

Die Störung des Staats-Effekts: Kulturelle Überreste und die spukenden Geister des Spätsozialismus in Laos¹

PATRICE LADWIG

»The more enlightened our houses are,
the more their walls ooze ghosts.«
Italo Calvino: *Cybernetics and Ghosts*

»[...] a kind of rupture between the present and
the past. It promotes a selection between what
can be understood and what must be forgotten in
order to obtain the representation of a present
intelligibility. But whatever this new
understanding of the past holds to be irrelevant –
shards created by the selection of materials,
remainders left aside by an explication, comes
back, despite everything, on the edges of
discourse or in its rifts and crannies:
»resistances«, »survivals«, or delays discreetly
perturb the pretty order of a line of »progress« or
a system of interpretation.«
Michel de Certeau: *The Writing of History*

1 Dank an Maximilian Mayer, Friedrich Arndt, Claudia Derichs, Oliver Tappe und allen Teilnehmern des Workshops für Kritik und Anregungen. Für eine längere und ethnographisch ausführlichere Version dieses Aufsatzes siehe Ladwig (2007).

Trotz neuerer theoretischer Tendenzen in den Sozialwissenschaften, sich auf Prozesse wie Globalisierung und Transnationalisierung, die über den Staat hinausgehen, zu konzentrieren, bleibt der Staat ein zentrales Untersuchungsobjekt für die soziologische und sozialanthropologische Theoriebildung. Der Staat steht im engen Zusammenhang mit Konzepten wie Gouvernmentalität, Territorialität, Nationalismus und Souveränität und wird permanent durch Praktiken und Diskurse konstruiert, die nicht nur in Institutionen und Bürokratien eingebettet sind, sondern darüber hinaus im Alltagshandeln der Bürger konstituiert und performativ wiederholt werden (Arextaga 2003). Neuere Ansätze beschreiben den Staat nicht nur als ein rationales, zentralisiertes Gebilde, das seine Bevölkerung besteuert, zwangsverpflichtet und das Monopol legitimer Gewaltanwendung auf seinem Territorium innehat, wie in Max Webers (1992) klassischer Darstellung des Staates, sondern betonen seine vielfältigen, konkurrierenden und widersprüchlichen Merkmale (Gupta & Ferguson 2002). Daher sollten Fragen, z. B. betreffend der Fähigkeit des Staates, die Gesellschaft zu steuern und eine bestimmte Ordnung zu setzen, auch als rivalisierende Prozesse untersucht werden.

Während sich der Staat aus dieser Perspektive vielmehr als ein Prozess denn als eine geschlossene Einheit darstellt, zielt der von vielen staatlichen Akteuren ausgehende Diskurs allerdings auf die »Naturalisierung« der staatlichen Praktiken und des staatlichen Einflusses in der Bevölkerung (Bourdieu 1998: 99). Durch jene Einrichtungen, die Althusser (1977) als institutionelle Staatsapparate und Weber (2006: 219f.) schlicht als Bürokratie und Institutionen bezeichnete, versucht der Staat sein Selbstbild so zu reproduzieren, dass es zu einer unhinterfragten Idee wird, einer *doxa*. Diese Versuche, die Gesellschaft mittels der Naturalisierung des staatlichen Einflusses im Alltagsleben zu ordnen und die kulturelle und soziale Ordnung zu definieren, sind Zeichen der stetigen Suche des Staates nach der eigenen Legitimität. Manchmal, wie im Fall des Sozialismus, soll dieser Prozess die Spuren einer vorherigen sozialen Ordnung beseitigen. Diese hegemoniale Naturalisierung ist entscheidend für die Handlungsmacht des Staates. Damit soll erreicht werden, was Timothy Mitchell (1991) den »Staats-Effekt« genannt hat: Die Erzeugung von Praktiken und Überzeugungen, die den Staat als einheitliche, objektivierte Einheit erscheinen lassen. Geschichte spielt in diesem Herstellungsprozess eine zentrale Rolle, da sie eine formbare Legitimitätsressource darstellt. Für Regime, die einer historisch-materialistischen Geschichtsauffassung anhängen, ist die Kontrolle der Geschichtsschreibung stets entscheidend für die eigene Legitimität gewesen, da der Forderung eines evolutionär-teleologischen Fortschritts im real existierenden Sozialismus entsprochen werden musste. In diesen Fällen erforderte

eine Abwertung der Vergangenheit als »feudal« oder »kapitalistisch« ein oftmals radikales Umschreiben der Geschichte und die Erfindung von Traditionen, um die Überreste des alten Systems auszulöschen. In Staaten, die in eine post- oder spätsozialistische Reformphase eingetreten sind, kehren solche Überbleibsel allerdings in ähnlichen oder modifizierten Formen wieder. Teils fungieren sie dabei als Vehikel, um neue Wünsche, Ängste und Hoffnungen zum Ausdruck zu bringen.²

In diesem Aufsatz möchte ich die Rolle von kulturellen, hier speziell religiösen Überresten in der südostasiatischen Volksrepublik Laos (Laos PDR) diskutieren. Während einige Aspekte der Mehrheitsreligion, dem Theravada-Buddhismus, nach der Revolution von 1975 erfolgreich umgedeutet werden konnten, kam es für einige Jahre auch zu einer Konfrontation zwischen wissenschaftlichem Marxismus und Buddhismus. Das Land hat jedoch – als eines der wenigen verbliebenen Regime, die noch offiziell einer reformierten Variante des Sozialismus anhängen – seit den frühen 1990er Jahren einen Reformprozess durchlaufen, der immer stärker auf die Wiederbelebung von buddhistischen Traditionen vertraut. Das Regime versucht nun, nach dem globalen Zusammenbruch des Kommunismus, durch die Instrumentalisierung des Buddhismus »Staats-Effekte« zu erzeugen, die es in seinem Machtanspruch unterstützen sollen. Doch hat dieser Prozess auch problematische Folgen für das Regime und seine selektive Kultur- und Religionspolitik. Mit der verstärkten Öffnung des Landes und dem Auftreten von sozialen Akteuren außerhalb der Kontrolle der kommunistischen Partei tauchten einige unerwünschte kulturelle, besonders religiöse Fortbestände wieder auf. Auf Aspekte politischer Macht verweisende Elemente des Buddhismus, insbesondere das buddhistische Königtum, sowie ein Verlangen nach charismatischen Zügen des Buddhismus könnten den hegemonialen Anspruch der Partei untergraben. Ich möchte in diesem Essay untersuchen, unter welchen Bedingungen Überbleibsel des alten Systems resignifiziert oder staatlicherseits inkorporiert werden können und dabei auf Louis Althusser (1968) Begriff des »Überrests« Bezug nehmen. Danach werde ich mich mit der Frage beschäftigen, welche Rolle diese Überreste in der Herstellung der Genealogie des laotischen Staates haben und dabei Timothy Mitchells (1991) Konzept des Staats-Effektes verwenden. In diesem Kontext lege ich dann einige in der Vergangenheit unterdrückte kulturelle Traditionen dar. Ihre Position hat sich im

-
- 2 Ähnliche Prozesse sind jedoch auch unabhängig vom Sozialismus zu beobachten. Inzwischen ist spürbar geworden, dass das Verschwinden von religiösen Traditionen in der Moderne nicht eingetreten ist. Totgesagte Traditionen leben oftmals länger und sind anpassungsfähiger, als es Modernisierungs- und Säkularisierungstheorien prophezeit haben.

Zuge der Reformpolitik von verdrängten Überresten einer »abergläubischen Vergangenheit« zu einer neuen Präsenz in der sozialen Imagination gewandelt. Als theoretisches Werkzeug zur Konzeptualisierung dieser »Wiederkehr des Verdrängten« werde ich Derridas (1996) Begriffe des »Gespensts« und der »hauntology« verwenden und dies als eine Überkreuzung von Vergangenheit und Gegenwart bezeichnen, die die Kohärenz der gegenwärtigen Ordnung aus Sicht des laotischen Regimes stören. Durch Referenzen zum Konzept Charisma, seinen Implikationen für politische Machtausübung und einigen Vergleichen zur Religionspolitik in China soll gezeigt werden, warum diese Überreste die Legitimität des Staates potentiell unterminieren können. Schließlich werde ich die gegen diese Entwicklungen gerichteten kulturpolitischen Strategien des laotischen Staates skizzieren. Der Staat verfolgt dabei eine prekäre diskursive »Dehnübung«, die sich zwischen der Aneignung alter kultureller Muster und der gleichzeitigen Abgrenzung von der alten Ordnung bewegt.

