

Geister, Wiedergänger und Gespenster: die Nebenwirkungen des Sterbens

KATARZYNA ANCUTA^{1,2}

Zusammenfassung – Dieser Aufsatz richtet sein Augenmerk auf die populäre Repräsentation des Nachlebens beziehungsweise auf unseren Glauben an ein solches, wie es in unseren Vorstellungen eines Geistes, eines Wiedergängers, eines Gespenstes oder, anders gewendet, des Geistes eines Verstorbenen, verkörpert wird. In einer Zeit, in der die interkulturelle Kommunikation als ein Standard angesehen wird, wird selbst von den Toten erwartet, dass sie ihre kulturellen Differenzen beilegen. Ein möglicher, in diesem Aufsatz vorgeschlagener Weg, Eintracht in die kulturell vielfältige Welt zeitgenössischer Geister zu bringen, besteht darin, sie als dem gleichen Prozess der Globalisierung und Informatisierung unterworfen zu betrachten, wie es für die Lebenden gilt. Heutige Geister irrlichtern weder ziellos in verlassenen Burgen herum, noch schweben sie ungeduldig über Gräbern. Immer öfter sehen wir sie vielmehr in die virtuellen Welten der neuen Medien eindringen, in Computern und Telekommunikationsgeräten herumspukend und sich in den immateriellen Gefilden der modernen Technologie ausgesprochen heimisch fühlend, die für uns zu einer Selbstverständlichkeit geworden sind. Wenn die Geister nach unserem Bildnis geschaffen wurden, dann drängt uns das Leben im Zeitalter der Information und der Hyperrealität ironischerweise geradezu dazu, die unsichtbare Welt anzunehmen (die nun durch die Wissenschaft legitimiert ist). Während die Rationalität des industriellen Zeitalters die Existenz des Übernatürlichen leugnete, kann solch eine simple Behauptung in Zeiten nicht mehr länger leichter Hand aufrecht erhalten werden, in denen von uns der Glaube an künstliche Intelligenz, an virtuelle Realität(en) und Online-Banking mittels unsichtbarer Geldmittel erwartet wird. Kein Wunder also, dass in unserer zeitgenössischen Geisterwelt die Geister realer denn je geworden sind.

Schlüsselbegriffe: Geister – Repräsentationen des Nachlebens – das Übernatürliche – populäre Vorstellungen – Informationszeitalter – interkulturelle Kommunikation

-
- 1 Dr. Katarzyna Ancuta studierte Englische Philologie in Katowice, Barcelona und Oxford (MA 1996, PhD 2002, Schlesische Universität Kattowitz [Uniwersytet Śląski w Katowicach]). Dr. Ancuta forscht und lehrt heute an der Graduate School of English der Assumption University in Bangkok, Thailand.
 - 2 Dieser Beitrag ist ursprünglich unter dem Titel „Ghosts, revenants and spectres: the side-effects of dying” in Erich A. Berendt (Ed.), *Facing Finality: Cognitive and Cultural Studies on Death and Dying* (S. 106-126). Louisville, KY: University of Louisville, 2011, erschienen. Die Übersetzung aus dem Englischen und der Abdruck erfolgen mit freundlicher Genehmigung der Autorin und des Herausgebers.

Ghosts, Revenants and Spectres: The Side-effects of Dying

Abstract – This article focuses on the popular representation of the afterlife, or our belief in such, as embodied in the idea of a ghost, a revenant, or a spectre, or in other words, the spirit of the deceased, contrasted with the more animistic spiritual beings epitomising the powers of the natural world. At the time when inter-cultural communication is seen as standard, even the dead are expected to resolve their cultural differences. One way to bring harmony to the culturally diverse world of contemporary spirits, as this paper suggests, is to see them as subject to the same process of globalisation and informatization as the living. Today's ghosts do not linger aimlessly in deserted castles, nor do they hover impatiently over burial places. More and more often we see them invade virtual worlds of the new media, haunting computers and telecommunication devices, feeling very much at home within the immaterial realms of modern technology we have come to take for granted. If the ghosts were created in our image, ironically, living in the age of information and hyper-reality pushes us to embrace the unseen (now legitimised by science). While the rationality of the industrial age denied the existence of the supernatural, such a simple claim is no longer easy to uphold in the times when we are expected to believe in artificial intelligence, virtual reality and online banking involving invisible funds. No wonder then that in our contemporary world of ghosts, ghosts have become more real than ever.

Keywords: Ghosts – afterlife representation – the supernatural – popular imagination – informatization – intercultural communication

Von allen Dingen, die über den Tod gesagt werden können, scheint eines ziemlich offensichtlich zu sein – der Tod ist unausweichlich und er ist, ungeachtet der unentwegten Versuche des Menschen, letztlich nicht zu verhindern. Um den Schock dieser Entdeckung abzumildern, suchen alle Kulturen der Welt Trost in religiösen und philosophischen Glaubensvorstellungen, die diese Erfahrung erträglicher machen sollen und lehren, das Beste aus dem Übel zu machen. Jede Religion spricht die Frage des Todes und des Jenseits in ihren Schriften an. Kulturell geprägte Weltanschauungen, die um diese Religionen herum entstanden sind, beeinflussen uns nach wie vor, unabhängig davon, ob wir uns als religiös bezeichnen oder nicht.

Robert C. Solomon verweist in seinem Beitrag zu Tod und Philosophie auf die zwei vielleicht häufigsten Haltungen gegenüber dem Tod: die Verleugnung des Todes und dessen Gegenteil, verwirklicht durch einen Akt des Verkehrs des Todes in einen Fetisch. Auf der materiellen Ebene wird die Verleugnung des Todes üblicherweise ausagiert, indem wir uns in den Alltagsroutinen vergraben und den Gedanken an das Unausweichliche von uns schieben; auf der eher spirituellen Ebene nimmt sie die Form des Glaubens an, dass das Leben sich auch nach dem Tod fortsetzt – dank des Überlebens der Seele, des Geistes oder der Erinnerungen, durch Reinkarnation oder durch die Vereinigung mit den göttlichen Mächten (Solomon, 1998:

156, 159). Die Sichtweise, dass der Tod unbedeutend und irgendwie unwirklich sei, kann man in der klassischen griechischen Philosophie und in den Lehren des Taoismus und Buddhismus oder in einer eher modernen Faszination an einem gesunden Lebensstil und an Schönheitsoperationen finden. Andererseits verdanken der Todesfetischismus oder die Glorifizierung der Todeserfahrung nach Solomon ihren Ursprung ebenso sehr dem religiösen Glauben an das judäo-christliche und islamische Märtyrertum wie der antiken und mittelalterlichen Krieger-Ethik, die „zur extremen, aber pervertierten Version der heroischen Kriegermentalität (wurde), in der der Tod der entscheidende Moment des Lebens ist“ (S. 162). Der Tod muss nicht nur besiegt werden, sondern für diejenigen, die gut sterben, bringt er das Versprechen auf ewiges Leben, das sich in vollen Zügen im Garten himmlischer Freuden auskosten lässt.

Welche Option auch immer gewählt wird – die Gedanke, dass der Tod nicht das Ende sei, dass er nur eine Phase im (Lebens-)Zyklus oder sogar der Beginn eines neuen Lebens darstelle, scheint tröstlich für die Menschen zu sein, seit unsere Vorfahren sich der Tatsache bewusst wurden, dass der Tod unvermeidbar ist. Der Glaube an ein Leben nach dem Tod manifestiert sich in dem Enthusiasmus, mit dem jede größere Religion sich das Konzept einer nachtodlichen Belohnung für die Rechtschaffenen und einer entsprechenden Bestrafung für die Bösen zu eigen macht, aber es wird auch in der Vielfalt der Strategien zur Besänftigung der Geister der Toten und zur Verhinderung ihrer Rückkehr aus den Gräbern augenfällig, die sich als bedeutungsvolle Ergänzungen zu den Beerdigungsritualen entwickelt haben. Ob im Schoße Abrahams geborgen, im Höllenfeuer brennend oder Unheil unter den Lebenden anrichtend, scheint ein Großteil unserer Vorstellung des Lebens nach dem Tod jedenfalls immer noch unter der Erwartung geformt zu sein, dass die Geister der Toten ihre körperlichen Eigenschaften aus der Zeit beibehalten, als sie lebendig waren.

Peter Berta bemerkt in seinem Aufsatz „Afterlife in Cross-Cultural Perspective“, dass, als Folge davon, dass der Tod in vielen Kulturen als ein Erfahrungs-Tabu behandelt wird, „die Menschen den Tod und das Jenseits im Wesentlichen nach dem Vorbild ihres Lebens in dieser Welt wahrnehmen, indem sie ihre anthropomorphen Kategorien und Beziehungen darauf projizieren“ (Berta, 2007: 1). Berta stellt fest, dass das Konzept der Anthropomorphisierung des Lebens nach dem Tod praktisch in allen religiösen Lehren zu finden ist (ebd.: 2), wie es etwa die Praxis veranschaulicht, die bevorzugten Besitztümer einer toten Person zu deren Gebrauch im Jenseits dem Leichnam beizugeben (ebd.). Zugleich allerdings „rationalisieren“ die Hinterbliebenen ihre Konstruktion des Todes und des Lebens danach durch ein Nebeneinander von realistischer und symbolischer Bildersprache, die dazu dient, die Unterschiede zwischen den Lebenden und den Toten wie auch ihre jeweiligen „Lebensgewohnheiten“ zu veranschaulichen. Wenn beispielsweise angenommen wird, dass die Toten gleich den Lebenden Speisen zu sich nehmen, so wird häufig erwartet, dass sie sich eher vom Dampf oder Rauch der Opfertgaben ernähren, als dass sie das eigentliche Mahl genießen. Nach Berta „entschärft“ eine solche dualis-

tische Konstruktion des Todeskonzepts (durch Anthropomorphisierung und Rationalisierung) „(teilweise) [...] das Erfahrungs-Tabu des Todes und macht diesen bedeutungsvoll“ (ebd.: 1).

Wenn wir allerdings erst einmal beginnen, uns das Nachleben im Sinne einer zweiten Existenz in irgendeiner Form eines Paralleluniversums zu versinnbildlichen, sei es in Form eines Himmels, einer Hölle, eines Fegefeuers oder irgendeines anderen „Jenseits“, dann beginnen wir zugleich, die Hypothese der Möglichkeit zuzulassen, die Grenzen zwischen der Welt der Lebenden und der der Toten zu durchbrechen und in Kontakt mit den Seelen (oder sogar den „Körpern“) zu geraten, die ihren Gräbern entsteigen. Solch eine Annahme erlaubt es Clive Barker, einem Meister zeitgenössischer Geistergeschichten, in seinem Buch *Books of Blood* zu mutmaßen, dass

[t]he dead have highways.

They run, unerring lines of ghost-trains, of dream-carriages, across the wasteland behind our lives, bearing an endless traffic of departed souls. Their thrum and throb can be heard in the broken places of the world, through cracks made by acts of cruelty, violence and depravity. Their freight, the wandering dead, can be glimpsed when the heart is close to bursting, and sights that should be hidden come plainly into view.

They have sign-posts, these highways, and bridges and lay-bys. They have turnpikes and intersections.

