und 'präanimistischen' (d.h. auf den 'Lebenden Leichnam' bezogene) Theorien ist Ausdruck modernen Denkens, dessen Distinktionen sich von mittelalterlichen und antiken Texten gar nicht hergeben. (OEXLE 1983, S.64f.). Philippe ARIÈS: Geschichte des Todes. München 1982, S.451-518.

Was die wissenschaftliche Beschäftigung, die Herausbildung des entsprechenden Begriffsapparates und der zugrundegelegten Fragen betrifft, ist sicher nichts gegen Oexles Argumentation einzuwenden. Was besagt dies jedoch für die Welt der Nicht-Gelehrten? Wenn, wie Oexle schreibt (OEXLE 1983, S.59), der Begriff 'lebender Leichnam' in antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Texten nicht zu finden ist, so heißt dies doch lange nicht, daß die Vorstellung von leiblich wiederkehrenden Toten unbekannt war. Wie Dieter Harmening überdeutlich vorgeführt hat, läßt sich aus den *Meinungen* von Theologen und anderen Gelehrten, aus wissenschaftlichen Traktaten oder normativer theologischer Literatur doch keinesfalls automatisch auf Vorstellungswelten des Volkes schließen.

KYLL, Nikolaus: Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier. Zur Geschichte ihres Brauchtums im Trierer Lande und in Luxemburg unter besonderer Berücksichtigung des Visitationshandbuches des Regino von Prüm (+ 915). [Rheinisches Archiv, 81] Bonn 1971; Dieter HARMENING: Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin 1979.

Frage, wie wirklich sind die Untoten der Alangan-Mangyan?, vielmehr mit dem berühmten Psychologen William James zu fragen: „unter welchen Bedingungen halten wir etwas für wirklich?“<sup>40</sup> Spätestens seit Alfred Schütz gehöre es doch zu kulturwissenschaftlichem Basiswissen, daß 'Objektivität' und 'Wirklichkeit' vage Konzepte seien,<sup>41</sup> in erster Linie nichts weiter als gesellschaftliche Konstruktionen<sup>42</sup>. Wäre es daher nicht naheliegend zu hinterfragen: „Wie wirklich ist die Wirklichkeit?“, um mit Paul Watzlawick zu entdecken, wie sich Wirklichkeit als Ergebnis von Kommunikation herausbildet?<sup>43</sup> Wäre es nicht einleuchtender gewesen, zu fragen, was sich die Menschen in Malula mit ihren Wiedergängergeschichten untereinander sagen wollen? Welche gesellschaftliche und psychologische Funktion haben solche Geschichten? Es gäbe, das sei längst kulturwissenschaftlicher common sense, eben mehrere Wirklichkeiten, kollektive und subjektive „Teilwelten“. Außerdem sei die Wirklichkeit, so müsse man sich mit Max Weber bescheiden, irrational, unendlich mannigfaltig, und sowieso nie vollends zu begreifen.<sup>44</sup>

Wenn ich es törichterweise dennoch nicht sein lassen konnte, den (paradoxen) Begriff 'Lebender Leichnam' wörtlich zu nehmen, so dürften jetzt andere Kritiker fortfahren, dann wäre doch Hans Peter Duerrs Aufsatz zu einer ähnlich merkwürdigen Fragestellung („Können Hexen fliegen?“) heranzuziehen. Darin sei schließlich das Letztgültige zum Erkenntnisdilemma des Ethnologen aufgedrösel.<sup>45</sup> Endlich wäre

---

<sup>40</sup> William James (1842-1910) formulierte diese richtungsweisende Frage in seinem Hauptwerk *Principles of Psychology* (1890), im Kapitel 'Die Wahrnehmung der Wirklichkeit'. James betonte die selektive Aufmerksamkeit, das persönliche Interesse und die Verträglichkeit mit sonstigem Wissen. Es existieren viele Teilwelten (Welt der Sinne, der Wissenschaft, der Mythen, der Verrückten usw.), die durch subjektive Zuwendung lebendig werden. James ging es also nicht um die wirkliche Wirklichkeit, sondern um die augenblickliche Welt einer Person. Wie die spätere Phänomenologie unterschied James zwischen Inhalt der aktuellen Wahrnehmung und dem Wirklichkeitsstatus. William JAMES: *Principles of Psychology*. Bd.2. New York 1950, Kap.21, S.283-324. Hinweis bei Erving GOFFMAN: *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrung*. Frankfurt/M. 1989, S.10f.