Ich werde im Folgenden eine relativ allgemeine und recht unethnologische *tour de force* durch die laotische Geschichte vollziehen, ohne genauer auf die Ethnographie einzugehen, sondern fokussiere mich auf die verwendeten theoretischen Begrifflichkeiten. Ich möchte dabei eher sorglos mit einer eklektischen Mischung von theoretischen Begriffen jonglieren, um Fragen nach dem Staat und seiner Rolle in der Herstellung der sozialen Ordnung zu thematisieren: Inwieweit sind der Staat und die kulturelle Ordnung, die er zu etablieren sucht, relativ instabile Phänomene? Wieso befindet er sich ständig in einem Konsolidierungs- und Transformationsprozess? Inwiefern können die hier verwendeten, oft recht metaphorischen und unscharfen Theorien eine Analyse des Staates, der sozialen Ordnung und ihrer Transformation leisten?

Die Konstruktion des Staats-Effekts: Überreste und Resignifizierung

Die laotische Revolution fand 1975 in dem Land mit der wohl marginalsten Position in der südostasiatischen »Modernisierung« statt.³ Bis in die 1970er Jahre blieb das Buddhistische Königreich Laos eine überwiegend kleinbäuerlich geprägte Ökonomie, in vielerlei Hinsicht nicht zu vergleichen mit den schon früh unter Modernisierungseinflüssen stehenden Nachbarstaaten wie Thailand. Wie viele revolutionäre Regime hatte

3 Zur neueren Geschichte von Laos siehe Stuart-Fox (1997), Evans (2002) und Tappe (2007).

die laotische kommunistische Bewegung ihre Wurzeln in anti-kolonialen und anti-imperialistischen Befreiungsbewegungen, doch nach dem Vietnamkrieg und der Machtübernahme offenbarte sich die Laotisch Revolutionäre Volkspartei als eifriger marxistischer Modernisierer mit nationaler Ideologie. Der laotische Nationalismus war jedoch eine recht späte Erfindung und eher schwach ausgeprägt, das Land war stark dezentralisiert und die ersten Jahre des neuen Regimes waren geprägt von Instabilität und Paranoia. Nichtsdestotrotz hatte der laotische Staatssozialismus eine durch und durch modernistische Agenda, die Laos in die Liga der entwickelten Nationen katapultieren sollte. Die Schaffung des neuen sozialistischen Menschen und eines neuen Staatsmodells erforderte eine neue historische Genealogie. Letztere konzentrierte sich auf die Befreiung des Landes von »imperialistischen« Kräften und die öffentliche Verachtung der früheren Elite, die während des Vietnamkriegs mit den »amerikanischen Kolonialisten« kooperiert hatten. Die jüngere Vergangenheit des Vietnamkriegs, während der Laos in rivalisierende politische Fraktionen und Zonen zersplittert gewesen war, und auch die Vergangenheit der buddhistischen Könige wurden jetzt als bloße Phasen der notwendigen Entwicklung hin zur sozialistischen Nation dargestellt und konsequenterweise abgewertet. Identität wurde sozusagen durch das Negativ der Vergangenheit und eine Reihe von Externalisierungen hergestellt. Als einer der vielen Wege zum Konstrukt »Moderne« verwendete das frühe Programm des Regimes Begriffe wie Rationalität, Produktivität und Disziplin. Um den Übergang zu einer sozialistischen Moderne zu erreichen, mussten neue Disziplinartechnologien und neue ideologische Staatsapparate entworfen werden. Mit ihrer Hilfe sollte der sozialistische Staat zu einem Sozialingenieur werden, der die Gesellschaft hegemonisieren und sozialistische Subjekte konstituieren konnte, die fleißig, moralisch integer und frei von religiösem Aberglauben wären. Der Buddhismus hatte in diesem Projekt eine eher marginale Position und wurde zeitweise zur folkloristischen Tradition herabgesetzt.

Der Staat mitsamt seiner Bürokratie, seiner Institutionen und Wirtschaft musste fast aus dem Nichts aufgebaut werden. Auf eine kohärente vorherige historische Genealogie konnte nicht gebaut werden, denn die Legitimation beruhte gerade auf dem revolutionären Bruch; so musste eine neue Basis für den Staat und seine radikal andere soziale Ordnung erschaffen werden – es bedurfte eines neuen »Staats-Effekts«. Nach Timothy Mitchells Definition muss der Staat untersucht werden »not as an actual structure, but as the powerful, metaphysical effect of practices that make such structures appear to exist« (1991: 94). Ähnlich wie bei Benedict Andersons (1998) Vorstellung einer »imagined community« ist der Staat keine gegebene, sondern eine konstruierte und zuerst fiktive

Einheit, die zuvor disparate Felder vereint und erst damit einen »realen« Effekt erhält. In Erweiterung von Mitchells Definition mit einem Schwerpunkt auf den Beziehungen von Staat und Gesellschaft⁴ lässt sich hinzufügen, dass der Staats-Effekt auch die staatliche Fähigkeit beschreiben kann, einen lang anhaltenden »Abdruck« in der Gesellschaft und in bestimmten sozialen Feldern zu hinterlassen und diese gemäß seinen Vorstellungen zu formen, sodass der Staat in Institutionen, in der Alltagspraxis sowie in der sozialen Imagination von Gesellschaft und Bürgern wirksam und präsent wird.

Insbesondere Regime des real-existierenden Sozialismus mit derartigen überaus modernistischen Programmen stießen stets auf jenes, was Marx, und ihm folgend Louis Althusser, »Überreste« genannt hatten. Die Reste der vorhergehenden Ordnung, seien es institutionelle, kulturelle oder ökonomische Elemente, haften an der Gegenwart und lassen den Schritt in eine sozialistische Zukunft zu einem prekären Unterfangen werden:

»Die politische Praxis stößt sich ständig an dieser Wirklichkeit, die man die ›Überreste‹ nennt. Ohne Zweifel bestehen sie, sonst wären sie wohl kaum so hartnäckig. [...] Was aber ist ein Überrest? Welchen theoretischen Status hat er? Ist er ›psychologischen‹, ist er sozialen Wesens? Reduziert er sich auf das Überleben gewisser ökonomischer Strukturen, die die Revolution durch ihre ersten Erlasse nicht zerstören konnte [...] Oder stellt er gleichermaßen andere Strukturen, politische, ideologische etc. in Frage, Sitten, Gewohnheiten, ja sogar ›Überlieferungen‹ wie die ›nationale Überlieferung‹ mit ihren spezifischen Zügen? ›Überrest‹: ein ständig herangezogener Terminus, der aber noch auf der Suche, ich würde nicht sagen seines Namens (denn er hat ja einen), sondern seines Begriffs ist« (Althusser 1968: 52).