It is at these intersections, where the crowds of dead mingle and cross, that this forbidden highway is most likely to spill through into our world. The traffic is heavy at the cross-roads, and the voices of the dead are at their most shrill. Here the barriers that separate one reality from the next are worn thin with the passage of innumerable feet. (Barker, 1996: 1)

Es kann schwerlich bezweifelt werden, dass religiöse Konzepte des spirituellen Nachlebens in hohem Maße zu den populären Alltagspraktiken beigetragen haben, die darauf abzielen, das Nachleben auf die jenseitige Welt zu begrenzen und zu unterbinden, dass es seine unirdischen Inhalte zurück in die Leben der Lebendigen ergießt. Häufig haben diese Praktiken nur wenig mit den religiösen Lehren als solchen zu tun und gelegentlich stehen sie sogar im eklatanten Widerspruch zu den offiziellen Standpunkten der einen oder anderen Kirche in spirituellen Angelegenheiten. Eine Möglichkeit, die Beharrlichkeit zu erklären, mit der verschiedene Kulturen dazu neigen, Bräuche und Rituale zu erfinden, um die Toten in Schach zu halten (eine wiederkehrende Gewohnheit spätestens seit dem Paläolithikum), kann man in folgender einfacher Beobachtung finden: Während die von der Religion geförderte Idee des Lebens nach dem Tod größtenteils eine Abstraktion in den Köpfen der Gläubigen bleibt, sind die irdischen Überreste mit allem Drum und Dran, dem Leichnam, dem Sarg, der Urne, der Grabstätte fraglos sehr real für die Hinterbliebenen. Überflüssig zu sagen, dass das Konzept der Belohnung für die

Rechtschaffenen und der Bestrafung der Bösen im Bewusstsein der Lebenden einem beträchtlichen Verzögerungsmechanismus unterliegt, hingegen die irdische Präsenz der von den Zeichen ihres Zerfalls angefressenen körperlichen Überreste leicht ein Bedrohungsgefühl handfesterer Art entstehen lassen können. Die Rituale, Bräuche und abergläubischen Vorstellungen um den Tod und das Begräbnis herum stellen ebenso sehr einen Bewältigungsmechanismus für den Umgang mit der Endgültigkeit des Todes wie auch eine Folge des Schutzbedürfnisses vor dem Toten, der in Gestalt eines Geistes aus dem Grab zurückkehrt.

Wie Peter Buse und Andrew Stott in ihrer Einführung zu einer Auswahl von Aufsätzen über Geister in Dekonstruktion, Psychoanalyse und Geschichte in beredten Worten ausführen, „werden Geister“ zu Beginn des 21. Jahrhunderts „aller Wahrscheinlichkeit nach ein weiteres Comeback erleben“ (Buse & Stott, 1999: 1). Nicht mehr länger nur Gegenstand von Ammenmärchen, haben sich Geister zu recht profitablen Existenzen in literarischen und Film-Erzählungen gewandelt. Obwohl episodische Geistererscheinungen bis zu den Homerischen Epen, mittelalterlichen Balladen, Jakobäischen Tragödien, Gedichten der Romantik und vielen anderen frühen und frühmodernen literarischen Texten zurückverfolgt werden können, ist es das Auftreten der Geistergeschichte als eines eigenen literarischen Genres, welches wahrhaft zur Herausbildung des populären Bildes des „Geistes“ in den Köpfen der kommenden Generationen beigetragen hat. Es ist kein Zufall, dass eine der frühesten experimentellen Filmproduktionen Edisons die im Jahr 1910 produzierte 12-minütige Version von Mary Shelleys *Frankenstein* war. Der Horrorfilm, der zum überwiegenden Teil mit dem Übernatürlichen verknüpft ist, ist eines der ältesten kinematographischen Genres, und er ist bis heute eine der erfolgreichsten und lukrativsten Formen kinematographischen Ausdrucks geblieben. Geschaffen nach dem Bild ihrer folkloristischen und literarischen Vorgänger, hören Zelluloid-Geister auch heute nicht auf, die populäre Vorstellung mit visuellen Repräsentationen der unsichtbaren Welt zu durchdringen. Als eine Folge davon können die Geister des 21. Jahrhunderts als eine eigentümliche Kombination aus ursprünglichen religiösen Glaubensvorstellungen, sozialen und kulturellen Ritualen, ländlicher und städtischer Folklore, literarischer Traditionen und filmischer Repräsentationen verstanden werden, die so umgestaltet und transformiert werden, dass sie den Ansprüchen der materialistischen, aber immateriellen postindustriellen Gesellschaft genügen, in der wir leben.

Dieser Aufsatz richtet sein Augenmerk auf die populäre Repräsentation des Nachlebens beziehungsweise auf unseren Glauben an ein solches, wie er – anders als die eher animistischen geistigen Wesenheiten, die die Mächte der natürlichen Welt verkörpern – in unseren Vorstellungen eines Geistes, eines Wiedergängers, eines Gespenstes oder, anders gewendet, des Geistes eines Verstorbenen, verkörpert wird. Wegen des Mangels an geeignetem Untersuchungsmaterial ist die Arbeit geografisch auf die Gebiete begrenzt, die von den großen religiösen Glaubenssystemen beeinflusst sind, von denen das Christentum (speziell der Katholizismus),

der Buddhismus und der Taoismus besonders *geisterfreundlich* zu sein scheinen. Konzentriert ist die Untersuchung zugleich auf die Bereiche, die reich an literarischen und filmischen Repräsentationen der spirituellen Begegnung zwischen Lebenden und Toten sind. In einer Zeit, in der die interkulturelle Kommunikation zu einem angesagten Gesprächsgegenstand geworden ist, wird uns gewahr, dass sogar von den Toten erwartet wird, dass sie ihre kulturellen Differenzen beilegen. Ein möglicher, in diesem Aufsatz vorgeschlagener Weg, Eintracht in die kulturell vielfältige Welt zeitgenössischer Geister zu bringen, besteht darin, sie als dem gleichen Prozess der Globalisierung und Informatisierung unterworfen zu betrachten, wie es für die Lebenden gilt.

Heutige Geister irrlichtern weder ziellos in verlassenem Burgen herum, noch schweben sie ungeduldig über Gräbern. Immer öfter sehen wir sie in die virtuellen Welten der neuen Medien eindringen, in Computern und Telekommunikationsgeräten herumspukend und sich in den immateriellen Gefilden der modernen Technologie ausgesprochen heimisch fühlend, die für uns zu einer Selbstverständlichkeit geworden sind. Wenn die Geister nach unserem Bildnis geschaffen wurden, dann drängt uns das Leben im Zeitalter der Information und der Hyperrealität ironischerweise geradezu dazu, die unsichtbare Welt anzunehmen (die nun durch die Wissenschaft legitimiert ist). Während die Rationalität des industriellen Zeitalters die Existenz des Übernatürlichen leugnete, kann solch eine simple Behauptung in Zeiten nicht mehr länger leichter Hand aufrecht erhalten werden, in denen von uns der Glaube an künstliche Intelligenz, an virtuelle Realität(en) und Online-Banking mittels unsichtbarer Geldmitteln erwartet wird. Kein Wunder also, dass in unserer zeitgenössischen Geisterwelt die Geister realer denn je geworden sind.

Bedeutsame Andere

Im 16. Jahrhundert betraf eine der zentralen Debatten der protestantischen Reformation die Existenz des Fegefeuers, einer Wartestation im System göttlicher Vergeltung, wo die entkörperlichten Geister der Toten in Erwartung desjenigen Tages verweilen, an dem sie vom Himmel zur Rechenschaft gerufen werden können. Die protestantische Lehre, die darauf bestand, dass die Toten direkt zum Himmel oder zur Hölle führen, ließ eine Rückkehr der Seele auf die Erde nicht zu. Es wurde argumentiert, dass diejenigen, die himmlische Freuden erführen, kein Bedürfnis empfänden, den Himmel zu verlassen, während diejenigen, die ewige Höllenqualen litten, wenig Möglichkeiten hätten, überhaupt noch irgendwo hin zu gelangen. Und doch gehörte es zum Allgemeinwissen, dass geisterhafte Erscheinungen auf der Erde wandeln, was den Ausschlag zugunsten der Katholiken zu geben schien. Wie Gillian Bennet in ihrem Aufsatz über Geister und Hexerei herausstellte, bestand der einfachste Ausweg aus dem Dilemma darin, die Geister neu als Agenten des Satans zu bestimmen, die in Gestalt der lieben Verstorbenen zur Erde gesandt würden, um die Lebenden in die Verdammnis zu locken. Diese dämonischen

Kreaturen, „die sich als Geister der Verstorbenen maskieren“ (Bennet, 1986: 7), werden durch die menschlichen Dienerinnen der Hölle heraufbeschworen, die als Hexen bekannt sind und deren böse Absichten keiner näheren Erklärung bedurften. Der Eifer, mit der die christliche Kirche (die protestantische und die katholische im Gleichklang) zu Jahrhunderten der Verfolgung der Hexerei ansetzte, beweist den Erfolg der genannten Neudefinition.

Dieser dem Anschein nach unbewusste Akt der Reformulierung des Geisterbegriffs hatte ziemlich schwerwiegende Folgen. Wie Bennet bemerkt,

[w]hereas before there had been the forces of good and evil, and below them, most influencing daily life, amoral elemental creatures and morally neutral ghosts, after the Reformation, these lower-order creatures became assimilated into the higher orders. The balance of fear in the supernatural world was drastically revised, the forces of evil and danger now outnumbering those of good by about three to one. In addition, the supernatural creature for which there was best evidence was now no longer the harmless ghost, but (possibly) an evil spirit out to entrap the unwary. And where before the ghosts had behaved according to a strict code of haunting – seeking revenge, preventing injustice, revealing sin and secrets – the devils were subject to no such well-understood conventions (ebd.: 9).

Die beschriebene begriffliche Wandlung trug in hohem Maße zur geläufigen Vorstellung der potenziellen Boshaftigkeit der Geister bei, von der eine Vielzahl von Geistergeschichten üppig Gebrauch machen. Es überrascht daher nicht, dass Geistergeschichten aus Ländern, deren Kultur durch das Christentum und den unerschütterlichen Glauben an die Vernunft geprägt ist, in ihrer Hochzeit im 19. Jahrhundert als Maßnahmen angesehen werden können, die unsichtbare Welt mit erzählerischen Mitteln rational nachvollziehbar zu machen. Dank solcher sorgfältig um induktive oder deduktive Logik strukturierten Narrative sind ihre männlichen, wissenschaftsorientierten Protagonisten dann in der Lage, die Existenz der Geister zu „erklären“, indem sie den „Zweck“ des Spuks (Rache, Enthüllung von Geheimem oder spirituelle Intervention) aufdecken. Die bloße Tatsache jedoch, dass die fraglichen Geister Personen und Orte zufällig heimsuchen scheinen und dabei auch unschuldigen Schaulustigen Schaden zufügen, macht es unmöglich, sie ausschließlich im Sinne „moralisch neutraler“ Kreaturen zu verstehen. Tatsächlich stellt der Enthusiasmus, mit dem die Protagonisten der Geschichten zur Vernichtung der Geister aufbrachen, sie auf eine Stufe mit Dämonen und Monstern, die zu jener Zeit unzweideutig als Agenten des Bösen angesehen wurden.