<sup>41</sup> Elegant führt Alfred Schütz die Fragestellung von William James weiter, indem er objektive Wirklichkeit „durchlässiger“ macht: „Wir sprechen von *Sinnbereichen* und nicht von »sub-universa« weil nicht die ontologische Struktur den Gegenstand, sondern der Sinn unserer Erfahrung die Wirklichkeit konstituiert.“ Objektivität, d.h. die Welt des Alltagsverständes ist nicht von sich aus da, sondern deswegen, weil sich die Menschen verständigen müssen. Alfred SCHÜTZ: *Gesammelte Aufsätze*. Den Haag 1971, S.264. Hier nach GOFFMAN 1989, S.12.

<sup>42</sup> Peter L. BERGER / Thomas LUCKMANN: *Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit*. Frankfurt/M. 1969.

<sup>43</sup> Paul WATZLAWICK: *Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen*. München 1985.

<sup>44</sup> Max WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1968, S.171. Hinweis bei Guy OAKES: *Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung*. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1982. Frankfurt/M. 1990, S.28f. Die Irrationalität der Wirklichkeit ergibt sich für Max Weber aus dem Dilemma der begrifflichen Erfassung von Wirklichkeit. Wirklichkeit ist stets konkret und individuell. Begriffe, die sich auf Einzigartiges beziehen, sind hingegen abstrakt. Die Wirklichkeit ist außerdem quantitativ unendlich, so daß man keine erschöpfende Beschreibung des Ganzen liefern kann. Weber erkennt, daß sich die Wirklichkeit eben nicht so ohne weiteres in ein begriffliches Schema fügen.

<sup>45</sup> Hans-Peter DUERR: *Über die Grenzen einer seriösen Völkerkunde - oder: Können Hexen fliegen?* In: Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK / Justin STAGL (Hrsg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. Berlin 1981, S.323--335.

da noch über die Bemerkung Wittgensteins zu sinnieren, wonach es nämlich eine schwierige Frage sei, was man mit »es geschieht wirklich« meine; ein Mensch könne zwar Unwirkliches träumen, doch dabei sei es immer noch angebracht zu sagen, er träume wirklich.<sup>46</sup> Und ein Don Juan würde im übrigen kurz und bündig feststellen: „Was Du wissen willst, hat keinen Sinn“.<sup>47</sup>

Solche Kritik an den epistemologischen Schwachstellen meiner Darstellung hat durchaus ihre Berechtigung. In einem entscheidenden Punkte allerdings befreien mich weder die Beherzigung dieser Ratschläge noch meine Zerknirschung ob dieser einleuchtenden Kritik von einem grundsätzlichen Dilemma ethnologischer Forschung und Darstellung: Wie läßt sich jene, von Johannes Fabian mit zwingender Deutlichkeit eingeforderte „Gleichzeitigkeit“ - coevalness - in der Begegnung mit fremden Menschen und in der ethnographischen Darstellung herstellen? Ohne ein Ernstnehmen der Anderen, das ist gewiß, ist „Gleichzeitigkeit“ nicht zu verwirklichen.<sup>48</sup> Um es sich einfach zu machen, könnte man schlicht behaupten, rein wissenschaftlich erkenne man selbstverständlich an, daß es unterschiedliche Weltbilder und Wirklichkeiten gibt, ohne diese notwendigerweise teilen oder verstehen zu müssen. Das entspricht üblicher „scientific correctness“. In meinem konkreten Problemfall bleibt solcherart Bekenntnis allerdings Lippenbekenntnis und mutet wie Heuchelei an, denn ich kann nicht hinter meine Gewißheit zurück, wonach es Untote in Wirklichkeit nicht gibt. Tote sind tot. Wenn Menschen also behaupten, kablag lauerten an der nächsten Ecke, erscheint dies im Urteil meiner Alltagsvernunft entweder als Ausdruck kollektiver Wahnvorstellungen, als „Projektion“ unterschiedlichster psychischer Provenienz oder, philosophischer betrachtet, als eine besondere Art „Sprachspiel“, mit dessen Hilfe Untoten Leben eingehaucht wird. In jedem Falle, auch bei noch so großer Gutwilligkeit, wird Distanz erzeugt und befestigt. Befremdlichkeit über solch exotische „Glaubensvorstellungen“ macht sich breit. Auch Alfred Schütz oder Ludwig Wittgenstein, wage ich zu vermuten, hätten den kablag, so wie sie von den Mangyan beschrieben werden, kein Existenzrecht eingeräumt. Der Sieger bei diesem „clash of realities“ steht immer schon in der ersten Runde fest: westliche Rationalität. Das „local knowledge“ der Mangyan, als solches wäre ihr Welt- und Menschenbild im globalen Kontext zu charakterisieren, gerät damit über kurz oder lang zum Aberglauben, im besten Fall zu einem „folk-belief“. Es wird zu unnützem, planerisch dysfunktionalem Wissen degradiert und schließlich von der Walze „Entwicklung“, „Modernisierung“ plattgemacht.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Das Beispiel hier aus GOFFMAN 1989, S.15.