Althussters Überreste sind eingebettet in sein Verständnis von »Überdeterminierung« (Althusser 1968). Diesen Begriff verwendet er, um die vielfältigen, oft widersprüchlichen Kräfte zu fassen, die in einer bestimmten politischen Operation wirksam sind. Als Kausalitätstheorie ermöglicht es die Überdeterminierung, das Ergebnis einer politischen Situation als ein Produkt von verschiedenen Umständen zu beschreiben – jenseits Hegelscher Negation oder Synthese. Die Kombination einer Vielzahl von Elementen kann das veränderte Ergebnis radikalen sozialen Wandels oder eines gesellschaftlichen Bruchs wie im Falle einer Revo-

4 Vgl. bspw. Migdals (2001: 97) programmatische Frage: When and how have states been able to establish comprehensive political authority? When have they succeeded in defining the prevailing moral order in defining the parameters of daily social relations, whether in preserving existing patterns or forging new ones?«

lution beeinflussen. Das Beseitigen, Re-signifizieren und Austauschen dieser Überreste des alten »feudalen« Regimes wurden für die Etablierung der sozialistischen Realität als entscheidend erachtet. Die Herstellung einer begrifflichen und politischen Ordnung im hier gemeinten Sinn impliziert auch die konstitutive Unterdrückung bestimmter Aspekte der Wirklichkeit (Wolf 2002: 230), oder, wie Žižek (1989: 21) es ausdrückt: »If reality is to emerge, something has to be foreclosed from it – that is to say, reality, like truth, is by definition never whole«. Um den Staat und ein neues »Gesetz« zu etablieren, setzte die LPRP physische als auch symbolische Gewalt ein. Die Etablierung einer politischen Gruppe – und der Staat kann durchaus als politische Gruppe im Großformat gesehen werden – ist nach Agamben (2004) und Derrida (1991) eng mit einer Form der »gründenden Gewalt« verbunden, die auch im Fall von Laos konstatiert werden kann.⁵

Bei der Analyse des Umgangs des laotischen Regimes mit dem Buddhismus und dessen inhärent ambivalenten Status wird die Rede von Überresten unmittelbar verständlich. Im frühen sozialistischen Diskurs in Laos (1975-1980) wurde der Buddhismus zur laotischen Kultur inhärent zugehörig erklärt (anders als in der chinesischen Kulturrevolution oder in Kambodscha), doch durch die Assoziation des Buddhismus mit vorrevolutionären Modellen politischer Macht⁶ und seiner Konfrontation mit dem »wissenschaftlichen Sozialismus« sollte er radikal transformiert werden. Für die Neukonstitution des Staates und seiner Kontrolle des religiösen Felds musste eine neue Messlatte etabliert werden, mit deren Hilfe die Rolle der Religion in der neuen Gesellschaft bewertet werden konnte. Um eine Form des Buddhismus zu konstruieren, die in das spezifische Szenario des laotischen Sozialismus integriert werden konnte, war es erforderlich, jene Elemente zu identifizieren, die die Schwelle der Revolution passieren konnten. Daher wurde ein Bewertungsprozess initiiert, der die Rolle des Buddhismus neu bestimmen sollte. Unter wel-

5 Der bekannte Topos der »gründenden Gewalt« wäre hier für die komparative Genealogie von Staaten von Bedeutung. Interessanterweise beziehen Agamben und Derrida sich hier beide auf Benjamins *Kritik der Gewalt* (1965).

6 In den vom Theravada-Buddhismus beeinflussten »indisierten« Regionen Südasiens stellt der Buddhismus einen entscheidenden Teil der Staatsmacht dar. In diesem traditionellen Staatsmodell (Ling 1993) mit einem buddhistischen König an der Spitze der sozialen Ordnung, bietet der König dem buddhistischen Klerus Schutz und unterstützt und kontrolliert diesen zugleich. Im Gegenzug »befriedet« der Klerus das Land durch die Verbreitung buddhistischer Lehren und stützt die königliche Herrschaft, indem der König als fast göttliche Gestalt und damit legitimer Herrscher dargestellt wird.

chen Bedingungen kann ein Staat mit der Beseitigung und der Resignifikation dieser Überreste erfolgreich sein? Ich möchte mich hier nur oberflächlich auf zwei Felder beziehen: Den institutionellen Apparat des buddhistischen Klerus und als abergläubisch und unwissenschaftlich klassifizierte Praktiken, die verdrängt wurden, weil sie teilweise mit den Macht- und Herrschaftsaspekten des Buddhismus in Beziehung stehen.

Die Institutionen des Klerus wurden recht zügig in das neue Regime integriert: Die alte Verwaltung des Klerus galt mit ihren Hierarchien und engen Verbindungen zum König als obsolet, ja gefährlich für das neue Regime. Ähnlich wie die Kirche in vielen Teilen Europas vereinte der buddhistische Klerus eine ganze Reihe später aufgeteilter Institutionen, die für die Verbreitung einer neuen Ideologie entscheidend waren.⁷ In der Gesamtschau war die Laotisch Revolutionäre Volkspartei ziemlich erfolgreich darin, eine neue Verwaltung des Klerus zu schaffen und sie mit den Massenorganisationen der kommunistischen Partei zu verbinden.⁸ Diese institutionelle Zusammenarbeit, die sich zwischen Klerus und Regierung entwickelte, hat sich bis heute als ziemlich stabil erwiesen: Klerus und Staat sind eng miteinander verbunden und das Regime konnte eine Institution schaffen, die die Konstruktion eines kohärenten Bildes des Staates unterstützte und somit einen Staats-Effekt produzierte. Unter Bezugnahme auf Timothy Mitchells (1991: 92) von Foucault inspirierte Analyse der Herstellung von Staats-Effekten in geschlossenen sozialen Feldern wie der französischen Armee – indem dem Staat der Anschein von Geschlossenheit durch disziplinäre Maßnahmen gegeben wird – kann man dies auch für den Fall der Beziehung zwischen buddhistischem Klerus und Staat in Laos konstatieren: Sie wurde durch Verdinglichung naturalisiert; einer Form von »Staatsfetischismus« (Taussig 1993: 218). Die Konzentration auf ein beschränktes institutionelles Feld ermöglichte eine Disziplinierung. Der Staat hat den Klerus eingegliedert und die Überreste der vorrevolutionären Ordnung getilgt oder besser gesagt überschrieben.

7 In den vorkolonialen Ländern des Theravada-Buddhismus nahmen religiöse Institutionen oftmals Positionen ein, die später von spezialisierten staatlichen Bürokratien übernommen wurden. Ähnlich wie bei Althusser (1977: 152) Analyse der Rolle der Kirche als dominanter institutioneller Staatsapparat, wurde die Umstrukturierung der Klerusbürokratie als entscheidend betrachtet, um eine neue soziale und kulturelle Ordnung zu etablieren.

8 Teile des Klerus kooperierten schon lange vor der Revolution mit der kommunistischen Bewegung. Mönche, die auf der »falschen Seite des historischen Prozesses« standen, flüchteten nach Thailand. Wichtige Positionen wurden von ideologisch schon indoktrinierten Mönchen übernommen.

Im zweiten, eher diffusen Feld der buddhistischen Alltagspraxis, außerhalb der Institutionen des Klerus, war dieses Überschreiben weniger erfolgreich. Einige Merkmale des Buddhismus wurden ab 1975 als problematisch klassifiziert und als »rückständige Traditionen« aus der Feudalära betrachtet. Vor allem als »abergläubisch« klassifizierte Praktiken wurden stark diskreditiert. Diese, dem sozialistisch-wissenschaftlichen Gesellschaftsbild widersprechenden Teile des Buddhismus, konnten selten ersetzt werden, und waren während der ersten Jahre des Regimes einer repressiven Politik ausgesetzt. Diese wurden zwar – wenn möglich – weiterhin im Geheimen praktiziert, aber erlitten auch einen Bedeutungsverlust. Offiziell wurde propagiert, dass diese Überreste verschwinden würden, wenn einmal ein gewisser Grad von Entwicklung und Aufklärung erreicht wäre. Obwohl das Regime seine Religionspolitik in den 1980er Jahren beachtlich lockerte und der Buddhismus wieder erstarkte, werden vor allem buddhistische Traditionen, die mit Macht und Mobilisierung der Massen in Verbindung stehen können, weiterhin streng überwacht. Das Regime versuchte den Buddhismus selektiv seit den 90er Jahren zu revitalisieren, was jedoch nur im begrenzten Maße möglich ist. Im Zuge der Reformpolitik sind diese Elemente in den letzten Jahren quasi durch einen »Mitnahmeeffekt« reaktiviert worden und stören inzwischen die gelenkte Religions- und Kulturpolitik des Staates.

