

Geister in der Moderne Asiens

Peter J. Bräunlein

Dass »die heutige Welt massiv religiös« sei, wie Peter L. Berger (1999: 9) feststellt, dürfte mittlerweile in den Sozial- und Kulturwissenschaften unbestritten sein. Das modernisierungstheoretische Glaubensbekenntnis der 1960er und 1970er Jahre, wonach die Durchsetzung der westlichen Marktwirtschaft nicht nur zivilstaatliche Liberalität und Demokratie, sondern auch einen Säkularisierungsprozess einleiten würde, der Religion aus dem öffentlichen Raum ins Private und Individuelle verschiebt, hat sich als falsch erwiesen. Die fortschreitende Irritation über das Ausbleiben einer Entelechie der universalen Vernunft, die Provokation durch eine »Internationale der Unvernunft« (Meyer 1989), die Persistenz von Gewaltausbrüchen, all dies befördert die Skepsis gegenüber eurozentrischen Setzungen. Dies geschieht mit besonderer Klarsicht aus post-kolonialer Distanz. So entwirft Dipesh Chakrabarty sein Projekt »Europa zu provinzialisieren« (2000, 2002) in der Absicht, gegen ein »Europa« anzuschreiben, das unausgesprochen »immer noch das souveräne, theoretische Subjekt aller Geschichten« darstellt. Alle anderen Geschichten, gleich ob die indische, chinesische oder kenianische, würden sich demgegenüber »immer nur in Variationen einer Meistererzählung [...] verwandeln« (2002: 283). Für westliche Denker, an erster Stelle Max Weber und Karl Marx (siehe Saalman/Rehbein in diesem Band), bildet »Europa« das eigentliche theoretische Skelett historischer Erkenntnis. Die anderen Geschichten liefern empirisches Belegmaterial, um diesem Skelett Fleisch und Blut zu verleihen. Paradox sei es, so Chakrabarty, dass sozialwissenschaftliche Theorien, die im Westen entwickelt wurden, in nicht-westlichen intellektuellen Milieus für nützlich befunden werden, trotz gänzlich andersartiger historischer Voraussetzungen und Erfahrungen (Chakrabarty 2002: 285). Doch allmählich schwindet in der postkolonialen »Peripherie« die imaginative Macht Europas, und so wird es immer unplausibler, die eigene Zukunft als Variante der Vergangenheit Europas verstehen zu müssen (Kaviraj 2005: 525). Der hypnotische Singular »der« Moderne löst sich auf

und wird ersetzt durch »alternative modernities« (Gaonkar 1999), »vernacular modernities«, »multiple modernities« oder »the other's modernities«. Jenseits solcher postkolonialer Einwürfe wächst auch in den vormaligen Zentren des westlichen Kolonialismus die Skepsis gegenüber scheinbar universalen Gültigkeiten von Begriffen wie »bürgerlich«, »kapitalistisch« oder eben auch »Moderne« und »Säkularisierung«. Die Soziologie nimmt an sich selbst einen »Plausibilitätsverlust gängiger Selbstbeschreibungen der westlichen Moderne« wahr (Koenig 2007: 71). Während Shmuel N. Eisenstadt (2000) mit seinem konzeptuellen Vorschlag der »multiple modernities« eine relationale Betrachtungsweise propagiert und die Pluralisierung von Entwicklungslinien der Moderne zulässt, betrachtet der Kolonialismus-Historiker Frederick Cooper (2005) »Moderne« als eine analytisch völlig nutzlose Kategorie. Bruce Knauft (2002) wiederum bestimmt den scheinbaren Gegensatz von Tradition und Moderne als relationale Beziehung, in der sich die antagonistischen Partner gegenseitig verstärken. »Alternative Modernität« ereignet sich in einem Artikulationsraum, dessen Rahmen zwischen lokalen kulturellen und subjektiven Dispositionen einerseits und globaler politischer Ökonomie und deren Möglichkeiten und Begrenzungen andererseits abgesteckt ist. In welchen Konfigurationen auch immer »Moderne« und »Modernität« einer geschichts-, kultur- und sozialwissenschaftlichen Revision unterzogen werden, die Frage nach dem Ort von Religion in der Moderne bleibt dabei zentral und herausfordernd. Die scheinbar so untrennbare Geschwisterbeziehung Moderne und Säkularisierung verliert bereits mit Blick auf die Religionsgeschichte der Vereinigten Staaten ihre Eintracht, und es mehren sich Stimmen, die von einem »Ausnahmefall Europa« (Davie 2002) in Sachen Säkularisierung sprechen oder von einem »europäischen Sonderweg« (Lehmann 2004). Erklärungsbedürftig ist nicht so sehr die seit jeher blühende Religionslandschaft der USA oder »the global upsurge of religion in world politics« (Berger 1999), sondern die schwindende Bedeutung von Religion in Westeuropa. Wenn im Folgenden Beobachtungen von Facetten gelebter und erlebter Religion aus Ländern des gegenwärtigen Süd- und Südostasien wiedergegeben werden, so geschieht dies im Kontext des eben skizzierten Fragehorizontes, der immer auch einen selbstreflexiven Bezug auf das Eigene beinhaltet. Der Blick auf Geister in der Moderne Asiens ist dabei von besonderem heuristischem Wert. Wiewohl die Paarung Geister und Moderne zunächst Befremden

weckt. Gelten doch der Glaube an Geister und das Phänomen medialer Bessenseheit geradezu als Indikatoren für Irrationalität und Traditionsverhaftung. Dieser Abwehrreflex macht die Sache interessant, da er tiefsitzende Muster abendländischer Kultur- und Religionsgeschichte widerspiegelt. Die Aufklärung ist ohne den Kampf gegen ihren Counterpart, Aberglaube, nicht denkbar. Dessen Bedeutungshorizont verweist nicht auf einen objektiven Sachverhalt, sondern ist seinerseits christlich imprägniert. Im aufklärerischen Selbstverständnis schreitet der Sieg der Vernunft trotz aller Rückschläge unaufhaltsam voran: An Geister glauben eben nur (noch) Kinder oder Geisteskranke oder eben »Primitive«.

Mit diesen Bemerkungen seien zunächst einige Vorannahmen benannt, die bei unserer Themenstellung häufig unausgesprochen mitschwingen und die abschließend noch einmal aufzugreifen sind. Die aneinander gereihten Beispiele sollen verdeutlichen, dass Geister im religiösen Leben Asiens eine wichtige Rolle spielen, und dies nicht *trotz* der stattfindenden Modernisierungsprozesse, sondern gerade *wegen* ihnen.

Christliche Geister und Geistheilerinnen

Zu den spektakulären Erscheinungsformen des philippinischen Katholizismus gehören Selbstkreuzigungen. Alljährlich in der Karwoche finden an einigen wenigen Orten des Landes solche Kreuzigungsrituale statt, die Tausende an Schaulustigen, Pilger und auch nicht wenige Journalisten anlocken. Wiewohl Selbstkreuzigungen also keineswegs flächendeckend praktiziert werden, sind sie aufgrund ihres Sensationswertes und der medialen Zuwendung im ganzen Land bekannt.

Als ich im Rahmen meines Forschungsprojektes zu philippinischen Passionsritualen (1996-1998) Orte und Akteure von Selbstkreuzigungen und Selbstgeißelungen aufsuchte, stellte ich schnell fest, dass sich die Folie »Vormoderne« und »Brauchtumsrelikt« als wenig passgenau erwies.

Die Menschen, die sich ans Kreuz nageln ließen, ebenso wie jene, die alljährlich zu Tausenden dieses Ereignis als Zuschauer mitverfolgen, leben keineswegs in einer rückständigen Region der Philippinen, abgekoppelt von nationalen und globalen Entwicklungen. Kapitangan, der Ort der Forschung, liegt ca. 50 Kilometer von der Hauptstadt Manila entfernt und ist über eine ausge-

baute Schnellstraße mit der Metropole verbunden. Neben dem Nassreisbau ist es die Kultivierung von Kunstrasen, der das Lebensinkommen der Mehrheit sichert. Kunstrasen ist ein Produkt, das die aus dem unwirtschaftlichen Manila wegstrebende Mittelschicht nachfragt. Die späten 1990er Jahre waren von besonderer Dynamik gekennzeichnet, die sich in der Allgegenwart von Mega-Malls, riesigen Einkaufszentren, Internet-Cafes, von Mobiltelefonen und TV-Geräten ausdrückte. Ein Großteil der Bevölkerung pendelt täglich nach Manila, um dort zu arbeiten. Die Mehrzahl der Familien hat zumindest eine/n Angehörige/n, der/die als ArbeitsmigrantIn in den USA, Europa oder dem Mittleren Osten lebt.

Die Annahme, dass die im Kirchhof der kleinen Ortschaft Kapitangan von Tausenden bestaunten Selbstkreuzigungen archaische Relikte der spanischen Kolonisierung und Missionierung seien, erwies sich als falsch. Selbstkreuzigungen auf den Philippinen sind eine neue »Erfindung«, die während der postkolonialen Phase intensiver Modernisierung auftrat, erstmals in den 1960er Jahren. In der Ortschaft Kapitangan wurde diese »invention of tradition« 1977 von einem damals 16jährigen Mädchen, Lucy Reyes, initiiert. In den darauf folgenden 13 Jahren wiederholte sie ihre Selbstkreuzigung und bot dabei das Rollenmodell für andere, vorwiegend junge Frauen. Seither lassen sich pro Jahr durchschnittlich drei bis vier Menschen im Kirchhof von Kapitangan kreuzigen. Weder die Akteure auf der Bühne noch das Publikum vor der Bühne repräsentieren durchgehend eine ungebildete Unterschicht. Unter den Kreuzigern der Jahre 1996-98 befand sich ein Student der Computewissenschaft, und bei vielen Besuchern der Kreuzigungen unübersehbar waren sowohl Habitus wie Statuszeichen der Mittelschicht.

Nicht weniger überraschend war der Umstand, dass es sich bei Selbstkreuzigungen nicht um Bußrituale handelt. Vielmehr verweist das zugrunde liegende Motivations- und Aktionsmuster auf Phänomenkomplexe, die Ethnologen als mediale Besessenheit – »spirit mediumship« – und Schamanismus bezeichnen. Bei allen Akteuren handelte es sich um Heiler, die in ihrer Kindheit eine lebensbedrohliche Krankheit erlebt hatten, und über die Krankheit Kontakt mit Jesus, entweder in Gestalt des Nazareners (Jesus mit Dornenkrone, das Kreuz tragend), meist jedoch in Gestalt des Sto. Niño (Jesus in Kindesgestalt) erfuhren. Mit der eigenen Heilung verbunden ist der Auftrag, selbst Heilerin zu werden. Die Heilerin/der Heiler ist von Sto. Niño besessen,

spricht mit veränderter Stimme und hat im Nachhinein keine Erinnerung an die vollzogenen Tätigkeiten. Der Auftrag zur Kreuzigung erfolgt im Rahmen eines Tranceerlebnisses oder über Träume. Kreuzigungen werden mit Machtzuwachs, mit »healing power« belohnt, bei Weigerung droht erneut Krankheit. Selbstkreuzigungen sind im Verständnis der Akteure keine selbstbestimmte Angelegenheit. Von außen betrachtet stellen sie ein schamanistisches Passageritual im Rahmen einer Heilerkarriere dar (Bräunlein 2003).

