

# Ahnen, Götter, Geister

## in Vietnam und der Diaspora.

### Ein transnationales Forschungsfeld

---

ANDREA LAUSER

In meinem Beitrag möchte ich ein translokales Feld skizzieren, indem ich die Rolle und Bedeutung von Religion und Ritual am Beispiel der Ahnenverehrung in Vietnam und der vietnamesischen Diaspora<sup>1</sup> thematisiere.

Die Ahnenverehrung, so zeigte sich mir sowohl in Gesprächen mit Vietnamesen in Deutschland als auch besonders während meines Aufenthaltes in Vietnam ist eine rituelle Praxis von hoher Vitalität und Aktualität.<sup>2</sup>

- 
- 1 Die vietnamesische Diaspora setzt sich vorwiegend aus den Vietnamesen zusammen, die während des sogenannten Vietnamkrieges und besonders auch in der Nachfolgezeit aus dem Land geflohen sind: Signifikante ›communities‹ sind benannt mit ca. 1,5 Millionen Vietnamesen in den USA, ca. 160.000 in Australien, 150.000 in Kanada und ca. 400.000 in Frankreich. Außerdem leben Vietnamesen in den sogenannten ehemaligen Ostblockländern und in den Nachbarländern wie Laos, Kambodscha, Thailand und China. Viele der Flüchtlings-Vietnamesen – vor allem in den USA und Australien – identifizieren sich zumindest symbolisch mit dem früheren anti-kommunistischen Süd-Vietnam und lehnen die kommunistische Führung Vietnams als unrechtmäßige ab (Carruthers 2007; Tran 1997). Die besondere Zusammensetzung der vietnamesischen ›community‹ in Deutschland, die auf ca. 100.000 Menschen benannt wird, reflektiert die unterschiedlichen kollektiven Erfahrungen zwischen den Vietnamesen, die als Flüchtlinge in die Bundesrepublik gelangt waren, und den Vietnamesen aus der ehemaligen DDR und Osteuropa, die zunächst als befristete Vertragsarbeiter migriert sind. Zur vietnamesischen Flüchtlingskrise und der deutschen Zuwanderungspolitik siehe Beuchling 2001:46-83, Hardy 2002 und: <http://www.gtz.de/de/dokumente/de-vietnamesische-diaspora-2007.pdf>; außerdem: [http://www.joanabreidenbach.de/files/deutsch-vietnamesische\\_freundschaft.pdf](http://www.joanabreidenbach.de/files/deutsch-vietnamesische_freundschaft.pdf) (Zugriff Februar 2008).
  - 2 Meine Wertschätzung geht an das Max Planck Institut für ethnologische Forschung in Halle/Saale, das mir im Rahmen einer Forschungsstelle zu Ahnenverehrung und Pilgerwesen im spätsozialistischen Vietnam einen Forschungsauf-

Auf familiärer Ebene werden sowohl in der Migration als auch in Vietnam Ahnenaltäre (*bàn thờ gia đình*) in fast jedem Haushalt gepflegt (vgl. Aveli 2007; Beuchling 2001:196ff; Đặng Nghiêm Vạn 1996, 2001).

Auf nationaler Ebene pilgern im öffentlichen Rampenlicht vietnamesische Politiker und hochrangige Staatsmänner am zehnten Tag des dritten Mondmonats zu den Gräbern und Tempeln der Hùng-Könige in die Nghĩa Lĩnh Berge in der Phú Thọ Provinz etwa 85 km nordwestlich von Hanoi, um anlässlich des jährlichen Todesfeiertages (*Giỗ Tổ Hùng Vương*) die Hùng-Könige als Ur-Ahnen und legendäre Gründer der Vietnamesischen Nation zu verehren.<sup>3</sup> Die familiär-vertraute Bezeichnung *ngày giỗ tổ tiên* (kurz *giỗ tổ*) – Todestag der Ahnen – wurde der Historikerin Pelley zufolge von der vietnamesischen Regierung bewusst gewählt, um Gefühle wie Wärme und Dankeschuld zu evozieren. Die ganze Nation teilt einen *giỗ tổ* und bezieht sich auf dieselben Ahnen (Pelley 2002:12, 157ff.).

Und zum vietnamesischen Neujahrsfest *Tết Nguyên Đán*, dem wichtigsten und populärsten Fest in Vietnam ebenso wie in Übersee, machen sich Vietnamesen von fern und nah auf den Weg, um im Kreis ihrer Familien, einschließlich der herbeigerufenen Ahnen, zu feiern, d.h. besonders auch vor dem Ahnenaltar mit den Ahnen zu speisen (*ăn Tết*). Tết gilt als *das* Fest der allumfassenden Erneuerung und Vereinigung. Zelebriert wird sowohl symbolisch als auch real die »Kommunion zwischen Mensch und Natur, zwischen Mensch und dem Übernatürlichen, zwischen den Toten und Lebenden und zwischen Familie, Dorf und Nation«.<sup>4</sup> Erwähnenswert ist hier auch die besonders hohe Mobilität von heimreisenden *Việt kiều*, von in der Welt zerstreuten Übersee-Vietnamesen, die sich im Windschatten des diplomatischen Tauwetters ermutigt fühlen, anlässlich der Familien- und Ahnenrituale rund um *Tết* nach Hause (*về quê*) zu fahren.<sup>5</sup> Dabei wird seitens der vietnamesischen Regierung inzwischen im Zuge der Öffnungspolitik diese »Heimwärtsbewegung« (*về nguồn*) nicht nur toleriert, sondern aktiv gefördert.<sup>6</sup>

---

enthalt in Vietnam ermöglichte. 2006-2007 weilte ich in Nordvietnam (Hanoi) und nahm an zahlreichen Pilgerreisen rund um die Ahnenverehrung im weitesten Sinne teil.

3 Siehe z.B.: <http://www.vietnamembassy.us/news/story.php?d=20060406124343> (Zugang September 2006).

4 Interview mit dem Kulturwissenschaftler und Schriftsteller Huu Ngoc 22.2.2007 (Hanoi); zu Bräuchen und Ritualen anlässlich Tết Nguyên Đán siehe Huu Ngoc/Cohen (1997).

5 Auf der Homepage des Vietnamesischen Außenministeriums Bộ Ngoại Giao Việt Nam ist für das Jahr 2008 von 500.000 Tết-Heimkehrern die Rede. <http://www.mofa.gov.vn/en/nr040807104143/nr040807105039/ns08011809241>. Außerdem werden im selben Kontext 5.5 Billionen US \$ Remittances erwähnt. (Zugang Februar 2008).

6 Siehe z.B. <http://english.vietnamnet.vn/news/2004/09/260123/> (Zugriff März 2007). Politbureau on Việt kiều Affairs, Resolution No 36 – NQ/TU, 26 March

Generell erlebt Vietnams kulturelle und religiöse Landschaft in den letzten zehn Jahren eine massive Transformation (u.a. Taylor 2007). Im Zuge eines vorrangig wirtschaftlichen Reformprozesses, der als *đổi mới* bekannt wurde, findet eine schrittweise Lockerung von 30 Jahren restriktiver kommunistischer Kultur- und Religionspolitik statt. Die rasante Revitalisierung des religiösen und rituellen Lebens wird von staatlicher Seite nicht nur toleriert, sondern erfährt in balancierten Spannungsbewegungen sogar eine Aufwertung (Lauser 2008).

Diese betrifft vor allem Traditionen, wie beispielsweise die Verehrung der Ahnen (*thờ cúng tổ tiên*), von legendären Heroen (*anh hùng*) und lokalen Schutzgottheiten (*tín ngưỡng thờ Thành Hoàng*). Selbst die Praktiken der Religion der Muttergottheiten (*Đạo Mẫu*)<sup>7</sup>, die grade wegen der ritualisierten Geist-Besessenheit (*lên đồng*) illegal und als Aberglaube (*mê tín*) verboten waren, werden nun toleriert (Fjelstad/Nguyễn Thị Hiền 2006). Mit Wertschätzung erkannt wird darin ein Ausdruck ›authentischer‹ vietnamesischer Kultur, Tradition und kollektiver nationaler Identität (*bản sắc văn hóa dân tộc*). Solches Brauchtum diene dem Schutz gegen mannigfache fremde Einflüsse und sei durchaus als ›legitimer Glauben‹ (*tín ngưỡng*) und ›schöne Bräuche‹ (*thuan phong mỹ tục*) zu akzeptieren (z.B. Endres 2001, 2002; Malarney 2007, 2002, 1996a, b; Pham Quynh Phuong 2005; Taylor 2004, 2007).

Das Thema der Ahnenverehrung – von der individuellen Familienebene über lokale Schutzgottheiten und legendäre Heroen bis zur ›Vergöttlichung‹ eines Ho Chi Minh – betrachte ich als ein Schlüsselthema und Ausgangspunkt, um vietnamesische Identitätspolitik zwischen Kontinuität und Wandel sowohl auf individueller als auch kollektiver Ebene in den Blick zu nehmen. Berührt werden damit nicht nur ›letzte Fragen‹ zu Sterben, Tod und Trauer, sondern sichtbar wird insbesondere auch die Bedeutung transnationaler ritueller Räume und deren Verhandlung als fortwährender Prozess.