Die Gespenster der buddhistischen Vergangenheit

Was geschieht mit kulturellen Überresten, die nicht mit neuen Bedeutungen versehen werden konnten, sondern für einen bestimmten Zeitraum verschwanden, nur Erinnerungsspuren hinterließen und jetzt im Zuge der Reformpolitik wieder an Bedeutung gewinnen? Welche Position nehmen diese ehemals unterdrückten Traditionen in einem politischen System ein, das Tradition selbst und Religion als neue Ressource für seine eigene Legitimität sieht? Werden im Zuge dieser Revitalisierung nicht auch Elemente aktiviert, die alternative Interpretationen von Geschichte erlauben oder sogar regimekritischen Bewegungen als Diskursrahmen dienen könnten? Religion als Wiederkehr des Verdrängten in reformierten oder postsozialistischen Systemen, hat sich in den letzten Jahren als populäres Forschungsgebiet erwiesen.⁹

9 Ohne hier weiter en détail auf psychoanalytische Theorien einzugehen, beschreibt die Wiederkehr des Verdrängten nach Freud (cf. Jones 1993) einen Prozess, in dem das, was öffentlich und bewusst nicht verarbeitet werden kann, sich andere Bahnen sucht und in verstellter Form so wieder

In Bezug auf den laotischen Buddhismus erweist sich hier vor allem eine Tatsache als hochinteressant. Seit der Revolution von 1975 gibt es im laotischen Buddhismus eine bemerkenswerte Abwesenheit von religiösen Elementen, die man als personifiziertes Charisma bezeichnen könnte. Träger dieses Charisma im südostasiatischen Theravada-Buddhismus sind vor allem Mönche, die sich in einer oder mehrerer der 13 asketischen Übungen (*dhutanga*) trainieren und sich häufig außerhalb des vom Staat her organisierten Klerus bewegen. Diese extremen Asketen (*phatudong*) repräsentieren meistens nur eine kleine, aber für die öffentliche Vorstellungskraft äußerst wichtige Bewegung, basierend auf einer alten Tradition, die sich auf die Lehren des singhalesischen Gelehrten Buddhaghosa beruft: Durch einen stark regulierten nomadischen Lebensstil, regelmäßige Meditation an abgelegenen Orten und strikte Enthaltensamkeit, versuchen diese Asketen, sich stärker als der Klerus der Dörfer und Städte in die buddhistischen Lehren zu vertiefen. Ihr außergewöhnlicher Lebensstil hat in Ländern wie Burma, Thailand, Kambodscha und Laos dazu geführt, dass sie von Laiengläubigen als tugendhafte Idealtypen verehrt und ihnen übernatürliche Kräfte zugesprochen werden (Kamala 1997; Tambiah 1984). Manche dieser Mönche versammelten so viele Anhänger um sich herum, dass man sie mit Referenz zu Weber (2006: 243f.) durchaus als charismatische Führerpersönlichkeiten¹⁰ bezeichnen kann. Diese treten vor allem in Zeiten sozio-ökonomischer und politischer Umbrüche in Erscheinung. Als im benachbarten Thailand in den 70er Jahren eine vom Mainstream-Buddhismus enttäuschte Mittel- und Oberklasse nach religiöser Orientierung suchte, wurden diese Mönche ins Zentrum von neuen religiösen Bewegungen gerückt. Ein wahrer Strom von Pilgern auf der Suche nach Rat von asketischen Meditationsmeistern, magischen Amuletten und dem Außergewöhnlichen ergoss sich über den Nordosten von Thailand (Tambiah 1984; Taylor 1993). Einige dieser Mönche wurden, nachdem sie ihren nomadischen Lebensstil aufgegeben hatten, in Thailand wichtige öffent-

an die Oberfläche dringt z. B. in Form von Träumen oder Neurosen. Oft ist diese Wiederkehr mit dem Unheimlichen verbunden und produziert Angst. Für einen weniger pathologisierenden Ansatz siehe Oring (1993) und die Beiträge der Konferenz *Religious Subjugation and Revitalization in Late and Postsocialist Societies* der American Academy of Religion im Jahr 2004.

- 10 Zum Charismakonzept siehe die Ausführungen im nächsten Teil des Aufsatzes. Charisma kann im Thailändischen und Laotischen auf vielfache Weise übersetzt werden. Die Begriffe *Phu mi boun* (Person mit viel karmischem Verdienst) oder auch *pharami* (Perfektion) haben beide semantische Felder, die mit Charisma in Verbindung stehen.

liche Figuren, die in einigen Fällen gar als Berater für Politiker tätig wurden.

Während in der Vergangenheit diese Mönche über Staatsgrenzen hinaus aktiv waren und sozusagen transnationale charismatische Netzwerke bildeten, ist diese Tradition seit der Revolution in Laos verschwunden. Meditation wurde nach 1975 als unproduktiv angesehen, Mönche mussten sich registrieren lassen und waren von nun an genötigt, sich in einem Kloster aufzuhalten. Vor allem Praktiken, die im Ruf standen, magische Fähigkeiten zu fördern, wurden öffentlich verdrängt. Die meisten dieser Mönche siedelten nach Thailand über, wo sie ihren Lehren meist ungestört folgen konnten. Das laotische Regime hat sich gegenüber Mönchen, denen magische Fähigkeiten nachgesagt wurden und ein gewisses Charisma zugesprochen wurde, auch noch in den 90er Jahren recht repressiv verhalten und diese aus dem buddhistischen Orden ausgeschlossen.

In den letzten Jahren hat sich jedoch gezeigt, dass diese Tradition des Buddhismus in der sozialen Imagination¹¹ vieler Laoten wieder einen wichtigen Platz einnimmt. In Klöstern in Vientiane wurde mir oft erzählt, dass auf einem Hochplateau in der Nähe der Hauptstadt *phatudong* gesichtet worden seien, die dort im Wald meditierten. Einige Wochen später zirkulierten in der Hauptstadt Gerüchte, dass in einer abgelegenen Provinz eine Gruppe Asketen in Höhlen meditiert. Mit einem bitteren Unterton erwähnten einige meiner Freunde, dass die lokalen Behörden eingegriffen und die Mönche vertrieben hätten. Viele Laoten interpretierten diese Erzählungen als Beweis für das Verlangen und den Wunsch, mit solchen charismatischen Asketen in Kontakt zu treten. Dieser Wunsch zeigt sich auch in anderen Bereichen: Laoten mit einem Interesse für das Übernatürliche und die Verehrung von Asketen besorgen sich oft religiöse Paraphernalia aus Thailand. Amulette, Poster und Bücher über charismatische Mönche sieht man nun häufiger in Laos. Um diesen Erzählungen genauer auf den Grund zu gehen, führte ich im Januar 2005 eine kleine Feldforschung in der oben genannten Gegend in der Nähe der Hauptstadt durch. In den Dörfern um das Hochplateau erzählten mir viele der Leute von den Erscheinungen, die in den Wäldern anzutreffen sind. Einige berichteten von Asketen, die plötzlich erschei-

11 Soziale Imagination sollte hier nicht nur als bloße platonische Reflektion einer schon existierenden Realität gesehen oder in Opposition zur Realität konzeptualisiert werden. Nach Cornelius Castoriadis (1990: 196f.) kann das Imaginäre auch als Feld, welches die Bedingungen der Möglichkeiten für die Orientierung von Handlungen und Motiven konstituiert sowie als eine Matrix für Symbole, Mythen und das Denken im Allgemeinen gesehen werden. Verlangen und Begehren sind auch Teil dieser Imagination.

nen und dann wieder verschwinden, andere hatten einen Mönch gesehen, der schon in der 50er Jahren dort meditierte und schließlich einen solch hohen Meditationsgrad erreichte, dass er sein Leben verlängern konnte und sich manchmal zeigt, wenn Leute durch den Wald streifen.

