

## **Somatisierte Geister – Über Leckagen und medial vermittelte Krankheitskonzepte im ghanaischen Film**

Felix Riedel

### **Zusammenfassung**

Aufklärung beinhaltet die Herrschaft von Geistern über Körper. Die Psychoanalyse bietet Modelle eines Selbst, das gegen Leckagen gestärkt ist, wie sie in der Mythologie als Geistattacken auf die physische Welt auftreten – mit Folgen wie Krankheit und Tod. Ghanaische Filme propagieren Krankheitsmodelle, die für die Psychotherapie als auch für die psychoanalytische Theorie relevant sind. Epilepsie wird sehr häufig bösen Geistern zugeschrieben, die den Körper beherrschen und von einem guten Leben abhalten. Diese bösen Geister sind nicht einfach nur exotische Konzepte, sondern universale Erscheinungen. Daher wird eine Ent-Exotisierung vorgeschlagen, die mit einer ernsthaften Analyse ghanaischer Filmproduktionen und der dort vermittelten Bilder von Geist, Körper und dem Bösen einhergehen sollte. Diese Ent-Exotisierung könnte eine besser informierte Psychotherapie von Menschen aus Ghana und in Ghana ermöglichen.

### **Schlüsselwörter**

Film, Ghana, Körperbilder und Geistbilder, Kritische Theorie, Medizin, Psychoanalyse

### **Abstract**

#### **Somatized Spirits – Leakages and medialized conceptions of diseases in Ghanaian film**

Enlightenment is intertwined with the dominance of spirits over bodies. Psychoanalysis offers conceptions of a self that is strengthened against leakages as they occur in common mythology, where spirits attack the physical world with physical consequences like disease and death. Ghanaian movies propagate conceptions of diseases that are relevant for psychotherapy as for psychoanalytic theory as well. Convulsions are most often attributed to evil spirits that rule the body and distract from good life. These evil spirits are not simply exotic conceptions, but occur throughout mankind in similar shapes. Therefore a Dis-Exotizing of religious conceptions is needed – at the same time as a serious analysis of the threats of certain Ghanaian movies and their conceptions of bodies, spirits and evil. This Dis-Exotizing should lead to a better informed psycho-therapy for Ghanaian migrants and in Ghana.

### **Keywords**

Critical Theory, Ghana, Media, Psychoanalysis, Psychosomatic Therapy

### **1 Einleitung**

„Je munterer die Spiritualität, desto mechanistischer: nicht einmal Descartes hat so sauber geschieden. Arbeitsteilung und Verdinglichung werden auf die Spitze getrieben: Leib und Seele in gleichsam perennierender Vivisektion auseinandergeschnitten“ (Theodor W. Adorno 2001 (1951), S. 471).

Aufklärung bedeutete wohl immer das Versprechen von gesteigerter Naturbeherrschung und somit Herrschaft der Geister über die Körper. Dieses Versprechen erschuf als autoritäres Entsprechungen zu religiösen Körper-

Geist-Modellen. Die Superiorität des Geistes lässt sich in weiten Bereichen mit jener christlichen Mythologie parallel schalten und entsprechend christlich, dogmatisch, missionarisch war Aufklärung geprägt:

„Die Mythologie selbst hat den endlosen Prozeß der Aufklärung ins Spiel gesetzt, in dem mit unausweichlicher Notwendigkeit immer wieder jede bestimmte theoretische Ansicht der vernichtenden Kritik verfällt, nur ein Glaube zu sein, bis selbst noch die Begriffe des Geistes, der Wahrheit, ja der Aufklärung zum animistischen Zauber geworden sind“ (Max Horkheimer/Theodor W. Adorno 1986 (1944), S. 17).

Die reine Separation von Aufklärung als Ratio und Mythos als Aberglaube ist nur als Verleugnung möglich. Ein in irgendeiner Weise hierarchisch vorzunehmendes Bewusstsein von Fortschritt, den Aufklärung verspricht und der zum Beispiel als medizinischer erfahrbar ist, kann nur mit der Ignoranz kulturalistischer Ansätze verdrängt werden. Sigmund Freud fügte dem Geist selbst die entscheidende, höchste Kränkung zu: er ist nicht mit sich identisch und ist letztlich noch in seinen höchsten Sphären von sexuellen Lüsten bestimmt. Erst in der Annahme dieser Kränkung kann Aufklärung Universalität beanspruchen – als selbstreflexiver Prozess, als einer der Fehlbarkeit und Kontrollverlust erträglich macht ist sie der höchste Fortschritt.