<sup>47</sup> Vgl. DUERR 1989, S.327.

<sup>48</sup> Johannes FABIAN: Time and the Other. How Anthropology makes its Object. New York 1983.

<sup>49</sup> Dabei ist unerheblich, ob die Entwicklungsplaner „links“ oder „rechts“ eingestellt sind, oder ob sie als interne oder externe Experten auftreten. Welt- und Menschenbilder, Vorstellungen über Tod und Jenseits beispielsweise, haben im Planungskonzept der Technokraten keinen Platz. Daß solche Grundvoraussetzungen im Aufeinandertreffen von „West and the rest“ höchst fatale Konsequenzen

Ich konnte dieses peinigende Dilemma, in das mich die lebenden Toten der Mangyan trieben, nicht lösen. Bis heute ist es mir nicht gelungen, beschriebene „Bilder“ von lebenden Toten mit Wirklichkeit zu „sättigen“, geschweige denn diese „Bilder“ angemessen zu übersetzen. Wie ich mir einen Kablag, eine lebende Leiche der Alangan-Mangyan, „eigentlich“ vorzustellen habe und ob ich potentiell in der Lage wäre, einem solchen zu begegnen und wahrzunehmen, ist eine offene Frage, die bestehen bleibt.<sup>50</sup>

---

zeitigt, liegt auf der Hand. Der Ethnologe Piers Vitebsky macht dies am Beispiel der Sora (Indien) deutlich. Für die Sora gehört es zu den Selbstverständlichkeiten ihres Daseins, mit Toten über medial begabte Menschen kommunizieren zu können. Trauer, Trauerarbeit und Totsein sind demnach etwas grundlegend anderes als im Westen. Dieser Umgang mit Sterben und Tod könnte nun als Bereicherung kultureller Vielfalt und des Wissens über „Menschsein“ schlechthin wertgeschätzt werden, möglicherweise die Freud'schen Grundannahmen in Neuem Lichte erscheinen lassen. Genau dies geschieht jedoch nicht. Westliche „Entwicklung“, so kritisiert Vitebsky, ist dialogfeindlich. Die Hegemonie des westlichen Menschen- u. Weltbildes ist ungebrochen. Autochthone Konzepte werden marginalisiert und ausgemerzt. Das Artensterben kulturellen Wissens nimmt zu, das Unwissen wächst. VITEBSKY, Piers: Is death the same everywhere? Contexts of knowing and doubting. In: HOBART, Mark (ed.): An anthropological critique of development. The growth of ignorance. London/New York 1993, S.100-115; VITEBSKY, Piers: Dialogues with the Dead. The Discussion of Mortality among the Sora of Eastern India. Cambridge 1993.