Die unklare Stellung von Geistern in der islamischen Kultur scheint auf eine ähnliche Spaltung hinzuweisen. Obwohl die meisten Quellen behaupten, dass der Islam nicht die Existenz von Geistern lehre und das Interesse am Übernatürlichen als unseliges Erbe prä-islamischen Unwissens und Aberglaubens betrachte – ein Beleg dafür kann beispielsweise im Schließen einer Museumsausstellung zu Geistern, Ghouls und übernatürlichen Wesen durch die Behör-

den Malaysias im Jahr 2007 gesehen werden, nachdem islamistische religiöse Führer eine *Fatwa* gegen sie ausgesprochen hatten (Quelle: AP, Kuala Lumpur) –, scheint eine beträchtliche Verwirrung bezüglich unterschiedlicher Interpretationen von islamischen Lehren zum Totenreich und zu den Aussichten auf ein Leben nach dem Tod zu herrschen. Wie häufig herausgestellt worden ist, bekundet der *Koran*³ nachdrücklich, dass es keine Rückkehr aus dem Grab gebe: „Und hinter ihnen steht eine Schranke bis zu dem Tage, an dem sie auferweckt werden“ (*Al-Mumenoon, Die Überzeugten* 23.100). Ebenfalls gibt es keine Mittel, um mit den Toten zu kommunizieren: „Du kannst die Toten weder hörend machen [...]“ (*Al-Naml, Die Ameisen* 27.80).

In seiner Erläuterung der Hauptthemen des *Koran* diskutiert Fazlur Rahman die koranischen Beschreibungen des Jüngsten Tages, der seiner Ansicht nach eine vollständige Zerstörung der Erde und die Auslöschung des Lebens zur Folge haben soll: „Alles, was auf (Erden) ist, wird vergehen“ (*Ar-Rahman, Der Barmherzige* 55.26). Rahman mutmaßt, dass die erste Zerstörung eine Verwandlung der Erde in einen Garten nach sich zieht, der eine neue Form von Schöpfung beherberge: „Wir haben für euch den Tod verordnet, und Wir sind nicht unfähig dazu, an eurer Stelle andere wie euch hervorzubringen und euch in einen Zustand zu versetzen, den ihr nicht kennt“ (*Al Waquia, Das sich Ereignende* 56.60-61). Dieser Akt von leiblicher Auferweckung oder Neuschöpfung führt Rahman zur Annahme, dass der *Koran* Himmel und Hölle als einen rein materiellen Bereich betrachtet, in welchem der Mensch als Person und nicht als entleibter Geist Belohnungen oder Bestrafungen unterworfen ist. Er bemerkt:

The Qur'an, unlike Muslim philosophers, does not recognize a hereafter that will be peopled by disembodied souls – in fact it does not recognize the dualism of the soul and the body and man, for it is a unitary, living and fully functioning organism (Rahman, 1994: 112).

Rahmans Argument lautet, dass der *Koran* tatsächlich versucht, „Glück und Strafe als Wirkungen, das heißt im Sinne der *Empfindung* von physischer und geistiger Freude oder Qual zu beschreiben“ (ebd.), während die islamische Philosophie und der Sufismus die Lesart der koranischen Beschreibung von Himmel und Hölle im Sinne einer Metapher bevorzugt.

Ganz im Gegensatz dazu bemüht sich Sayyid Mujitaba Musavi Lari in seinen *Lessons on Islamic Doctrine* um den Nachweis für die Auferstehung und das Jenseits im Spiritualismus, und er behauptet eindringlich, dass „sorgfältig durchgeführte Experimente gezeigt haben, dass

3 Alle Zitate der *Koran*-Übersetzung wurden dem Online-*Koran*-Übersetzungsprojekt des Center for Muslim-Jewish Engagement an der University of Southern California entnommen, das verschiedene existierende Übersetzungen des arabischen Textes versammelt. Die Übersetzungen stehen online unter <http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/quran/> zur Verfügung [Zugriff: 28.12.2012]. Die deutschen Übersetzungen der Zitate findet man online unter <http://www.quranexplorer.com/quran/> [Zugriff: 28.12.2012], wo sie für diesen Beitrag entnommen wurden (Anm. d. Übers.).

es definitiv möglich ist, mit den Geistern der Toten zu kommunizieren“ (Lari, 1992: 105-106). Andere Formen von Erfahrungsnachweisen für die Existenz einer spirituellen Ebene, die vom Autor angeführt werden, umfassen Hypnotismus, Magnetismus, Telepathie und Träume. Entsprechend nachvollziehbar ist es, dass für Lari Körper und Geist nur während ihrer materiellen irdischen Existenz verbunden sind. Er schreibt: „Es kann keinen Zweifel daran geben, dass nach dem Tod die Geister der Menschen – das einzige Element in ihnen, welches wirklich wesentlich ist – in die unermessliche Weite der nichtmateriellen Welt überführt werden“ (ebd.: 171). Nach dem Tod, so behauptet Lari weiter, „trennt sich der Geist vom Körper und setzt seine Existenz unter einem andersartigen Ordnungs- und Bedingungsgefüge fort“ (ebd.), „nicht länger den Grenzen unterworfen, die ihm durch einen beschwerlichen und schweren Körper aufgezwungen werden“ (ebd.: 173). Gleichwohl bleibt angesichts der Tatsache, dass alle von Lari angeführten Beispiele für aus ihren Gräbern zurückkehrende Tote, die mit den Lebenden kommunizieren wollen, anglo-amerikanischen Ursprungs sind, allerdings unklar, ob er nahelegen möchte, dass der Islam an die Existenz von Geistern schlechthin glaubt.

Eine relativ häufige Erklärung für den populären Glauben an Gespenster und Geister in islamischen Kulturen verbindet die besagten Phänomene mit der Vorstellung des *Dschinn*. In der prä-islamischen Mythologie waren *Dschinns* nachtaktive und gestaltwandelnde Geister der ‚Alten‘, die fähig sind, den Menschen Krankheiten zu bringen, gelegentlich in Gestalt von Dämonen oder Succubi erscheinend. Im *Koran* sind die *Dschinn* eine den Menschen gleichwertige Rasse, wobei der Hauptunterschied zwischen ihnen in dem Umstand besteht, dass sie – ungleich den aus Lehm geformten Menschen – aus Feuer geschaffen sind. Obwohl der *Koran* lehrt, dass die *Dschinn* ebenso wie die Menschen sowohl gute oder schlechte Geschöpfe sein können, hat ihre Verbindung mit dem Teufel, Iblis⁴, ihnen einen ziemlich schlechten Ruf eingebracht.

Nach Mustafa Ashour ist der *Dschinn* bekannt für die Fähigkeit, seine Gestalt zu wandeln und verschiedene Formen anzunehmen, auch menschliche Formen. Ashour äußert sich zu unterschiedlichen Meinungen bezüglich des materiellen Aspekts der *Dschinn* und der fortwährenden Debatte darüber, ob die *Dschinns* eigene Körper besitzen, ob sie die Körper anderer bewohnen oder unabhängig existieren. Möglicherweise als eine Folge dieser Debatte behauptet El-Sayed El-Aswad in seinem *Religion and Folk Cosmology*, dass ‚*ifrit*‘ – zumeist als der mächtigste Typus eines *Dschinni* (der Begriff *Dschinni* bezeichnet einen einzelnen *Dschinn*) beschrieben – als „ein Bestandteil einer Person“ betrachtet wird, „insofern er auf den Geist der toten Person verweist“ (El-Aswad, 2002: 103). Der *Koran* warnt auch die Gläubigen vor dem unheilvollen Einfluss eines besonders bösartigen *Dschinni*, der als *shaytan* bekannt ist,

4 „Er war einer der *Dschinn*, so war er ungehorsam gegen den Befehl seines Herrn“ (*Al-Kahf, Die Höhle* 18.50).

der beständig versucht, des Menschen Wohlergehen mittels Krankheiten und Träumen Schaden zuzufügen. Eine der Formen, die der *shaytan* annehmen kann, ist die des *qareen*, eines „ständigen Begleiters“: „Und für den, der sich vom Gedenken an den Allerbarmer abwendet, bestimmen Wir einen Satan (*shaytan*), der sein Begleiter (*qareen*) sein wird“ (*Az-Zukhruf, Der Prunk*, 43.36). Nach einigen Quellen verbleibt der *qareen* nach dem Tod, wenn die Seele den Körper verlassen hat, auf der Erde, bereit, den Verstorbenen zu verkörpern, wann immer er dazu herbeibefohlen wird. Das ist umso einfacher, als der *qareen* das ganze Leben über seit dem Moment ihrer Geburt mit der Person verbracht hat und über inniges Wissen von ihrem Leben verfügt. Dementsprechend enden die Versuche von Medien, während einer Séance mit dem oder der Toten zu kommunizieren, damit, dass sie stattdessen deren oder dessen *qareen* herbeirufen (“The World of the Jinn”).

Folglich scheinen Geister in islamischen Kulturen eine, gelinde gesagt, umstrittene Anglegenheit darzustellen. Die besagte Kontroverse erklärt den auffälligen Mangel an offiziellen Schilderungen von Geistern und Gespenster in den Werken der Literatur und des Films, einige wenige Beispiele ausgenommen. Islamische religiöse Autoritäten scheuen keine Mühen, die Lehren des Islams von den prä-islamischen, als dem Glauben abträglich verstandene Überlieferungen des Übernatürlichen abzutrennen. Im Gegensatz dazu scheinen östliche Religionen viele der früheren animistischen Glaubensvorstellungen aufgegriffen, sie in passender Weise umgeformt und in ihre Glaubenslehren aufgenommen zu haben. Und selbst wenn sowohl der Buddhismus als auch der Taoismus den Tod als solchen verneinen und ihn als ein Äquivalent zum Leben betrachten, hindert sie dies nicht daran, eine ziemlich komplexe Vorstellung des Nachlebens auszugestalten, die nicht nur geeignete Leitlinien für Belohnung und Bestrafung und darauf folgende Reinkarnation betreffen, sondern ebenfalls die Ebenen der Verstrickung der Toten mit den Lebenden festlegen.

In seinem Buch über Geburt und Tod im Buddhismus bemerkt Ikeda Daisaku, dass „in buddhistischer Sichtweise das Leben ewig ist“ und „der Tod nicht so sehr als ein Ende der Existenz denn als der Beginn einer neuen gedacht werden muss“ (Daisaku, 1994: 84). Daisaku betont, dass die Ewigkeit des Lebens und die Fortdauer des Zyklus von Geburt und Tod eine fundamentale Prämisse des Buddhismus ist (ebd.: 85). In gleicher Weise erklärt Yutang Lin in ihrem Aufsatz “Crossing the Gate of Death in Chinese Buddhist Culture”, dass „für Buddhisten, die sich in aller Klarheit der Unbeständigkeit bewusst sind, Leben gleichzeitig Sterben bedeutet“ (Lin, 1995: 3).⁵ Roger T. Ames zollt in seinem Artikel über “Death and Transformation in Classical Daoism” dem chinesisch-taoistischen Kontext besondere Aufmerksamkeit, wo, darin

5 Wo immer es möglich war, stimmen die Seitenzahlen der Online-Artikel in den Literaturhinweisen mit denjenigen der gedruckten Versionen dieser Artikel überein, oder anders gesagt mit den Artikeln in der Form, in der sie für den Druck in separate Seiten formatiert sind.

vergleichbar mit dem Buddhismus, „Leben und Tod keine separierten Zustände darstellen“ (Ames, 1998: 59). Er beginnt seine Erörterung mit dem Zitat aus dem klassischen taoistischen Text *Zhuangzi*, wonach „Leben und Tod, Existieren und Vergehen eine andauernde Einheit bilden“ (ebd.: 58), und er fährt fort mit der Erklärung, dass für die Chinesen „der Kosmos ein sich ewig verdichtendes und expandierendes Feld psychophysischer Energie (qi) darstellt, die ihrem eigenen Prozess unaufhörlicher Transformation unterworfen ist“ (ebd.).