Selbstkreuzigungen und Selbstgeißelungen werden im innerphilippinischen Diskurs weder pathologisiert noch folklorisiert. Fortgeschrieben wird stattdessen der virulente postkoloniale Identitätsdiskurs. Die alljährlich wiederkehrenden Bilder blutiger Passionsrituale, wie sie landauf landab im Fernsehen, auf den Titelseiten der Tagespresse und im Internet zu finden sind, veranlassen Journalisten, Politiker, Repräsentanten der Kirche, Intellektuelle die Frage »Wer sind wir eigentlich?« aufzuwerfen und zu kommentieren.

Das Phänomen des Geistheilerwesens, das in Gestalt der Selbstkreuzigungsrituale nur eine außerordentliche Zuspitzung erfährt, ist landesweit bekannt und verbreitet. Es sind katholische Heilige, Maria und Jesus, die durch Medien heilen. Der iberische Katholizismus wurde im Zuge des spanischen Kolonialismus in das philippinische Eigene »übersetzt« ohne indigene Kosmologien zu »ersetzen«. Es handelte sich weniger um einen »clash of civilizations« als vielmehr um einen »encounter of spirits«. Die katholischen Heiligen nahmen Fähigkeiten und Charaktereigenschaften von Ahnen- bzw. Schutzgeistern und Gottheiten (nono, anito, diwata) an (Scott 1995: 77-93; Aguilar 1998). Die zahlreichen Schadensgeister überstanden den missionarischen und kolonialen »clash« wohlbehalten. Die Heiligenverehrung, die von Mustern einer »patron-client«-Beziehung geprägt ist, aber auch die Furcht vor Geistern und die Notwendigkeit, sich vor ihnen zu schützen, zieht sich durch alle Gesellschaftsschichten. Die traditionellen Trance-Experten fungieren bis heute als Medien zwischen dem Diesseits und Jenseits, zwischen den Lebenden und den Toten. Seancen, ritualisierte Gebete, der Einsatz von Amuletten und ein Heiligenkult kombinieren sich in der Gestalt dieses religiösen Experten. Die *imitatio Christi* ist vor diesem Hintergrund eine außerordentlich wirkungsvolle spirituelle Technik, und der tote Christus selbst wird

hier zum mächtigen Schamanen (Cannell 1999: 200). Katholizismus und südostasiatischer Schamanismus lassen sich nicht trennen.

Der philippinische Geisteiler-Komplex ist weder ein ausschließlich tribales noch ländliches Phänomen. Der philippinische Jesuit und Sozialpsychologe Jaime Bulatao beobachtete bereits nach dem 2. Weltkrieg ein Erstarken solcher Geisteiler vor allem in urbanen Zentren und prägte für sie den Begriff »New Mystics« (Bulatao 1992: 54-62). Dieser »New Mysticism« ist damit eine Facette sogenannter *Neuer Religiöser Bewegungen*, wie sie seit den 1960er Jahren weltweit in Erscheinung treten.

Besonders erfolgreiche »New Religious Movements« (NRM) sind bekanntlich charismatische und pfingstkirchliche Gruppierungen in Afrika und Asien (siehe Kessler in diesem Band). Ihre Attraktivität beruht auf einer Kombination von rigider Religiosität und Wohlstandsakkumulation. Eine klar strukturierte Lebensführung, die Ächtung von Glücksspiel und Alkohol, die Stärkung der Familienverantwortlichkeit, die Bildung von Netzwerken erzeugen nicht nur Sozialkapital, sondern ebenso realen monetären Mehrwert und Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs.

Die philippinische charismatische Bewegung El Shaddai gehört mit einer geschätzten Mitgliederzahl von 10-15 Millionen zu einer der bemerkenswertesten Neuen Religiösen Bewegungen in Asien. Mike Vellarde, der Gründer der katholischen Reformbewegung, war ursprünglich Ingenieur und Grundstücksmakler. Inspiriert durch amerikanische »prosperity preachers« wie Kenneth Hagin und Kenneth Copeland verkündet auch Vellarde eine ausgesprochene Wohlstands-Ideologie. Vertrauen in Gott wird demnach nicht nur durch jenseitiges Heil belohnt, sondern materialisiert sich im Diesseits. Die regelmäßige Abgabe eines Teils des Verdienstes ist für alle El Shaddai-Mitglieder selbstverständlich, und in die Briefumschläge mit Gebetsanliegen werden stets Geldscheine gelegt. Eine erfolgreiche Marketing-Strategie besteht in der Wertschätzung der Arbeitsmigration, die für die Philippinen von immenser Bedeutung ist.¹ In öffentlichen Veranstaltungen werden Pässe und Visa-Anträge gesegnet und die Entscheidungen der Migrationswilligen gepriesen. Mit den philippinischen Migrant*innen verbreitet sich auch die El Shad-

¹ Die Philippinen belegen im globalen Vergleich hinter Mexiko den Rang 2 jener Nationen mit den meisten Arbeitsmigrant*innen.

dai-Bewegung. Organisiert analog zu einem Wirtschaftsunternehmen ist der Einsatz von eigenen Rundfunk- und Fernsehprogrammen selbstverständlich. Diese ökonomische Rationalität scheint zunächst keinerlei Affinität zum Glauben an Geister oder zu Furcht vor diesen aufzuweisen. Doch El Shaddai pflegt nicht nur einen ausgewiesenen Wunderdiskurs, sondern greift auch den Geisterdiskurs lokaler Kosmologien auf.² Es sind böse Geister, die verantwortlich für Familienzerwürfnisse und den Gebrauch illegaler Drogen sind. Über das El Shaddai-Radioprogramm wird nicht nur der Segen der charismatischen Gründerfigur Brother Mike in die Haushalte übermittelt. Das durchgehend gesendete Programm vertreibt auch nächtliche Dämonen. Es lohnt, in Wunder zu investieren (Wiegele 2004).

Im Diskurs der Entwicklungsexperten gelten die Philippinen als neo-feudales Staatsgebilde, das im Vergleich mit den »Tiger-Staaten« Südost- und Ostasiens nicht zuletzt aufgrund des dominanten Katholizismus reformunfähig und hoffnungslos zurückgeblieben ist. Die genannten Erscheinungen würden auf vor-moderne Zustände verweisen und sie werden im Verbund mit Korruption, Nepotismus und tief verwurzelten oligarchischen Strukturen als Hemmnisse auf dem Weg hin zur globalen Moderne verantwortlich gemacht. Die Philippinen sind und bleiben ein »anti-development state« (Bello 2005) und damit scheinbar »a changeless land« (Timberman 1991).³

Rachsüchtige Föten-Geister

Der Blick auf die wirtschaftlich und technologisch hochentwickelten Gesellschaften Ost- und Südasiens zeigt indes, dass auch dort Geister außerordentlich lebendig sind. Dies sei an einigen Beispielen illustriert.

² In der »EL Shaddai School of Exorcism«, einer einschlägigen Internet-Publikation eines malaysischen Seitenzweigs von El Shaddai, wird man anschaulich über dämonologische Gefahren und ihre Abwehr unterrichtet. Der Verfasser ist Brother Ivan Kennedy, der sich selbst als Chief Exorcist bezeichnet und vor den Einflüssen traditioneller Heiler warnt. Vgl. www.elshaddai24hrs.org/NewsLetter.htm [26.08.07].

³ David G. Timberman, der die politischen Wandelvorgänge auf den Philippinen zwischen den 1960er und 1980er Jahren untersucht, stellt fest: »There is a sad constancy to the poverty, inequity, and injustice that characterize Philippine society, particularly in the countryside« (Timberman 1991 : xii). Zur entwicklungshemmenden Rolle der katholischen Kirche siehe ebd. 273-278.

Helen Hardacre (1997) und Mark Moskowitz (2001) verweisen auf die Bedeutung eines Ritualkomplexes in Japan und Taiwan, der im Zusammenhang mit den als Wiederkehrern gefürchteten Geistern abgetriebener Föten steht. Die Attacken der Föten-Geister (*tatari*) bewirken Krankheit, Unfall und Unglück. Wiewohl in Japan Abtreibung legal ist, wird das *mizuko kuyo*-Ritual von Buddhisten, Shintoisten, Shugendō-Asketen, Repräsentanten Neuer Religionen und selbstständigen Spezialisten wie *ogamiya* (Heiler) und *uranaishi* (Wahrsager) gleichermaßen angeboten. Ab den 1970er Jahren wurden die rituellen Dienstleistungen zur Beschwichtigung der Föten-Geister intensiv beworben. Die Nachfrage meist junger, unverheirateter Frauen stieg stetig an und eigene Schreine wurden errichtet. Das Erinnerungsritual war öffentlich sichtbar und eine Werte-Debatte angestoßen geworden. Buddhistische Ethik und Abtreibung, der Stellenwert von Familie und die sich verändernde Rolle der Frauen werden thematisiert, und zudem wird die Kommerzialisierung der rituellen Dienstleistung kritisiert (Harrison 1995, 1999; Green 1999). Jane Hardacre argumentiert gegen William Le Fleur (1992), der das *mizuko kuyo*-Ritual historisch auf die mittelalterliche Bodhisattva Jizo Verehrung bezieht und somit historische Kontinuität zu erkennen glaubt. Hardacre zeigt demgegenüber, dass sich in der Ritual-Konjunktur der 1970er bis 1990er Jahre keineswegs »die« buddhistische Reaktion auf Abtreibung ausdrückt. Sie verweist auf die spätmoderne Besonderheit eines »feto-centric« Diskurses, der Mutter und Fötus sowohl ärztlich wie gesellschaftlich trennt und der überhaupt erst durch neuere Entwicklungen der Ultraschall-Bildtechnologie in Gang gesetzt wurde.