Mary Douglas geht in einem anderen Zusammenhang der Frage nach, warum es aus westlicher Sicht unmöglich ist, komplexe Modelle von Person, etwa Vorstellungen von einem mehrteiligen Selbst, wie sie häufig in Afrika evident sind, zu akzeptieren oder gar zu integrieren. Douglas macht dafür jedoch keineswegs westliches Hegemoniestreben oder eine Art Rationalitäts-Imperialismus verantwortlich. Es sind, so Douglas, in erster Linie juristische Erfordernisse, die das Konzept einer einheitlichen, verantwortlichen Person unabdingbar machen. Auffassungen von 'Selbst' und 'Person' sind jedoch jenseits dieser formal-juristischen Festlegung in unserer komplexen, demokratischen Gesellschaft offen, ja vage. Das Innere, das „Wesen“ des Menschen wird als essenziell unerklärbar charakterisiert. Allenfalls in der Psychotherapie gibt es eine Spielwiese für unterschiedliche Modelle des 'Selbst'. Dies hat, so Douglas, seine gute Gründe. Das Kernstück wahrer Demokratie, „individual freedom“, wird damit geschützt. Bestimmungen des 'Selbst' sind Privatangelegenheit: „The unexplorability and unquestionability of the unitary person is evidently a protection. It is a guarantee of freedom that no one is allowed to claim to know better than we what are the prerequisites of life and of fulfilment as a person.“ Unser „cultural individualism“ kann keine standardisierte Theorie über die Person dulden. Somit neigen unsere Philosophen dazu, nicht-westliche Theorien über die Zusammensetzung des 'Selbst' abzulehnen oder zu ignorieren. Um bürgerliche Freiheiten zu schützen, können weder Träume, noch Visionen, noch irgendwelche Formen des Okkultismus in die „jurisprudential definition of reality“ einfließen. „(T)he emptiness of the contemporary idea of the self“ ist so gesehen zu rechtfertigen als „part of the condition of living in a plural society“. Mary DOUGLAS: The cloud god and the shadow self. In: *Social Anthropology*. 3(2).1995, S.83-94.

<sup>50</sup> Um dem Drang und Zwang zur positivistischen Deutung der Mangyan-Untoten nachzugeben, sei in dieser Fußnote noch eine Hypothese erwähnt. Im Verhalten osteuropäischer Wiedergänger, soweit es in den Überlieferungen charakterisiert wird, glaubt der spanische Neurologe Juan Gomez Alonso deutlich die Symptome der Tollwutkrankung Lyssa-Encephalita/Rabies/Hydrophobie diagnostizieren zu können. In seiner extremen Erscheinungsform führt diese Art der Hirnhautentzündung zu abnormen Verhaltensweisen, wie Übererregbarkeit, anfallsartige Raserei mit aggressivem Beißverhalten, Speicheln und Erstickungsanfällen. Es folgen schnell fortschreitende Lähmungen und Krämpfe, zum Teil Koma. Die Infizierten sind gegenüber Licht, Wasser und starken Gerüchen überempfindlich, und die Erkrankten sind nachtaktiv. Die Erkrankung wird durch die Rabies-Viren über den Speichel infizierter Tiere (Fuchs, Wolf, Hund, Katze, Rind, Fledermäuse) ausgelöst. Sie ist unheilbar und führt stets zum Tod. Symptombeschreibung bei EDER, M. / Gedigh, P.: Lehrbuch der allgemeinen Pathologie und der

Sollte manchen die hier geschilderten Probleme eines Ethnologen um Vorstellung und Wirklichkeit von Untoten absonderlich vorkommen, so sei daran erinnert, daß im Mittelpunkt unseres 2000 Jahre alten christlich-abendländischen Weltbildes ein leibhaftig Wiedergekehrter steht. Die Alangan-Mangyan der Insel Mindoro haben damit nicht die geringsten Vorstellungsprobleme.