Mönche von einem in der Nähe gelegenen Kloster berichteten, dass *dhutanga*-Mönche in den Wäldern lebten, diese aber nicht gestört werden möchten und sich deshalb nur selten zeigten und sich dank ihrer außergewöhnlichen Fähigkeiten »dematerialisieren« könnten. Auf die Frage, ob sie in diesem Kloster selbst *dhutanga*-Techniken praktizieren würden, antwortete einer der Mönche: »Wir versuchen schon seit Jahren, eine Genehmigung zu bekommen, um im Wald mit diesen Techniken meditieren zu können, aber wir haben von den Behörden nie eine Erlaubnis erhalten. Wir dürfen nur hier im Kloster meditieren.« Meditation wird auf breiterer Basis erst wieder seit den 90er Jahren praktiziert, aber hat durch die Rationalisierungspolitik des Sozialismus einige Veränderungen erfahren.¹² Neben dieser Umgestaltung von Meditation selbst ist der Status, der diesen Mönchen zugeschrieben und in Erzählungen artikuliert wird, aufschlussreich. Hier ist es nicht so sehr von Interesse, diese Erzählungen als Märchen oder Mythen abzutun, sondern sie als Ausdruck eines Verlangens und der sozialen Imagination zu sehen. Der Präsenz, die im »Realen« nicht möglich ist, wird im sprachlichen Diskurs eine narrative Realität verliehen. Es handelt sich um »Narrative des Verlangens«, in denen sich Facetten der religiösen Imagination zeigen, in denen auch der Staat als ordnungsgebende, aber auch repressive Macht eine Position hat. In diesem Sinne verraten indigene Erklärungsmodelle, Gerüchte und Vorwürfe zuweilen wesentlich mehr über den Staat als z. B. Statistiken zur Wahlbeteiligung.¹³ In diesen Erzählungen offenbart sich, dass die vom Staat regulierten religiösen Repräsentationen als nicht befriedigend empfunden werden und sich viele Gläubige nach tugendhaften Idealtypen sehnen, die z. B. durch die Tradition der asketischen *dhutanga*-Mönche verkörpert wird. Diese kehren nun, nachdem sie vor 30 Jahren wegen ihrer »Unproduktivität« und ihrer abergläubischen Praktiken zum Stillschweigen gebracht wurden, zurück.

12 Interessant ist hier auch die Veränderung der Meditationstechniken: Während es vor der Revolution auch Mönche gab, die *samatha* (»mentale Konzentration«) praktizierten, findet man inzwischen fast nur noch die *vipassana* (Einsichtsmeditation)-Variante vor. *Samatha* – eine Technik, die zu »magischen Nebeneffekten« führen kann – ist fast vollständig durch die rationalere *vipassana*-Technik ersetzt worden. Die Rückkehr des vormals Unterdrückten geht hier mit einer Veränderung einher.

13 Akhil Gupta (1995) hat für den Fall von Indien Gerüchte über Korruption und den Staat analysiert, die über die Wahrnehmung des Staates in der Bevölkerung oftmals mehr aussagen als Statistiken zur Wahlbeteiligung.

Doch in welcher Form kehren sie zurück und was sagt uns diese Form der geisterhaften Erscheinungen und der Phantome von längst Todgeglaubten?

Diese Wiederkehr des Verdrängten in der sozialen Imagination ist zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, der Vergangenheit und der Zukunft lokalisiert. Jacques Derrida (1996) beschreibt in seinem Buch *Marx' Gespenster* solche Phänomene mit den Termini *hauntologie*, *revenant* und *spectre*. Durch die Figur des »Gespenstes«, von Marx selbst an den verschiedensten Stellen in seinem Werk gebraucht, benennt er mit diesen Konzepten Phänomene und Diskurse, welche Überreste einer vergangenen Ordnung darstellen, die die Grenzen von Vergangenheit und Gegenwart durchkreuzen und dadurch spezifische und exklusive Definitionen einer existierenden Ordnung stören (ibid 141f.). Derridas breit gefächelter, oft metaphorischer Gebrauch (Machery 1999) des Konzepts verweist auf die Figur des Gespenstes als ein Phänomen, welches sich binären Oppositionen wie körperlicher Präsenz und Abwesenheit derselben, Tod und Leben entzieht (Derrida 1996: 77). In Derridas Projekt der Dekonstruktion können diese Begriffe nicht nur im Gegensatz zueinander stehen, sondern er richtet seinen Fokus auf Phänomene, die sich genau zwischen diesen Antipoden bewegen. Das Phantom, das spukende Gespenst zeigt, dass eine klare Trennung der Vergangenheit und der Zukunft unmöglich ist, weil jede Idee der Gegenwart immer durch die konstruierte Differenz und Abgrenzung zur Vergangenheit gebildet wird. Letztendlich bleibt dieser Konstitutionsversuch oft vergeblich: Die Reste der vergangenen Ordnung hinterlassen stets eine Spur in der Gegenwart und suchen diese heim – *hauntologie*. In der Konstruktion des historischen Prozesses, so Derrida (1996: 152), produziert das Erscheinen dieser Geister ein Unbehagen, ein Auseinandergehen der Temporalitäten, oder mit Referenz zu Derridas (1996: 111) Gebrauch von Shakespeares Hamlet: Eine Zeit, die aus den Fugen ist.¹⁴

14 Um Derridas eher unscharfes Konzept ethnografisch zu veranschaulichen, möchte ich auf die Arbeit des Ethnologen Erik Mueggler (2001) verweisen. In einem vergleichbaren Kontext hat dieser bei den Yi, einer ethnischen Minorität in Yunnan (Südchina), ähnliche Prozesse beobachtet. In der sozialen Imagination der Yi findet die Bewältigung einer gewalttätigen Vergangenheit in traditionellen Konzepten ihren Ausdruck. Dort kehren die Ahnengeister, die durch die Kulturrevolution unterdrückt wurden, zurück und suchen die Gegenwart heim. Mueggler spricht von »revenge« und »spectral subversions« und erklärt: »Despite a nation-wide effort to erase the effects of the past injustices and keep the national imagination fixed on present and future economic expansion [...] the Cultural Revolution kept returning to infect the present« (1999: 478).

Charisma, Könige und die kulturelle Ordnung des Staates

Um bei Shakespeare zu bleiben: Was ist also faul in der Religions- und Kulturpolitik des Staates? Warum erlauben die Behörden dem buddhistischen Klerus es nicht, diese Techniken zu praktizieren und warum werden alle Anzeichen von Charisma im Keim erstickt? Oder anders gefragt: Wo befinden sich die Reibungspunkte zwischen einer Idee von Heiligkeit, die an Charisma gebunden ist und dem Ordnungsverständnis des laotischen Staates und seiner Idee eines kontrollierten Buddhismus? Wie bereits erwähnt, spielen Diskurse über einen rationalen, von Aberglauben befreiten Buddhismus hierbei eine wichtige Rolle. Mönche, denen übernatürliche Fähigkeiten zugesprochen werden, widersprechen in den Augen der laotischen Behörden und denen des teilweise regime-treuen Klerus diesem Bild. Hier hält der Staatsapparat weiterhin an Maßstäben für die Evaluation von Religion fest, die sich nicht sehr stark von denen der Hochphase des Sozialismus unterscheiden. Interessanter ist hier jedoch die Untersuchung der Wechselwirkungen von Charisma und der Idee der Herrschaft. Max Weber (2006: 263f.) hat postuliert, dass charismatische Bewegungen in bestimmten Kontexten als Ausdruck einer Gesellschaft im Wandel verstanden werden können. Offene Prozesse des sozialen Wandels, Unsicherheit und tief greifende Veränderungen in der Sozialstruktur begünstigen das Entstehen von charismatischen Bewegungen. Weiterhin können nach Weber über charismatische Führer größere Gruppen mobilisiert werden. Obwohl dieser Ansatz stark kritisiert worden ist (Kalyvas 2002) und die Analyse von charismatischen Bewegungen sicherlich weiter greifen muss, erlaubt eine vergleichende und historische Perspektive Webers Ansatz geltend zu machen.

Das Verlangen nach religiösen charismatischen Führern wird nicht nur vom laotischen Staat diskreditiert, weil diese Glaubensformen als abergläubig klassifiziert werden, sondern sind meines Erachtens nach auch mit einer politischen Fragestellung und Herrschaftskonzepten verbunden. In der Geschichte Südostasiens finden sich zahlreiche Beispiele, in denen charismatisch-buddhistische Bewegungen die Autorität des politischen Zentrums in Frage gestellt haben (Tambiah 1984). Oft agierten diese Bewegungen in einem anti-kolonialen Kontext oder wendeten sich gegen einheimische Machthaber, welche die Peripherie unterdrückten. Auch in Laos gab es diese Bewegungen. In der sozialistischen Geschichtsschreibung sind diese als Widerstandsbewegungen gegen Kolonialherrscher und den amerikanischen Imperialismus während des Vietnamkrieges dargestellt worden (Pholsena 2003). Natürlich gibt es in ei-

ner politischen Ordnung, die auf der »Befreiung« des Landes beruht und eine gerechte, sozialistische Gesellschaftsordnung geschaffen hat, keinen Bedarf an charismatischen Bewegungen. Der laotische Staat verfolgt eine rationale Form von Herrschaft, keine traditionale oder charismatische.