Die Ahnenverehrung (*thờ cúng tổ tiên*), so wird auszuführen sein, erweist sich als ein dichtes vielschichtiges Phänomen, über das eine Doppelbewegung von Aufbruch und Veränderung einerseits und ›Zurück zu den Ursprüngen‹ (*về nguồn*) und ›Zurück zur Heimat‹ (*về quê*) andererseits verhandelt wird. Zwei Migrations-Geschichten werden dies illustrieren.

Abschließend werde ich einige Forschungsfragen an ein translokales Feld formulieren, die über das konkrete vietnamesische Beispiel hinaus als Spurensuche durch eine ›transnationale rituelle Landschaft‹ zu verstehen sind. Auch

2004: [http://www.cpv.org.vn/details\\_e.asp?topic=61&subtopic=160&id=BT2440043056](http://www.cpv.org.vn/details_e.asp?topic=61&subtopic=160&id=BT2440043056), oder auch: <http://www.vietnamembassy-usa.org/news/story.php?d=20040511170158>).

7 Die Religion der Muttergottheiten wird häufig auch ›Religion der Vier Paläste des Universums‹ (*Đạo Tứ Phủ*) – des Himmels, der Erde, des Wassers, der Berge und Wälder – genannt.

wenn ich die Ebene der Haushalte und Familien als Ausgangspunkt der Analyse stark machen werde, so möchte ich doch gegen eine dichotome Festbeschreibung von ›großen‹ und ›kleinen‹ Transnationalismen antreten. Es ist vielmehr die *Beziehung* zwischen diesen Ebenen, die von besonderem Interesse ist, und es ist die ›lokale‹ ›kleine‹ Perspektive, die es uns ermöglicht, die *Verwobenheit* von staatlichen Politiken und Bürokratien mit *dem* rituellen Bereich zu analysieren, in dem Menschen sich zwischen Orten, Tempeln, Altären und Festen bewegen.

## Eine Migrations-Geschichte: Eine Pilgerreise zu den Geistern als Verbindung zu den Ahnen

Hoa Pham lernte ich 2006 in Hanoi kennen. Sie bezeichnete sich selbst als voll assimilierte ›Vietnamese-Australian‹. Ihre Muttersprache wurde zu Hause in Australien nicht gepflegt, besonders ihre Mutter habe in Australien mit aller Konsequenz ein neues Leben beginnen und eine traumatische Vergangenheit hinter sich lassen wollen. 1980 war Hoa Pham einjährig mit Mutter und Vater als Bootsflüchtling nach Australien gekommen. Nach über 25 Jahren ›im Exil‹ begleitete sie ihre Mutter auf eine Pilgerreise nach Vietnam, die diese zum ersten Mal zu unternehmen wagte, nachdem im Zuge des Reformprozesses *đổi mới* sich Übersee-Vietnamesen (*Việt kiều*)<sup>8</sup> ermutigt fühlten, Vietnam wieder zu besuchen (vgl. Long 2004:72ff.; Jellema 2007a:76ff.). So formuliert das Politbüro in einer Resolution Nr. 36 im Jahre 2004 einige Richtlinien »on the overseas Vietnamese affairs«, wonach die Übersee-Vietnamesen als integraler Bestandteil der nationalen Einheit zu betrachten seien. Neben der Liberalisierung der Visa-Konditionen, werden eine Reihe von Investitionsbegünstigungen (bezüglich Haus- und Landkauf oder Geschäftsunternehmungen) aufgelistet. In der englischen Übersetzung, die die kommunistische Partei Vietnams zur Verfügung stellt, ist zu lesen:

»Though living far away from their fatherland, overseas Vietnamese have always nurtured patriotism and national esteem, preserved cultural traditions, turned towards to their ancestors and origins, and kept close relationship with their families and homeland.« (Politbureau 2004)

Der Anlass der Reise von Hoa Pham und ihrer Mutter war, dass die Mutter sich über viele Monate in Alpträumen von ihren Ahnen bedrängt fühlte. Besonders ihre Eltern erschienen als hungrige und ruhelose Geister. Als hungrige Geister (*ma đói, tà, vong*) und wandernde Seelen (*cô hồn*) werden die See-

8 *Việt kiều* (wörtl.: entfernte Vietnamesen) ist die informelle Bezeichnung für Überseevietnamesen wohingegen *Người Việt Nam ở Nước ngoài* (wörtl.: Vietnamesen im Ausland) eine eher formale Bezeichnung ist.

len der Verstorbenen bezeichnet, die ihren Weg nicht nach Hause finden. Auch ihnen gilt es symbolisch durch das Verbrennen von Papier-Votiv-Gaben (*đốt vàng mã*) eine Brücke zu schlagen, damit sie weder den Toten noch den Lebenden ernsthafte Probleme bereiten können (vgl. Bodemer 2005; Đỗ Thiệp 2007).

Entsprechend der vietnamesischen Kosmologie ›leben‹ oder ko-existieren die Toten in einer ›Unterwelt‹ oder Yin-Welt (*âm người chết*) mehr oder weniger parallel zu den Lebenden der Yang-Welt (*đương*) und haben ähnliche Bedürfnisse wie die Lebenden (*đương sao âm vậy* – wie das Yang so das Yin) (Toan Ánh 1991:19f.; Pham Quynh Phuong 2005:117). Altäre und Gräber gelten als Treffpunkte, zu denen die Toten, ebenso wie die Lebenden, hinreisen. Es liegt daher in der Verantwortung der Lebenden, sich auch um Transportmöglichkeiten zu kümmern, was sie durch die Verbrennung von papierernen Votiv-Motorrädern, -Fahrrädern, -Autos und sogar Votiv-Flugzeugen tun.

Abbildung 1: Papier-Votiv-Gaben



Aufgebaut in der buddhistischen Pagode Chùa Tứ Kỳ, Hanoi (Foto: Lauser 2006)

Abbildung 2: Verbrennen von Votivgaben. *Chùa Từ Kỳ, Hanoi*

(Foto: Lauser 2006)

In Australien führte die Mutter aus Scham vor einer verständnislosen Nachbarschaft so unauffällig wie möglich im Privaten Opferrituale durch, indem sie im Morgengrauen papierne Miniatur-Modelle von Häusern, Kleidern, Geld, Gold und Silber verbrannte und diese zusammen mit richtigem Essen den Ahnen als Opfergaben anbot.

Ihre Träume beruhigten sich. Und so entschloss sich die Mutter nach Vietnam zurückzukehren, um allen in den Kriegswirren verstorbenen Ahnen Todesrituale und buddhistische Gedenk- und Verdienstzeremonien zu organisieren. Das Essen, das sie bereitstellte, war üppig und nährte eine große Gruppe, einschließlich der Mönche des Tempels, und würdigte den Verdienst der Ahnen.

All diese Ahnen waren in den Kriegswirren eines gewaltsamen Todes (*chết oan*) gestorben, und da sie weder eine angemessene Beerdigung bekommen hatten, noch von den Überlebenden mit der notwendigen spirituellen Verantwortung versorgt wurden, irrten ihre Seelen hungrig und unglücksbringend umher und zeigten offensichtlich auch kein Verständnis dafür, dass ihre Nachkommen Australier geworden sind.

Für die begleitende Tochter offenbarte sich die Reise als eine Rückkehr zu ihren Wurzeln (*về nguồn*). So erlebte sie nicht nur eine Verbindung zu ihren toten Ahnen, sondern eine unmittelbare Begegnung mit noch überlebenden Verwandten. Diese Erfahrung, so berichtete sie, wäre eine Pilgerreise ihrer

Seele ebenso wie ihrer Mutters Seele und eine Art Rückbestätigung dessen, wer sie denn nun sei als ›Asiatin‹, als ›Vietnamesin‹.<sup>9</sup>

Für Hoa Pham war mit dieser Reise ein viel umfassender Aufbruch einer spirituellen Reise verbunden. So machte sie sich im weiteren Verlauf ihrer ›Heimreise‹ auf den Weg, die Lehren des weltweit bekannten vietnamesischen buddhistischen Zen-Meisters Thích Nhất Hạnh zu praktizieren und sich ihm auf seiner Pilgertour durch Vietnam anzuschließen. Dieser war Mitte der 1960er Jahre ins Exil gegangen, da seine Friedensvermittlungen im Sinne eines ›engagierten Buddhismus‹ von den vietnamesischen Regierungen als regimekritisch und als ›politischer Verrat‹ eingestuft wurden. 2005 schließlich kehrte er auf Einladung der Kommunistischen Partei Vietnams mit einer internationalen Gefolgschaft zu einer drei-monatigen Lehr-Pilgerreise nach Vietnam zurück. 2007 wiederholte er das Unternehmen unter großer öffentlicher Aufmerksamkeit<sup>10</sup>, um in großen Sing-Zeremonien die verbleibenden Wunden des Vietnam-Krieges zu heilen (Chapman 2007). Weitere transnationale buddhistische Vorhaben sind seitdem in Planung, und befördern Thích Nhất Hạnh ambitioniertes Projekt, seine im Westen weiterentwickelten Lehren an eine neue Generation in Vietnam zurückzubringen.<sup>11</sup>

## Eine zweite Migrations-Geschichte: Der Herkunftsort als ein nostalgisches Ideal von Gemeinschaft und Heimat

Quốc An lernte ich als ehrgeizigen und arbeitsamen jungen Mann in Hanoi kennen. Neben seinen Studien der englischen Sprache und Informatik, arbeitete er als Assistent und Dolmetscher in verschiedenen internationalen Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit. Im Februar 2007 kurz nach *Tết* verließ er früh am Morgen seine Wohnung in Hanoi, um zusammen mit seinem älteren Bruder und seiner Tante sein Heimatdorf (*quê hương*) in der nah

9 Dass diese Erfahrung kein individueller Einzelfall einer vietnamesischen Australierin ist, lässt sich in anderen lokal verorteten, aber dennoch sehr ähnlichen Zeitzeugnissen nachlesen: siehe z.B. Lee 2002, der als ›Asian-American‹ nach einer ›Heimreise‹ bekennt: »[...] After this trip, I felt the spirits of my ancestors, smiling at me«.

