

Untote
Ethnologische Annäherungs-
versuche an ein Paradoxon!

Peter J. Bräunlein



In den Jahren 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. 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 politischen 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 Alltagsgeschehen, wann immer dies möglich war, und offene Gespräche waren der Situation angemessener (Bräunlein/Lauser 1993; Conklin 1954; MacFarland 1980; Postma 1988).

„Was ist eigentlich ein kablag...?“

Sehr bald nachdem wir uns in Malula eingerichtet hatten und gerade mit mühevollen Konversationsversuchen begannen (Bräunlein/Lauser 1993:1-30; 1991), erfuhren wir, über eher beiläufige Äußerungen, daß die Welt der Mangyan offenbar von einer Vielzahl nichtmenschlicher Wesen mitbewohnt ist. Die meisten dieser Wesen, allesamt dem Bereich der Wildnis jenseits der Dorfgrenze zugeordnet (Bräunlein/Lauser 1993:90-132), erzeugten Furcht, sobald ihr Name erwähnt wurde. Übermütige Kinder wurden nicht selten mit der bloßen Nennung eines solchen Wesens zur Rason gebracht. Ein Begriff war es vor allem, der sowohl bei Erwachsenen, wie bei Kindern regelmäßig deutliche Reaktionen auslöste, 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!!“

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...) (vgl. Lauser 1994). Während einer solchen Sitzung, es war längst dunkel geworden und die Stimmung lebhaft-heiter, schien mir der Moment günstig, in Sachen „kablag“ nachzufragen.



„Was ist eigentlich ein kablag?“, 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 kablag?“

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 „kablag“ heraushören. „Also, was ist denn jetzt ein kablag?“ 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 kablag Angst, stimmt?“ 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: „Kablag kommen in der Dunkelheit und beißen. Wir haben Angst. Wir wollen nicht von kablag reden.“ Das ist deutlich. Ich stelle keine weiteren Fragen mehr an diesem Abend (Bräunlein 1987).

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 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 Ungereimtheiten 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. Verstorbenen kann man in Träumen wiederbegegnen, das war bekannt und psychologisch leicht erklärbar.



Auf der Ebene „primitiver Mentalität“ dann, 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 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 inneohnt, 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 Erklärungsanstrengungen 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 (Lévy-Bruhl 1922).

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 Jen-



seits beschaffen sei und warum die Toten zurückkehren, die Lebenden erschrecken und krank machen.

Von Seelen und Jenseitswelten

Allgemein gesagt, stellen sich die Mangyan vor, daß jedem Menschen eine Seele inneohnt, die beweglich ist, und die sich daher zeitweilig vom menschlichen Körper entfernen kann. Diese „Seele“ wird abiyon genannt. Sie wandert in Träumen umher und trifft auf andere abiyon. Die abiyon eines Menschen kann von übelwollenden nichtmenschlichen Wesen geraubt werden. Der Mensch erkrankt daraufhin. Die gefräßigen Wesen halten die entführten abiyon versteckt, mästen oft die geraubte abiyon, 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 abiyon für die gierigen nichtmenschlichen Bewohner der Urwaldwildnis. Wird die abiyon eines Menschen entführt, muß der Heiler – balaonan – aktiv werden (Bräunlein/Lauser 1993:484-526). Er muß über Hilfsgeister das Versteck ausfindig machen, die entführte abiyon befreien und sie seinem Besitzer zurückbringen. Ohne abiyon ist der Mensch zwar durchaus lebensfähig, allerdings nicht unbeschränkt lange. Mehrere Monate ohne abiyon wären durchaus denkbar, hieß es, allerdings länger als 4-5 Monate ohne abiyon zu leben, sei schon äußerst kritisch und viel länger ohne sie auszukommen wäre eigentlich undenkbar.