Wenn man diese Analyse auf andere sozialistische Staaten, die sich in einem Reformprozess befinden, überträgt, ergeben sich interessante Überschneidungen mit dem laotischen Fall. Die recht rigorose Religionspolitik Chinas gegenüber der Falun-Gong-Bewegung speist sich aus teilweise ähnlichen Abneigungen gegen charismatische und millenaristische Bewegungen (Palmer 2003). Chan (2004: 677) leitet die Attraktivität von Falun Gong von der Tatsache ab, dass diese religiöse Bewegung vor allem an Zulauf gewinnt, weil die augenblickliche soziale Ordnung von bestimmten Schichten der chinesischen Gesellschaft als anomisch empfunden wird. Charismatische religiöse Bewegungen fungieren in diesem Kontext als Ventile, welche die Erwartungen, Enttäuschungen und andere Entwicklungen bündeln, die mit großen sozio-ökonomischen und sozialen Umwälzungen einhergehen. Feuchtwang und Mingming (2001: 16) erweitern Webers Definition von Charisma in diesem Zusammenhang:

»Charisma is not so much a personality as a message which has been recognised because it resonates with and gives authority to follower's expectations and assumptions. The inspirational leader conveying the message is selected in situations where expectations of great change have been boiling up or have been frustrated« (Feuchtwang und Mingming 2001: 16).

In diesem Kontext spielen ökonomische Veränderungen, die produzierten Erwartungen eines kommenden Reichtums, aber auch die zwangsläufigen Enttäuschungen, welche damit einhergehen, eine wichtige Rolle. Feuchtwang und Mingming (2001: 19) beobachten in China »that charismatic traditions proliferate and multiply with the spreading of expectations and sources of success, the modern material conditions of which are those of a market economy and social mobility«, und betonen, dass sich diese Bewegungen intensivieren, »when internal and external disturbances and dissatisfactions sharpen boundaries between a present that does not live up to traditional expectations which are »remembered«« (Feuchtwang & Mingming 2001: 165). Obwohl dieser Prozess in Laos weniger intensiv verläuft als in China, ist z. B. in der Hauptstadt der Umbruch der Lebenswelten durch die Öffnung des Landes, den höheren Globalisierungsgrad und die Entfaltung der Marktwirtschaft deutlich spürbar (Rehbein 2004). Traditionelle Strukturen sind radikal im

Umbruch und ziehen neben einer Euphorie des Marktes auch Ängste nach sich. Nicht alle sind Gewinner in diesem Prozess und Entwurzelung und Ausgrenzung sind genauso Teil der Reformphase. Weder die chinesische noch die laotische Regierung sind aber willens, kulturelle Phänomene zu akzeptieren, die als Ausdruck von sozialer Desorientierung oder Anomie gedeutet werden könnten.¹⁵ Darüber hinaus werden religiöse Bewegungen, welche diese Erfahrungen bündeln und artikulieren könnten, natürlich als Störfaktor wahrgenommen.

Der buddhistische König präsentiert einen etwas anders gelagerten Überrest: Er tritt in Laos nicht als Derridasches spukendes Phantom auf, aber kann auch mit Hilfe von Charisma als analytische Kategorie konzeptualisiert werden. Grant Evans (1998) und andere Forscher haben in den letzten Jahren eine Hinwendung der Laoten zum buddhistischen König in Thailand beobachten können. Im Zuge der kommunistischen Revolution wurde der Laotische König 1977 in ein Arbeitslager eingewiesen, wo er Jahre später sehr wahrscheinlich an Malaria verstarb. In den buddhistischen Königreichen Südostasiens – und weiterhin in Thailand – repräsentiert der Monarch aber eine Figur, welche einen sakralen Status innehat und abseits der Tagespolitik als Identifikationsfigur fungiert, die sich aus einer transzendenten Macht speist. Ähnlich wie in Kantorowicz' (2000) Analyse *Die Zwei Körper des Königs*, steht der transzendente Körper des Königs für eine Kontinuität und Identität, die mit einer rein rationalen Herrschaft einer kommunistischen Partei wenig gemein hat. In Momenten der Krise und des tief greifenden sozialen Wandels kann seine Autorität als unwandelbarer Referenzpunkt dienen. Das Verlangen nach einer Wiedereinführung des Königtums wurde vom laotischen Regime stets scharf zurückgewiesen. Das Auftauchen von kulturellen Überresten oder neu erfundenen Repräsentationen des laotischen Königtums, wurde in Laos mit repressiven Mitteln begegnet und als konterrevolutionär eingestuft. Die Produktion eines Ersatzpersonenkultes in der kommunistischen Partei war in Laos nie von großem Erfolg gekrönt und es haben sich dort keine Substitute wie Ho Chi Minh im Falle von Vietnam oder Mao in China bilden können.

Was in Laos offenbar wird, ist, dass das Modell einer »rationalen« Herrschaft und ein angepasster, rationaler Buddhismus nur unzureichende Akzeptanz finden und viele Laoten sich nun einem kulturellen Reservoir zuwenden, welches im Erinnerungsfeld einer zum Schweigen gebrachten Vergangenheit weiterexistiert. Als kulturelle Überreste im

15 Simon Critchley (1999) hat postuliert, dass Regime, die vorgeben, eine totale transparente soziale Ordnung etabliert zu haben, eine Aversion gegen solche spukenden Phänomene haben müssen, weil sie die gegenwärtige soziale Ordnung in Frage stellen und deren Schwachpunkte aufdecken.

kollektiven Gedächtnis oder als reaktualisierte Versionen in Form von spukenden Geistern stören diese Phänomene die Geschichtsschreibung des laotischen Regimes und erinnern an eine Vergangenheit, in der andere symbolisch-religiöse Repräsentationen die Bevölkerung mit Deutungssystemen versorgten. Diese mussten aber vom Regime ausgeschlossen werden, um die Staats-Effekte des frühen sozialistischen Staates herbeizuführen. Symbolisch-religiöse Repräsentationen sind niemals vollständig und müssen wegen einer sich ständig wandelnden sozialen Ordnung flexibel bleiben. Interessant ist hier jedoch, inwieweit eine Lücke zwischen den staatlich abgesegneten und den von der Gesellschaft tatsächlich verlangten Repräsentationen festgestellt werden kann. Ich möchte hier nur kurz auf die Arbeiten des Philosophen Slavoj Žižek verweisen, der in seinen Arbeiten zur Ideologie genau auf diese diskursive Lücke ein Augenmerk gelegt hat:

»Reality is not the thing itself, it is always already symbolised, constituted, structured by symbolic mechanisms [...] The problem is that symbolization always ultimately fails, that it never succeeds in fully covering the real that it always involves some unsettled, unredeemed symbolic debt« (Žižek 1989: 21).