Wo Aufklärung einst den Geist vor der Übermacht der Natur, den Quälinstanzen der Krankheiten und der am Körper erfahrenen Ungerechtigkeit willkürlicher Folter, Sklaverei und Hinrichtungen zu entreißen suchte, ist heute in der psychosomatischen Therapie die Gegenteilstendenz wichtiger denn je: die Demokratisierung des Körpers, diesem das Recht zurückzugeben, das ihm ein aus welchen Gründen auch immer diktatorisch gewordener, launischer Geist genommen hat, als er ihn zum Mittel für seine fehlgegangene Konfliktbewältigung gewählt hat. Den Schmerz, den der Geist nicht fühlen will, delegiert er nach unten, an die unterworfenen Natur der Körper. Gleichzeitig leidet er an der Verwundbarkeit seines Körpers. Dass Natur im Menschen sei, wurde Horkheimer/Adorno zufolge im Aufklärungsprozess systematisch verleugnet:

„In der Klassengesellschaft schloß die Feindschaft des Selbst gegen Opfer ein Opfer des Selbst ein, weil sie mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt ward um der Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen willen. Eben diese Verleugnung, der Kern aller zivilisatorischen Rationalität, ist die Zelle der fortwuchernden mythischen Irrationalität: Mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung, sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig. In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar“ (Horkheimer/Adorno 1986 (1994), S. 61f.).

Ein Resultat dieser Urgeschichte der Subjektivität ist die Vorstellung einer Geisterwelt. Ihre Organisation wird in modernen Gesellschaften mitunter von den Individuen selbst betrieben, in der Regel jedoch an spirituelle Autoritäten übertragen, die stellvertretend die anstrengende Dogmenarbeit ausführen und mittels einer Mythologie Grenzen ziehen und verteidigen. Sigmund Freud führt den Begriff der „endopsychischen Mythen“ ein, deren Definition in einem Brief prägnant formuliert wird:

„Die unklare innere Wahrnehmung des eigenen psychischen Apparates regt zu Denkillusionen an, die natürlich nach außen projiziert werden und charakteristischerweise in die Zukunft und in ein Jenseits“ (Freud, FSA IX, S. 289).

Einen so suggerierten viktorianischen Apparat mit Kupferleitungen und Reglern setzt die sogenannte alternative Medizin voraus. Gerade dort, wo *Ganzheitlichkeit* beworben wird, werden psychische Anteile physikalisiert/somatisiert und zu einer mechanischen, mit Orakeltechniken ablesbaren Wirkung von Störungen im Energiefluss reduziert, die mit *Körpertechniken* repariert werden könnten – das therapeutische, beschwerliche Sprechen weicht neurotischer Ersatzhandlung, dem Ritual. Adorno spottet in der ihm eigenen Poesie über dieses Verhältnis: „Das zetert über Materialismus. Aber den Astralleib wollen sie wiegen“ (Adorno 2001 (1951), S. 471).

Ein dergestalt vorausgesetztes mechanistisches Instanzenmodell wird von Freud an anderen Stellen klar negiert. In der Schrift *Die Frage der Laienanalyse* entwirft er ein eher räumlich-organisches Modell der psychischen Organisation, das wesentlich mehr Flexibilität bietet in Bezug auf Grauzonen und Übergänge der Instanzen:

„Wenn ich also das Verhältnis zwischen Ich und Es deutlich machen will, so bitte ich sie, sich vorzustellen, das Ich sei eine Art Fassade des Es, ein Vordergrund, gleichsam eine äußerliche, eine Rindenschicht derselben. [...] Wir wissen, Rindenschichten verdanken ihre besonderen Eigenschaften dem modifizierenden Einfluß des äußeren Mediums, an das sie anstoßen. So stellen wir uns vor, das Ich sei durch den Einfluß der Außenwelt (der Realität) modifizierte Schichte des seelischen Apparats, des Es. Sie sehen dabei, in welcher Weise wir in der Psychoanalyse mit räumlichen Auffassungen ernst machen. Das Ich ist uns wirklich das Oberflächliche, das Es das Tiefere, von außen betrachtet natürlich. Das Ich liegt zwischen der Realität und dem Es, dem eigentlich Seelischen“ (Freud, FSA Ergänzungsband, S. 287).

Das Äußere wird nach ihm in der Regel als fremd und feindlich begriffen (vgl. Freud, FSA Ergänzungsband, S. 288), eine Konzeption, die vorerst den gekränkten und enttäuschten infantilen Narzissmus voraussetzt, der das Fremde überhaupt erst als vom eigenen Machtbereich und Körper abzugrenzen und zu internalisieren gezwungen ist. Das Ich, die dritte Instanz ist dann im Prinzip eine Wirkung von zwei vorgängigen Instanzen und dennoch schon wieder ein Eigenes.<sup>1</sup>

### **Wunden und Leckagen**

Betrachtet man mit Freud die Geisterwelt als Produkt einer unklaren Wahrnehmung der Instanzen und ihrer Wirkungsweisen, so sollte diese Unklarheit relativiert werden. In ihrer überbordenden Kreativität entwerfen Phantasien über die Geisterwelt eine recht präzise Beschreibung der Krisenhaftigkeit einer abgedichteten psychischen Identität.

Eine Krise in der Abdichtung ist im technisierten Jargon als *Leckage* zu bezeichnen, im organischen als *Wunde*. Eine Wunde beinhaltet das Bild einer nach außen tretenden Substanz. Die Leckage kennzeichnet eher das Eintreten eines feindlichen Äußeren. Zwischen Außenwelt und Es, und mehr noch, wo diese als eigene Anteile unbegriffen sind, zwischen der Geisterwelt und der sichtbaren, findet ein klandestiner Verkehr statt. Wie Schmuggler schleichen sich Geister in die Sphäre des Tages und stiften überall Unordnung, wo das Individuum seinen Frieden zu schaffen sucht.