Neben der abiyon gibt es noch eine weitere vitale Kraft. Sie wird als rungow bezeichnet und sie ist eindeutiger im menschlichen Körper zu lokalisieren als die abiyon. Rungow sitzt in den Augen eines Menschen, genauer in den Pupillen. Dort, in den Pupillen können man die rungow erkennen, sie hätte nämlich die Form eines kleinen Menschen, wurde erklärt. Die rungow kann im Gegensatz zur abiyon den Körper nicht verlassen. Ohne rungow kann ein Mensch nicht leben. Die Lebendigkeit eines Menschen zeigt sich also nicht zuletzt in seinem Blick. Abiyon und rungow 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 abiyon weitläufiger verwenden und der abiyon Aspekte zuweisen, die sie als Lebenskraft charakterisiert (Bräunlein/Lauser 1993:345-358).

Der Zeitpunkt des biologischen Todes ist nach Mangyan-Auffassung gekommen, wenn die rungow 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 rungow den Körper verlassen hat. Den solchermaßen ins Leere starrenden Blick bezeichnen die Mangyan als agislaw wa in mata – das Glotzen der Augen.

Die rungow des Menschen geht im Moment des Todes in überirdische Gefilde, in den Himmel, nicht in das Reich der Unterwelt. Es würde nun nahe bei agalaput, dem Hüter der Welt, weilen, wie manche meinten. Allerdings sprach man über die rungow nie so als



ob sie ein Ich-Bewußtsein besäße. Über den weiteren Zustand der rungaw wurde nicht spekuliert.

Die abiyān ist nach Mangyan-Auffassung im Moment des Todes vernichtet. In aller Regel wird die abiyān 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 abiyān 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 abiyān zu vergleichen. Sie gehe weg, in den Himmel oder anderswohin. Übrig bleibt das leere Gehäuse, das sei mit dem kablag zu 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 soetwas 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. Bislam 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?“ (Bräunlein 1987).

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, 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 (Bräunlein/Lauser 1993: 355-358, 480-483). 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 abiyān, 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 (Bräunlein 1987).

Dort in der Provinzhauptstadt war Juanit, zwischen chipskauenden und kichernden 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 aircon-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.



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 (Bräunlein/Lauser 1993:368f.; Mandia 1987:34f.,40). 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. 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.“ (Orig. in Bräunlein/Lauser 1993:726-728)

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 (= hundegestaltiger 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 bissen. Der Verursacher wurde kayat-dila (Zungenbeißer) genannt. Bald war es eine ganze Gruppe, die den Mangyan gegenüberstand. Die balaonan mußten die kablag bekämpfen, doch 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.“ (Original in Bräunlein/Lauser 1993: 728-738)



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.

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 geäubert, seitdem bei Bestattungen Weihwasser versprüht werde, hätte man keine Furcht mehr vor den kablag. Weihwasser sei ein starkes Mittel, welches die kablag 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 er tappte 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 Dissertationsschrift 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 (Bräunlein/Lausser 1993:404-414). Dies kann als Indiz für 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. (Hertz 1907 [1960]) Der Ethnologe Hans Joachim Sell nennt diesen weitverbreiteten Vorstellungskomplex den „schlimmen Tod“ (Sell 1955). 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, in dem doch Juanit, zu meiner Verblüffung, größte Ähnlichkeit zu kablag erkannte, geriet bei näherer Betrachtung zum untauglichen Beispiel (Davis 1986, 1988; Seabrook 1982; Bougerol 1987).

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 Personen im rechtlichen Sinne erhielt sich noch im christlichen Abendland bis weit in die Neuzeit (Schreuer 1916, Fischer 1936).

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 (Rausmaa 1988; Müller/Röhrich 1967; Ranke 1951). 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 (Le Goff 1990; Jezler 1994; Angenendt 1984:113-163; Moser 1981). 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 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 (Schmid/Wollasch 1984; Jezler 1994:26).

Christliche abendländische Tote kehren, das sei mit diesem kurzen Exkurs zur mittelalterlichen Jenseitsökonomie gesagt, höchst unfreiwillig und selten wieder, aber dennoch kehren einige wieder. Durch das Totengedenken – memoria – waren die Toten allemal, wenn auch in anderer Weise, präsent (Oexle 1983:19-77, 1984). Wenn sie als Wiederkehrer in unangenehme Erscheinung treten, dann meist deswegen, weil sie Frevel auf sich geladen haben, weil sie zu Lebzeiten einen bössartigen 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.