Dieser symbolische Überrest, oder die »Schuld« ist nach Žižek eine Lücke, in der sich die Wiederkehr des Verdrängten als geisterhafte Erscheinung und Phantom entfalten kann. Žižek nimmt hier direkt Bezug auf Derridas Konzept und behauptet: »Spectral apparitions emerge in this very gap« (Žižek 1989: 21). Die symbolisch konstituierte Realität, unsere eigene und die Parameter, die z. B. vom Staat bestimmt wurden, hat daher stets einen geisterhaften Charakter, der in bestimmten Kontexten unproblematisch sein kann, aber in anderen Situationen des sozialen Umbruchs auch als Vehikel dienen kann, über das Ängste, Hoffnungen und Unzufriedenheit artikuliert werden. Obwohl nach Žižeks Theorie nichts jemals ganz repräsentiert werden kann¹⁶, reicht es für unsere Zwecke zu konstatieren, dass eine rationale politische Staatsordnung, welche das religiöse Feld weiterhin reguliert und charismatische und übernatürliche Tendenzen im Buddhismus unterdrückt, in der Tat phantomhafte Erscheinungen produziert hat. Das Verlangen nach anderen religiösen und politischen Identifikationsfiguren jenseits der Legitimität der kommunistischen Partei kann im öffentlichen Raum – in dem eine weitgehend rationale und konfliktfreie Gesellschaft dargestellt wird –

16 Žižek hebt hier Lacans (1998) unerreichbares Objekt der Begierde – das *objet petit a* – auf das Niveau der Ideologiekritik und postuliert damit eine immerfort währende Lücke und ein nötiges Fehlen von Kohärenz, was den Akt der Interpretation eigentlich erst initiiert.

nicht realisiert werden und weicht daher auf andere Bereiche aus. In diesen anderen Bereichen manifestieren sich alternative Konzeptionen von Macht und religiöser Ordnung in Form von geisterhaften Erscheinungen, welche die Ordnungskonzeptionen des Staates stören. Für den laotischen Staat stellt die Reaktivierung dieser unterdrückten und verdrängten Traditionen eine Störung dar: Die lineare Geschichtsschreibung des Staates, eine »wissenschaftlich-aufgeklärte Kulturpolitik«, die wiederum beide für die Produktion des Staatseffektes notwendig sind, werden in Frage gestellt. Weiterhin kann durch diese Bewegungen Kritikpotential geweckt werden, welches subversiv auf den Prozess der Naturalisierung der Herrschaft und damit die Legitimität des Regimes wirken kann. Der kulturelle Apparat des laotischen Staates ist in dieser Hinsicht jedoch nicht untätig geblieben und versucht nun seit einigen Jahren, neue Repräsentationen zu erschaffen, welche die oben genannten integriert.

Kulturpolitische Dehnübungen im späten Sozialismus

Wenn das laotische Regime den Buddhismus vermehrt als Legitimitätsunterstützer¹⁷ gebrauchen möchte, hat es auch ein Interesse, dieses Feld für sich zu beanspruchen und auf die auftauchenden Störeffekte zu reagieren. Welche Strategien außer Repression hat der Staat, um diese Entwicklungen zu beeinflussen? Wie können die Geister der Vergangenheit, welche die religiöse und kulturelle Ordnung des Staates in Frage stellen, gezähmt werden? Frederic Jameson hat in Reaktion auf Derridas These in *Marx' Gespenster* geantwortet: »You domesticate the ghost from the past by transforming it into an official representation of Spirit itself, or in other words, at least in American English, into what we call culture, high art, the canon [...]« (1994: 49-50). Diese Transformation wird nicht durch eine Politik des Vergessens erreicht, sondern durch eine Strategie der Substitution, die dann wiederum eine Überlagerung herstellen soll, wie Umberto Eco (1988: 260) erläutert: »One forgets not by cancellation, but by superimposition, not by producing absences but by multiplying presences [...]«.

Im Rahmen laotischer Staatsrituale, wie z. B. dem für den nationalen buddhistischen Reliquienschrein in der Hauptstadt Vientiane, versucht die kommunistische Partei seit geraumer Zeit die Rolle des Königs zu

17 Ein ganz anders gelagerter Fall stellt Birma dar. Hier verfolgt das Regime ganz offen eine repressive Politik, die durch den Buddhismus verdeckt werden soll. Siehe Juliane Schobers (1997) Artikel zum Reliquienkult und dem Sponsoring des Buddhismus durch das Militärregime.

substituieren (Evans 1998; Pholsena 2006). Zusätzlich wurde die Erinnerungspolitik einer Restrukturierung unterzogen. Die vorrevolutionäre Vergangenheit wird nun nicht mehr en gros als feudalistisch verstanden, sondern ausgewählte Aspekte der laotischen Geschichte werden als Teil der nationalen Geschichtsschreibung umgedeutet (Tappe 2007). Sichtbar werden solche Strategien z. B. im öffentlichen Raum und in der Ikonografie des Staates. Im Jahr 2003 ordnete das Ministerium für Kultur und Information die Konstruktion einer Statue des buddhistischen Königs Fa Ngum an, welche in einem spektakulären Ritual mit der Beteiligung von Politikern, Mönchen und tausenden von Zuschauern eingeweiht wurde. Fa Ngum wird gemeinhin als »Gründer« der laotischen Königreiche im 14. Jahrhundert angesehen. Die Strategie der neuen Kulturpolitik, die hier explizit wird, beruht auf der Annahme, dass durch die Schaffung eines »Ortes der Erinnerung« (Nora 1996: XVII) das nationalistische Projekt des Staates unterstützt wird und das jenseits von Referenzen zum Sozialismus. Die Revitalisierung einer spezifischen Erinnerung an das buddhistische Königtum soll zur Festigung der laotischen Identität in einer Zeit des radikalen sozialen Wandels genutzt werden. Durch die »Neubesetzung« und Umdeutung eines Königs aus der entfernten Vergangenheit sollen die Sehnsüchte nach Identifikationsfiguren gestillt werden, die aber in keinem Falle zu nahe an die Könige der nahen Vergangenheit heranreichen dürfen, da diese weiterhin als Verräter und Feudalisten bezeichnet werden, die vor 1975 mit den Imperialisten paktiert haben.

Auch in Beziehung zu den vorher erwähnten charismatischen Aspekten des Buddhismus ist die Regierung nicht untätig geblieben: In der Region, in der vor der Revolution asketische Mönche meditierten und über welche nun Erzählungen von Magie und phantomhaften Erscheinungen zirkulieren, wurde vor einigen Jahren mit dem Bau einer »Pilgerstätte für das Volk« begonnen, wie einige Mönche und Parteioffizielle es bezeichnen. Mönche dürfen nicht im Wald meditieren oder sich in *dhutanga*-Techniken üben. Stattdessen soll das Charisma dieser Asketen an einem Ort repräsentiert werden, der von der Regierung und kooperierenden Mönchen kontrolliert wird. Die Kulturpolitik der staatlichen Akteure ist dabei, sich in einer diskursiven Dehnübung zu verfangen: Einerseits hält die Partei an einer historisch-materialistischen Geschichtsschreibung fest und versucht weiterhin, die kulturellen Überreste von vorrevolutionären religiösen und politischen Traditionen zu marginalisieren, andererseits will sie gleichzeitig spezifische Punkte dieser Traditionen integrieren und damit besetzen. Diese Besetzungsstrategie kann vielleicht momentan die spukenden Geister der Vergangenheit zähmen und in die offiziell abgesegnete Kultur des Staates integrieren

und damit zur Produktion eines Staats-Effektes beitragen. Fraglich ist jedoch, ob diese Bereiche in der öffentlichen Wahrnehmung so klar getrennt werden können, wie von der offiziellen Kultur- und Religionspolitik erhofft. Es besteht auch die Möglichkeit, dass durch diese neue Geschichts- und Identitätsschreibung andere Prozesse in Gang gesetzt werden, die sich außerhalb der vorgegebenen Parameter der staatlichen Religions- und Kulturpolitik bewegen. Sind Statuen von Königen und Pilgerstätten auf Dauer ausreichend, um alternative religiöse Repräsentationen zu schaffen? Oder wird das Verlangen nach »echten« charismatischen Figuren dadurch erst geweckt?

Fazit

Die sozialistische Revolution war in Laos zugleich ein Zusammenbruch und eine Wiederauferstehung des Staates, von seinen Beziehungen zur Gesellschaft und damit gesellschaftlicher Ordnung. Die Vergangenheit – die hier vor allem auf ihre religiösen Aspekte untersucht wurde – erscheint in diesem Prozess als ambivalentes Erbe. Um einen Staatseffekt herzustellen betrieb die laotische Kultur- und Religionspolitik eine Strategie der Selektion. Während diese Politik in Bezug auf die Institutionen des Buddhismus erfolgreich war und diese durch Überschreibungen vom neuen Regime integriert werden konnten, mussten andere Aspekte der Religion, vor allem diejenigen, die mit Herrschaft und »nicht-wissenschaftlichen« Praktiken in Verbindung standen, als Althussersche Überreste einer alten feudalen Ordnung dargestellt werden.