10 Siehe z.B.: <http://english.vietnamnet.vn/lifestyle/2007/03/673546/> (Zugang März 2007), <http://english.vietnamnet.vn/politics/2007/04/686183/> (Zugang April 2007), <http://english.vietnamnet.vn/politics/2007/05/692431/> (Zugang Mai 2007) oder auch <http://www.plumvillage.org/HTML/dharmataalks.html>.

11 <http://www.plumvillage.org/HTML/dharmataalks/html/weareourancestors.html>: »We are our Ancestors and The Sutra on Measuring and Reflecting«. Hier geht es Thích Nhất Hạnh unter anderem um eine Versöhnung von Generationenkonflikten, indem er über eine Rhetorik der Ahnenverehrung eine Brücke zwischen östlicher Philosophie und westlicher Psychologie herstellt. Siehe auch: <http://english.vietnamnet.vn/social/2008/02/767910/>.



gelegenen Provinz Hà Tây zu besuchen. Während sich sein Bruder als *guide* in der Tourismusbranche etablieren konnte, hatte die Tante im Textilhandel Erfolg.

Als sie am Friedhof ihres Heimat-Dorfes angekommen waren, zündeten sie Räucherwerk an und vollzogen ein Gedenkritual für die Ahnen. Anschließend besuchten sie mit ihrem am Ort lebenden Onkel die Pagode, die ziemlich zerstört, baufällig und erneuerungsbedürftig war. Ein hochrangiger Mönch und ein Vertreter des Volkskomitees nahmen nach einem höflichen Wortwechsel einige zig-tausend Đồng, im Wert von mehr als tausend Dollar, entgegen, die Quốc An und seine Familie für einen Wiederaufbau der Pagode spendeten. Erwähnenswert ist außerdem, dass seine Verbindung zum Dorf zwar auch über seine eigene Geburt, aber besonders über seine Großeltern hergestellt war.

Der Hanoier Quốc An, ebenso wie sein Bruder und seine Tante, gehören zu den Menschen, die im Zuge des Reformprozesses *đổi mới* zu einigem Wohlstand gekommen sind. Bemerkenswert ist, dass es sich bei An und seinem Bruder nicht um eine ältere und möglicherweise rückwärtsgewandte Generation handelt, sondern ganz im Gegenteil, um junge Männer, die sich zielstrebig und anpassungsfähig in »moderne« Arbeitsfelder begeben. Sie stehen somit in einer Reihe mit älteren traditionsbewussten Menschen und als Beispiel dafür, dass vietnamesische Städter seit dem Reformprozess auffallend hohe Spenden ihren Ahnendörfern (*quê hương, vong về*) zukommen lassen, um dort Ahnenhäuser, Gemeinschaftshäuser, Tempel, Pagoden und Altäre zu restaurieren und große Ritualfeste zu Ehren von Schutzheiligen und Schutzgöttern<sup>12</sup> auszustatten und Todesfeiertage zu zelebrieren (vgl. Schlecker 2005: 509f.). Als häufigster Anlass für Besuche in die Heimatdörfer werden die Todes-Gedenktage (*ngày giỗ tổ*) genannt, die sich vor allem durch exzessive Redistribution von Essen auszeichnen (Aveli 2007:134ff.).

Dabei ist es noch nicht lange her, dass diese Praxen durch die politische Führung bis auf die Ebenen der Kommunalverwaltung als abergläubisch (*mê tín*) und rückständig (*lạc hậu*), als destruktive, antisozialistische und verschwenderische Praktiken und feudalistische Bräuche (*phong kiến*) verurteilt und verboten wurden. So beschreibt Malarney in seiner ausgezeichneten Dorfstudie *Culture, Ritual and Revolution in Vietnam* (2002:52ff.) eindrück-

12 Mit dem Sammelbegriff *thần* werden in Vietnam Gottheiten bezeichnet, die im Weiteren in sogenannten »Himmelsgottheiten« (*thiên thần*) und sogenannte »Personengottheiten« (*nhân thần*) unterschieden werden. Zu den Himmelsgottheiten zählen mythologische Wesen, die ihre himmlische Herkunft durch Wunder offenbaren. Als Personengottheiten werden hingegen deifizierte historische Persönlichkeiten betitelt, die sich zu ihren (zum Teil auch legendären) Lebzeiten durch besondere Charaktereigenschaften, Begabungen oder Kräfte verdient gemacht haben. Dabei sind die Grenzlinien zwischen himmlischen Wesen und Personengottheiten fließend (vgl. Trần Quốc Vương 1995; Dror 2007:47).



lich, wie die politische Führung in Nordvietnam seit der August-Revolution von 1945 häufig sehr gewaltsam auf eine radikale Vereinfachung der Riten und Gebräuche bestanden hatte. In detaillierten Spezifikationen wurde festgeschrieben, in welcher Form Feste und Rituale zu feiern seien. Das Verteilen von Geld wurde ausdrücklich untersagt, nicht-monetäre Geschenkartikel, die Bestandteil eines ausgefeilten Tauschsystems von Gaben und Schuldenbegleichung waren, wurden in präzisen Angaben vorgeschrieben und aufgelistet. Außerdem sollten sogenannte salzige Festessen durch süße ersetzt werden. ›Salzige Banketts‹ (*tiệc mặn*) sind üppige Festessen, bei denen viele Platten (*mâm*) mit Fisch und Fleisch und Alkoholika serviert werden, wohingegen süße Banketts (*tiệc ngọt*) nur Tee und einfache Süßigkeiten enthalten (Malarney 1996b; vgl. Großheim 1997). Bei der immensen Bedeutung, die das gemeinsame Essen für das soziale Gefüge in Vietnam einnimmt, wird es nachvollziehbar, dass eine revolutionäre Umstrukturierung der Gesellschaft auch vor einer rigiden definierten Essensordnung nicht halt machen konnte (Avieli 2007; Schlecker 2005:515f.).

Das Wort Heimat (*quê hương*) konnotiert vor allem eine ländliche Dorfgemeinschaft und ein Gefühl von fundamentalem ›Zu-Hause-Sein‹. *Quê hương* ist eng assoziiert mit Geburt, Kindheit, Mutterliebe, Ahnenland, Familiengeschichte, Dorfleben und einfachem Landleben. Man fühlt sich zu diesem Heimatort über Verwandtschaft (*có họ*) und Nähe (*gần bo*) verbunden, die über die Ahnen, die dort geboren sind und dort gelebt haben, definiert ist (Schlecker 2005:522). Heimat, so legen Exilromane ebenso wie Dorf- und Migrationsstudien nahe, steht für ein Bild, das von Städtern und Migranten, nicht nur als Ahnendorf (*vòng về*) vorgestellt wird, sondern als ein nostalgisches Ideal von Zugehörigkeit und Verwandtschaft (Jellema 2007:73; Pham Quynh Phuong 2005:89; Nguyễn Văn Huyền 1995; Hardy 2002, 2004; Lan Cao 1997).

»I knew I would have to find a way back there, back to the graves of my ancestors, back to the sacred land where my mother's placenta and umbilical cord had been buried and where her body would have to be buried as well. She would have to die where she was born, and I would have to construct this circle for her, a beginning and an end that converged toward and occupied one single, concentrated space.« (Aus dem Exilroman *Monkey Bridge* von Lan Cao 1997: 248; zit nach Jellema 2007:74)

## Mobilität und Identität

Während die erste Geschichte die Pilgerreise einer Übersee-Vietnamesin (*Việt kiều*) auf der Suche nach ihren Wurzeln beschreibt, zeigt die zweite Geschichte, dass der Bezug zum Dorf der Herkunft bereits dann aktiv aufrecht erhalten,

rituell bestätigt und erneuert werden muss, wenn man das Dorf verlassen hat, um in der naheliegenden Hauptstadt zu leben.