Die religiöse Landschaft Taiwans ist durch eine anarchisch anmutende Vielfalt von »God, Ghosts, and Ancestors« (Jordan 1999) gekennzeichnet. Furcht, in jedem Fall Respekt vor diesen Wesen, ist in allen Bildungsschichten verbreitet und entsprechende Tempelkulte, die parallel zur wirtschaftlichen Entwicklung des Landes zunehmen, prägen lokale und regionale Identität (Katz 2003). Abgetriebene oder missgestaltet abgegangene Föten bringen als rachsüchtige Geister (*yingling*) Unglück oder gar Tod. Eine Steigerung stellt die Kategorie der Fetus-Dämonen (*xiaogui*) dar, die als schwarzmagisch erzeugt und manipuliert gelten. Die Notwendigkeit, sich zu schützen, liegt für die betroffenen Frauen auf der Hand. Schadensbegrenzung im Umgang mit wiederkehrenden Fötus-Geistern bieten daoistische und budd-

historische Experten und Institutionen an. Der taiwanesischer Fötus-Geister-Kult ist ab Mitte der 1970er Jahre aus Japan übernommen bzw. neu belebt worden. Hinter den Fötengeister-Beschwichtigungsritualen lassen sich, wie auch in Japan, eine Reihe von gesellschaftlichen Problemen identifizieren: sozialer Druck auf Frauen, die einen männlichen Erben gebären sollen, Marginalisierung alleinerziehender Mütter, das konfuzianische Ideal der filialen Pietät, buddhistische Vorstellungen, wonach Abtreibung sündhaft sei. Wie in Japan richtet sich die Kritik auf eine Panikmache durch religiöse Repräsentanten und die kommerzielle Ausbeutung des schlechten Gewissens der Frauen.

Spirits of resistance

In den 1970er und 1980er Jahren wurde in Malaysia begonnen, Fabriken für Elektronikbauteile in Freihandelszonen zu errichten. Der überaus erfolgreiche Anschluss Malaysias an die Weltwirtschaft war damit eingeleitet. Allerdings traten bei den dort tätigen Arbeiterinnen Symptome auf, die sich gegenüber der allgemeinen Boom-Euphorie sperrig verhielten. Es handelte sich um Formen individueller und kollektiver Besessenheit, die sich in gewalttätigen Ausbrüchen entluden. Das Phänomenbündel von Verlust der Selbstkontrolle, manischer Nachäfferei, verbalen Obszönitäten und Zerstörungswut ist unter der Bezeichnung *latah* seit Kolonialzeiten wohlbekannt. Zusammen mit *amok* galt/gilt *latah* als kulturgebundenes Krankheitssyndrom, das in Fremdbetrachtung zum quasi-biologischen Phänomen wird.⁴ Kontrollverlust und Gewalttätigkeit werden aus indigener Sicht mit Geistern und Besessenheit in Verbindung gebracht. Diese Eigendeutung fügt sich andererseits gut in den gängigen Orientalismuskurs ein, in dem Geister, Trance, Gewaltexzesse für Irrationalität und vormoderne Tradition stehen (Williamson 2007; Winzeler 1995).

Aihwa Ong rekonstruiert und interpretiert in ihrer vielbeachteten Studie die periodisch auftretenden Besessenheitsphänomene in den High-Tech-Firmen Malaysias (Ong 1987). Nachdem über achttausend Produktionsstunden aus-

⁴ Der Begriff *latah* hat mittlerweile als »culture-specific syndrome« im Diagnose-Vokabular der interkulturellen Psychiatrie seinen Platz gefunden.

gefallen waren, weil besessene Fabrikarbeiterinnen Maschinen demoliert und Arbeitsanweisungen ignoriert hatten, beschloss die Firmenleitung zu handeln und ließ, nach anfänglichem Zögern, traditionelle Experten – *bomoh* – aktiv werden. Doch das Schlachten von Hühnern und Ziegen erwies sich als wenig effektiv. Die ungezügelten Geister ließen sich nicht in Schranken weisen, und so sahen sich die Manager gezwungen, zu drastischen Mitteln zu greifen: Frauen, die mehr als zweimal besessen waren, wurden rigoros entlassen. »Security reasons« stünden derartigen Geisterkontakten während der Arbeit im Weg (Ong 1987: 204, 209). In dem neuen Proletariat ehemaliger Landfrauen, die sich zu präzise funktionierenden Fabrikarbeiterinnen wandeln sollten, sieht Aihwa Ong »spirits of resistance« am Werk, welche »a mode of unconscious retaliation against male authority« ermöglichen (Ong 1987: 207). Die Arbeiterinnen standen in Abhängigkeit von neuen Autoritätsfiguren. Die traditionelle islamische Religion und familiäre Bezüge verloren als identitätsstiftende Bezugsgrößen ihren Wert für diese jungen Frauen, die für Fabrikarbeit Heirat und Familienplanung verschieben oder aufgeben müssen. Die Fabrikdisziplin greift auf die Körper der Frauen zu und dort verdichtet sich das Lokale und Globale auf leidvolle Weise. Es ist der »Geist des Kapitalismus«, der wahnsinnig macht, und subversive Rebellion für menschenwürdige Arbeitsbedingungen wird zur Überlebensstrategie.

Geisterkulte und »prosperity religion«

Ökonomische Zuwachsraten sind in den Ländern Asiens höchst ungleich verteilt. Wo immer sich wirtschaftliche Dynamik einstellt, bleiben die jeweiligen Religionen davon nicht unbeeinflusst. So etwa ging der ökonomische Boom der 1980er und 1990er Jahre in Thailand einher mit beachtlicher religiöser Kreativität. Auf diesen Zusammenhang von boomender Marktwirtschaft und einem boomenden religiösen Markt machte Richard H. Roberts (1995) aufmerksam. Der Kollaps des kommunistischen Sowjet-Imperiums, die darauf intensiviert einsetzende Ausbreitung einer transnationalen kapitalistischen Wirtschaftsweise und die Dynamik religiöser Felder in den betroffenen Ländern sind direkt verbunden. Roberts spricht im Hinblick auf den »resurgent capitalism« von dessen »assimilative and creative power with regard to religion and religiosity in the new synergies of various forms of

›prosperity religion‹ which may lend substance to claims to speak of a ›new spirit of capitalism‹ (1995: 1). Formen solcher ›prosperity religion‹ untersuchte Peter A. Jackson im Thailand der Boomjahre (1999a, b). »Prosperity religion« keimt in »popular movements that emphasize wealth acquisition as much as salvation« (Jackson 1999b: 246). Konsumdenken wie Konsumverhalten werden mit religiöser Bedeutung versehen.

Nicht nur der staatsoffizielle Theravada-Buddhismus wurde davon erfasst (und als Kommerz-Buddhismus angeprangert), sondern auch chinesische Götter verehrt und ein Kult um König Rama V. betrieben mit dem Ziel, das irdische Glück in Form des Geldsegens zu mehren. Geist-Medien vor allem erlebten einen Boom bislang ungeahnten Ausmaßes. 1995, so war in einer bekannten Tageszeitung zu lesen, hätte die Thaibevölkerung umgerechnet 800 Millionen US-Dollar für den Dienst von Geist-Medien ausgegeben. Wissens-, Schutz- und Glücksmehrung über den Kontakt zu Geistern wird in allen Bevölkerungsschichten gepflegt bis hin zur politischen und akademischen Elite. Gleichzeitig, d.h. seit über 150 Jahren, geht damit eine im westlichen Sinne aufklärerische Kritik am Geisterglauben einher, die traditionell vom Königshaus und von buddhistischen Organisationen und mittlerweile auch journalistisch, in Fernsehen und der Tagespresse, propagiert wird. Die Wahrheitsfrage wird gestellt und betrügerische Medien werden enttarnt. Über den Erfolg dieses Eifers lässt sich streiten. Eine gängige Wendung besagt: »Auch wenn Du nicht an Geister glaubst, wage nie, sie zu beleidigen« (Kitiarsa 2002). Der Geisterdiskurs bleibt eine gesellschaftlich formende Kraft und fordert die wissenschaftliche Kategorienbildung heraus. Die Trennung eines komplexen staatsgeförderten Theravada-Buddhismus, inklusive seiner »praktischen« Einfärbungen, einerseits, und eines vorbuddhistischen magischen »Thai-Supernaturalismus« andererseits, die anschließend unter dem Label »traditioneller Thai-Synkretismus« wieder zusammengeführt werden, ist angesichts der stattfindenden sozio-ökonomischen und religiösen Wandelprozesse wenig aufschlussreich. Pattana Kitiarsa wendet demgegenüber das aus der post-kolonialen Theorie entlehnte Konzept ›hybridization‹ an, mit dem er nicht nur Wandel und Vielfalt der Religion(en) Thailands darzustellen bemüht ist, sondern auch zeigt, dass eine Buddhismus-zentrierte Betrachtungsweise, die mit dem Synkretismuskonzept zwangsläufig einhergeht, den Blick auf Neues versperrt (Kitiarsa 2005). Die Geister verstorbener buddhis-

tischer Meister und Könige, indische und chinesische Gottheiten, lokale Hilfs- und Schutzgeister – all diese Wesen treten in unterschiedlicher Prominenz und Kombination in zahllosen »spirit-medium-cults« in Erscheinung. Es sind nicht die Klöster und Tempel, die diesen Wandel widerspiegeln, sondern »department stores, shopping malls and market places [...] where popular Thai religion is commodified, packaged, marketed and consumed« (Jackson 1999a: 50). Die wirkungsvollsten Katalysatoren für religiöse Hybridisierungsprozesse, »in the direction of more prosperity oriented religion«, sind, so Kitiarsa (2005: 486), die Massenmedien, in denen kommerziell für Trance-Medien und deren Dienstleistungen geworben wird. Trotz der Widersprüche, die durch die Wirtschaftskrisen ausgelöst sind, und trotz heftiger Kritik durch hochrangige Repräsentanten des Theravada-Buddhismus sieht Peter A. Jackson genau in dieser kommodifizierten Ausprägung von Religion kein Symptom einer »crisis of modernity« (Tanabe/Keyes 2002), verursacht durch ungehemmten Kapitalismus, sondern »the productive core of new highly popular expression of religio-cultural symbolism and ritual« (Jackson 1999b, 248). Und auch Kitiarsa erkennt in den städtischen Geister-Kulten während und nach der Boom-Zeit eher offene als geschlossene Artikulationsräume. In den Bemühungen, sie zu kontrollieren, spiegeln sich kosmopolitane kapitalistische Politik und staatsbürgerliche Empfindungslagen wider. Religiöse Hybridität, die über Geisterkulte »cosmopolitan life-style and irresistible desires corresponding to the resurgent spirit of global capitalism« synthetisiert, ist so gesehen »appropriately relevant and meaningful in contemporary Thailand« (Kitiarsa 2005: 487).