„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“ (Lecouteux 1987:172).

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 (Schröder 1973; Harmening 1983; Ricardo 1983; Lambrecht 1994). Der Nachzehrer hingegen verläßt sein Grab nicht, sondern er saugt darin an seinem Leichentuch und zieht so (sympathetisch) seine Verwandten zu sich (Wiegelmann 1966; Grober-Glück 1958; Schürmann 1990). Vor allem in Pestzeiten sei das Schmatzen der Untoten deutlich vernehmbar gewesen, wird mitunter überliefert (Klapper 1909; vgl. auch Berg/Rolle/Seemann 1981:66-75). 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 (Klaniczay 1991).

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“ (Lecouteux 1987:283).

Ein Beispiel sei aus der Saga vom Goden Snorri wiedergegeben, die um 1230 niedergeschrieben wurde. Berichtet wird von Thorolf Hínkefuß, einem üblen und böartigen 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 beigesetzt. 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 Vadilshöfdi bestatten, aber die Ochsen wurden wild, rissen sich los und flohen bis zur See, wo sie kreppten. 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 (...)

Thorolf war ruhig solange Arnkel lebte, danach ging er wieder um und konnte erst zur Ruhe gebracht werden als man seine Leiche verbrannt hatte (Lecouteux 1987:130).

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 (Lecouteux 1987:205-216, 224f.). 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 (Angenendt 1984:100-117).

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 körperhafte 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 (Grober-Glück 1983). 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. 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 (Delumeau 1989). Wiederkehrende Tote des Mittelalters, wie sie uns in Berichten oder bildlichen Darstellungen entgegentreten, so schreibt Jean-Claude Schmitt, besitzen eine „merkwürdige Körperlichkeit“, sie sind von einer beunruhigenden „Festigkeit“ und „Dichte“ (Schmitt 1993, 1995). 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 Erklärungsbemühungen 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-Manyan stattfindet. Kein katholischer Missionar kann 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 wirksamsten 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“ (Lecouteux 1987:181).

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 kablak 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 Alten volkskundlicher Forschung. Über ‚lebende Leichen‘ hätten sich schon vor hundert Jahren Animisten mit Präanimisten ergebnislos gestritten, außerdem würde das Ganze verdächtig nach Germanentümelei riechen (Oexle 1983:59-65). Wäre es angesichts dessen nicht weit sinnvoller gewesen, statt der Frage, „wie wirklich sind die Untoten der Alangan-Mangyan?“, vielmehr mit William James zu fragen: „unter welchen Bedingungen halten wir etwas für wirklich?“ (James 1950; Goffman 1989:10 f.). Spätestens seit Alfred Schütz gehöre es doch zu kulturwissenschaftlichem Basiswissen, daß ‚Objektivität‘ und ‚Wirklichkeit‘ vage Konzepte seien, (Schütz 1971:264 nach Goffman 1989:12) in erster Linie nichts weiter als gesellschaftliche Konstruktionen (Berger/Luckmann 1969). 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 (Watzlawick 1985)? 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 (Weber 1968 nach Oakes 1990:28 f.).

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 (Duerr 1981). Endlich wäre 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“ (Goffman 1989:15). Und ein Don Juan würde im übrigen kurz und bündig feststellen: „Was Du wissen willst, hat keinen Sinn“ (Duerr 1989:327).

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 (Fabian 1983). 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, klagte lauerten an der nächsten Ecke, erscheint dies im Urteil meiner Alltagsvernunft entweder als Ausdruck kollektiver Wahnvorstellungen, als „Projektion“ unterschiedlichster psychischer Provenienz oder, philosophischer be-



trachtet, 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 (vgl. auch Douglas 1995). 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 (Vitebsky 1993).

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.