Ob intra-nationale Migration zwischen Land und Stadt und Nord- und Süd-Vietnam oder transnationale Migration oder Flucht ins Exil, angesprochen werden zwei wichtige Aspekte, die als Kurzbeschreibung dessen dienen, was es heißt, Vietnamese zu sein: nämlich das Dorf (*quê hương*) als ›moralische Größe‹ und Bezugsort der Rückbesinnung, und die Ahnenverehrung (*thờ cúng tổ tiên, nhớ ơn ông bà*). Bemerkenswert ist, dass inmitten einer durch Aufbruch und Bewegung charakterisierten Renovations-Ära in Vietnam, ebenso wie in einer mobilen transnationalen Diaspora eine Art Rückkehrbewegung stattfindet, die sich in der Ahnenverehrung und in der Rede von der ›Rückkehr zu den Ursprüngen‹ (*về nguồn*) niederschlägt.

Was verbirgt sich unter der ausgeprägten Ahnenverehrung die als ›Essenz‹ alle historischen Turbulenzen und geografischen Distanzen zu überstehen vermag? Eine so gestellte Frage, das liegt nahe, lässt sich nur vielschichtig (und vielstimmig) beantworten. Im Folgenden soll die Ahnenverehrung daher als eine Praxis skizziert werden, deren zeit- und kontextbedingte Anschlussfähigkeit gerade wegen des essentiellen Charakters immer wieder von neuem herzustellen und zu verhandeln ist.

## **Ahnenverehrung in Vietnam als Ethik und Religion, als zeitlose Größe und historischer Prozess**

»For the Vietnamese people, the cult of ancestors is an age-old national identity«, schreibt der vietnamesische Kulturwissenschaftler Nguyen Thanh Huyen in einer Sonderausgabe der *Vietnamese Studies*, die dem Ahnenkult gewidmet ist. »The Vietnamese spirit is always animated with remembrances of its roots, like a continuous flow originating from distant ancestors« (Nguyen Thanh Huyen 1994:27f.).

Während hier vor allem auf moralische Dankesschuld und nationale Wurzeln verwiesen wird, wird in einem anderen Zitat der Ahnenkult »als die wahre Religion der Vietnamesen« charakterisiert, der in Wirklichkeit gleichzeitig jedoch nur einen kleinen Teil innerhalb einer »Armee von Geistern« einnehme: »La vie religieuse des Annamites de toutes les classes de la société est basée sur une croyance profondément ancrée dans leur conscience, c'est que les esprits sont partout«, schreibt 1958 der französische Missionar, Philologe und ethnologische Gelehrte Cadière, der über 60 Jahre in Vietnam gelebt hat, in seinem klassischen Werk »Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens« (1958:6). Und: »En réalité, les Ancêtres ne sont qu'une petite partie de l'armée immense des esprits, et le culte des Ancêtres n'est qu'un des aspects divers de la religion des Annamites« (Cadière 1958:17).

Im Rahmen dieses Aufsatzes kann nicht im Detail auf das unüberschaubar scheinende Pantheon von Göttern, Geistern und Ahnen eingegangen werden (Hue-Tam Ho Tai 1985; Pham Quynh Phuong 2005:38f.). Festzuhalten ist hier, dass die rituelle Repräsentanz und Kommunikation mit ehrwürdigen Ahnen, sowohl im privaten Leben als auch im politischen Bereich von immenser Bedeutung sind. Als Ahnen werden hier nicht nur die Familien- und Lineage-Vorfahren im engeren Sinne verstanden, sondern auch (deifizierte) Helden der Vergangenheit, lokale Schutzgottheiten und seit neuestem politische Figuren, die in Rhetorik und Ritual als Ahnen verehrt werden. Ein weites Spektrum von Ahnen und legendären Helden stellen wichtige Referenzbezüge auf den Ebenen der Familie, des Dorfes, der Region und der Nation dar.

Diese rituellen Praktiken basieren auf einer Weltanschauung, der zur Folge die Menschen die Welt mit spirituellen Mächten (Ahnen, Göttern und Geistern) teilen, mit denen das menschliche Wohl gleichzeitig auf existentielle Weise verbunden ist (Cadière 1958, Đỗ Thiện 2003, Hue Tam Ho Tai 1985). Gemäß dieser Anschauung erhalten die, auf die menschliche Existenz einwirkenden, Kräfte eine menschliche Form.<sup>13</sup> Und diese anthropomorphisierten Kräfte wohnen nicht in einem distinkten Bereich, der Natur genannt wird, sondern in einer ›sozialisierten‹ Parallel-Welt, wo Status, Rang und soziale Identitäten von Bedeutung sind. Vorgestellt in personalisierten Termini<sup>14</sup> haben diese Entitäten menschliche Qualitäten und existentielle Bedürfnisse und sind zugänglich für Verhandlungen. »The necessities of human existence are not resources to be extracted from the domain of nature but rather are obtained through the interaction with the anthropomorphised inhabitants of the spiritual realm« (Taylor 2004:96; s. a. Đỗ Thiện 2003).

Bemerkenswert ist außerdem, dass in der religiösen Landschaft Vietnams zwei miteinander verbundene Prozesse am Werke sind: Zum einen wird die Geschichte folklorisiert und mythisiert, indem historischen Figuren außergewöhnliche übermenschliche, mythische, ja göttlich-heroische Attribute und Fähigkeiten zugeschrieben werden und zum anderen werden Mythen historisiert, indem mythische, legendäre Figuren historische Tiefe und Wurzeln innerhalb einer Geschichte der Nation erhalten. Ebenso wurden und werden Geister anthropomorphisiert, dann historisiert und als Heroen in die Wider-

13 Zum Beispiel werden die fünf existentiellen Elemente (ngũ hán) wie Erde (thổ), Wasser (thủy), Feuer (hỏa), Holz (mộc), und Metall (kim) als die Fünf Mütter (Năm Mẹ) in der Religion der Muttergottheiten (Đạo Mẫu) humanisiert (vgl. Nguyễn Thị Hiền 2002).

14 Verwandtschaftskategorien wie ông (Großvater), bà (Großmutter), cô (väterliche Tante) und cậu (mütterlicher Onkel) werden häufig verwendet, um sich auf eine große Anzahl von spiritualisierten Prinzipien und Einheiten zu beziehen und verweisen auf die Bedeutung von Verwandtschaft im Verständnis und in der Interaktion mit der Welt.

standsgeschichte der Nation aufgenommen (Malarney 2002; Giebel 2001; Luong Van Hy 1993; Pelley 2002; Pham Quynh Phuong 2005).

Neuere Studien zur spätsozialistischen Gegenwart Vietnams machen deutlich, dass die Wiederbelebung von vor-revolutionären Fest- und Ritualpraktiken als eine unmittelbare Reaktion auf die Öffnungspolitik und kapitalistische Entwicklung zu verstehen ist, also sehr eng verbunden ist mit dem ökonomischen Wandel und einem neuen Konsumverhalten (Taylor 2004, 2007; Le Hong Ly 2007). Götter, Geister und Ahnen (heroische wie nicht-heroische) scheinen ebenso wie die Menschen in einem krisenhaften Bedürfnis nach ›Tradition‹ und ›Identität‹ in einer globalen Spätmoderne anzukommen (Endres 2007; Fjelstad 1995, 2006a+b; Nguyen Thi Hien 2002; Norton 2002; Pham Quynh Phuong 2005; Taylor 2004; Wadbled 2000a+b).

Schaut man auf die wörtliche Bedeutung, mit der die Ahnenverehrung im Alltag informell bezeichnet wird, *nhớ ơn ông bà*, so verweist die Bezeichnung *nhớ ơn* (deutsch: sich der Schuld erinnern) auf die filiale Pietät (*hiếu*) und Dankesschuld, die man den Vorfahren und deren Verdiensten und Opfern schuldet.

Das konfuzianische Prinzip der filialen Ehrerbietung (*đạo hiếu*) lehrt, dass eine Person durch ihre bloße Existenz ihren Eltern und Ahnen gegenüber eine moralische Dankesschuld (*ơn*) besitzt, die niemals vollständig beglichen werden kann. Das impliziert, dass man sich seines Ursprunges zu erinnern hat und den Eltern gegenüber, auch nach ihrem Tod, zahlreiche rituelle Verpflichtungen zu erfüllen hat. Erst die korrekte Verrichtung sichert auch das Wohlergehen in der diesseitigen Welt.

Die Ahnenverehrung beschreibt so ein Konzept der Dankbarkeit, das die fortwährende, reziproke Beziehung und den Kreislauf des Tausches von Gaben und Gunsterweisungen zwischen den Lebenden und Toten in Bewegung hält. Dankbarkeit in der Gegenwart für Beiträge in der Vergangenheit verbindet die Menschen in den Familien, den Dörfern bis hin zur Idee des Heimatlandes.

Ahnenverehrung, so eine Religionsdefinition<sup>15</sup>, die auch von einer marxistisch-revolutionären Auffassung mitgetragen wird, sei weniger eine Religion, sondern vor allem eine Ethik, die sich in dem beliebten Sprichwort verdichtet, dass *man sich der Quelle erinnern soll, wenn man aus dem Fluss trinkt* – *đạo uống nước nhớ nguồn*. Eine solche Ethik habe nichts mit der Verehrung (*thờ*) von Gottheiten und Geistern gemein, sondern gründe auf dem Respekt (*nhớ ơn*) gegenüber den Vorfahren über den Tod hinaus (Taylor 2004:205; Malar-

15 An dieser Stelle ist anzumerken, dass religiöse Praktiken und Glaubensinhalte mit *tín ngưỡng* bezeichnet werden, während Religion als Kategorie, oder Institutionen wie Christentum oder Buddhismus als *tôn giáo* bezeichnet werden. Zum Verhältnis von Religion und Staat siehe auch Soucy 2003; Malarney 1996a+b, 2001; Lauser 2008.

ney 2007:540). Dass der Ahnenkult ›im Volke‹ tatsächlich die Form einer Religion annehme, mit all den abergläubischen Vorstellungen von Gottheiten, von denen Schutz und Hilfe zu erlangen sei, wird dabei eingeräumt.