Geisterbesessenheit und Kriegstrauma

Vietnam gehört seit einigen Jahrzehnten zu den wirtschaftlich erfolgreichsten Ländern Südostasiens. Die nach dem sechsten Parteikongress eingeleitete wirtschaftliche Öffnung des Landes im Jahre 1986 setzte einen rasanten ökonomischen und sozialen Wandelprozess in Gang. Dieses Reformsignal, markiert mit dem Schlagwort *Đổi mới* (Erneuerung), führte zur Aufhebung des US-Wirtschaftsembargos (1993), begünstigte die touristische Erschließung und die Möglichkeiten für ausländische Firmen, im Land zu investieren und zu produzieren. Vietnam verzeichnet seither die höchsten Wachstumsraten

Südostasiens. Der Anschluss Vietnams an den globalen Kapitalismus war begleitet von einer allgemeinen kulturellen Liberalisierung, die auch zu einer schrittweise Lockerung der ehemals rigiden Religionsgesetze führte. Religiöse Praktiken gelten nicht länger als ›Aberglaube‹ und soziales Übel, sondern werden, in begrenztem Maße, auch politisch instrumentalisiert. Die Renovierung traditioneller religiöser Stätten, das Wiedererstarken von Wallfahrten, die Teilnahme an öffentlichen und privaten Ritualen, der Verkauf religiöser Objekte, sogar die Gründung neuer Religionen sind wieder möglich geworden. Ohne Frage: Nicht nur die Wirtschaft Vietnams boomt, sondern auch das religiöse Leben in unterschiedlichsten Facetten (Taylor 2007). Philip Taylor widmete eine eigene Studie der Wallfahrt zu Ehren von Bà Chúa Xú, einer Göttin, zu deren Gedenkstätte in Südvietnam jährlich mehr als eine Million Menschen pilgern. Taylor sieht darin ein Beispiel für »phenomenal growth of interest in recent years in feminine spirits« (Taylor 2004: vii). Als phänomenal ist auch die Revitalisierung von Ritualen zu bezeichnen, in denen der Kontakt zu Geistern über Trance-Medien gesucht wird. Besessenheit und die Tätigkeit von Medien war in der Zeit vor der *Đổi mới* Reform strikt verboten und sowohl von kommunistischer wie konfuzianischer Seite als abergläubisch und »sozial schädlich« angeprangert worden. Medien agierten vor der Reformära, wenn überhaupt, nur nachts und im Verborgenen (Nguyen Khac Kham 1983; Norton 2002).

Zu den nun wiedererstarkenden Trance-Ritualen Vietnams gehört das *len-dong*-Ritual, verbunden mit dem Kult um Muttergottheiten.⁵ *Len-dong*-Anhänger verehren diese Herrscherinnen der vier Reiche (Paläste) des Universums (Erde, Himmel, Wasser, Berge). Mit diesen Vier-Paläste-Gottheiten wiederum ist ein hierarchisch gegliederter Jenseits-Hofstaat (Prinzen, Prinzessinnen, Mandarine usw.) assoziiert. Im Laufe eines vielstündigen *len-dong*-Rituals verkörpern sich Angehörige des Hofstaates in dem Medium, dessen performative Aktionen durch Musik und Gesang unterstützt werden.

⁵ Eine Religionsgeschichte des *len-dong* für Gesamtvietnam ist noch nicht geschrieben. Wiewohl auch im Süden sehr lebendig, ist das *len-dong*-Ritual vor allem in Nordvietnam stark nachgefragt, während es derzeit in Zentralvietnam, mit Ausnahme Hues, noch immer strikt verboten ist. Diese Hinweise verdanke ich Kirsten Endres, die sich in ihrem Beitrag zu diesem Sammelband detailliert mit dem vietnamesischen *len-dong* und der Religion der Vier Paläste befasst.

Der Besuch eines *len-dong*-Rituals ist verbunden mit erheblichen finanziellen Aufwendungen. Erforderlich sind »Votiv-Gaben«, Kleider, Schmuck, diverse Accessoires für die Geister, deren Gunst und Hilfe sich die Teilnehmerinnen zu sichern wünschen. Der Appetit der Geister nach Konsum- und Luxusgütern ist immens. Im Lauf eines *len-dong-Rituals* erfolgt eine Umverteilung: Die Geister ihrerseits erstatten Wohltaten in Form von Geld und anderen materiellen Gütern zurück. *Len-dong-Rituale* haben hohe performative Qualitäten und entfalten therapeutische Wirkung (Endres 2007). Das dort gesuchte Glück liegt nicht nur in Liebe, Partnerschaft und Familienharmonie, sondern hat selbstredend immer auch eine materielle Komponente. Der Besuch bei einem *len dong* soll finanziellen Erfolg und beruflichen Aufstieg absichern. Für die Medien selbst bieten die *len-dong*-Aufführungen Räume der Selbstdarstellung »for ritually acting out personal vanities and striving for social status«, und zudem können sie als kreative Strategien gesehen werden »for addressing a variety of personal concerns ranging from bodily illness and emotional distress to existential fear and the quest for the meaning of life« (Endres 2006: 93).

Der Zuspruch, den diese mittlerweile so genannte »Religion der Vier Paläste« (Nguyen Thi Hien 2002) erfährt, ist bemerkenswert. Eine erste wissenschaftliche Bilanz findet sich in dem von Karen Fjelstad und Nguyen Thi Hien edierten Sammelband *Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities* (2006). Der *len-dong*-Kult, so ist daraus zu ersehen, globalisiert sich mittlerweile. Ritualisierte mediale Besessenheit findet sich beispielsweise auch in der vietnamesischen Migrantengemeinde im kalifornischen Silicon Valley (Fjelstad/Maiffret 2006).

Ähnlich wie in Thailand lassen sich im vietnamesischen Geisterkult Elemente von »prosperity religion« erkennen. Die scheinbar leicht greifbare und doch wieder auch flüchtige Chance, von heute auf morgen reich zu werden, bedarf der Absicherung durch wohlgesonnene Geister. Mit der Notwendigkeit monetärer Investitionen einher gehen spirituelle Investitionen.

Die Liberalisierung des religiösen Marktes folgt dabei keineswegs einem laissez-faire-Prinzip. Die kommunistische Partei versucht durchaus, regulativ einzugreifen, kritisiert falsche Bräuche und Aberglaube und propagiert gleichzeitig den Kult um Nationalhelden, allen voran Ho Chi Minh. Dass sich Ho Chi Minh als Göttergestalt in Tempeln wiederfindet und in Seancen über

Geist-Medien zu Wort meldet, ist weder beabsichtigt noch politisch »korrekt«, aber folgerichtig. Die Verbindung mit den Ahnen, seit jeher Ressource für den moralischen Zusammenhalt von Familie und Gesellschaft, war auch während der kommunistischen Ära nie abgebrochen. Der »Kontakt mit Geistern der Ahnen« ist hier keine bildhafte Redewendung, sondern meint konkrete Kommunikationsvorgänge. Der Kultur des Erinnerns wird politisch große Bedeutung beigemessen, zumal sich die kollektive Identität Vietnams ganz wesentlich aus zwei großen Kriegen speist. Die selbstlose Aufopferung für die Gemeinschaft im Kampf gegen übermächtige Feinde wird dabei unermüdlich beschworen und gefeiert. Gleichzeitig zerstören Kriege Familien und bedrohen die Kontinuität der Ahnenreihe. Der »schlimme Tod«, der sich anonym und hunderttausendfach auf Schlachtfeldern ereignet, gebiert ruhelose und damit gefährliche Geister. Der Ethnologe Heonik Kwon (2006) macht dies an den Nachwirkungen des My Lai Massakers deutlich. Die zivilen Opfer des Massakers erfuhren nach dem Krieg weder staatliche Ehrung als Kriegshelden noch eine ehrenvolle Umbettung. Die Massaker-Toten nahmen eine ambivalente Stellung zwischen schädigenden Wiederkehrern und Ahnengeistern ein. Das Bedürfnis, den Ort des Todes und der Toten zu kennen, führte in jüngster Vergangenheit zu einer Konjunktur von Geistersuchern. Solche medial begabten Experten werden beauftragt, auf den Schlachtfeldern die Gebeine der Toten zu lokalisieren und die Kommunikation mit den Ahnen möglich zu machen. In den späten 1980er und 1990er Jahren kam es zu einem regelrechten »reburial movement«. Die Befriedung von ruhelosen Ahnengeistern ist ebenso schwierig wie existentiell notwendig. Erst der erfolgreich praktizierte rituelle Kontakt macht Frieden für beide Seiten, die Lebenden und die Toten, möglich.⁶ Die traditionelle Form der Kommunikation bedient sich, wie im gesamten chinesischen Einflussbereich üblich, des Totengeld-Opfers (Gates 1987; McCreery 1990). »Hell-Money«, so glaubt

⁶ Von Krieg, Terror und dem Auftreten von Geistern in Sri Lanka berichtet Sasanka Perera (2001). Dort besteht ein direkter Zusammenhang von Gewalterfahrung und der Erfahrung von Geistbesessenheit. Besessenheit und die Erinnerung an politischen Terror kombinieren sich vor allem in Zonen, wo jede Form institutionalisierten Rechts und medizinischer Versorgung fehlt. Perera sieht in den Geistererscheinungen eine Kompensation und Reflexion von erlebtem Unrecht, Machtlosigkeit und terroristischer Gewalt.

man, ermögliche den ruhelosen Ahnengeistern auch in der Jenseithierarchie eine angemessene soziale Stellung und befreie sie von der schmerzlichen Last der Vergangenheit. Das rituelle Verbrennen von Geister-Geld als Aktivität der gesamten Familie nimmt zu. Heonik Kwon verweist dabei auf den bemerkenswerten Umstand einer »dollarization of Vietnamese ghost money« (Heonik Kwon 2007). Die aktuelle Monetarisierung des sozialen und kulturellen Lebens hat Auswirkungen auf den Geldverkehr im Jenseits. Der Dollar wird zur bevorzugten Währung im Kontakt mit Ahnen, Göttern und Geistern.

Geister im Kino

Wenn bislang die Rede war von Geistheilerinnen, einem Kult um abgetriebene Föten, Formen von »prosperity religion«, von Ahnenehrung und Totenge-denken – von Erscheinungsformen expliziter Religion also – so sei abschließend noch auf den Bereich der Popkultur und damit auf nicht-institutionalisierte und nicht-ritualisierte »implizite« Religion hingewiesen. Von besonderem Interesse erscheint mit hier das asiatische Massenkino der Gegenwart, gewissermaßen als Gradmesser kultureller Befindlichkeiten.