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 (Fabian 1991). Das Studium des Todes reduziert sich auf die Betrachtung des Totenzeremoniells. 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 in vielen Lesern 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 der ‚Untoten‘, das unbestreitbar zum Kanon ethnologischer Wissenschaft gehört und gleichzeitig Bestandteil unseres (abendländischen) Imaginationsrepertoires ist, 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 beschrieben (Bräunlein/Lauser 1993:389-402).

Anmerkungen

- 1 Unter dem Titel „Die Rückkehr der ‚lebenden Leichen‘. Das Problem der Untoten und die Grenzen ethnologischen Erkennens“ wurde vorliegender Text in KEA-Zeitschrift für Kulturwissenschaften (Tod) 9:97-126 in erweiterter Form, mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat versehen abgedruckt.

Literatur

- Angenendt, A. (1984) Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria. In: Schmid, K. und J. Wollasch (Hg.) Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter; pp. 79-199. München
- Berg, S.; Rolle, R. und H. Seemann (Hg.) (1981) Der Archäologe und der Tod. Archäologie und Gerichtsmedizin. München
- Berger, P. L. und Th. Luckmann (1969) Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit. Frankfurt
- Bougerol, C. (1987) L'involontaire retour des morts aux Antilles. *Études Rurales*, 105/106:243-256
- Bräunlein, P. J. und A. Lauser (1991) Wortliste Alangan-Mangyan / Tagalog / Englisch / Deutsch. Nürnberg: unveröffentlichtes Manuskript (Ca. 1100 Einträge)
- Bräunlein, P. J. und A. Lauser (1993) Leben in Malula. Ein Beitrag zur Ethnographie der Alangan-Mangyan auf Mindoro (Philippinen). Pfaffenweiler (Kulturen im Wandel, Bd.1)
- Bräunlein, P. J. (1987) Feldjournal (Unveröffentlicht)
- Conklin, H. C. (1954) The Relation of Hanunoo Culture to the Plant World. Yale University (unveröffentl. Diss.). New Haven
- Davis, E. W. (1986) Die Toten kommen zurück. Die Erforschung des Voodoo-Kultur und ihrer geheimen Drogen. München



- (1988) *Passage of Darkness. The Ethnobiology of the Haitian Zombie*. Chapel Hill
- Delumeau, J. (1989) *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*. Reinbek
- Douglas, M. (1995) *The cloud god and the shadow self*. *Social Anthropology* 3,2:83-94
- Duerr, H.-P. (1981) *Über die Grenzen einer seriösen Völkerkunde – oder: Können Hexen fliegen?* In: Schmied-Kowarzik, W. und J. Stagl (Hg.), *Grundfragen der Ethnologie*; pp. 323-335. Berlin
- Fabian, J. (1991) *How others die – reflections on the anthropology of death*. In: ders., *Time and the Work of Anthropology*; pp. 175-190. Chur (1972)¹
- (1983) *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York
- Fischer, P. (1936) *Strafen und sichernde Maßnahmen gegen Tote im germanischen und deutschen Recht*. Dissertation, Bonn
- Goffman, E. (1989) *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrung*. Frankfurt
- Grober-Glück, G. (1983) *Volksvorstellungen über die scheidende Seele. Erscheinungsformen in Deutschland und Österreich um 1930*. *Jahrbuch für Volkskunde* 149-181
- (1958) *Der Verstorbene als Nachzehrer*. In: Zender, Mathias: *Atlas der deutschen Volkskunde*; pp. 427-456. Marburg
- Harmening, D. (1983) *Der Anfang von Dracula. Zur Geschichte von Geschichten*. Würzburg
- Hertz, R. (1907) „*Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*“. *L'Année Sociologique* 10:48-137
- (1960) *Death and The Right Hand*. Aberdeen
- James, H. (1950) *Principles of Psychology Bd. 2*. New York
- Jezler, P. (1994) *Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge*. In: ders. (Hg.), *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. Zürich
- Klanczay, G. (1991) *Der Niedergang der Hexen und der Aufstieg der Vampire im Habsburgerreich des achtzehnten Jahrhunderts*. In: ders., *Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen*; pp. 73-98. Berlin
- Klapper, J. (2009) *Die schlesischen Geschichten von den schädigenden Toten*. *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 11,1:58-93
- Lambrecht, K. (1994) *Wiedergänger und Vampire in Ostmitteleuropa – Posthume Verbrennung statt Hexenverfolgung?* *Jahrbuch für Deutsche und Osteuropäische Volkskunde* 37:49-77
- Lauser, A. (1994) *Die Geschwisterschaft als soziales Netz. Zur ‚tayarian‘ („Geschwisterbande“) bei den Mangyan Malulas (Mindoro / Philippinen)*. *KEA-Zeitschrift für Kulturwissenschaften (Kinderwelten)* 6:71-96.
- (1992) *Sind gierige Ethnologen gierige Fresser? Rollenzuweisungen in der Begegnung mit einer Mangyan-Gruppe auf Mindoro (Philippinen)*. *KEA-Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 3:73-89
- Lecouteux, C. (1987) *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter*. Wien
- LeGoff, J. (1990) *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*. München
- Lévy-Bruhl, L. (1922) *La mentalité primitive*. Paris
- MacFarland, C. D. (1980) *Linguistic Atlas of the Philippines*. Tokyo
- Mandia, E. H. (1987) *An Ethnobotanical Study of the Alangan-Mangyans of Northeastern Mindoro* (unpubl. M.S.-Thesis, de La Salle University). Manila