Durch die Reformen und die sozialen Umwälzungen sind diese in der Phase des Spätsozialismus wieder in Erscheinung getreten. Die charismatischen Aspekte des Buddhismus kehren nun zurück als geisterhafte Phantome in der sozialen Imagination und verleihen dem Verlangen nach neuen religiösen Orientierungen und Identifikationsfiguren Ausdruck. Die kulturellen Überreste, die mit dem buddhistischen Königtum verbunden sind, treten vor allem durch eine Hinwendung zum Königtum in Thailand hervor. In Laos wird das Aufleben von kulturellen Traditionen als Teil der offiziellen Reformpolitik verstanden, aber charismatische Aspekte des Buddhismus und eine Fokussierung der Bevölkerung auf das buddhistische Königtum sind für die laotische Kulturpolitik weiterhin problematisch. Die Suche nach Identifikationsfiguren jenseits eines rationalisierten Buddhismus und einer kontrollierten Kultur- und Religionspolitik der Laotisch Revolutionären Volkspartei wird von Staatsakteuren als störend empfunden, weil sie einen Diskursraum besetzen, der den anomischen Aspekten der schnellen sozialen Umwäl-

zung Raum gibt. Weiterhin zeigen diese Entwicklungen Referenzen zu einem Teil der Geschichte, der in der frühen Phase des Sozialismus unterdrückt und verdrängt wurde.

Trotz der ursprünglichen Intention, eine homogene soziale und religiös-symbolische Ordnung aufrecht zu erhalten, führt der Reformprozess zu Fragmentierungen mit wechselnden Transformationsgraden. Durch die Wiederkehr des Unterdrückten werden Staats-Effekte umgelenkt oder sogar unterminiert und ein offener Prozess wird in Gang gesetzt. Staatsakteure müssen sich auf der Suche nach Legitimität nun mit wiederkehrenden kulturellen Überresten auseinandersetzen. Der Versuch diese mit neuen Bedeutungen zu besetzen, steht aber im Wettbewerb mit anderen sozialen Akteuren und einer sozialen Imagination, die alternative Erklärungsmodelle anbieten kann. Die Etablierung von Ordnung und Staatseffekten wird damit zu einer prekären Dauerbeschäftigung der Religions- und Kulturpolitik, da die Vergangenheit als Ressource für die Etablierung von Ordnung sich in ein offenes und umkämpftes Feld verwandelt hat. Die staatliche Herstellung von kultureller und sozialer Ordnung muss nun wieder in Bezug zu dem treten, was in der Vergangenheit für die grundlegende Schaffung einer neuen Ordnung zuerst ausgeschlossen werden musste.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2004): *Ausnahmezustand*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Althusser, Louis (1968): *Für Marx*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Althusser, Louis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg/Berlin: VSA.
- Anderson, Benedict (1998): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Berlin: Ulstein.
- Aretxaga, Begona. (2003): »Maddening States«. *Annual Review of Anthropology* 32, S. 393–410.
- Benjamin, Walter (1965): *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Calvino, Italo (1989): »Cybernetics and Ghosts«. In: ders. (Hg.): *The Literature Machine: Essays*, London: Picador, S. 3–27.
- Castoriadis, Cornelius (1990): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Chan, Cheris Shun-ching (2004): »The Falun Gong in China: A Sociological Perspective«. *The China Quarterly* 179, S. 665–683.
- Critchley, Simon (1999): »The Hypothesis, the Context, the Messianic, the Political, the Economic, the Technological: On Derrida's Spectres of Marx«. In:

- ders. (Hg.): *Ethics Politics Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, London: Verso.
- De Certeau, Michel (1988): *The Writing of History*, Columbia.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1996): *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Suhrkamp: Frankfurt.
- Eco, Umberto (1988): »An ›Ars Oblivionalis‹? Forget It!«. *PMLA* 103, S. 254-261.
- Evans, Grant (1998): *The Politics of Ritual and Remembrance – Laos since 1975*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Evans, Grant (2002): *A Short History of Laos. The Land in Between*, Crows Nest: Allen & Unwin.
- Feuchtwang, Stephan & Mingming, Wang (2001): *Grassroots Charisma. Four Local Leaders in China*, London: Routledge.
- Gupta, Akhil & Ferguson, James (2002): »Spatializing States: Governmentality in Africa and India«. *American Ethnologist* 29, Nr. 4, S. 981-1002.
- Gupta, Akhil (1995): »Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State«. *American Ethnologist* 22, Nr. 2, S. 375-402.
- Jameson, Frederic (1999): »Marx's purloined letter«. In: Sprinkler, M. (Hg.): *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*. London and New York: Verso, S. 26-67.
- Jones, Barbara (1993): »Repression: The Evolution of a Psychoanalytic Concept from the 1890's to the 1990's«. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 41, Nr. 1, S. 63-93.
- Kalyvas, Andreas (2002): »Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power in Max Weber«. *New German Critique* 85, Nr. 1, S. 67-103.
- Kantorowicz, Ernst (2000): *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Frankfurt: DTV.
- Lacan, Jacques (1998): *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (The Seminar of Jacques Lacan - Book 11)*, New York: Norton.
- Ladwig, Patrice (2007): *From Revolution to Reform: Ethics, Gift Giving and Sangha-State Relationships in Lao Buddhism*. PhD Dissertation, Department of Social Anthropology, University of Cambridge.
- Ling, Trevor (Hg.) (1993): *Buddhist Trends in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Macherey, Paul (1999): »Marx Dematerialized, or the spirit of Derrida«. In: Sprinkler, Michael (Hg.): *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, London and New York: Verso, S. 17-25.
- Migdal, Joel (2001): *State in Society. Studying how States and Societies Transform and Constitute one another*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Mitchell, Timothy (1991): »The Limits of the State«. *American Political Science Review* 85, Nr. 1, S. 77-96.
- Mueggler, Erik (2001): *The Age of Wild Ghosts. Memory, Violence, and Place in Southwest China*, Princeton: PUP.
- Nora, Pierre. (1996): »From lieux de mémoire to realms of memory«. In: Nora, P. & Kritzman, L. (Hg.): *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. Vol. 1: *Conflicts and Divisions*, New York and Chichester: Columbia University Press. S. XV-XXIV.
- Oring, Elliott (1993): »Victor Turner, Sigmund Freud, and the Return of the Repressed«. *Ethos* 21, Nr. 3, S. 273-294.
- Palmer, David A (2003): »Modernity and Millennialism in China: Qigong and the Birth of Falung Gong«. *Asian Anthropology* 2, S. 79-110.
- Pholsena, Vattana (2003): *Narrative, Memory and History: Multiple Interpretations of the Lao Past*, Singapore: Asia Research Institute.
- Pholsena, Vattana (2006): *Post-war Laos: The Politics of Culture, History and Identity*, Singapore, Ithaca: Cornell University Press.
- Rehbein, Boike (2004): *Globalisierung in Laos. Transformationen des ökonomischen Feldes*, Münster: LIT.
- Schober, Juliane (1997): »Buddhist Just Rule and Burmese National Culture: State Patronage of the Chinese Tooth Relic in Myanmar«. *History of Religions* 36, Nr. 3, S. 218-243.
- Tambiah, Stanley J. (1984): *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tappe, Oliver (2007): *Geschichte, Nationsbildung und Legitimationspolitik in Laos – Untersuchungen zur laotischen nationalen Historiographie und Ikonographie*. Dissertation, Universität Münster.
- Taussig, Michael (1992): *Maleficum: State Fetishism*, in: ders. (Hg.): *The Nervous System*, New York: Routledge.
- Taylor, James (1993): *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*, Singapore: ISEAS.
- Tiyavanich, Kamala (1997): *Forest Recollections. Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Weber, Max (1992): *Politik als Beruf*, Ditzingen: Reclam.
- Weber, Max (2006): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Paderborn: Voltmedia.
- Wolf, Eric (2002): »Facing Power – Old Insights, New Questions«. In: Vincent, Joan & Nugent, David (Hg.): *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory and Critique*, Oxford: Berg, S. 381-397.
- Žižek, Slavoj (1989): »Introduction«. In: ders. (Hg.): *Mapping Ideology*, London: Verso Books.