Als der Film *A CHINESE GHOST STORY* 1987 in den Kinos Taiwans lief, war seine Wirkung auf die dortige Jugend vergleichbar mit jener, die *STAR WARS* auf die amerikanische Jugend hatte, schreibt Marc L. Moskowitz (2004). Kein Taiwanese, der den Film nicht kennt. Der Film adaptiert auf lose Weise Geistergeschichten des 17. Jahrhunderts, die *merkwürdigen Erzählungen von Liaozhai* des Autors Pu Songling (1640-1715).⁷ Virtuose Schwertkämpfe, glorreiche Heldentaten, grässliche Dämonen und das tragische Schicksal unerlöster Geister – das ist der Stoff, aus dem diese Geschichte gewoben ist. Zeitlich in ferner Vergangenheit des traditionellen China, filmsprachlich zwischen »Eastern« und »Fantasy« angesiedelt, steht A

⁷ Judith T. Zeitlin (2007) hat dem Geisterthema in der Literatur des 16. Jahrhunderts eine eigene Studie gewidmet. Die chinesische Vorstellung von Geistern war (und ist) durchaus komplex und darf nicht vorschnell mit der von europäischen Totengespenstern gleichgesetzt werden. So etwa ist der körperliche, auch sexuelle Kontakt von Geistern mit Menschen durchaus nicht unüblich. Zeitlin arbeitet den Zusammenhang von Liebe und Tod, Sexualität, Fruchtbarkeit und Krankheit heraus und geht den Erscheinungsweisen speziell von weiblichen Geistern (über Körper, Stimme) in Literatur und Theater nach.

CHINESE GHOST STORY in der Jahrtausende alten Tradition der Wuxia-Literatur der Ritter- und Geistergeschichten.⁸ Die Blütezeit der Wuxia-Filme war, neben Vorläufern der 1920er Jahre, die goldene Zeit des Hongkong-Kinos in den 1960er und 1970er Jahren (Rehling 2005).⁹ Neben Wuxia-Filmen, in denen der Kontakt zu Geistern, Dämonen und dem Reich der Toten selbstverständlich ist und die im Serienformat die tägliche TV-Kost in Ost- und Südostasien darstellen, wurde seit den 1990er Jahren eine neue Art von Geisterfilm populär. Es sind Filme, die Elemente von Thriller, Horror und Mystery verbinden und hohe Publikumserfolge in Asien, aber zunehmend auch in Australien, den USA und Europa erzielen. Die Handlung spielt durchweg im heutigen White-Collar-Job Milieu der metropolitanen Mittelklasse.

Hideo Nakatas RINGU – DER RING (1998), in Japan der größte Kino-Erfolg aller Zeiten, ist in diesem Sinne zum Trendsetter geworden. Die Journalistin Reiko Asakawa, so die Story, will einer Todesserie von Teenagern und dem dahinter stehenden Gerücht auf die Spur kommen. Eine Video-Kassette, so heißt es, bringe jedem, der sie besitzt, nach genau sieben Tagen den Tod. Tatsächlich gelangt die Reporterin in Besitz des Videos, auf dem eine geheimnisvolle Frau zu sehen ist. Asakawa kommt einem mörderischen Familiendrama auf die Spur und muss erkennen, dass das Video tatsächlich mit einem verhängnisvollen Fluch belegt ist. Die Zeit drängt, denn nicht nur die Reporterin und der ihr zur Hilfe geeilte Ex-Ehemann haben das Video gesehen und geraten in seinen tödlichen Bann, sondern auch ihr Sohn...

⁸ *Wuxia xiaoshuo* ist ursprünglich der Gattungsbegriff für Romane »kriegerischer Ritterlichkeit«. Im Mittelpunkt stehen einsame Heldinnen und Helden, die mit übermenschlichen Fähigkeiten die Ordnung der Gerechtigkeit wieder herstellen und sich dabei mitunter gegen die Herrschenden auflehnen müssen. Berühmte Wuxia-Romane sind im 14. Jahrhundert entstanden. Geschichten wie *Die Räuber von Liang Shan Moor* gehören seither zum Allgemeinwissen und wurden/werden in den unterschiedlichen popkulturellen Medien immer aufs Neue erzählt. Als Ende der 1970er Jahre der erste STAR WARS Film in Taiwan gezeigt wurde, »decodierten« ihn die dortigen Zuschauer als einen Wuxia-Film, und womöglich hat sich Lucas tatsächlich von entsprechenden Hongkong-Filmen anregen lassen. Zum Wuxia-Genre der chinesischen Literatur siehe Portmann 1994.

⁹ Wuxia-Filme, die mittlerweile auch in der Volksrepublik China produziert werden, feiern seit Jüngstem auch im Westen Triumph, wie etwa Ang Lee's TIGER AND DRAGON (2000) oder Zhang Yimou's HERO (VR China 2002).

RINGU, ein Film, der im Gegensatz zu allen üblichen Genre-Gesetzen des Horror-Films auf jede explizite Gewaltdarstellung verzichtet, war nicht nur in Japan ein sensationeller Erfolg. In synchronisierter Fassung sowie als koreanisches und US-Remake wurde RINGU auch international zum Blockbuster.¹⁰

Auch in Shimizu Takashis *JU-ON (DER FLUCH, 2000)* geht es um die Folgewirkungen eines blutigen Familiendramas. In einem Vorort Tokyos sucht der Grundschullehrer Kobayashi einen Schüler auf, der schon länger dem Unterricht ferngeblieben war. In einer völlig verwüsteten Wohnung findet er den verletzten Toshio vor. Aus dem Tagebuch der Mutter entnimmt der Lehrer, dass diese sich ohne sein Wissen in ihn verliebt hatte, und alsbald entdeckt er in einem Wandschrank die Leiche von Toshios Mutter. Von Panik erfasst will er mit dem Jungen die Wohnung verlassen, als das Telefon klingelt und sich Toshios Vater meldet. Er gesteht den Eifersuchtmord und erklärt überdies, dass er soeben auch die hochschwängere Frau des Lehrers getötet hätte. Während Kobayashi noch fassungslos der Stimme im Telefon lauscht, verändert sich Toshios Gestalt und das Unglück nimmt seinen Lauf. Jahre später zieht eine andere Familie ein. Schnell ist klar, dass das unsagbar Böse alle, die damit in Berührung kommen, in Wahnsinn und Tod treibt. Es gibt kein Happy End, das Grauen geht weiter...

Der Erfolg von *JU-ON* in Asien war so immens, dass »Spider-Man«-Regisseur Sam Raimi auf den Stoff aufmerksam wurde. Er sicherte sich die Rechte für den amerikanischen und europäischen Markt und ließ 2004 *THE GRUDGE – DER FLUCH* mit einer amerikanischen Starbesetzung drehen.¹¹

¹⁰ Die literarische Vorlage bildet ein Roman von Kôji Suzuki, der 1991 erschien, und der 1995 für das Fernsehen verfilmt worden war. Interessanterweise war es Steven Spielbergs Horror-Streifen *POLTERGEIST (USA 1982)*, der Suzuki inspirierte. 1999 folgte *RINGU 2*, und 2000 drehte Norio Tsuruta *RINGU 0: BASSUDEI*, der die Vorgeschichte erzählt. International machte der Film zunächst in Korea Karriere. Dort erschien eine eigene ständige Version *RING VIRUS*. In Hollywood drehte der Regisseur Gore Verbinski (*PIRATEN DER KARIBIK*) das Remake *THE RING (2002)* mit Naomi Watts (*MULLHOLLAND DRIVE, KING KONG*) als Hauptdarstellerin. 2005 folgte *THE RING TWO*.

¹¹ In dem US-Remake, das im übrigen Shimizu Takashi selbst inszenieren durfte, ist es die amerikanische Austauschstudentin Karen (gespielt von »Buffy the Vampire-Slayer« Sarah Michelle Gellar), die als Praktikantin eine alte demenzkranke Amerikanerin betreuen soll und dabei in das verwunschene Haus gerät. In den USA wurden in

Was der Film RINGU für den neuen japanischen Horror- und Geisterfilm und sein Publikum darstellt, ist Chen Kuo-Fu's SHUANG TONG – DOUBLE VISION (2002) für Taiwan. Im Mittelpunkt der bis dahin teuersten taiwanesischen Filmproduktion stehen eine Reihe rätselhafter Mordfälle: Ein Manager wird an einem heißen Sommertag in seinem Büro tot aufgefunden – dick eingemummt und, wie sich herausstellt, ertrunken. Die Geliebte eines Politikers alarmiert die Feuerwehr, weil angeblich ihr Zimmer in Flammen steht. Tatsächlich stirbt sie an Verbrennungen, ohne dass sich irgendwelche Brandspuren in ihrem Zimmer finden lassen. Das dritte Opfer ist ein katholischer Priester, der ausgeweidet und mit vernähter Bauchdecke aufgefunden wird. Die Mordkommission in Taipeh ist überfordert und bittet um Amtshilfe beim FBI. Der aus den USA eingeflogene Serienkiller-Experte Kevin Richter (David Morse) begibt sich mit seinem taiwanesischen Kollegen Huo-Tu (Tony Leung Ka-Fai) auf die Spurensuche, die ins Milieu einer apokalyptisch-daoistischen Gruppierung führt, die das Geheimnis der Unsterblichkeit entschlüsselt zu haben glaubt. In dem Polizisten-Duo Richter/Huo-Tu ist der Gegensatz westlich-wissenschaftliche Rationalität – östliche Mystik angelegt, der im Handlungsverlauf immer zentraler wird und in der Frage »was ist wirklich?« permanent mitläuft.

Die Erfolge des spätmodernen Geisterfilms in Japan und Taiwan stimulierten die Filmproduktion anderer asiatischer Länder. Die Thailand/Hongkong/Singapore-Koproduktion JIAN-GUI – THE EYE (2002) erzählt die Geschichte des blind aufgewachsenen Mädchens Mun, die durch eine Netzhauttransplantation ihre Sehkraft zurück erhält. Doch die neue Netzhaut, die von einer medial begabten Frau stammt, ermöglicht plötzlich beängstigende Einblicke in die Welt der Toten. Mun sieht nicht nur, wie die Seelen von Verstorbenen »geholt« werden, sondern auch das qualvolle Schicksal jener, die durch den »schlimmen Tod« – Selbstmörder, Unfall- und Mordopfer – verschieden sind.

den ersten acht Wochen 140 Millionen Dollar eingespielt, viermal mehr als die Herstellungskosten. 2006 folgte THE GRUDGE 2. Mittlerweile gibt es weltweit sechs verschiedene Varianten von JU-ON. Zur Symbolwelt und sozio-kulturellen Kontextualisierung von THE GRUDGE, RINGU und anderen japanischen Horrorfilmen siehe Kalat 2007 und McRoy 2008. Kenntnisreiche Einzelanalysen japanischer Horrorfilme sind im Reader von Jay McRoy (2006) zusammengetragen.