## Epilog

In einem wegweisenden Aufsatz zeigt Johannes Fabian, wie seit Beginn der modernen Ethnologie die Beschäftigung mit 'Tod' eine zunehmende Einengung erfährt.<sup>51</sup> Das Studium des Todes reduziert sich auf die Betrachtung des Totenzeremoniells der „Anderen“. Bizarre Totenbräuche und die Häufigkeit des gewaltsamen (magischen) Todes faszinieren dabei in besonderer Weise. Diese Phänomene gelten dann häufig als archaische „survivals“ aus der Frühgeschichte der Menschheit, und nicht selten wurden und werden „Primitive“ und Kinder in Bezug auf ihr Verhalten gegenüber dem Tod gleichgestellt. Dieser folkloristische Umgang, die Betonung des Magisch-Exotischen und des Gewaltsamen entziehen dem Thema seinen transzendentalen und universalen Charakter. Fabian fordert eine wissenschaftliche Wahrnehmung von 'Tod', welche befreit ist von der Einbettung in 'Verhalten', 'Brauch', 'Folklore'. Gefordert wird eine Ethnologie, die gleichermaßen soziale Realität und subjektive Teilnahme daran konzeptuell ins Auge fasst. Erfahrungen mit dem Tod sind als Prozesse zu verstehen, über die Wirklichkeit produktiv gestaltet wird. Das Ereignis des individuellen Todes muß (in seiner Subjektivität) als unverzichtbarer Mittler, als unhintergehbaren Pol „in the construction of a social world“ anerkannt werden.

Die Konzentration auf *kablag* und das Problem der Materialität von Untoten, die Erwähnung von altisländischen Wiederkehrern, von Zombies, Vampiren und Nachzehrern mag für viele Leser meines Aufsatzes genau diesen, von Fabian kritisierten, Effekt der Exotisierung hervorrufen. Die Gefahr besteht, daß die Alangan-Mangyan uns dadurch fremder statt vertrauter werden. Angesichts des Themas, das nun unbestreitbar zum Kanon ethnologischer Wissenschaft gehört und gleichzeitig Bestandteil unseres (abendländischen) Imaginationsrepertoires ist,

---

pathologischen Anatomie. 1970 (30. Aufl.), S.473. Ich bin dem Prähistoriker Oliver Klaukien für diesen Hinweis zu Dank verpflichtet.

Ob auf den Philippinen, speziell bei den Alangan-Manygan der Insel Mindoro diese Form der Tollwut bei Menschen auftritt, konnte ich bislang nicht herausfinden. Wäre dies der Fall, so könnte das abnorme, und damit beobachtbare, Verhalten von tollwutinfizierten Menschen als „Rohmaterial“ für die *kablag*-Überlieferung gedient haben. Solange jedoch keine medizinischen und epidemiologischen Untersuchungen zu dieser Frage durchgeführt sind, kann es sich bei diesem Hinweis allenfalls um eine vage Hypothese handeln. Immerhin vermittelt sie ansatzweise ein Gefühl positivistischer Behaglichkeit.

<sup>51</sup> Johannes FABIAN: How others die - reflections on the anthropology of death [1972]. In: DERS.: Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991. Chur 1991, S.175-190. Der Aufsatz stammt aus dem Jahre 1972. In den 80er Jahren war eine deutliche Hinwendung zum Thema Tod in der Ethnologie zu verzeichnen, und eine Reihe innovativer Werke wurden hierzu veröffentlicht. In seinen zentralen Kritikpunkten ist dieser Beitrag von Johannes Fabian jedoch keineswegs überholt.

ist dieser Effekt schwerlich zu umgehen. Es bleibt mir an dieser Stelle nur die Beteuerung, daß solche „Effekthascherei“ keineswegs beabsichtigt war. Es war vielmehr gerade die Behauptung der Körperlichkeit der Kablag, die die Distanz zwischen mir und den „Anderen“ so deutlich spürbar werden ließ, und die mich drängte, über die Grenzen des ethnologischen Erkennens und Verstehens nachzudenken und über Möglichkeiten, diese Distanz zu überbrücken.

Selbstredend können auch die Bewohner Malulas der Erfahrung des Todes als einem anthropologischen Ereignis nicht entgehen. Daß vom 'Sterben' in Malula an dieser Stelle nicht die Rede war, liegt an der Komplexität der Wiedergängerproblematik. Sterben, damit zusammenhängende Erfahrungen und Empfindungen (auf Seiten des Ethnologen wie bei den Bewohnern Malulas), die diese Begegnung mit dem Tod auslöst, darauf sei abschließend hingewiesen, sind an anderer Stelle thematisiert.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Hierzu ausführlich die Kapitel 'Der Umgang mit Sterbenden und Toten' u. 'Andai und Belen: zwei Todesfälle in Malula' in BRÄUNLEIN/LAUSER 1993, S.389-402.