Außerhalb der akademischen und politisch korrekten Diskussion scheint es für ›gewöhnliche‹ Menschen eine Selbstverständlichkeit zu sein, dass die Toten auf die Belange der Lebenden Einfluss ausüben und dass umgekehrt die Lebenden den Toten beistehen können. Nach der populären Vorstellung ist Ahnenverehrung und das Gedenken der Dankesschuld nicht nur eine mentale Reise in die Vergangenheit, sondern auch eine konkrete und materielle Verabredung und Verpflichtung mit Persönlichkeiten aus der anderen Welt. Am Altar treffen die Toten mit den Lebenden zusammen, symbolisiert durch das Essen, das sie (durch Opfernaben) gemeinsam teilen. Und in der Zeit, in der das Räucherwerk abbrennt, begegnen sich Vergangenheit und Gegenwart in einem interaktiven Jetzt. Halten sich die Menschen an moralische Regeln und eine sorgfältige Ritualpraxis, dann werden sie mit Glück, Reichtum und einem langen Leben (*Phúc, Lộc, Thọ*) belohnt.<sup>16</sup> Bei Vernachlässigung ist mit Strafe und Unglück zu rechnen: Die Ahnen unterstützen *und* strafen!

*Abbildung 3: Das Verbrennen von Opfernaben*



*Tết-Pilger an der Chuà Hương, Hà Tây Provinz (Foto: Lauser 2005)*

16 Ein bekanntes Sprichwort besagt, dass der Lebensunterhalt der Lebenden nicht nur auf Reis basiert, sondern auf den Gräbern – *người sống bằng mồ bằng mã, ai sống bằng cả bát cơm*.

*Abbildung 4: Befragung der Ahnen*



*Ein Medium (gọi hồn) kanalisiert die Stimme eines verstorbenen Familienmitgliedes (Foto: Lauser 2007)*

Das Befragen von Ahnen mittels ausgewiesener Medien und Seelenrufer (*gọi hồn*) ist eine weit verbreitete Praxis in allen möglichen Lebenslagen und -fragen. Als therapeutische Praxis und Verarbeitung von Kriegstraumata kann das Seelenrufen (*gọi hồn*) gedeutet werden, wenn es darum geht, die sterblichen Überreste der Kriegstoten zu finden, um sie in die Ahnengräber zu überführen und die unruhigen Seelen zu befrieden (Kwon 2006, 2008).<sup>17</sup>

## **Ahnenriten als Topos für ›Kommen und Gehen‹ – Ahnenverehrung zwischen Nation und Transnation**

In einer dynamischen Zeit, die charakterisiert ist durch Trennung, Migration, Urbanisierung und die zentrifugalen Belastungen der Moderne, konstruieren Vietnamesen die Ahnenverehrung als ein Rückkehr-Ritual zu den Ursprüngen (*về nguồn*). Neben zahlreichen revitalisierten Todes-Gedenktagen und Dorf-festen, seien die beiden wichtigsten, auch in der Diaspora unverzichtbaren, vietnamesischen Jahresfeste genannt: das eingangs bereits erwähnte Neujahrs-fest *Tết Nguyên Đán* und der Totengedenktag *Vu Lan* (auch *Tết Trung Nguyen*

17 Vgl. »Psychic Vietnam« Dokumentarfilm von Joe Phua, gesendet am 18 May 2006 on BBC Two.



genannt) – der Tag der wandernden Seelen, der nach dem Mondkalender auf den Vollmond des siebten Mondmonats fällt. An diesem Tag ehren die Vietnamesen die Verstorbenen. Zugleich sind alle aufgerufen, Gutes zu tun und böse Taten oder Versäumnisse wieder gut zu machen. Dies gilt im Übrigen auch für die Verstorbenen, die an diesem Tag aus der Unterwelt kommen und ebenfalls die Möglichkeit haben Gutes zu tun.

*Abbildung 5: Familienaltar am giỗ tổ eines tragisch Verstorbenen*



*Đông Nãi, Hải Dương (Foto: Lauser 2006)*

Folgende Vorstellung gilt dabei mehr oder weniger als Basiswissen: Nach der vietnamesischen Kosmologie geht die Seele eines Verstorbenen zunächst in die Unterwelt. Abhängig vom Verhalten des Menschen in der Welt der Lebenden wird über das weitere Dasein entschieden. Die Seelen der Verstorbenen können jedoch auch noch in der Unterwelt gutes Tun und schlechte Taten wieder gutmachen. Zugleich können die Lebenden mit Ritualen, wie sie besonders an *Vu Lan* statt finden, etwas für die Seelen der Toten tun. An diesem Tag öffnen sich bei Sonnenuntergang die Tore dieser »Unterwelt« und die Verstorbenen kehren als wandernde Seelen zu den Familienaltären zurück, wo sie von den Lebenden mit speziellen Gerichten, Räucherwerk und abgebranntem Votiv-Papier aus Gold und Silber empfangen werden. Auch in den Pagoden sammeln sich die Gläubigen, um den wandernden Seelen zu einem guten



Leben in der jenseitigen Welt zu verhelfen. Während die Seelen, für die innerhalb des Familienkreises Rituale abgehalten werden, zu den Familienaltären und den Gräbern heimkehren, mögen sich die Seelen, die keine Nachfahren mehr haben, oder die von ihren Nachfahren vergessen wurden, an den Tempeln und Pagoden treffen.

Beide zentralen Feste dienen der familiären Zusammenkunft und der Ahnenverehrung und stellen einen rituellen Raum zur Verfügung, in dem jenseits von ideologischen Gräben und politischen Differenzlinien Gemeinsamkeit, Einheit, Solidarität und Versöhnung inszeniert wird. Gleichzeitig werden die Möglichkeiten ökonomischer Investitionen ausgelotet. Damit etablieren sich um den rituellen Raum der Ahnenverehrung transnationale Bewegungen, die sowohl auf der religiös-rituellen, als auch auf der sozio-ökonomischen Ebene bedeutungsvoll sind.

Die Ahnenverehrung dient dabei als ein Modell des Kommens und Gehens (*đi* – *về*). So wie die Toten nach Hause und an die Altäre gerufen werden, fühlen sich auch die Lebenden zu diesem Zusammenkommen und zur Rückkehr verpflichtet. In einer zyklischen Bewegung von Aufbruch, Rückkehr und Wiederaufbruch verdichtet sich dieses Modell des Kommens (*về*) und Gehens (*đi*). Im Zelebrieren der Rückkehr (*về*) ist die Billigung zum Weggehen (*đi*) impliziert. Indem die gegenwärtige spätsozialistische Regierung Vietnams zur ›Heimkehrbewegung‹, ›zurück zu den Ursprüngen‹ (*về nguồn*) ermutigt, wird gleichzeitig die Rolle von Mobilität und Zirkulation in einer Erfahrung von Nation und Transnation normalisiert. Im *đi*–*về*-Modell erleben die Menschen eine (nationale) Zugehörigkeit, die es ihnen erlaubt, sich frei durch die Welt zu bewegen, solange sie die Rückkehr nicht vernachlässigen.

Im Folgenden möchte ich daher, über bisherige Erwähnungen hinaus, den Blick auf das Verhältnis des spätsozialistischen Staates zum Phänomen der Ahnenverehrung bündeln.

## Ahnenverehrung zwischen Politik und Religion

Das Bekenntnis des *Đôì Múi* Staates, die Werte der Ahnenverehrung zu wahren und zu fördern, wird mit großem Pomp und Aufwand zum jährlichen kollektiven Todesfesttag der Hùng-Könige (*Giỗ Tổ Hùng Vương*) demonstriert. Nach der Legende können alle Völker Vietnams ihren Ursprung bis zur Verheiratung des Drachen-Vaters *Lạc Long Quân* mit der mythischen Feen-Mutter *Áo Cơ* zurückverfolgen. Diese mythisch-magische Vereinigung brachte hundert Eier hervor, aus denen hundert menschliche Kinder schlüpften, einschließlich der ersten Hùng-Könige. Staatliches Gedenken anlässlich des Todesfeiertages der Hùng-Könige hat eine lange Geschichte, erfuhr aber erst in den letzten Jahren einen elaborierten Festcharakter.

»Every *giỗ tổ* to the Hùng king ancestor is an opportunity for children, for the whole nation to remember their origins. [...] Those who can should make a pilgrimage to the native place of their fathers, the land of their ancestors, to light incense and solemnly remember the Hùng kings« (Nguyễn Đăng Duy 2001: 207, zit. nach Jellema 2007a: 68).