In dem thailändischen Film DEK HOR – DORM (2006) wird der 12jährige Chatree nach einem Streit mit seinem Vater in ein tristes Internat abgeschoben. Von den Mitschülern verspottet, wird der Junge in eine qualvolle Randseiterexistenz gedrängt, die sich noch durch nächtliche Angstzustände verstärkt, als er hört, dass es im Internat spukt. Geschichten kursieren von einem ertrunkenen Jungen und einem erhängten Mädchen. Schließlich befreundet sich Chatree mit einem anderen Außenseiter, Vichien, und beide verbünden sich gegen Angst, Missgunst und Spott, bis Chatree dem dunklen Geheimnis von Vichien auf die Spur kommt.

In YEE DO HUNG GAAN – INNER SENSES (Hongkong 2002) sucht die junge Frau Yan verzweifelt die Hilfe eines Psychiaters, da sie Geister sieht. Der angesehene Dr. Jim Law, dargestellt von Leslie Cheung Kwok-wing, glaubt nicht an Geister, verliebt sich indes in seine Klientin und hat nun selbst erschreckende Geister-Visionen. Am Ende steigt der von Visionen und Depressionen gepeinigte Psychiater auf ein Hochhaus, um sich in die Tiefe zu stürzen. INNER SENSES erregte besondere Aufmerksamkeit, da sich Leslie Cheung, ein in ganz Asien bekannter Superstar, am 1. April 2003 vom Dach des Mandarin Oriental Hotels in den Tod stürzte und in seinem Abschiedsbrief unerträgliche Depressionen als Grund nannte.

Geister-Filme genannter Art, deren Liste sich fast beliebig verlängern ließe, stellen mittlerweile einen nicht unbedeutenden Anteil der asiatischen Filmproduktion dar, vorwiegend in Japan, Taiwan, Thailand, Hongkong und Südkorea.¹² Blockbuster-Kino lebt von einem vorwiegend jugendlichen Publikum, aufwärtsmobil und mit Bildungshintergrund. Bedürfnisse und Weltbild der expandierenden Mittelschicht finden sich in Kino-Plots wieder. Nach den klassischen modernisierungstheoretischen Annahmen müssten Banker, Lehrer, Volkswirte, Marketing-Experten, Computerfachleute und Designer einen rationalistischen Werte- und Sinnhorizont teilen, in dem oben geschilderte

¹² Eine gute Übersicht zu den jeweiligen nationalen Entwicklungen der asiatischen Filmindustrie findet sich in dem von Anne Tereska Ciecko edierten Reader (Ciecko 2006). Weiterführende Themenbereiche sind in den Sammelbänden von Andrew Jackson (2006) und Eleftheriotis & Needham (2006) enthalten. Zu einzelnen Filmen siehe die einschlägigen Websites wie z.B. www.molodezhnaja.ch/asian.htm, www.asiancineweb.de, asianfilmweb.de u.a.m.

Inhalte keinen Platz mehr finden. Demgegenüber ist festzustellen, dass der verhängnisvolle Jenseits-Kontakt, fluchbeladene Häuser, und die Rache von unbefriedeten Toten zu Beginn der 21. Jahrhunderts nachgefragte Stoffe der Unterhaltungsindustrie Asiens darstellen. Die Realität von Geistern, ihr Zugriff auf die Lebenden oder etwa die Hölle (Jordan 2004) werden nicht in Komödien ironisiert, sondern mit allen Mitteln der Filmkunst als schauerliche Tatsachen vor Augen geführt.

Ohne Frage reagiert die asiatische Filmwelt auf das, was Wimal Dissanayake »American semiotic empire« nennt (Dissanayake 1996). Geister, das Übersinnliche, das Böse haben auch in Hollywood Konjunktur. Filme wie POLTERGEIST, GHOST, SE7EN, THE BLAIR WITCH PROJECT, THE SIXTH SENSE, THE MOTHPAN PROPHECIES oder auch der vielfach Preis gekrönte und 2001 wieder aufgeführte EXORZIST (erstmalig 1973) sind im Westen zu Kassenschlagern geworden, und Produzenten, Drehbuchschreiber und Regisseure in Südost- und Ostasien lassen sich von solchen Stoffen inspirieren.¹³ Es wäre jedoch reichlich vereinfachend, wollte man genannte Filmbeispiele lediglich als »Antworten« der Peripherie auf das globale Zentrum der Popkultur Hollywoods verstehen. Die Wechselbeziehungen sind wesentlich komplexer und spielen sich auf unterschiedlichen sozialen und kulturellen Ebenen ab. Vorgänge der Transnationalisierung sind weder Einbahnstraßen noch zwangsläufig Homogenisierungsvorgänge. Jene »high-capitalist-poetics« (Wilson 1991) äußern sich zunehmend in originell asiatischen Sprachstilen, die ihrerseits ästhetische Anregungen im Westen liefern. Hervorgebracht werden »newer cultural postmodernities and discrepant cosmopolitanisms« (Dissanayake 1996: 110).¹⁴

Auch wenn es sich bei Massenkino »nur« um Unterhaltung handelt, liegt hierin zweifellos eine produktive Ressource für kulturelle Identität (Jackson

¹³ Die Beobachtung, dass in der *westlichen* Spätmoderne Geister, Medien, Vampire und Vampirjäger sowohl in aufwendigen Kinoproduktionen wie in TV-Serien (BLADE, GHOST-WHISPERER, BUFFY THE VAMPIRE SLAYER, ANGEL, MEDIUM, X-FAKTOR, X-FILES u.a.) Konjunktur haben, ist erklärungsbedürftig, kann jedoch an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden.

¹⁴ Dissanayake zeigt am Beispiel der Geschichte des japanischen Films, wie dieser frühzeitig stilbildend auf Hollywood zurück wirkte, und zudem den »semiotic imperialism« der USA subversiv unterlaufen konnte.

2006). Die im Kino dargestellten Leidenschaften, Sehnsüchte und Ängste sind nicht nur Widerspiegelung oder Kompensation einer defizitären Wirklichkeit, sondern liefern auch Modelle für Wirklichkeit. Identität in der Postmoderne bildet sich, so argumentieren Scott Lash und Jonathan Friedman, nicht durch die Suche nach übergeordneten, beständigen Sinnzusammenhängen aus, sondern durch bewusste Wahl: »identity as choice« (Lash/Friedman 1992: 7). Freizeit, »life-style«, Konsumorientierung werden damit zu wichtigen Bereichen gesellschaftlicher »Selbst«-Verortung. Aus der Perspektive der Medienethnologie und »cultural studies« wird deutlich, dass der Mensch nicht nur bei der Produktion von Gütern eine aktive Rolle einnimmt, sondern auch beim Konsum. Konsum ist aktives Erzeugen von Bedeutungen (Hepp 1999: 70). Diese Einsicht wiederum wirft Licht auf die Nachfrage der Geisterthematik in Bestsellerliteratur, Comic, TV- und Kino-Filmen.

Zum Abschluss: Geister in der Moderne als Forschungsdesiderat

Geister in der Moderne Asiens sind aus mehrerlei Gründen ein lohnenswerter Forschungszusammenhang, dem bislang zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Einige weiterführende Themenfelder sollen daher abschließend noch benannt werden.

Was bedeutet: »an Geister glauben«? Der beobachtbare rituelle Umgang mit Geistern provoziert die Frage nach dem zugrunde gelegten Religionsverständnis. Bekanntlich schlug 1871 Edward Burnett Tylor als Minimaldefinition von Religion den »Glauben an geistige Wesen (belief in spiritual beings)« vor. Der Glaube an Gott ist seit dem Konzil von Nicaea 325, verewigt im Sprechakt des »Credo«, Identitätskern des Christentums, der im Protestantismus zu einem »Für-wahr-Halten« weiter zugespitzt wird. Von dort ausgehend verwissenschaftlicht sich die Formel vom »Glauben an« und »Glauben in« zum Wesenskern jeglicher Religion. Das heißt, mit der scheinbar harmlosen Bestimmung eines Edward B. Tylor werden sowohl »spiritual beings« als auch »belief« zu quasi selbst-erklärenden, gleichwohl unzweifelhaft christlich profilierten Kategorien der Religionsforschung und überdies eingepasst in eine evolutionäre Abfolge vom primitiven Geisterglauben hin zum entwickelten Gottesglauben. Ohne »echten« Glauben keine »echte« Religion. Bereits Rodney Needham (1972) kritisierte derlei Essentialismen

scharf. Catherine M. Bell (2002) hat neuerdings auf die Problematik dieser Perspektive am Beispiel des chinesischen »Geisterglaubens« hingewiesen und gezeigt, dass »Religion« eben nicht nur aus mentalen, kognitiven Prozessen schöpft, sondern ebenso sehr aus pragmatischen und praktischen Bezügen. Das Paradox, wonach Menschen erklären, sie glaubten zwar nicht an Geister, müssten ihnen jedoch auf jeden Fall opfern, um nicht Schaden zu erleiden, lässt sich vor diesem Hintergrund verstehbar machen.

Geister, Religionen, Rationalitäten: Geister als Gegenstand der Religionsforschung verweisen auf Leerstellen und theologische Voreingenommenheiten. In der europäischen Religionsgeschichte waren Geister (im Plural) nie gute Geister, sondern seit dem Fall der Engel (Auffarth/Stuckenbruck 2004) stets Agenten des (einen) Bösen, vor dessen verderblichen Machenschaften allein die wahre Religion, nämlich institutionalisiertes Christentum zu schützen vermochte. Die magische Manipulation von Geistern oder gar der Pakt mit solchen, gilt durchweg als verdammenswerte Angelegenheit, wie die Geschichte der Hexenverfolgung, dämonologische Traktate und nicht zuletzt Goethes *Faust* lehren. Wissenschaftsgeschichtlich folgenreich ist hier die Frazerische Trennung von Religion und Magie, mit der eine systematische Scheidung von Volks- und Hochreligion und überdies eine zivilisationsgeschichtliche Zuordnung einhergehen. Echte Religion ist demütige Gottesverehrung und liefert moralische Grundlagen für die Gemeinschaft. Magie hingegen dient egoistischen Zwecken, instrumentalisiert Geistwesen und ist einem vor-zivilisatorischen Stadium (der Bauern und Primitiven) zuzuordnen. Religionssystematisch wird hier ein Prinzipienkonflikt konstruiert: Magie und Geisterglaube sind mit echter Religion, die rational und (theologisch) selbstreflexiv ist, unvereinbar, und müssen überdies in der Moderne ihren Niedergang erleben.¹⁵ Magie und Geister werden durch die Wissenschaft erledigt, Religion erhält ein Existenzrecht im Privaten und individuellen Erleben und wird zum Fundus gemeinschaftsstabilisierender Werte. Im Schatten dieser Denkfiguren, die den theologisch-christlichen Wahrnehmungsfiltern Europas geschuldet sind, passen Geister und die Moderne Asiens nicht zusammen. Wenn dieser Zusammenhang sinnvoll erforscht wer-

¹⁵ Entsprechend lautet der Titel einer einflussreichen religionshistorischen Studie über die frühe Neuzeit: *Religion and the Decline of Magic* (Thomas 1971).

den soll, dann müssen genannte Denkmuster in selbstkritischer Absicht reflektiert werden. Dann wird erkennbar, dass Modelle institutionell verfestigter (und womöglich gar monotheistischer) Religionen nicht als Ausgangspunkt dienen können. Vielmehr sind »die koexistierenden informellen – oder anders organisierten – Orientierungsmuster und Deutungssysteme« (Gladi-gow 1995: 25) in den Blick zu nehmen. Diese wiederum sind in der europäischen wie außereuropäischen Religionsgeschichte bislang zu wenig beachtet worden. Grundsätzlich sind kulturtheoretische ebenso wie »soziologische Konzeptionen von Säkularität in hohem Maße mit Selbstbeschreibungsdis-kursen der post-christlichen europäischen Moderne verwoben« (Koenig 2007 92). Nimmt man die christliche, speziell protestantische Imprägnierung der wissenschaftlichen Religionsforschung ernst, so wird am Thema »Geister in der Moderne Südasiens« des weiteren darüber nachzudenken sein, welche Folgewirkungen monotheistische bzw. polytheistische Traditionen auf den wissenschaftlichen Blick haben. Schließlich wird zu untersuchen sein, aus welchen Quellen sich die asiatische Kritik am Geisterkult speist, sowohl innerhalb wie außerhalb institutionalisierter Religionen.