- Moser, D.-R. (1981) Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation; p.279. Berlin
- Müller, I. und L. Röhrich (1967) Deutscher Sagenkatalog. X: Der Tod und die Toten. Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 13:346-397
- Oakes, G. (1990) Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1982. Frankfurt
- Oexle, O. G. (1983) Die Gegenwart der Toten. In: Breat, H. und W. Verbeke (Hg.), Death in the Middle Ages; pp. 19-77. Leuven
- Ders.: Memoria und Memorialbild. In: Schmid/Wollasch 1984, S.384-440
- Postma, A. (1988) Annotated Mangyan Bibliography (1570-1988) with Index. Panaytayan
- Ranke, K. (1951) Indogermanische Totenverehrung, Bd. 1. (=FFC 1), Helsinki
- Rausmaa, Pirkko-Liisa (1988) Grab: ‚Das unruhige Grab‘. In: Ranke et al. (Hg.): Enzyklopädie des Märchens; pp.63-66. Bd. 6. Berlin
- Ricardo, M. V. (1983) Vampires unearthed: the complete multi-media vampire and Dracula bibliography. New York
- Schmid, K. und J. Wollasch (Hg.) (1984) Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. München
- Schmitt, J. -C. (1993) Bilder als Erinnerung und Vorstellung. Die Erscheinungen der Toten im Mittelalter. Historische Anthropologie 1,3:347-358
- (1994) Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter. Stuttgart
- Schreuer, Hans (1917) Das Recht der Toten. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 33:333-432 und 34:1-208
- Schröder, A. (1973) Vampirismus. Seine Entwicklung vom Thema zum Motiv. Frankfurt
- Schürmann, Th. (1990) Nachzehrerglauben in Mitteleuropa. Marburg
- Schütz, A. (1971) Gesammelte Aufsätze. Den Haag
- Seabrook, W. B. (1982) Geheimnisvolles Haiti. Rätsel und Symbolik des Wodu-Kultes. München
- Sell, H. J. (1955) Der schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens. Den Haag
- Tylor, E. B. (1871) Primitive Culture. London
- Vitebsky, Piers (1993) Is death the same everywhere? Contexts of knowing and doubting. In: Hobart, M. (Hg.): An anthropological critique of development; pp. 100-115. London
- Watzlawick, P. (1985) Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen. München
- Weber, M. (1968) Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen
- Wiegelmann, G. (1966) Der „lebende Leichnam“ im Volksbrauch. Zeitschrift für Volkskunde, 62,2:161-184