Basierend auf dieser Kontinuitätsannahme wird die populäre, vom Taoismus beeinflusste Vorstellung vom Jenseits einfach zu einer Fortsetzung dieser Welt. Die spirituellen Anteile der toten Person teilen sich auf in das himmlische *hun* und das irdische *po*. Während das *hun* den Körper im Moment des Todes verlässt, bleibt das *po* erdgebunden und in der Nachbarschaft des Leichnams und des Grabes zurück. Um sicher zu gehen, dass das *po* der Ahnen nicht böse wird, lassen die Angehörigen in ihren Bemühungen nicht nach, ihre spirituelle Existenz so bequem wie möglich zu gestalten. Unter praktischen Gesichtspunkten bedeutet dies, dass die Gräber der Ahnen (d.h. ihre neuen Wohnstätten) mit allem ausgestattet werden, was ihre Geister benötigen könnten oder an was es ihnen mangeln könnte; und dass regelmäßig Opfergaben unter Einbeziehung des Verbrennens von Papiergeld gemacht werden, um zu gewährleisten, dass die toten Ahnen wohlhabend bleiben und pflichtbewusst ihre Steuern im Jenseits entrichten können (Ames, 1998: 61). Selbst dies kann sich allerdings als unzureichend erweisen, da manche Geister der Ahnen im Tod als ebenso launisch und boshaft gelten, wie es jene zu Lebzeiten waren.

In ihrem Aufsatz über chinesische Ahnen und ihre Heimtücke systematisiert Emiko Otake die Befunde verschiedener Anthropologen (Ahern, Wolf, Jordan, Wang und Harrell) und teilt die Ahnengeister in zwei Kategorien auf: die Ahnen verstanden als Kollektiv bzw. als Individuen. Im Widerspruch zu früheren Ansichten (Freedman, Hsu), nach denen die Geister der Ahnen „nur eine Quelle von Wohlwollen und nie von Bestrafung für deren Nachkommen“ (zitiert nach Otake, 1980: 21) sind, zählt Otake zahlreiche mögliche Gründe für die Missgunst der Ahnengeister auf, darunter beispielsweise Rachsucht, Launenhaftigkeit, Bestrafung von Fehlverhalten, Einfordern von Verehrung und die Unterrichtung der Lebenden von einer unbehaglichen Situation. Aus dieser Perspektive kann das begründete oder grundlose Zumessen von Strafen für die Nachkommen durch die Ahnen als eine wirksame Form der Kommunikation zwischen den beiden Gruppen angesehen werden. Das Problem dabei ist, zumindest so weit wir das aus den Beschreibungen von Begegnungen mit dem Übernatürlichen in der Populärkultur ersehen können, dass die Opfer der spirituellen Drangsalierung häufig nicht mit dem betreffenden zornigen Geistern verwandt sind.

Gemäß Robert F. Campany begann der Wandel, der als eine gewisse „Kollektivierung“ der Ahnen beschrieben werden kann, im frühmittelalterlichen China während der Periode der

Sechs Dynastien (Campany, 1991), wie er mit der umfangreichen Sammlung von Geistergeschichten, bekannt unter dem Namen *Zhiguai* oder „Erzählungen des Seltsamen“, veranschaulicht wird. Campany liest die Geschichten bezogen auf ihre Eigenschaft, „kreative Modelle sowohl von als auch für angemessene(n) Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten“ (ebd.: 16) zu sein; da die große Mehrheit der Geschichten die Geister eher bezogen auf „die Ahnen von anderen Leuten“ (eine „seltsame“ Erfahrung) als auf die eigenen (eine „gebräuchlichere“ und „normalere“ Erfahrung) beschreibt, legt er nahe, dass es ihr Ziel sei, die Leser auf einen Wandel vorzubereiten, der die Haltung der Lebenden zu den Toten betrifft und das Prinzip des Respekts gegenüber den Eltern universalisiert, indem es auch alle Seelen der Toten mit einschließt (ebd.: 18-19).

Wie Campany anmerkt, wurde in alten Zeiten „eine klare Unterscheidung [...] zwischen dem getroffen, was jemand seinen eigenen Ahnen schuldete, und dem, was er den Ahnen anderer Leute schuldete und in richtiger Art und Weise geben konnte“ (ebd.: 32). Opfergaben für beliebige Geister zu machen, galt nicht als zusätzliches Verdienst, sondern eher als ein Akt des Hochmuts und der Missachtung der eigenen Ahnengeister. In der Sechs-Dynastien-Periode, so stellt Campany fest, benötigten die Geister nicht länger familiäre Bindungen, um in der Lage zu sein, Dinge von den Lebenden zu fordern und zu erwarten. Nach Ansicht des Autors kann dieser Wandel der Einführung neuer buddhistischer und taoistischer Liturgien für die Toten zugeschrieben werden, die allgemeine Opfer für alle Seelen verlangten, die nicht verwandten Toten mit eingeschlossen (ebd.: 18). Eine der taoistischen Praktiken, die sich um diese Zeit herum entwickelten und anscheinend bis heute starken Einfluss haben, war der Brauch, allen Geistern derjenigen Toten Opferspeisen anzubieten, die am 15. Tag des siebten Mondmonats verstorben sind, der gemeinhin als der Beginn des Hungrige-Geister-Festes bekannt ist.

Die Vorstellung vom „hungrigen Geist“ verdankt seine Existenz dem Hinduismus. David Knipe beschreibt in seinem Aufsatz über Begräbnisspeisen im Hinduismus einen komplizierten Vorgang der Speisung des Geistes des Verstorbenen, um ihn mit einem zeitweiligen Körper zu versehen und ihn auf seinen Weg zur Welt der Ahnen (*pitrloka*) zu schicken. Die spirituelle Wesenheit, die als *preta* bekannt ist, wird von Knipe im Sinne einer „Lebenskraft, die sich von dem Körper abscheidet und ihn für eine weitere Wiedergeburt überlebt“ (Knipe, 2008: 42) definiert. Obwohl der *preta* unsichtbar bleibt, soll er Speisen anlässlich des ihm gewidmeten rituellen Essens durch die Begräbnispriester zu sich nehmen, die als *bhoktas* bekannt sind, oder durch Krähen, die häufig mit *bhutas* oder entkörperlichten Geistern identifiziert werden (ebd.: 35). Der verletzte *preta* wird vom Moment des Todes an für eine Zeitspanne von 10 Tagen ernährt, bis die Opferspeisen einen unsichtbaren Übergangskörper gebildet haben, ohne den der *preta* nicht zu einem Ahnen (*pitṛ*) werden kann (ebd.: 34-35). Die Opfergaben von Wasser und anderen Getränken werden um die Zeit der Verbrennung verstärkt, weil davon ausgegan-

gen wird, dass der *preta* wegen der Verbrennungshitze unter starkem Durst leidet (ebd.: 35). Die Rituale der Speisung dauern 13 Tage an, und Knipe bestimmt über siebzig verschiedene Menüpunkte auf der Speisekarte. Wie man sehen kann, wird Hunger in diesem Fall sehr wörtlich genommen.

Nach buddhistischem Glauben repräsentiert der Hunger der Geister eine stärker metaphorische Dimension. Wie Robert Wicks in seinem Aufsatz über tibetischen Buddhismus genauer ausführt, „kann die verstorbene Person sich entscheiden, ob sie erleuchtet werden will, indem sie ihre ‚unbewussten Neigungen‘ aufgibt, die die Ursache von Leiden waren, oder aber die Wahl treffen, solchen Dispositionen verhaftet zu bleiben und dazu verurteilt zu sein, einen weiteren Kreislauf durch die Muster ihrer vergangenen Existenz zu durchlaufen“ (Wicks, 1998: 71-72). Ein Geist, der sich dafür entscheidet, Rache zu nehmen (anscheinend der häufigste Grund, weshalb Geister auf der Erde verweilen) anstatt seine irdischen Emotionen aufzugeben, kann nicht weiterkommen, um wiedergeboren zu werden, sondern verbleibt in einer „Zwischenexistenz“. Unfähig, von seinen Bindungen zu lassen, bleibt der Geist gefangen in dem, was die Buddhisten mit den „Vier bösen Pfaden“ verbinden: Hölle, Hunger, Tiernatur und Ärger (Daisaku, 1994: 119-120). Gemäß Lin ist die menschliche Seele „hilflos verstrickt in die Seelenwanderung innerhalb der sechs Bereiche des Leidens. Diese sechs Bereiche sind: die der Himmel, der *asuras*, der Menschen, der Tiere, der hungrigen Geister und der Höllen“ (Lin, 1995: 2). Gefangen im Reich des Hungers oder der hungrigen Geister wird der rachsüchtige Geist weiterhin durch seine eigenen Begierden gequält werden, den Wunsch, sich zu rächen, mit eingeschlossen. Da im Buddhismus selbst die Hölle nicht ewig währt, weil irgendwann die Seele in dieser Welt wiedergeboren wird, ist es tatsächlich Starrsinn, der den Geist sich weigern lässt, seine Bindungen loszulassen, die die Seele daran hindern, sich weiter zu bewegen, was für sich genommen schon als Bestrafung gilt. Wenn der Geist unfähig ist, die Welt vollständig aufzugeben, verzögert dies seine spätere Wiedergeburt in ein neues Leben (Daisaku, 1994: 96).

Der Gedanke eines rachsüchtigen Geistes scheint besonders stark in der volkstümlichen Vorstellungswelt verankert zu sein, und von den Seelen derjenigen, die einen „schlechten Tod“ erlitten – unter tragischen Umständen, vorzeitig und unerwartet – wird häufig erwartet, dass sie wiederkehren und Vergeltung fordern. Die japanischen *onryō* or *goryō* („rachsüchtige Totengeister“), die häufig als niedere Gottheiten behandelt werden, die befriedet werden müssen, können als Beispiele für solch mächtige Geister gelten. In seinem Aufsatz über den Yasukuni-Schrein in Tokio diskutiert Klaus Antoni die Möglichkeit, dass der offiziell zu Ehren der Loyalität der japanischen Soldaten errichtete Schrein, die in verschiedenen Kriegen für ihr Land gefallen sind, tatsächlich zum Schutz der Lebenden vor dem Hass der gefallenen Soldaten dienen soll, die im Groll starben und fortwährend besänftigt werden müssen (Antoni, 1988: 133). Shimagawa zitierend, schreibt Antoni: „Ihr Lebenswille wurde zerbrochen, ihr Sterben

schien ohne Sinn, und ihre Geister waren erfüllt von Hass und Enttäuschung [...] im Zeitpunkt ihres Todes sind sie zu verbittert hassenden, rachsüchtigen Göttern – zu *onryōgami* – geworden“ (ebd.: 127).