Geister, Heilsökonomie und die »aufwärtstrebende« Mittelschicht: Der »Geist des Kapitalismus« wirkt auf Geister, wie gerade an Erscheinungsfor-men von »prosperity religion« zu sehen ist, keinesfalls abschreckend. Die oben beschriebenen Beispiele zeigen vielmehr, dass Geister höchst sensibel auf ökonomischen Wandel reagieren. Augenfällig wird, dass sich die Kund-schaft von Geist-Medien zunehmend, ja vorwiegend aus der Mittelschicht rekrutiert. Die Ökonomisierung der Lebenswelten asiatischer Mittelschichten reflektiert sich u.a. in einer Monetarisierung der Geisterkulte. Geister, Geld und religiöse Praxis schließen sich nicht aus. Forschungen zu Geistern in der Moderne Asiens sind somit zwangsläufig Forschungen zur Werteorientie-rung, Identitätssuche und Ökonomie der Mittelklasse. Die Kommunikation mit Geistern und Ahnen lässt nicht nur Muster von Gabentausch und Ver-dienstakkumulation erkennen, sondern eben auch kapitalistische Logik und Handlungs-rationalität.¹⁶ Religionsgeschichte und Ökonomiegeschichte sind

¹⁶ Michael J. Walsh (2007) erarbeitet eine Theorie der Heilsökonomie im chinesi-schen Buddhismus. Wiewohl Walsh religionshistorisch vorgeht und dabei Klöster, Laien, Spenden und Vorstellungen von Verdienstakkumulation untersucht, lassen sich seine theoretischen Anregungen für die Gegenwart durchaus fortspinnen.

verwoben. Für die Einsicht in solch wechselseitige Bezüge von Geld- und Heilsökonomie lohnt es, sich mit Ansätzen der im Entstehen begriffenen Subdisziplin Religionsökonomie zu befassen (z.B. Iannacone 1998; Bourdieu 2000; Kippenberg 2002; Koch 2007). Weltsicht und Werterhaltung der Mittelklasse erschließen sich jedoch nicht nur aus Untersuchungen von Arbeitswelt, Ökonomie und Bildungssystemen. Ebenso ertragreich ist der Blick auf Freizeit- und Konsumverhalten. Die Medienrezeptionsforschung, insbesondere in Form medienethnologischer Studien zu Kino, Fernsehen, Video- und PC-Games, vermag in Sachen Mittelklasse-Weltbild wertvolle Beiträge zu liefern.

Agency, gender und die »autonome Person«: Die ethnologische Untersuchung von Besessenheitsphänomenen muss zwangsläufig die Frage nach subjektiven Handlungsmöglichkeiten und Handlungsfreiräumen stellen, will sie nicht bei einer Pathologisierung des Phänomens verharren. Wer spricht/wer handelt in/aus einem Medium? In welchen Machtfeldern agieren Medien? Welche Subjekt-Konzepte finden sich? In welchen Geschlechterrollen treten Geister in Erscheinung und welchen geschlechtsspezifischen Bedürfnissen dienen Geisterkulte? Die Religionswissenschaftlerin Mary Keller hat in ihrem Buch »The Hammer and the Flute« (Keller 2002) das Konzept von *instrumental agency* entwickelt. Statt zu fragen »Wer handelt: die Besessene? Der Ahnengeist, oder Gott?« wird gefragt: »Was wird mit welchen Mitteln erzielt?« Das Subjekt wird demnach wie ein Hammer benutzt oder wie ein Musikinstrument »gespielt«, und gerade über die scheinbare Passivität erhält das Besessenheitsmedium seine spezifische Autorität, die ihm von der Gemeinschaft im rituellen Raum zugesprochen wird. Die Vorstellung der »autonomen Person« ist womöglich eine europäische Erfindung (Koepping et al. 2002) und lässt sich bei vorliegendem Phänomen nur sehr eingeschränkt anwenden. In der Akzentuierung solcher Phänomene und Wahlmöglichkeiten wird *instrumental agency* zu einem kulturvergleichenden Konzept. Denn *agency* ist nicht nur eine Angelegenheit des freien Willens. Marilyn Strathern (1988) hat in ihrer ethnologischen Kritik an westlichen Vorstellungen von Individualismus und Individualität das Konzept des *Di-viduums* vorgestellt. Die Einmaligkeit individueller Existenz wird hier unterlaufen, der Beziehungsaspekt, wie er in vielen nicht-westlichen Gesellschaften dominiert, hervorgehoben.

Ethnologie der Besessenheit: Geister sind, um soziale Wirkung zu entfalten, an Medien, Schamanen, Priester gebunden. Die Ethnologie der Besessenheit untersucht somit die institutionelle Seite der Geisterkulte, aber eben auch die rituelle Evozierung von Geistern, sowie ihre performative und theatralische Vergegenwärtigung. Das mimetische Potential von Besessenheit, das Kunst und Therapie zu einem Meta-Kommentar über die erlebte Wirklichkeit verbindet, hat Fritz Kramer als eine Art indigene Ethnographie beschrieben (Kramer 1987). In Maskeraden und Besessenheitskulten wird das »Andere« abgebildet und gedeutet. Kramer kommt zu diesem Ergebnis, nachdem er scheinbar disparate Bereiche afrikanischer Kultur untersucht: Ahnenverehrung, Pop-Kultur, »säkularer« Tanz, Umgang mit Fremden, und Besessenheitsphänomene. Über inkorporierte Geister werden Fremdheits- und Machterfahrungen ausagiert. Bringt man Geister und Moderne zusammen, lässt sich diese Spur weiter verfolgen.

Zumutungen der Moderne: In Geister- und Besessenheitskulten werden Wandelprozesse gesellschaftlicher Modernisierung thematisiert und kommentiert. Dies geschieht einerseits über die Stimmen von »gods, ghosts, and ancestors«, die sich in Trance-Medien zu Wort melden, um Orientierungsangebote auf ökonomische, familiäre und persönlich-existentielle Nachfragen zu liefern. Dies geschieht andererseits in einem permanent mitlaufenden rationalistischen Meta-Kommentar, in dem sich Stimmen von Politikern, Wissenschaftlern, Journalisten oder Repräsentanten der institutionalisierten Religionen zu Wort melden und boomende Geisterkulte und ihr Klientel kritisieren. Auf beiden Diskursebenen werden gesellschaftliche Moral und das Verhältnis von Tradition und Wandel verhandelt. Geister- und Besessenheitskulte sind immer auch Spiegel des Eigenen und provozieren die gesellschafts- und identitätspolitisch brisante Frage: »Wer sind wir und was wollen wir sein?« Geisterkulte, Besessenheitsphänomene und Kino-Geister werfen Schlaglichter auf den Zusammenhang von Religion und Modernität von Traditionen in Asien. Nicht nur das, was im *common sense* oder auch religionswissenschaftlich als »Religion« gilt, erscheint dabei in einem kritischen Licht, sondern auch das Konzept Moderne selbst. Alternative Imaginationen von Säkularität und Modernität werden erkennbar. Die Begründung und Absicherung einer gesellschaftlich verbindlicher Ethik durch Ahnengeister kann zudem nicht länger als vor-moderner, d.h. alsbald überholter Traditionsbestand der »An-

deren« abgetan werden, sondern sollte nicht zuletzt die Frage aufwerfen, wie »wir« mit unseren Ahnen umgehen und aus welchen Ressourcen die säkulare Ethik »unserer« Spätmoderne schöpft. Es ist die anarchische Allgegenwart von Geistern in der Moderne Asiens, die dazu zwingt, über das Eigene und Fremde, über Tradition und Moderne und den Ort von Religion in einer globalisierten Spätmoderne grundsätzlich nachzudenken.

Literatur

- Aguilar, Jr., Filomeno V. (1998): *Clash of Spirits. The History of Power and Sugar Planter Hegemony on a Visayan Island*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Auffarth, Christoph/Loren T. Stuckenbruck (eds.) (2004): *The Fall of the Angels*. Leiden: Brill.
- Bell, Catherine M. (2002): »The Chinese believe in spirits«: Belief and believing in the study of religion«. In: Frankenberg, Nancy K. (ed.): *Radical Interpretation in Religion*. Cambridge: Cambridge University Press: 100-116.
- Bello, Walden F. (2005): *The anti-development state: the political economy of permanent crisis in the Philippines*. London: Zed
- Berger, Peter L. (ed.) (1999): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Bourdieu, Pierre (2000): *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK.
- Bräunlein, Peter J. (2003): *Pasyon. Religionswissenschaftliche und ethnologische Untersuchungen zu Selbstgeißelung und Selbstkreuzigung auf den Philippinen und im Abendland* [Habilitationsschrift, unveröffentlicht].
- Bulatao, Jaime C. (1992): *Phenomena and their Interpretation. Landmark Essays 1957-1989*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Cannell, Fenella (1999): *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ciecko, Anne Tereska (ed.) (2006): *Contemporary Asian Cinema. Popular Culture in a Global Frame*. Oxford: Berg.
- Cooper, Frederick (2005): *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press.

- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2002): »Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte«. In: Conrad, Sebastian/Shalini Randeria (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/M: Campus: 283-312.
- Davie, Grace (2002): *Europe: The Exceptional case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd.
- Dissanayake, Wimal (1996): *Asian Cinema and the American Cultural Imaginary*. In: *Theory, Culture & Society*, 13(4): 109-122.
- Endres, Kirsten (2006): »Spirit Performance and the Ritual Construction of Personal Identity in Modern Vietnam«. In: Fjelstad/Nguyen Thi Hien 2006: 77-94.
- Endres, Kirsten (2007): »Spirited Modernities: Mediumship and Ritual Performativity in Late Socialist Vietnam«. In: Taylor, Philip (ed.): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS: 194-220.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000): *Multiple modernities*, in: *Daedalus* 129 (1): 1-29.
- Eleftheriotis, Dimitris/Gary Needham (eds.) (2006): *Asian Cinemas: A Reader and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Fjelstad, Karen/Lisa Maiffret (2006): »Gifts from the Spirits: Spirit Possession and personal Transformation among Silicon Valley Spirit Mediums«. In: Fjelstad/Nguyen Thi Hien 2006: 111-126.
- Fjelstad, Karen/Nguyen Thi Hien (eds.) (2006): *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities*. Ithaca: Cornell Southeast Asia Program.
- Gaonkar, Dilip Parameshwar (1999): »On alternative modernities«. In: *Public Culture*, 11(1): 1-18.
- Gates, Hill (1987): »Money for the Gods«. In: *Modern China* 13(3): 259-277.
- Gladigow, Burkhard (1995): »Europäische Religionsgeschichte«. In: Kippenberg, Hans G./Brigitte Luchesi (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal: 21-42.
- Green, Ronald M. (1999): »The »Mizuko Kuyo« Debate: An Ethical Assessment«. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 67 (4): 809-823.

- Hardacre, Helen (1997): *Marketing the Menacing Fetus in Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Harrison, Elizabeth G. (1995): »Women's Responses to Child Loss in Japan: The Case of Mizuko Kuyo«. In: *Journal of Feminist Studies in Religion* 11 (2): 67-94.
- Harrison, Elizabeth G. (1999): »Strands of Complexity: The Emergence of »Mizuko Kuyo« in Postwar Japan«. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 67 (4): 769-796.
- Heonik Kwon (2006): *After the Massacre. Commemoration and Consolation in Ha My and My Lai*. Berkeley: University of California Press.
- Heonik Kwon (2007): »The Dollarization of Vietnamese Ghost-Money«. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13: 73-90
- Hepp, Andreas (1999): *Cultural Studies und Medienanalyse. Eine Einführung*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Iannaccone, Laurence R. (1998): »Introduction to the Economics of Religion«. In: *Journal of Economic Literature*, 36: 1465-1496.
- Jackson, Andrew (ed.) (2006): *How East Asian Films Are Reshaping National Identities: Essays on the Cinemas of China, Japan, South Korea and Hong Kong*. New York: Edwin Mellen Press.
- Jackson, Peter A. (1999a): »The enchanting spirit of Thai capitalism. The cult of Luang Phor Khoon and the post-modernization of Thai Buddhism«. In: *South East Asia Research*, 7(1): 5-60.
- Jackson, Peter A. (1999b): »Royal Spirits, Chinese Gods, and magic monks: Thailand's boom-time religions of prosperity«. In: *South East Asia Research*, 7(3): 245-320.
- Jordan, David K. (1999): *Gods, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village*. San Diego: Department of Anthropology [third edition, published as [www.document, http://anthro.ucsd.edu/~dkjordan](http://anthro.ucsd.edu/~dkjordan)].
- Jordan, David K. (2004): »Pop in Hell. Representations of Purgatory in Taiwan«. In: David K. Jordan, Andrew D. Morris, Marc L. Moskowitz (eds.): *The Minor Arts of Daily Life: Popular Culture in Taiwan*. Honolulu: University of Hawaii Press: 50-63.
- Kalat, David (2007): *J-Horror: The Definitive Guide to the Ring, the Grudge and Beyond*. New York: Vertical.
- Katz, Paul (1987): »Demons or Deities? The wangye of Taiwan«. In: *Asian Folklore Studies*, 46: 197-215.

- Katz, Paul (2003): »Religion and State in Post-war Taiwan«. In: *The China Quarterly*: 395-412.
- Kaviraj, Sudipta (2005): »An Outline of a Revisionist Theory of Modernity«. In: *European Journal of Sociology*, 46 (3): 497-526.
- Keller, Mary (2002): *The Hammer and the Flute. Women, power, and spirit possession*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Kippenberg, Hans G. (2002): »Handlungsrationalität im Lichte von Webers ›Religiösen Gemeinschaften««. In: Nutzinger, Hans G. (Hg.): *Religion, Werte und Wirtschaft. China und der Transformationsprozess in Asien*, Marburg: Metropolis: 23-42.
- Kitiarsa, Pattana (2002): »»You May not Believe, but never offend the spirits«: Spirit-Medium Cults and Popular Media in Modern Thailand«. In: Craig, Timothy J./Richard King (eds.): *Global goes local. Popular Culture in Asia*. Vancouver: UBC Press: 160-176.
- Kitiarsa, Pattana (2005): »Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand«. In: *Journal of Southeast Asian Studies*, 36(3): 461-487.
- Knauff, Bruce (2002): *Critically modern: alternatives, alterities, anthropologies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Koch, Anne (2007): »Zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft – Religionsökonomische Perspektiven«. In: Held, Martin, Gisela Kubon-Gilke, Richard Sturn (Hg.): *Ökonomie und Religion (Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik Jahrbuch 6)*. Marburg: Metropolis: 37-62.
- Koenig, Matthias (2007): »Kulturelle Konstruktionen und institutionelle Varianten der Moderne in der Weltgesellschaft«. In: Bonacker, Thorsten/Andreas Reckwitz (Hg.): *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*. Frankfurt/M: Campus: 71-96.
- Koeppling, Klaus Peter, Michael Welker, Reiner Wiehl (Hg.) (2002): *Die autonome Person – eine europäische Erfindung?* München: Fink.
- Kramer, Fritz (1987): *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt/M: Syndikat.
- LaFleur, William R. (1992): *Liquid Life. Abortion and Buddhism in Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Lash, Scott/Jonathan Friedman (1992): »Introduction: Subjectivity and Modernity's Others«. In: Dies. (eds.): *Modernity & Identity*. Oxford: Blackwell: 1-30.

- Lehmann, Hartmut (2004): *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen: Wallstein.
- McCreery, John (1990): »Why Don't We See Some Real Money Here?« Offerings in Chinese Religion«. In: *Journal of Chinese Religions* 18: 1-24.
- McRoy, Jay (ed.) (2006): *Japanese Horror Cinema*. Edinburgh: University Press.
- McRoy, Jay (2008): *Nightmare Japan. Contemporary Japanese Horror Cinema*. Amsterdam: Rodopi.
- Meyer, Thomas (1989): *Fundamentalismus in der modernen Welt: die Internationale der Unvernunft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Moskowitz, Marc L. (2001): *The Haunting Fetus: Abortion, Sexuality and the Spirit World in Taiwan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Moskowitz, Marc L. (2004): »Yang-Sucking She-Demons. Penetration, Fear of Castration, and Other Freudian Angst in Modern Chinese Cinema«. In: Jordan, David K., Andrew D. Morris, Marc L. Moskowitz (eds.): *The Minor Arts of Daily Life: popular Culture in Taiwan*. Honolulu: University of Hawai'i Press: 205-217.
- Needham, Rodney (1972): *Belief, Language, and Experience*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Norton, Barley (2002): »The Moon Remembers Uncle Ho: The Politics of Music and Mediumship in Northern Vietnam«. In: *British Journal of Ethnomusicology*, 11(1): 71-100.
- Nguyen Khac Kham (1983): »Vietnamese Mediums and Their Performances«. In: *Asian Folklore Studies Group Newsletter*, 11-12: 26-33.
- Nguyen Thi Hien (2002): *The Religion of the Four Palaces: Mediumship and Therapy in Viet Culture*. PhD dissertation, Indiana University.
- Ong, Aihwa (1987): *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*. New York: SUNY.
- Perera, Sasanka (2001): »Spirit Possessions and Avenging Ghosts. Stories of Supernatural Activity as Narratives of Terror and Mechanisms of Coping and Remembering«. In: Das, Veena et al. (eds.): *Remaking a World. Violence, Social Suffering and Recovery*. Berkeley: University of California Press: 157-200.
- Portmann, Kai (1994): *Der Fliegende Fuchs vom Schneeberg. Die Gattung des chinesischen Ritterromans (wuxia xiaoshuo) und der Erfolgsautor Jin Yong*. Bochum: Brockmeyer.

- Rehling, Petra (2005): *Schöner Schmerz. Das Hongkong-Kino zwischen Traditionen, Identitätssuche und 1997-Syndrom*. Mainz: Bender Verlag.
- Roberts, Richard H. (1995): »Introduction«. In: Ders. (ed.): *Religion and the Transformations of Capitalism: Comparative Approaches*. London: Routledge.
- Robertson, Roland (1987): »Economics and Religion«. In: Eliade, Mircea (ed.): *Encyclopedia of Religions*. Vol.V, New York: MacMillan: 1-11.
- Scott, William Henry (1995): *Barangay. Sixteenth-Century Philippine Culture and Society*. Quezon City: Ateneo de Manila Press.
- Strathern, Marilyn (1988): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Tanabe, Shigeharu/Charles Keyes (eds.) (2002): *Cultural crisis and social memory: modernity and identity in Thailand and Laos*. London: RoutledgeCurzon.
- Taylor, Philip (2004): *Goddess on the Rise. Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Taylor, Philip (ed.) (2007): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS.
- Timberman, David G. (1991): *A Changeless Land. Continuity and Change in Philippine Politics*. New York: Sharpe.
- Walsh, Michael J. (2007): »The Economics of Salvation: Toward a Theory of Exchange in Chinese Buddhism«. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 75 (2): 353-382.
- Weller, Robert Paul (2001): *Alternate Civilities: Democracy and Culture in China and Taiwan*. Boulder: Westview Press.
- Wiegele, Katherine L. (2004): *Investing in Miracles: El Shaddai and the Transformation of Popular Catholicism in the Philippines*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Williamson, Thomas (2007): »Communicating amok in Malaysia«. In: *Identities*, 14: 341-366.
- Wilson, Robert (1991): *American Sublime. The Genealogy of a Poetic Genre*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Winzeler, Robert L (1995): *Latah in Southeast Asia: the history and ethnography of a culture-bound syndrome*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zeitlin, Judith T. (2007): *The Phantome Heroine. Ghosts and Gender in Seventeenth-Century Chinese Literature*. Honolulu: University of Hawai'i Press.