Schon 1994, argumentierte der damalige Direktor des staatlichen Institutes für Religionsstudien, Đặng Nghiệm Vạ̣n, dass die Ahnenverehrung als eine »nationale Religion Vietnams« zu betrachten sei. Vạ̣ns Empfehlungen wurden schließlich zehn Jahre später im Jahre 2004 umgesetzt, indem der besondere Status der Ahnenverehrung in einem neuem Gesetz zu Religion verankert wurde (Nguyễn Minh Quang 2005:177ff.).<sup>18</sup>

Artikel 1 der Verordnung zu Glauben und Religion (*Ordinance on Belief and Religion*) garantiert Religionsfreiheit und erklärt alle Religionen gleich vor dem Gesetz. In einer Reihe von Definitionen in Artikel 3 werden anerkannte religiöse Aktivitäten spezifiziert und dabei sowohl die Ahnenverehrung als auch Akte des Gedenkens besonders hervorgehoben. In Artikel 3,1 (*Ordinance Nr.21/2004*) heißt es:

»»Belief-related activity« means an activity expressing respect for, and worship of, ancestors; remembrance and glorification of persons having rendered meritorious services to the country and/or communities; worship of gods, saints and traditional symbols, and other activities related to folk belief, symbolizing fine historical cultural values, and social ethics.« (Nguyễn Minh Quang 2005:178)

Und weiter unten in Artikel 5:

»The State shall guarantee the right to belief-related and religious activities in compliance with the provisions of law; shall respect the cultural and moral values of religions; *shall preserve and promote positive values in the tradition of worship of ancestors, remembrance and glorification of persons who have rendered meritorious services to the country and/or communities*, with a view to helping consolidate the all-nation unity and meeting the spiritual needs of the people.« (Nguyễn Minh Quang 2005:180, Hervorhebung A.L.)

In Artikel 5 werden Ahnenverehrung und Heldenverehrung in denselben Zusammenhang gestellt und explizit hervorgehoben. Gewürdigt werden die positiven Werte der *vẻ nguồn*-Bewegung, die nicht nur spirituellen Bedürfnissen diene, sondern auch die nationale Einheit stärke. Alles in allem verspricht der

18 Eine englische Übersetzung der »Ordinance of the Standing Committee of the National Assembly No. 21/2004/PL-UBTVQH11, June 18, 2004« wird von Human Rights Watch zur Verfügung gestellt: [http://hrw.org/english/docs/2004/10/21/vietna9551\\_txt.htm](http://hrw.org/english/docs/2004/10/21/vietna9551_txt.htm) (Zugriff: September 2006).

*Đổi Mới* Staat alle Glaubenspraktiken im Rahmen des Gesetzes zu tolerieren, die Ahnenverehrung jedoch gelte es aktiv zu wahren und zu fördern. Angesichts der unzähligen Herausforderungen an die Legitimität des Ein-Parteien-Staates in einer Nach-Kriegs-, Nach-Kollektivierung-, Nach-Soviet- und spät-sozialistischen Ära integriert die vietnamesische Regierung die Ahnenverehrung nicht nur als eine akzeptable religiöse Praxis unter vielen, sondern als eine besonders privilegierte Praxis mit besonderer staatlicher Zustimmung.

Diese besondere Betonung der Ahnenverehrung interpretiert Jellema sowohl als ›nationale Religion‹ ebenso wie als ›Religion des Nationalismus‹. Legitimiert wird nun ein ›kinetic nationalism‹ (Jellema 2007a:70f.), der sich von der kriegesischen Solidarität und Einheit aus der Kriegs-Ära wegbewegt hin zu einer kulturalistischen Umarmung gemeinsamer Abstammung. Ahnenverehrung hilft die Nation zu erneuern – weg von der Armee, die die Grenzen verteidigt, und hin zu einer Familie, die aus einer Ur-Vereinigung hervorgegangen ist und nun durch eine gemeinsame Grundstimmung von filialer Dankesschuld jenseits von Geschichte und Geographie zusammengehalten wird.

Eine Arbeitsdefinition einer vietnamesischen *Transnation*, zu der auch die *Việt kiều* ausdrücklich als mehr oder weniger loyale Patrioten zu inkorporieren seien, wurde bereits auf dem 8. Parteitag 1996 formuliert. Aber auch vor der ›Offenen Tür-Politik‹ (die auf dem 6. Parteitag 1986 beschlossen wurde) war es *Việt kiều* erlaubt, ihren Verwandten in Vietnam Geschenke und Geld zu übersenden.

2004, im selben Jahr, in dem das Gesetz verabschiedet wurde, um die Ahnenverehrung zu wahren und zu fördern, formulierte das Politbüro außerdem eine Resolution 36, die die Wiedereingliederung der Überseevietnamesen erleichtern sollte (Politbureau 2004). Wie weiter oben bereits erwähnt, wird in der Resolution 36 sehr explizit, ja geradezu aggressiv die Ahnenverehrung und spirituelle Verbindung zum Ursprung mit ganz pragmatischen Rekrutierungspolitiken komplementiert. In diesem Gesetz werden günstige Konditionen für Auslands-Vietnamesen formuliert, die ihnen Heimreisen und gleichzeitig Investitionen erleichtern sollen. Das lange vorherrschende Misstrauen gegenüber den ›abtrünnigen‹ *Việt kiều* wird aufgehoben durch die staatlich demonstrierte neue Bereitschaft, alle, ungeachtet ihrer Vorgeschichten, willkommen zu heißen, solange sie den (materiellen) Beweis erbringen, für die Zukunft der Nation beizutragen.

## Konklusion

Die Ahnen sind als Teil eines Pantheon untrennbar mit dem rituellen Leben eines jeden Vietnamesen und jeder Vietnamesin verbunden, ungeachtet welcher Glaubensrichtung oder säkularer Ideologie diese anhängen. Die Ahnenverehrung – ob Ethik oder Religion – wird dabei als Teil einer gemeinsamen Tradition verstanden, die vom vorkolonialen Feudalismus, durch Kolonialismus, Krieg und Revolution bis zur gegenwärtigen Renovations-Ära und transnationalen Öffnung anpassungsfähig überlebt hat. Gleichzeitig wurde sie von sich verändernden sozio-ökonomischen und politischen Anforderungen geformt:

- Da die *familiale* Praxis des Gedenkens an die Ahnen auf jeden Fall als eine soziale und moralische Tradition verstanden und nur eingeschränkt als religiös erachtet wird, ist sie mit Elementen *der* Religion verbunden, der sich die Familie zugehörig fühlt.
- Auf *lokaler* Ebene wurde, und wird, die Ahnenverehrung für die Gründer der Lineages und die Gründer oder Schutzgottheiten von Dorfgemeinschaften praktiziert (Toan Áhn 1991).
- Auf *überregionaler* Ebene wurden auf jeden Fall im vorrevolutionären Vietnam (bis zur Revolution 1945) – und werden heute wieder die Ahnen der regierenden Dynastien in ihren jeweiligen dynastischen Tempeln verehrt (vgl. Jellema 2007a).
- In der wiedervereinigten Sozialistischen Republik Vietnam wurden Rituale der Ahnenverehrung zwar als ›Aberglauben‹ bekämpft und in der Verfassung von 1992 für abgeschafft erklärt. ›Traditionelle‹ Zeremonien und Rituale erwiesen sich jedoch einem verordneten ›Staatsfunktionalismus‹ gegenüber als resistent und erleben in der gegenwärtigen Renovations-Ära eine bemerkenswerte Revitalisierung.
- Hierauf reagiert eine spät-kommunistische Regierung, indem sie solche Traditionen für ihre Zwecke nutzt, statt sie zu bekämpfen. So ist es z.B. inzwischen üblich, an sogenannten ›vaterländischen Altären‹, Hồ Chí Minh im Schatten der vietnamesischen Flagge und in Nachbarschaft von anderen nationalen (historischen und legendären) Heroen (*anh hùng dân tộc*) und Schutzgeistern zu ehren (Malarney 2002: 189ff., 201ff.; Lauser 2008). Ebenso werden die Todesfeiertage verdienstvoller Ahnen in öffentlichen Festen und Wallfahrten in den entsprechenden Tempeln zelebriert; wobei der Todesfeiertag zu Ehren des legendären König Hùng Vương und Gründerahn der Nation zum Nationalfeiertag (*Giỗ Tổ Hùng Vương*) deklariert wurde (Malarney 2007).
- Eingebettet ist diese ›reinvention of tradition‹ in ein politisches Programm eines ›kulturellen Nationalismus‹, das zusammen mit einem Set von politischen Initiativen zur Reinkorporierung der Auslandsvietnamesen im

Dienste einer ›deterritorialisierten Nationenbildung‹ steht (Basch, Glick Schiller, Szanton Blanc 1994; Hardy 2004).

Was sollte an dem vietnamesischen Beispiel rund um die Ahnenverehrung auch über das konkrete Beispiel hinaus zur Diskussion gestellt werden?