Interessanterweise wird in beliebten asiatischen Geistererzählungen (literarischen und filmischen) die übernatürliche Rache häufig in Beziehung zu karmischer Vergeltung beschrieben und wahrgenommen, obwohl dies tatsächlich den hinduistischen wie auch den buddhistischen Lehren über *Karma* widerspricht. Im Hinduismus sind Gespenster und böse Geister „Akteure, die außerhalb des Schicksals wirken“ und außerhalb des Karma existieren können (O’Flaherty, 1976: 16). Ein Beispiel für solche Geister stellen die *bhut-pret* dar, von P.C. Joshi als „Geister-Dämonen“ bestimmt, die um die Einäscherungsstätten herumlungern. Joshi beschreibt in seiner Untersuchung eines traditionellen magisch-religiösen medizinischen Systems eines Volkes im zentralen Himalayagebiet den verbreiteten Glauben, dass *bhut-pret* den Körper eines Menschen, wenn dieser sich plötzlich erschreckt, besetzen und Verhaltensveränderungen verursachen können, die als Wahnsinn interpretiert werden können (Joshi, 2000: 13). Da nach Joshi die *bhut-pret* dann erscheinen, „wenn jemand unvorhergesehen stirbt, bevor er das ihm vorgezeichnete Leben vollendet hat, welches er nach schicksalhafter Vorsehung hätte leben sollen“ (S. 13), mögen sie als außerhalb der vorgegebenen karmischen Ordnung existierend angesehen werden, welche die Bewegung der Zeit und der Schöpfung durch die wiederkehrenden Zyklen regelt.

Der hinduistische Begriff des Karma umfasst die Vorstellung, dass es keine Handlung ohne Konsequenzen gibt. Hillary Rodrigues spricht von einem „moralischen Prinzip der Kausalität“ (Rodrigues, 2006: 50) und erläutert:

The mechanics of *karma* are consistently described as akin to other processes observed in the natural world. Acts are spoken of as seeds (*bija*), which although they may lay dormant for long periods of time, will germinate and bear fruit (*phala*) under the appropriate conditions. The fruits of *karma* may be produced in this lifetime or in any future incarnation. (ebd.: 51)

Aus dieser Perspektive stellt Karma in erster Linie ein Prinzip dar, das uns lehrt, mit Belohnung für gute und Vergeltung für schlechte Taten zu rechnen. Im Buddhismus resultiert Karma ausschließlich aus absichtlichen Handlungen, weswegen man glaubt, man könne das eigene Karma verändern. Obwohl diese Veränderung dank Meditation und dem Widerstehen negativer Antriebe bewirkt werden soll, können wir im populären Buddhismus spezielle vorgegebene Rituale finden, die den Weg zur Erlösung abkürzen sollen. Eines der einfacheren und geläufigeren Rituale zur Verbesserung des Karma besteht darin, gefangene Tiere zu kaufen und sie aus ihren Käfigen zu befreien. Es gibt auch kompliziertere Bräuche wie der in Thailand ausgeübte, in dem eine Person sich ihrem eigenen Begräbnisritus unterziehen kann, während sie noch lebt, um so die Lebensbilanz zu bereinigen und ein neues Leben zu beginnen. Während dieser

Zeremonie hört man den Mönchen zu, die passende Sutas singen, und manchmal verbringt man – der dramatischen Wirkung wegen – einige Zeit in einem Sarg liegend.

Der Glaube, dass Geister, speziell die rachsüchtigen unter ihnen, als eine Manifestation karmischer Vergeltung dienen, ist sicher sehr populär, obwohl er nicht notwendigerweise durch buddhistische Schriften gestützt wird. Aus buddhistischer Perspektive wäre solch ein nachtragender Geist selbst in großen Schwierigkeiten, da seine Entscheidung, sich selbst zu rächen, als eine negative Handlung angesehen werden könnte, die zu einem schlechten Karma führt. Wenn wir die Prämisse akzeptieren, dass schlechte Ereignisse das Resultat vorgängiger schlechter Handlungen sind, dann ist der gewaltsame Tod eines Menschen ebenfalls ein Ergebnis angehäufter schlechter Handlungen aus diesem oder vorhergehenden Leben, und ihn rächen zu wollen verlängert einfach nur das Leiden. Die Vorstellung, dass das Karma verändert werden kann, mag ziemlich optimistisch klingen, aber sie lädt einem große Verantwortung für die eigenen Handlungen auf. Der allzu einfache Ausgleich von Handlung und Reaktion durch das Eingreifen eines Geistes ist zweifellos die bequemere Option. Wenn Problemlagen im Leben einem unglücklichen Geist zugeschrieben werden, ist alles, was wir tun müssen, um die Dinge in Ordnung zu bringen, ihn zu speisen und passende Opfergaben zu machen. Dies ist weit weniger kompliziert als ein tugendhaftes Leben zu führen. Deshalb nimmt es nicht wunder, dass Geister weiterhin so hoch im Kurs stehen.

Sehen heißt Glauben

Mit der Entwicklung des industriellen Zeitalters begann sich das europäische Wissenssystem mehr an der Wissenschaft als an der Religion auszurichten. Während sich mittelalterliche und antike Paradigmen des Wissens auf die Logik verlegten, um Argumente zu beweisen oder zu widerlegen (wobei „Gottes Wille“ als letztgültige logische Aussage diente), ist im Industriestaat die Logik durch die wissenschaftliche Methode ersetzt, die auf das Sammeln von empirischen Daten und auf das Testen von zuvor formulierten Hypothesen mittels verschiedener Techniken setzt, die die Prinzipien logisch-rationalen Denkens einschließen und mess- und auswertbare Beweise vorsehen. Wo zuvor Geister als Beweise für ein spirituelles Nachleben angesehen und ihre Gegenwart unter den Lebenden nicht in Frage gestellt wurde (obwohl dies hinsichtlich ihrer Motivation durchaus der Fall gewesen sein mag), mussten sie nun eingefangen, gemessen, gewogen und bezeichnet werden, um ihre Existenz „objektiv“ zu verifizieren. Da Rationalität und die wissenschaftliche Methode zu den vielleicht erfolgreichsten westlichen „Exportartikeln“ seit dem Einsetzen des europäischen Kolonialismus wurden, erwies sich der Glaube an die Allgemeingültigkeit der Vernunft und die Objektivität der Wissenschaft als verhältnismäßig populär. Aber in der rationalen Welt war kein Platz für irrationale Kreaturen wie Geister, solange diese nicht nachvollziehbar erklärt und begründet werden konnten.

Die einfachste Art einer Erklärung war natürlich die vollkommene Verleugnung der Existenz von Geistern und die Behandlung des Glaubens an das Übernatürliche als einen Nachweis für die Unwissenheit und den Aberglauben vorheriger Generationen. Ein sehr typisches Beispiel für eine solche Argumentation bietet ein Aufsatz von M.E. Durham, der die Angst vor Gespenstern und bösen Geistern dem mangelnden Wissen unserer Vorfahren über ansteckende Krankheiten zuschreibt und eine Vielzahl von Bestattungspraktiken und Methoden der Geisterbekämpfung als instinktiv hygienisierende Verhaltensweisen interpretiert. Der Autor bespricht solche Schutzhandlungen wie die Reinigung von Geisterbefall durch Bäder, das Schaffen einer Barriere aus Feuer, der Gebrauch von Salz oder das Ausfegen unter dem Aspekt persönlicher Hygiene nach dem Kontakt mit Verstorbenen, und er vergleicht die Gepflogenheit, Trauerkleidung zu tragen, mit dem Hissen einer Flagge über einem infizierten Gebiet. Selbst der Brauch, Asche auf das Haupt des Trauernden zu streuen, wird mit der Bemerkung versehen, dass „Holzasche ein vollkommen sterilisiertes und perfektes Reinigungsmittel ist“ (Durham, 1933: 165). Keine Chance für einen Geist, in diesem Text auch nur andeutungsweise vorzukommen.

Während die rein biologische Erklärung von Durham heutzutage plump erscheint, besteht kein Zweifel daran, dass die gleiche Vorstellung in späteren kritischen Texten zu finden ist, die das Übernatürliche psychoanalytisch oder weltanschaulich erklären. Laurel Kendall beschreibt beispielsweise ein interessantes koreanisches Ritual des Exorzierens boshafter Geister erster Ehefrauen und deren Verwandlung in Verbündete ihrer Nachfolgerinnen. Der Autor schildert die Zeremonie der Anrufung des Geistes der ersten Frau im Sinne einer „konfrontativen Familientherapie“, und er weist darauf hin, dass, während der Konflikt zwischen den toten ersten Frauen und den lebenden Frauen dem Konflikt zwischen Ehefrauen und Konkubinen gleiche, tatsächlich alle beteiligten Frauen Opfer der Diskriminierung in einer mächtigen patriarchalen koreanischen Gesellschaft sind, deren Situation sich ziemlich gleicht (Kendall, 1984: 219-221). Während die Konkubinen üblicherweise täglich die Aufmerksamkeit des Ehemanns erhalten, kann die erste Ehefrau nur geduldig warten in der Hoffnung, dass sie mit ihren Ehemann mit Beharrlichkeit zurück gewinnen werde. Im Fall der toten ersten Ehefrau, die, wie Kendall schreibt, „nicht nur sexuell, sondern auch materiell benachteiligt“ (ebd.: 219) ist, verwandelt sich die Eifersucht in Zorn, wenn sie herausfindet, dass ihr verwehrt ist, was die zweite Frau im Leben genießt. Allerdings ist es andererseits ebenfalls leicht zu sehen, dass der zornige Geist der toten ersten Ehefrau als Mahnung an die zweite Frau dient, dass ihre eigene Stellung im Haushalt ziemlich unsicher ist, da sie ihr mit dem Erscheinen einer neuen Frau im Leben ihres Ehemanns wieder weggenommen werden kann.

Die Tatsache, dass die unbehagliche Beziehung zwischen den koreanischen Frauen ihre besonderen Merkmale selbst nach dem Tod der Frauen behält, erinnert an das, was Margaret Ahern von den chinesischen Ahnen behauptet: „Die Toten in der Unterwelt behalten ihre Per-

sönlichkeiten und Charakterzüge, die sie als Lebende hatten, aber sie bleiben so in Erinnerung, wie sie in ihren mittleren Jahren waren, nicht als hilflose alte Männer und Frauen, die dem Tod entgegensehen“ (Ahern zitiert in Otake, 1980: 23). Und selbst wenn die zweiten Ehefrauen, wie sie bei Kendall beschrieben sind, kaum jemals ihre Vorgängerinnen gekannt haben, da sie meistens aus einer Hausgemeinschaft von außerhalb der Gemeinde stammten, teilten sie selbstverständlich die gemeinsamen Erwartungen bezüglich der Stellung der Frauen und ihrer Beziehungen.

Die Verbindung des Übernatürlichen mit dem Geschlechterkampf und dem Thema männlicher Dominanz taucht in dem Aufsatz von Dev Nathan, Govind Kelkar und Yu Xiaogang im Kontext der Kategorisierung von Frauen als Hexen, Dämonenhüterinnen oder bösen Geistern wieder auf. Mit Blick auf einige Stammesgemeinschaften in Indien, China und Nordthailand wird im Aufsatz behauptet, dass hinter der Verfolgung der Frauen als Handlangerinnen des Bösen häufig ein ganz praktischer Grund stecke: die Ausmerzungen der alten matrilinearen Kulte, die dem männerzentrierten Dogma der dominanten Religion widersprechen (Nathan, Kelkar, & Yu, 1998: 59), die Umwandlung des Rechts der Frauen auf Landbesitz (ebd.: 62), die Unterdrückung weiblicher Heilerinnen (ebd.) und die Rechtfertigung der niedrigeren Stellung der Frauen in der Gesellschaft, indem ihnen der Zugang zu Wissen verweigert und ihre Formen spirituellen Ausdrucks beschränkt werden (ebd.: 60-61). Wenn Frauen im Sinne böser Geister identifiziert werden, können sie mittels exorzistischer Verfahren unter Kontrolle gebracht werden. Dennoch wird offensichtlich, dass der „Geist“ aus dieser Perspektive zu nichts anderem wird als zu einer weltanschaulich gestützten Ausrede für die Einführung von Gesetzen, die auf Geschlechterdiskriminierung beruhen.