Das Verhandeln dessen, was eine nationale vietnamesische Identität ausmacht, bewegt sich – so mein Argument – auf verschiedenen sich gegenseitig bedingenden Ebenen: Gemeinsame Abstammung wird über die Familie, die Ahnengenealogie, die Gemeinde, die Region bis zur Nation als Praxis des Gedenkens hergestellt und bewegt sich *entlang und mit* und gleichzeitig *gegen* dichotome Kategorien wie regional versus national, oder national versus transnational. Regionale (Nord-, Süd-Vietnam)<sup>19</sup> ebenso wie transnationale (Übersee-) Identitäten löschen *nicht* die Bedeutung und Wirksamkeit nationaler Identität, sondern bestärken diese vielmehr in einer Denkfigur der Ko-Figuration (Taylor 1998:949).

Wie lassen sich also Migrationsprozesse jenseits eingefahrener Binarismen beschreiben? Und wie lassen sich Begrifflichkeiten finden, die jenseits schneller Stereotype die spezifischen historisch gewachsenen Prozesse beschreiben?

- Als Ethnologen sind wir aufgefordert, die Verflochtenheit der Welt mit mikroskopisch genauen Untersuchungen lokaler Umstände und Beispiele zu erfassen, und über eine derart informierte Perspektive die Historisierung transnationaler Migrationsprozesse und die Dialektik von Kontinuität und Veränderung in den Blick zu nehmen.
- Lebenszyklus- und Familienrituale, die im Übrigen in einer transnationalen Religionsforschung bisher erstaunlich ›dünn‹ beschrieben wurden, sind vielschichtig und vielstimmig. Daher erfahren wir eine Menge darüber, wie Zugehörigkeiten, Orte und Machtverhältnisse vorgestellt und verhandelt werden (Gardner 2002; Gardner/ Grillo 2002).
- Aus der ›kleinen‹ Perspektive (der transnationalen Familienrituale) heraus ist die Verwobenheit von staatlichen Politiken und Bürokratien mit dem rituellen Bereich zu diskutieren. Dabei ist eine erneute Reifizierung der Binarismen zwischen ›groß‹ und ›klein‹, von ›mikro‹ und ›makro‹, zu überwinden.

---

19 Zur Erinnerung: Die Unterscheidung von Nordvietnam und Südvietnam geht einher mit einer tiefen politischen Trennlinie zwischen den früheren Teilstaaten, nämlich dem kommunistischen Norden und dem nicht-kommunistischen Süden. Vor der Vereinigung unter kommunistischer Führung migrierten viele, besonders christliche Nordvietnamesen in den nicht-kommunistischen Süden. Die Vereinigung unter kommunistischer Führung löste schließlich eine dramatische vietnamesische Flüchtlingskrise aus, bekannt unter dem Stichwort ›boat-people‹.

- Todesrituale mögen dabei Fragen der Zugehörigkeiten und kulturellen Identitäten noch einmal besonders zuspitzen; denn Todesrituale reinszenieren verwandtschaftlichen Zusammenhalt und Nähe und verbinden Orte symbolisch. Dabei schaffen großzügige Spenden und Geschenke anlässlich der Rituale sowohl ›heiliges Kapital‹ für die Toten, als auch soziales Kapital wie Status, Prestige und Patronage für ihre lebende Verwandtschaft. Auffallende Konsum- und Ausgabefreudigkeit anlässlich der Rituale sind Ausdruck von dem neuen sozialen Status (und des spezifischen Modernseins) und verweisen auf die ökonomischen Bedingungen von Ritualen.
- Rituelier Transnationalismus ist ein Prozess und kein fixierbarer Daseinszustand. So mögen sich Familien (mehr oder weniger) sesshaft in der Zielgesellschaft integrieren. Die Frage nach Rückkehrbewegungen in das Herkunftsland stellt sich dennoch für die unterschiedlichen Generationen auf unterschiedliche Weise. Wie die nachfolgenden Generationen sich einrichten und welche Möglichkeiten der Bewegung sie haben werden, wird ein zu beforschender Teil dieses Prozesses sein. Auf jeden Fall müssen wir uns darauf einstellen, dass die Orte und ihre symbolischen Bedeutungen nicht gleich bleiben.

## Literatur

- Aveli, Nir (2007): Feasting with the Living and the Dead: Foods and Eating in Ancestor Worship Rituals in Hôi An. In: Philip Taylor (Hg.): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies, S. 121-160.
- Basch, Linda/ Glick Schiller, Nina/ Szanton Blanc, Cristina (1994): *Nations unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Langhorne, PA: Gordon and Breach.
- Beuchling, Olaf (2001): *Vom Bootsflüchtling zum Bundesbürger. Migration, Integration und schulischer Erfolg in einer vietnamesischen Exilgemeinschaft*. Münster et al.: Waxmann.
- Bodemer, Margaret Barnhill (2005): Rằm Tháng Bảy: Offerings to Wandering Spirits in Contemporary Vietnam. In: *Asian Anthropology* 4, S. 115-136.
- Cadière, Leopold (1955, 1957, 1958): *Croyances et pratiques religieuses des Annamites* (Deuxième Ed., Saigon: Publications de la Société des Etudes Indochinoises. [Orig. published 1944].
- Carruthers, Ashley (2007): Vietnamese Language and Media Policies in the Service of Deterritorialized Nation-Building. In: Lee Hock Guan/ Leo Suryadinata (Hg.): *Language, Nation and Development in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS, Institute of Southeast Asian Studies, S.195-216.

- Chapmann, John (2007): The 2005 Pilgrimage and Return to Vietnam of Exiled Zen Master Thích Nhất Hạnh. In: Philip Taylor (Hg.): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies, S. 297-341.
- Đặng Nghiêm Vạn (1996): The Cult of Ancestors as a Religion. In: *Vietnamese Studies* 3, S. 35-64.
- Đặng Nghiêm Vạn (2001): *Dân Tộc Văn Hoá Tôn Giáo* (Nation, Kultur, Religion). Hanoi: Nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội.
- Đỗ Thiện (2003): *Vietnamese Supernaturalism: Views from the Southern Region*. London/New York: Routledge Curzon.
- Đỗ Thiện (2007): Unjust-Death Deification and Burnt Offering: Toward an Integrative View of Popular Religion in Contemporary Southern Vietnam. In: Philip Taylor (Hg.): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies, S. 161-193.
- Dror, Olga (2007): *Cult, Culture, and Authority: Princess Lieu Hanh in Vietnamese History*. University of Hawaii Press.
- Endres, Kirsten (2001): Local Dynamics of Renegotiating Ritual Space in Northern Vietnam: The Case of the Dinh. In: *Sojourn* 16 (1), S. 70-101.
- Endres, Kirsten (2002): Beautiful Customs, Worthy Traditions: Changing State Discourse on the Role of Vietnamese Culture. In: *Internationales Asienforum – International Quarterly for Asian Studies* 33 (3-4), S. 303-332.
- Endres, Kirsten (2007): Spirited Modernities: Mediumship and Ritual Performativity in Late Socialist Vietnam. In: Philip Taylor (Hg.): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies, S. 194-220.
- Fjelstad, Karen/Nguyen Thi Hien (Hg.) (2006): *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities*. Ithaca/New York: Southeast Asia Programm Publications. Southeast Asia Program, Cornell University.
- Fjelstad, Karen (1995): *Tu Phu Cong Dong: Vietnamese Women and Spirit Possession in The San Francisco Bay Area*. (Ph.D. Thesis) Department of Anthropology, University of Hawaii.
- Fjelstad, Karen (2006): »We Have Len Dong Too«: Transnational Aspects of Spirit Possession. In: Fjelstad, Karen & Nguyen Thi Hien (Hg.): *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities*. Ithaca/New York: Southeast Asia Programm Publications. Southeast Asia Program, Cornell University, S. 95-110.
- Gardner, Kate/Grillo Ralph (2002): Transnational households and ritual. In: *Global Networks* 2 (3), S. 179-190.



- Gardner, Kate (2002): *Age, narrative and migration: the life course and life histories amongst Bengali elders in London*. Oxford: Berg.
- Giebel, Christoph (2001): Museum-Shrine: Revolution and Its Tutelary Spirit in the Village of My Hoa Hung. In: Hue-Tam Ho Tai (Hg.): *The Country of Memory. Remaking the Past in Late Socialist Vietnam*. Berkeley: University of California Press, S. 77-105.
- Großheim, Martin (1997): *Das vietnamesische Dorf und seine Transformation in der französischen Kolonialzeit*. Passau: Passauer Beiträge zur Südostasienkunde.
- Hardy, Andrew (2002): From a Floating World: Emigration to Europe from Post-War Vietnam. In: *Asian and Pacific Migration Journal* 11 (4), S. 463-484.
- Hardy, Andrew (2004): Internal transnationalism and the formation of the Vietnamese diaspora. In: Brenda S.A. Yeoh/ Katie Willis (Hg.): *State/ Nation/ Transnation. Perspectives on Transnationalism in the Asia-Pacific*. London/N.Y.: Routledge, S. 218-237.
- Ho Tai, Hue-Tam (1985): Religion in Vietnam: A World of Gods and Spirits. In: *Vietnam Forum* 10, S. 113-145. siehe auch: <http://www.askasia.org/frc/lasrm/readings/r000058.htm> (Zugriff Juli 2005).
- Huu Ngoc/ Cohen, Barbara (1997): *Tết: The Vietnamese Lunar New Year*. Hanoi: The Gioi Publishers.
- Jellema, Kate (2007a): Returning Home: Ancestor Veneration and the Nationalism of Đồi Mồi Vietnam. In: Philip Taylor (Hg.): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies, S. 57-89.
- Jellema, Kate (2007b): Everywhere incense burning: Remembering ancestors in Đồi Mồi Vietnam. In: *Journal of Southeast Asian Studies*, 38 (3), S. 467-492.
- Kwon, Heonik (2006): *After the Massacre. Commemoration and Consolation in Ha My and My Lai*. University of California Press.
- Kwon, Heonik (2008): *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge University Press.
- Lan Cao (1997): *Monkey Bridge*. New York: Penguin
- Lauser, Andrea (2008): Zwischen Heldenverehrung und Geisterkult. Politik und Religion im gegenwärtigen spätkommunistischen Vietnam. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 133 [im Druck].
- Lê Hồng Lý (2007): Praying For Profit: The Cult of the Lady of the Treasury (Bà Chúa Kho). In: *Journal of Southern Asian Studies*, 38 (3), S. 493-513.
- Lee, Jonathan H. X. (2002): Pilgrimage of the Spirit: Connecting with my Ancestors. In: *The Review of Vietnamese Studies* 2 (1), <http://hmongstudies.com/Lee2002.pdf> (Zugriff August 2006).