Obwohl solche und ähnliche Zugänge dazu neigen, nicht an Geister zu glauben und deren Existenz durch wissenschaftlich erklärte Phänomene zu rationalisieren, muss man feststellen, dass die Wissenschaft seit dem Beginn des wissenschaftlichen Zeitalters stets ebenso sehr mit dem Widerlegen wie mit dem Beweisen des Übernatürlichen beschäftigt gewesen ist, und der wissenschaftliche Kampf darum, die Anwesenheit von Geistern unter den Lebenden ein für alle Mal zu beweisen und zahlreiche Fälle mutmaßlichen Spuks zu beglaubigen, währt bis heute. In seiner Erörterung von Séancen des 19. Jahrhunderts stellt Steven Connor die vorherrschende Meinung in Frage, dass „der Viktorianische Spiritualismus Ausdruck einer weit verbreiteten Unzufriedenheit mit dem Materialismus der Wissenschaft, der Industrie und des sozialen und politischen Denkens des 19. Jahrhunderts ist“ (Connor, 1999: 203), indem er bemerkt, dass „der Spiritualismus nicht so sehr gefährdet als angetrieben wurde von der Forderung empirischer Beweise“ (ebd.: 204). Er beschreibt einen Wandel in den mediumistischen Techniken von einfachen materiellen Formen (Klopfgeräusche und die Bewegung von Objekten) hin zu „geistigeren“ wie Hypnotismus, Automatismus und Telepathie (ebd.: 205) und schließlich zur „Schaffung und Erforschung einer neuen Art von kollektiver körperlicher Erfahrung“ (ebd.:

207), die aus den zeitgenössischen Veränderungen in der Beziehung von Vision und Klang, beispielhaft veranschaulicht im Aufkommen der frühen Telekommunikationstechnologien, resultierte.

Connor weist darauf hin, dass sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Fotografie als eine objektive Verifizierungstechnik etabliert hatte, die die Wahrheit der fotografierten Phänomene verbürgte. Als eine Folge davon „wurde die Séance mehr und mehr auf die Notwendigkeit hin ausgerichtet, sichtbare Spuren zu produzieren, da die Realität der Manifestationen nach der Möglichkeit ihrer Aufzeichnung bemessen wurde“ (ebd.: 207). Dan Meinwald verortet die Geburt der Geisterfotografie im Kontext des Spiritualismus des 19. Jahrhunderts, der von ihm als ein Glaube beschrieben wird, welcher eine philosophische oder sogar religiöse Grundlage für die Verleugnung des Todes durch die Suche nach einem wissenschaftlichen, empirisch stichhaltigen Beweis für die Existenz eines spirituellen Nachlebens ausformuliert (Meinwald, 1996, „The Afterlife“). Meinwald stellt seine Beobachtungen zum spezifischen Gebrauch der Fotografie für die Aufzeichnung von Beweisen mit Bezug zum Tod in den Kontext eines Amerika des 19. Jahrhunderts, wo Post-mortem-Fotos als besonders wertvoll galten, weil sie den Verlust einer Person dokumentierten (Meinwald, 1996, „The Body“). In diesem Licht betrachtet, wurde die Geisterfotografie zu einer natürlichen Erweiterung des besagten Verfahrens, da die Lebenden die „Geister“ so wahrnahmen, als materialisierten sich die aus ihren Gräbern zurückkehrenden toten Angehörigen in den Fotografien. („The Afterlife“).

Connor zufolge liegt die Attraktivität der Geisterfotografie darin, das Andere (den Geist) sichtbar und vertraut zu machen (Connor, 1999: 208). Dieser Umstand allerdings macht die Geisterfotografie anfällig für Manipulationen, und wie historische Aufzeichnungen zeigen, gab es reichlich viele geschickte Fotografen, die Vorteile aus der Leichtgläubigkeit ihrer dem Spiritualismus zugeneigten Klientel zogen und gefälschte Nachweise geisterhafter Manifestationen produzierten (besonders nach der Erfindung der Doppelbelichtung). Um die viktorianischen Séancen zu rehabilitieren, schlägt Connor vor, deren vordringlichen Zweck neu zu bewerten – nicht so sehr bezogen auf das Beschwören von Geistern, sondern vielmehr auf das „Inszenieren der Hypothese von einer anderen Art Körper in dieser Welt“ (S. 209).

Bei der Beschreibung der spirituellen Techniken, die Geister benutzten, um mit den Lebenden während viktorianischer Séancen zu kommunizieren, stellt Connor fest, dass die Geister sich zeitgenössischer Entwicklungen in den Kommunikationstechnologien in besonderem Maße bewusst gewesen zu sein scheinen. War das grundlegende System der Kommunikation mit den Toten die Interpretation einer Serie alphabetischer Klopfgeräusche gewesen, so verwandten die Erfinder des elektrischen Telegraphen ganz ähnliche Methoden. Die Methode des automatischen Schreibens korrespondierte nach Connor mit „Visible-Speech“-Systemen wie dem Phonoautographen, der die Umwandlung von Klangvibrationen in Muster ermög-

lichte, die auf lampenrußgeschwärzte Glasplatten aufgezeichnet wurden (ebd.: 212). Zu guter Letzt spiegelte sich die Separation der Stimme vom Körper, die mit der Einführung des Telefons, des Phonographen und des Grammophons erreicht wurde, in der Aufteilung der spirituellen Manifestation in eine vom Körper des Mediums getrennte „volle Materialisation“ der Geister und die Erfahrung der „direkten Stimme“ wider, in der die Stimme des Geistes unabhängig hörbar wurde, häufig verstärkt durch eine an ein Megaphon erinnernde Trompete (ebd.: 213).

Connor setzt seine Untersuchung des technologischen Gewährwerdens der Geister fort, indem er an die im 20. Jahrhundert durchgeführten Experimente von Friedrich Jürgenson erinnert, der behauptete, mit den Toten über Radiogerät und Mikrofon kommuniziert zu haben, und an jene von Konstantin Raudive, der Botschaften aus dem weißen Rauschen zwischen Radiokanälen und stark verstärkten Aufnahmen in einem stillen Raum aufzeichnete, wodurch er, wie er behauptete, Stimmen von Toten eingefangen und sich mit ihnen unterhalten habe. Die besagten Experimente markierten den Beginn des Interesses an EVP, sog. „Electric Voice Phenomena“, das James E. Alcock (2004) zufolge heutzutage nach wie vor, ungeachtet ihrer geringen Bedeutung für seriöse Parapsychologen, in der Allgemeinbevölkerung und bei selbsternannten Geisterjägern populär bleibt (Alcock erwähnt, dass mindestens 50.000 Internetseiten dem EVP-Phänomen gewidmet seien, wobei eine durchschnittliche Google-Suche zu über 4.000.000 Treffern führt). In einem Online-Aufsatz über EVP nennt Alcock mögliche Erklärungen für die aufgenommenen Stimmen im Sinne von Kreuzmodulationen (dem zufälligen Aufsnappen eines anderen Radiosenders) und Apophanie (der spontanen Wahrnehmung von Zusammenhängen und Mustern, die in Wirklichkeit nicht existieren). Die Verwendung von Geigerzählern, Instrumenten zur Messung von elektromagnetischen Feldern (EMF-Detektoren), Ionen-Detektoren und Infrarot-Kameras wird in mehreren Artikeln von Benjamin Radford in gleicher Weise kritisiert, der einen Unternehmer zitiert, welcher seinen Kunden spezielle Geisterjäger-Ausrüstungen für rund 850 US-Dollar pro Kit verkauft und gleichzeitig einräumt, dass „keine Vorrichtung existiert, mit der eindeutig Geister nachgewiesen werden können“ (Radford, 2007).

Es muss nicht extra gesagt werden, dass ernsthafte parapsychologische Forschung, wie sie heutzutage betrieben wird, mehr komplexe Wissensbestände der Neurobiologie, hoch entwickelter Physik und Chemie, der Kognitionspsychologie und der Computerwissenschaft umfasst, als sie ein durchschnittlicher Geistergläubiger aufzubringen vermag. Ein Blick auf einige Titel von Aufsätzen in den arrivierteren akademischen Zeitschriften (*European Journal of Parapsychology*, *The Journal of the American Society for Psychical Research*, *Journal of Parapsychology*) genügt, um sich völlig perplex zu fragen, was etwa „Quantensysteme“, „dyadische EEG-Korrelationen“ und „Mond-Magnetschweif-Begegnungen“ gemeinsam haben mit unserem alltäglichen und populären Konzept von einem Geist. Und obwohl seit den skandalösen

Prozessen der Geisterfotografen des 19. Jahrhunderts (William Mumler in Amerika, Frederick Hudson in England und Édouard Buguet in Frankreich), die mit der Aufdeckung von Betrügereien endeten, die meisten Menschen skeptisch bezüglich der Authentizität von Geisterbildern bleiben, die mit Foto- und Videokameras aller Arten aufgezeichnet zu werden pflegen⁶, so bleibt doch der Hunger nach der visuellen Repräsentation von Geistern.

Wie Louis Kaplan in ihrem Aufsatz über Geisterfotografie bemerkt, „mag eine Geisterfotografie von einem verstorbenen Ahnen als eine Projektion des Bedürfnis des Überlebenden angesehen werden, die Welt mit solchen geisterhaften Phänomenen zu bevölkern und eine Verbindung mit den Vorfahren nach deren Weggang von der Erde aufrecht zu erhalten“ (Kaplan, 2003: 2). Kaplan erinnert uns daran, dass „der Diskurs über die Geisterfotografie als ein Gegenstück zur wissenschaftlichen Fotografie fungiert – ob astronomisch oder mikroskopisch [...], indem er die Möglichkeit der Fotografie, das Unsichtbare zu sehen und Wahrheiten jenseits der Möglichkeiten des bloßen Auges zu enthüllen, eröffnet“ (S. 1). Wie wir gelernt haben, unsere Ungläubigkeit hintanzustellen, wenn wir mit den Bildern von Galaxien und Bakterien konfrontiert werden, so überwiegt die allgemeine Meinung, dass, obwohl viele Geisterfotografien unzweifelhaft Fälschungen sind, einige von ihnen vielleicht doch hinreichend echt sein könnten. Und real sind sie, so real nämlich, wie wir sie haben möchten.