- Long, Lynellyn D. (2004): Viet Kieu on a Fast Track Back? In: Lynellyn D Long & Ellen Oxfeld (Hg.): *Coming Home? Refugees, Migrants and Those Who Stayed at Home*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, S. 65-89.
- Luong Van Hy (1993): Economic Reform and the Intensification of Rituals in Two North Vietnamese Villages, 1980-1990. In: Börje Ljunggren (Hg.): *The Challenge of Reform in Indochina*. Cambridge: Harvard University Press, S. 259-92.
- Malarney, Shaun Kingsley (1996a): The Limits of ›State Functionalism‹ and the Reconstruction of Funerary Ritual in Contemporary Northern Vietnam. In: *American Ethnologist* 23 (3), S. 540-560.
- Malarney, Shaun Kingsley (1996b): The Emerging Cult of Ho Chi Minh? A Report on Religious Innovation in Contemporary Northern Viet Nam. *Asian Cultural Studies* 22, S. 121-131.
- Malarney, Shaun Kingsley (2001): »The Fatherland Remembers Your Sacrifice«: Commemorating War Dead in Northern Vietnam. In: Hue-Tam Ho Tai (Hg.): *The Country of Memory. Remaking the Past in Late Socialist Vietnam*. Berkeley: University of California Press, S. 46-76.
- Malarney, Shaun Kingsley (2002): *Culture, Ritual and Revolution in Vietnam*. Honolulu: University of Hawai'i Press (First published London: Routledge Curzon).
- Malarney, Shaun Kingsley (2003): Return to the past? The dynamics of contemporary religious and ritual transformation. In: Hy V. Luong (Hg.): *Postwar Vietnam. Dynamics of a transforming society*. Lanham/ Bolder/ NewYork/ Oxford: Institute of Southeast Asian studies, Singapore and Rowman&Littlefield Publisher, S. 225-256.
- Malarney, Shaun Kingsley (2007): Festivals and the dynamics of the exceptional dead in northern Vietnam. In: *Journal of Southern Asian Studies*, 38 (3), S. 515-540.
- Marr, David G. (1981): *Vietnamese Tradition on Trial, 1920-1945*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Marr, David G. (2000): History and Memory in Vietnam today: the Journal Xua & Nay. In: *Journal of Southeast Asian Studies* 31, S. 1-25.
- Nguyễn Đăng Duy (2001): *Văn Hoá Tâm Linh* (Spirituelle Kultur). Hanoi: NXB Văn Hóa – Thông Tin.
- Nguyen Khac Vien/ Nguyen Thanh Huyen (1994): First results of the experimental survey: The cult of ancestors in urban center. Special Issue: The Cult of Ancestors – Familial Problems, *Vietnamese Studies* Vol 43 (113.), no. 3.
- Nguyễn Minh Quang (2005): *Religious Issues and Government Policies in Việt Nam*. Hà Nội: Thế Giới Publishers.

- Nguyen Thanh Huyen (1994): The Cult of Ancestors: A Typical Characteristic of the Vietnamese People's Psychic Life. Special Issue: The Cult of Ancestors – Familial Problems, *Vietnamese Studies* Vol 43 (113), 3, S. 27-53.
- Nguyễn Thị Hiền (2002): *The Religion of the Four Palaces: Mediumship and Therapy in Viet Culture*. (PhD Thesis) Department of Folklore and Ethnomusicology, Indiana University.
- Nguyễn Văn Huyền (1995): *The Ancient Civilization of Vietnam*. Hanoi: The Gioi Publishers.
- Pelley, Patricia M. (2002): *Postcolonial Vietnam. New Histories of the National Past*. Durham/London: Duke University Press.
- Pham Quynh Phuong (2005): *Hero and deity. Empowerment and contestation in the veneration of Trần Hưng Đạo in contemporary Vietnam*. (PhD Thesis) Anthropology Program, School of Social Sciences, La Trobe University Australia.
- Politbureau, Resolution No 36 – NQ/TU, 26 March 2004 by the Politbureau on *Viet kiều* Affairs, in der englischen Übersetzung: [http://www.cpv.org.vn/details\\_e.asp?topic=61&subtopic=160&id=BT2440043056](http://www.cpv.org.vn/details_e.asp?topic=61&subtopic=160&id=BT2440043056).
- Schlecker, Markus (2005): Going back a long way: ›Home place‹, thrift and temporal orientations in Northern Vietnam. In: *Journal of Royal anthropological Institute* (N.S.) 11, S. 509-526.
- Soucy, Alexander (2003): Pilgrims and pleasure-seekers. In: Lisa B. W. Drummond/Mandy Thomas (Hg.): *Consuming Urban Culture in Contemporary Vietnam*. London, NY: Routledge Curzon, S.125-137.
- Taylor, Keith W. (1983): *The birth of Vietnam*. California: University of California Press.
- Taylor, Keith W. (1998): Surface Orientations in Vietnam: Beyond Histories of Nation and Region. In: *Journal of Asian Studies* 57 (4), S. 949-78.
- Taylor, Philip (2004): *Goddess on the Rise: Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Taylor, Philip (Hg.) (2007): *Modernity and Re-enchantment. Religion in Post-revolutionary Vietnam*. Singapore: ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies.
- Toan Ánh (reprint 1991): *Phong tục Việt Nam: Thờ cúng tổ tiên* (Vietnamese Customs: Worshipping ancestors). Hanoi: Khoa học Xã hội.
- Trần Quốc Vương (1995): The legend of Ông Dong from the text to the field. In: Keith W. Taylor/John K. Whitmore (Hg.): *Essays into Vietnamese Past*. Ithaca, N.Y.: Cornell University, Southeast Asia program, S. 13-41.
- Tran, Trong Dang Dan (1997): *Người Việt Nam ở Nước ngoài*. Hà Nội: Nhà Xuất Bản Chính Trị Quốc Gia.

- Wadbled, Martine (2000a): Un culte vietnamien en France. Continuité et changement. In: *Revue Européenne des Migrations Internationales* 16 (2), S. 171-190.
- Wadbled, Martine (2000b): Les than than dans la migration. Même les esprits s'acculturent. In: *Archives de sciences sociales des religions* 111, S. 149-177.
- Whitemore, John K. (1983): The Vietnamese sense of the past. In: *Vietnam Forum* 1, S. 4-16.

## Elektronische Quellen

- <http://www.gtz.de/de/dokumente/de-vietnamesische-diaspora-2007.pdf>
- [http://hrw.org/english/docs/2004/10/21/vietna9551\\_txt.htm](http://hrw.org/english/docs/2004/10/21/vietna9551_txt.htm), Zugriff: September 2006.
- [http://www.joanabreidenbach.de/files/deutsch-vietnamesische\\_freundschaft.pdf](http://www.joanabreidenbach.de/files/deutsch-vietnamesische_freundschaft.pdf), Zugriff Februar 2008.
- <http://www.mofa.gov.vn/en/nr040807104143/nr040807105039/ns08011809241>, Zugang Februar 2008.
- <http://www.plumvillage.org/HTML/dharmataalks.html>
- <http://www.plumvillage.org/HTML/dharmataalks/html/weareourancestors.html>
- <http://www.vietnamembassy.us/news/story.php?d=20060406124343>, Zugang September 2006.
- <http://www.vietnamembassy-usa.org/news/story.php?d=20040511170158>.
- <http://english.vietnamnet.vn/lifestyle/2007/03/673546/>, Zugang März 2007
- <http://english.vietnamnet.vn/politics/2007/04/686183/>, Zugang April 2007
- <http://english.vietnamnet.vn/politics/2007/05/692431/>, Zugang Mai 2007
- <http://english.vietnamnet.vn/social/2008/02/767910/>,
- <http://english.vietnamnet.vn/news/2004/09/260123/>, Zugriff März 2007.