Das Medium und die Botschaft

In seiner Behandlung der Geisterfotografie des 19. Jahrhunderts weist Meinwald auf die sichtbaren Unterschiede in den fotografischen Wiedergaben der materialisierten Geister hin, die den Erwartungen der jeweiligen Gesellschaft zu entsprechen scheinen. Während also amerikanische Geister dazu neigten, erkennbar menschlich, wenngleich ein bisschen verblasst und transparent zu bleiben, waren englische Geister üblicherweise umhüllt mit Schleiern ekto-plasmischer Dämpfe und weniger substantiell; französische hingegen scheinen aus einer seltsamen Mischung dieser beiden Varianten zu bestehen (Meinwald, 1996, „The Afterlife“). In allen Fällen waren die Geistergestalten unzweifelhaft anthropomorph und erleichterten es so den Trauernden, in den undeutlichen Anmutungen auf der Fotografie ihre verstorbenen Verwandten wiederzuerkennen. Darstellungen wie diese bestätigen zwei häufig zitierte Tatsachen über Geister, nämlich 1) dass Geister ursprünglich meistens im Sinne von Wiedergängern dargestellt wurden – belebte Leichname und Skelette oder aber (wenn die Identität des Geistes bekannt war) als genaue Ebenbilder davon, wie die Toten in ihrem Aussehen als lebende Personen erin-

6 Wenn Mumlers zufällige Entdeckung der Doppelbelichtung viel Unruhe in der Vergangenheit stiftete, so scheinen die digitalen Möglichkeiten moderner Fotobearbeitungsprogrammen wie Photoshop im Vergleich dazu unendlich.

nert wurden, und 2) dass irgendwann im 19. Jahrhundert eine bemerkenswerte Veränderung in der Geisterdarstellung im Hinblick auf europäische Geister stattgefunden haben muss.

Die Vorstellung des Wiedergängers, der nach David Buchan „ein körperliches Wesen bezeichnet, ein substantielles Individuum, das wie ein menschliches Wesen handelt, weil es allem Anschein nach ein menschliches Wesen ist, wenngleich eines, das aus der Anderwelt zurückgekehrt ist“ (Buchan, 1986: 145), ist vielleicht am besten in den geisterhaften Besuchern veranschaulicht, wie sie in spätmittelalterlichen Balladen dargestellt worden sind (z.B. in den schottischen und englischen *Border Ballads*). Buchan sieht in seiner strukturalistischen Analyse der Rolle der Wiedergänger in Balladen deren Wiederkehr von dem Bedürfnis motiviert, Menschen beim Umgang mit ihrer Trauer zu helfen, die Ursache ihres von dritter Seite zugefügten Todes aufzudecken oder Rache zu nehmen (S. 147, 154). Was indes auch immer der Grund sein mag – die Ikonizität der Gestalt des Wiedergängers ist nie in Frage gestellt, da sie Teil ihrer Definition ist.

Mit dem Aufkommen der Geistergeschichte des 19. Jahrhunderts änderte sich etwas in der populären Darstellung von Geistern. Eine mögliche Ursache für diesen Wandel mag in der Veränderung des Zwecks liegen, zu dem diese neuen Texte ersonnen wurden. Während bezüglich der moralisierenden Absicht spätmittelalterlicher Balladen kaum Zweifel bestehen können, waren die viktorianischen Geistergeschichten, selbst wenn sie in einem gewissen Sinn ebenfalls die moralischen Prinzipien des Zeitalters aufrechterhielten, zuallererst zur Unterhaltung bestimmt. Und obwohl Wiedergänger als pädagogisches Mittel von Nutzen gewesen sein mögen, sollten die Meister dieses neuen Genres schon bald erkennen, dass das Gefühl des Grauens, nach dem die Leser der Geistergeschichten gierten, am besten mit dem schaurigen „Unsagbaren“ verwirklicht werden konnte – der Figur eines Geistes, der sich jeder einfachen Definition entzog.

Viktorianische und edwardianische Geister, auf die man auf den Seiten vieler Bücher stieß, brachten die gewohnte anthropomorphe Darstellung des Übernatürlichen durcheinander. Statt eines ikonischen Abbildes eines menschlichen Wesens wurden sie zu seiner metonymischen Gestalt – ein schauderhafter Fußabdruck, widerspenstige Haarlocken, ein glühendes Augenpaar, eine Anmutung auf dem Mezzotinto. Gelegentlich ist selbst diese subtile Verbindung noch zerbrochen, und der Geist verschwindet aus dem Text und lässt lediglich ein indexikalisches Zeichen seiner Gegenwart zurück – einen Windstoß, das Rascheln der Bettlaken, ein unerklärliches Gefühl von Grauen oder Kälte. Trotz der Tendenz des Verschwindens der körperlichen Merkmale von Geistern scheinen die Geister des 19. Jahrhunderts interessanterweise jedoch geschlechtliche, mit männlichen Eigenschaften versehene Wesen zu sein. Sie terrorisieren passive weibliche Opfer, deren Reaktionen auf die übernatürliche Begegnung als irgendwie lustvoll beschrieben werden, und sie rufen starke homophobe Reaktionen bei den männlichen Prota-

gonisten hervor, die lieber sterben würden, als von den Geistern berührt zu werden. Vielleicht ist es kein purer Zufall, dass Freud behauptete, dass „Geister und Dämonen reine Projektionen der eigenen emotionalen Impulse des Menschen sind“ (Freud, zitiert in Kaplan, 2003: 2).⁷

Es versteht sich von selbst, dass die Geisterfotografie des 19. Jahrhunderts solche und ähnliche populäre Darstellungen von Geistern in fotografische Bilder umsetzte. Diese Bilder wiederum führten zu weiteren Darstellungsformen von Geistern in dem aufkommenden Medium, welches selbst häufig in die Metapher des Geists gekleidet wurde. Im Rückgriff auf volkstümliche und literarische Quellen, die, das muss festgehalten werden, nicht immer miteinander übereinstimmen, haben Filmemacher seit über hundert Jahren die populäre Kultur mit geisterhaften Erscheinungen bevölkert. Fälle wie das Haus von Amityville, das nach wie vor eines der beliebtesten Spukhäuser in Amerika ist, mögen von einem tragischen Ereignis im wirklichen Leben ihren Ausgang genommen haben (von einem mysteriösen Mord in der Familie DeFeo), doch kann kaum in Zweifel gezogen werden, dass die Geister von Amityville eine größere Popularität durch eine Reihe erfolgreicher Filmproduktionen, die das Haus und seine Geister zum Gegenstand nahmen, erlangt haben als durch die angeblichen mörderischen Instinkte der Geister selbst. Obwohl der Anwalt von Ronald DeFeo, William Weber, den Betrug gestanden hat – „Wir erfanden diese Horrorgeschichte während vieler Flaschen Weins, die George Lutz trank [...]. Wir erschufen etwas, wovon die Öffentlichkeit hören wollte“ (Nickell) –, obwohl also heute die Geschichte des Amityville-Spuk-Martyriums der Familie Lutz während der 28 Tage ihres Aufenthalts als erwiesener Schwindel gilt, scheint dies interessanterweise niemand weiter zu kümmern. Nach alledem ist der Unterschied zwischen einem Zelluloid-Geist und einem „echten“ häufig nur schwer auszumachen.⁸

Die Bereitschaft, mit der zeitgenössische Leser oder Zuschauer die „Realität“ der Geisterdarstellungen in den Medien akzeptieren, wird häufig als symptomatisch für ein wiedererstarktes Interesse am Übernatürlichen dargestellt; aber es kann ebenfalls als ein Phänomen des Informationszeitalters angesehen werden, in dem die Modelle des Realen (eines Hyper-Realen) ohne Ursprung und Grundlage in der Wirklichkeit generiert werden (Baudrillard, 2004: 367). Der Ausdruck „Geist in der Maschine“, der der Kritik des Cartesischen Dualismus entstammt, wird kennzeichnend für die postmoderne, fluide, fragmentierte, hybride Subjektivität, die ein Verwischen der Grenzen verlangt. Baudrillard schreibt:

7 „Die Geister und Dämonen sind [...] nichts als die Projektionen seiner Gefühlsregungen“, heißt es in Sigmund Freuds Originaltext, Totem und Tabu (Fischer-TB, 1956, S. 104; siehe auch http://www.gutenberg.org/files/37065/37065-h/37065-h.htm#Page_100). (Anm. d. Übers.)

8 Eine der besten und zugleich bündigsten Darstellungen des Amityville-Falles ist noch immer jene von Robert L. Morris (1978). *The Amityville Horror. Skeptical Inquirer*, 2, (2), 95-102. (Anm. d. Übers.)

This is the time of miniaturisation, telecommand and the microprocession of time, bodies, pleasures [...] This change from human scale to a system of nuclear matrices is visible everywhere: this body, our body, often appears simply superfluous, basically useless in its extensions, in the multiplicity and complexity of its organs, its tissues and functions, since today everything is concentrated in the brain and in genetic codes, which alone sum up the operational definition of being. (Baudrillard, 1992: 153)

Aber wenn der Körper hinfällig wird und seine Materialität als überflüssig angesehen wird, wie können wir dann noch Menschen von Geistern unterscheiden? Und wenn wir zu einem „Endgerät multipler Netzwerke“ [„a terminal of multiple networks“] (S. 152) geworden sind, so auch unsere Geister, denn schon in ihrer Grundform waren diese stets erfolgreiche Nachahmer.

Durch kontrastierende religiöse Lehren, literarische Moden und ästhetische Trends beschrieben, können kulturell kodierte Darstellungen von Geistern immer noch in uns den Eindruck relativer Verschiedenheit erwecken. Jedoch wird gleichermaßen klar, dass Geisterkulturen, darin den menschlichen Kulturen vergleichbar, einem grundlegenden Wandel unterliegen. Während die Welt danach strebt, sich mit der übergreifenden Globalisierung abzufinden, werden wir mit einer beispiellosen kulturellen Hybridisierung konfrontiert. Obwohl die physikalischen Grenzen zwischen den Nationen sich immer noch stark behaupten mögen, wird offensichtlich, dass die Grenzen zwischen den Kulturen heutzutage weniger greifbar sind. Und während der besagte Umstand in Wirklichkeit nicht zum Auslöschen kultureller Unterschiede beiträgt und manchmal sogar existierende Konflikte verschärft, erlaubt er gewiss eine schnellere Zirkulation von Werten und Meinungen zwischen den Kulturen und führt zu einem raschen Wachstum von neuen hybriden kulturellen Gruppen, die nicht notwendigerweise an eine Nationalität, Rasse oder Ethnie gebunden sind.

Der für diese Veränderung vielleicht wichtigste verantwortliche Faktor ist der Wandel im philosophischen Paradigma, der im postindustriellen Zeitalter zu beobachten ist. Wenn der Staat nicht mehr länger selbst als allmächtig gelten kann, gehört die wahre Macht den internationalen Konzernen und Aktiengesellschaften, und da die Geschäftswelt vom Profitstreben angetrieben wird, wird der ökonomische Rationalismus zur einflussreichsten Ideologie. Aber während die kapitalistische Gesellschaft Macht noch in der Kontrolle der Güterproduktion und der Arbeit sah, ist heute zweifellos Information das wichtigste Wirtschaftsgut. Randy Kluver definiert Informatisierung [*informatization*] als den „Prozess, mittels dessen Informations- und Kommunikationstechnologien den kulturellen und bürgerlichen Diskurs formen“ (Kluver, 2004: 427). Computer, Internet, Telekommunikation und Medientechnologien haben zu einer Neuorientierung der Gesellschaften geführt und unser Verständnis von Wahrnehmung gravierend beeinflusst. Nachdem von uns gefordert wird, unseren Sinnen nicht zu trauen und auf einer alltäglichen Basis Vertrauen in das Unsichtbare zu haben, sollten wir uns nicht wundern, dass Geister und Gespenster stärkere Akzeptanz finden als je zuvor. Dass Geister einer weiter-

gehenden Digitalisierung unterworfen werden, damit sie den Anforderungen des Informationszeitalters genügen, überrascht ebenfalls nicht. Als ein ausgezeichnetes Beispiel dafür kann man den Fall einer Frau aus Indiana ansehen, die 2004 den Geist ihres Vaters auf Ebay für die beträchtliche Summe von 65.000 USD verkaufte. Wie könnte man, den Regeln des ökonomischen Rationalismus verpflichtet, an der Existenz eines Geistes zweifeln, der handfesten Gewinn erzielt?

Die Digitalisierung von Geistern hat bereits ihre Darstellungen kulturübergreifend beeinflusst, wobei der am deutlichsten sichtbare Wandel im asiatischen Horror-Kino zu beobachten ist. Das mag darauf zurückzuführen sein, dass traditionelle Geisterdarstellungen in asiatischen Kulturen viel von ihren originalen ikonischen Eigenschaften erhalten haben und derzeit gezwungen sind, die augenscheinliche Materialität ihrer spirituellen Körper zugunsten der neuen Technologien preiszugeben. Während asiatische Geister in ihren medialen Erscheinungsweisen größtenteils wie ehemals gesehen, gehört, gerochen und berührt werden können, scheint ihre Materialisation heutzutage in Folge der genannten Entwicklung oft der technologischen Hilfe zu bedürfen. Geister waren als Zerrbilder oder Materialisationen in Fotografien in den japanischen Filmen *Ringu* und *JuOn* zu sehen, im thailändischen *Shutter*⁹, dem koreanischen *R-Point* oder dem taiwanesischen *Silk*, wie sie Interferenzen in Fernseh Bildern erzeugten (*Ringu*, *JuOn*), von Überwachungskameras (*JuOn*, *Kairo*, *Ghost System*), Film- und Videokameras (*The House*, *The Victim*) erfasst oder als Videobotschaft auf ein Handy gesandt wurden (*One Missed Call*). Auch wurden sie mit Hilfe einer Polaroid-Kamera exorziert (*The Park*). Und als ob dies nicht genug wäre, stellt der erst kürzlich veröffentlichte thailändische Film *The Screen at Kamchanod* auch den speziellen thailändischen Brauch dar, Filme auf öffentlichen Plätzen oder in Tempeln als Opfertüte für die Geister der Verstorbenen vorzuführen, was in der Tat der eher traditionellen Behandlung von Geistern in den Medien eine völlig neue Dimension hinzufügt.

Seit dem Tag, an dem die prähistorischen Menschen den Tod entdeckten, sind die Geister nicht mehr von der Seite der Menschheit gewichen. Jahrhundertlang haben wir keine Mühen gescheut, ihre Repräsentationen nach unserem Bilde zu schaffen. So ist es nur normal, und zugleich auch eine Ironie, dass wir zu dem Zeitpunkt, zu dem wir für uns diese schöne neue Welt der Schatten und Illusionen erschaffen haben, den Geistern näher sind als je zuvor. Und um so mehr wir uns selbst in Geister in den Maschinen verwandeln, um so mehr werden auch diese anderen Geister zunehmend realer. Wer vermag zu sagen, was als nächstes passieren wird?

(aus dem Englischen von Gerhard Mayer
und Gerd H. Hövelmann)

9 Siehe dazu den Aufsatz von Lars Robert Krautschick in dieser Ausgabe. (Red.)

Literatur

- Alcock, J.E. (2004). Electronic voice phenomena: Voices of the dead? 21 December 2004. http://www.csi-cop.org/specialarticles/show/electronic_voice_phenomena_voices_of_the_dead [Zugriff: 9.4.2009].
- Ames, R.T. (1998). Death and transformation in classical daoism. In Malpas, J., & Solomon, R.C. (Eds.), *Death and Philosophy* (S. 57-70). London & New York: Routledge.
- Antoni, K. (1988). Yasukuni-Jinja and folk religion: The problem of vengeful spirits. *Asian Folklore Studies*, 47, 123-136.
- Ashour, M. (1989). *The Jinn in the Qur'an and the Sunna*. (A. Bewley, trans.). London: Dar Al Taqwa.
- Barker, C. (1996). *Books of Blood*, vol. 1-3. London: Warner Books.
- Baudrillard, J. (1992). The ecstasy of communication. In Jencks, C. (Ed.), *The Post-Modern Reader* (S. 151-157). London: Academy.
- Baudrillard, J. (2004). Simulacra and simulations. In Rivkin, J., & Ryan, M. (Eds.), *Literary Theory: An Anthology*. 2nd ed. (S. 365-377). Oxford: Blackwell.
- Bennett, G. (1986). Ghost and witch in the sixteenth and seventeenth centuries. *Folklore*, 97, (1), 3-14.
- Berta, P. (2007). Afterlife in cross-cultural perspective. In Kastenbaum, R. (Ed.), *Encyclopedia of Death and Dying* (S. 13-16). New York: Macmillan.
- Buchan, D. (1986). The roles and revenants: A morphology of ghosts. *Western Folklore*, 45, (2), 143-160.
- Buse, P., & Stott, A. (1999). Introduction: a future for haunting. In Buse, P., & Stott, A. (Eds.), *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History* (S. 1-20). Houndmills & London: Palgrave Macmillan.
- Campany, R.F. (1991). Ghost matter: The culture of ghosts in six dynasties *Zhiguai*. *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 13, 15-34.
- Connor, S. (1999). The machine in the ghost: Spiritualism, technology, and the 'direct voice.' In Buse, P., & Stott, A. (Eds.), *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History* (S. 203-225). Houndmills & London: Palgrave Macmillan.
- Daisaku, I. (1994). *Unlocking the Mysteries of Birth and Death: Buddhism in the Contemporary World* [1988]. London: Warner Books.
- Durham, M.E. (1933). Whence comes the dread of ghosts and evil spirits. *Folklore*, 44, (2), 151-175.
- El-Aswad, E. (2002). *Religion and Folk Cosmology: Scenarios of the Visible and Invisible in Rural Egypt*. Santa Barbara, CA: Praeger.
- Genie [article] (2009). *The Global Oneness Commitment Project*. <http://www.experiencefestival.com/a/Genie/id/463607> [Zugriff 7.4.2009].
- Ghost cane nets \$65,000 on eBay (2009). *MSNBC*, www.msnbc.msn.com/id/6651230/ [Zugriff: 12.4.2009].
- Ghost Exhibit Shut After Islamic Clerics Protest (2007). *Religion News Blog* (2007, April 14). <http://www.religionnewsblog.com/17958/ghostexhibit-shut-after-muslims-protest> [Zugriff: 7.4.2009].

- Grandfather's Ghost Auctioned on eBay (2004). *Fox News* (2004, December 5). <http://www.foxnews.com/story/0,2933,140526,00.html> [Zugriff: 12.4.2009].
- Joshi, P.C. (2000). Relevance and utility of traditional medical systems (TMS) in the context of a Himalayan tribe. *Psychology Developing Societies*, 12, (5), 5-29.
- Kaplan, L. (2003). Where the paranoid meets the paranormal: Speculations of spirit photography. *Art Journal*. http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0425/is_3_62/ai_108311206 [Zugriff: 2.11.2007].
- Kendall, L. (1984). Wives, lesser wives and ghosts: Supernatural conflict in a Korean village. *Asian Folklore Studies*, 43, 215-225.
- Kluver, R. (2004). Globalization, informatization, and intercultural communication. In Jandt, F.A. (Ed.), *Intercultural Communication: A Global Reader* (S. 425-437). Thousand Oaks, London & New Delhi: Sage.
- Knipe, D.M. (2008). Make that sesame on rice, please! Appetites of the dead in hinduism. *Indian Folklore Research Journal*, 5, (8), 27-45.
- Lari, S.M.M. (1992). *Resurrection, Judgment and the Hereafter: Lessons on Islamic Doctrine*, Book 3. (H. Algar, trans.). Teheran: Foundation of Islamic Cultural Propagation in the World.
- Lin, Y. (1995). *Crossing the Gate of Death in Chinese Buddhist Culture*. http://buddhistinformation.com/crossing_the_gate_of_death [Zugriff: 1.11.2007].
- Malaysia Issues Fatwa on Ghosts (2007). In *Al Jazeera*. (2007, April 13). <http://english.aljazeera.net/news/asia-pacific/2007/04/200852513106697452.html> [Zugriff 7.4.2009].
- Malaysian Ghost Exhibition Falls Foul of Islamic Clerics (2007). In *Taipei Times* (2007, April 15). <http://www.taipetimes.com/News/world/archives/2007/04/15/2003356726> [Zugriff: 7.4.2009].
- Meinwald, D. (1996). Memento mori: Death and photography in nineteenth century America. *Terminals: Essays*. <http://vv.arts.ucla.edu/terminals/meinwald/meinwald1.html> [Zugriff: 4.12.2007].
- Nathan, D., Kelkar, G., & Yu, X. (1998). Women and witches and keepers of demons: Cross-cultural analysis of struggles to change gender relations. *Economic and Political Weekly*, 33, (44), WS56-WS69.
- Nickell, J. (2003). Amityville: The horror of it all. *Skeptical Inquirer*, 27, (1), 13-14.
- O'Flaherty, W. D. (1976). *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Otake, E. (1980). Two categories of Chinese ancestors as determined by their malevolence. *Asian Folklore Studies*, 39, (1), 21-31.
- Radford, B. (2007). Reality check: Ghost hunters and "ghost detectors." <http://web.archive.org/web/20071219170632/http://www.csicop.org/specialarticles/shady-science.html>. [Zugriff: 9.4.2009].
- Rahman, F. (1994). *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica.
- Report: Ghost Museum Closes After Muslims Complain It's Detrimental to Faith (2007). *Fox News* (2007, April 14). <http://www.foxnews.com/story/0,2933,266129,00.html> [Zugriff: 7.4.2009].

- Rodrigues, H. (2006). *Introducing Hinduism*. New York & London: Routledge.
- Solomon, R.C. (1998). Death fetishism, morbid solipsism. In Malpas, J., & Solomon, R.C. (Eds.), *Death and Philosophy* (S. 152-176). London & New York: Routledge.
- The Qur'an* (2009). Center for Muslim-Jewish Engagement. University of South California. Translation Project. <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/quran/> [Zugriff: 7.4.2009].
- The World of the Jinn (2009). *The Religion of Islam*. <http://www.islamreligion.com/articles/669/viewall/> [Zugriff: 7.4.2009].
- Wicks, R. (1998). Death and enlightenment: The therapeutic psychology of *The Tibetan Book of the Dead*. In Malpas, J., & Solomon, R.C. (Eds.), *Death and Philosophy* (S. 71-82). London & New York: Routledge.

Erwähnte Filme

- Ghost System/Gosuto shisutemu*. 2002, Dir. Toshikazu Nagae.
- House, The / Baan Phii Sing*. 2007, Dir. Monthon Arayangkoon.
- JuOn*. 2003, Dir. Takashi Shimizu.
- Kairo*. 2001, Dir. Kiyoshi Kurosawa.
- One Missed Call / Chakushin ari*. 2003, Dir. Takashi Miike.
- Park, The / Chow lok yuen*. 2003, Dir. Andrew Lau Wai-Keung.
- Ringu*. 1998, Dir. Hideo Nakata.
- R-Point*. 2004, Dir. Soo-chang Kong.
- Screen at Kamchanod, The / Phii Chang Nang*. 2007, Dir. Songsak Mongkoltong.
- Shutter*. 2004, Dir. Parkpoom Wongpoom / Banjong Pisanthanakun.
- Silk/Gui si*. 2006, Dir. Chao-Bin Su.
- Victim, The / Phii Kkon Pen*. 2006, Dir. Monthon Arayangkoon.