An dieser Stelle möchte ich eine erste Ent-Exotisierung vorwegnehmen. Die Psychoanalyse liefert derart reichhaltiges Material, dass einer erfahrenen Beobachtung im Feld kaum etwas völlig neu erscheint. Zugleich wäre es naiv, gerade diese Reichhaltigkeit als begrenzt, als erschöpfbar und vollständig durchforscht zu mar-

kieren und sich so im Taumel der Kategorien taub zu machen gegenüber dem immer Besonderen der einzelnen Vorstellungen. Es kann nur um allgemeine Tendenzen gehen, niemals um Totalitäten.

Die Vorstellung einer spirituellen Störung, durch die vormalig getrennte Bereiche verbunden werden, ist ein allgemeine Tendenz: Sie gehört im Westen zum festen Repertoire fiktionaler Literatur und Religion und lässt sich in fast jedem Werk des *Mystery*-Genres ebenso wie in den (neo-) schamanistischen Kosmologien finden. Der Nachweis der Leckage erfolgt über eine empirische Gewalt: körperliche Konsequenzen wie Krankheit oder Tod. Die Geisterwelt hat vom Körper und der empirischen Oberfläche Besitz ergriffen. Ein sehr prägnantes Beispiel, in dem sich ein solcher Prozess herauskristallisiert hat, ist *A Nightmare on Elm Street* von Wes Craven aus dem Jahr 1984.

Der Film lokalisiert den somatisierten Realitätsüberschuss im Traum: Freddy Krueger, ein klassischer Wieder-gänger, gewinnt äußerste Macht auf die Realität, seine Messer durchstoßen die im Traum geschwächte Rindenschicht zwischen Körper und Außenwelt, verwunden und töten die Kinder, in deren Träume er einzudringen vermag. Die Grenze zwischen Individuum und einem Allgemeinen, Es und Realität, wie in Freuds Modell der Rindenschicht entworfen, wird verschoben zu einer zwischen verwundbaren Körpern und materialisierten Manifestationen, Irrläufern aus einer unzureichend abgedichteten spirituellen Welt, die wiederum Körper gebiert.

Am Leck werden psychische und gesellschaftliche Instanzen zu Körpern, Geister zu sichtbaren und schmerzhaft fühlbaren Gestalten. Hier lösen sich Externalisierungen und Internalisierungen auf und die Integrität narzisstisch unhinterfragter Triebwünsche wird wieder durch ein Äußeres, Fremdes bedroht wie in einer Zeit, als sich die Rindenschicht unter dem Einfluss der Erziehung bildete. Wüst verfremdet sind die Geister Abbilder der vertrauten Eltern und verwandter Strafinstanzen. Je irrationaler das Ganze scheint, je mehr die Ratio, um mit Adorno zu sprechen, dem Individuum das Glück stunden muss (vgl. Adorno 1979, S. 152 u. S. 158), desto mehr wächst die Begierde und damit der Wunsch des Es, sich Außenwelt gewaltsam anzueignen. Die anstehende Strafe wird vorweggenommen, um das Es im Zaum zu halten und es dadurch zu erhalten.

Die Psychoanalyse und die Psychosomatik als Therapieform bieten Modelle einer Identität, die Leckagen und Krisen besser standhält, gerade weil sie Nicht-Identität denken kann. Je elastischer das Rindengewebe, desto besser kann sowohl dem Es als auch den Beanspruchungen der Außenwelt begegnet werden. In der Verbalisierung von Aggressionen und Wünschen werden diese bewusst gemacht und dadurch in weiten Teilen aufgelöst – was möglicherweise der Straffreiheit geschuldet ist, die ein enttabuiertes Therapiegespräch offeriert. Inwieweit diese Therapieform auch in außereuropäischen Kosmologien Erfolg versprechen könnte, möchte ich mit der folgenden Beschreibung von ghanaischen Geist-Körperbildern und ihren Visualisierungen sowie Modifikationen durch die charismatisch-christliche Bewegungen und der dieser zugeordneten Filmproduktion diskutieren.

## **2 Film und Körperbilder in Ghana**

Selbstbilder im Akan-sprachigen Süd-Ghana beinhalten eine differenzierte Aufgliederung von Instanzen zwischen Körper, Geist und Außenwelt. Das Individuum sieht sich in unterschiedlichen Bestandteilen organisiert: „Kra“ ist am ehesten als lebenswichtiger Astralleib verständlich, der sich mitunter vom Körper entfernen oder sogar gestohlen werden kann (vgl. Gabriel Bannermann-Richter 1982, S. 23ff.). Mit dem Ego verwandt ist

„Sunsum“, das in etwa das Charisma, den individuellen Charakter und einige positive Tugenden beinhaltet (Hans W. Debrunner 1961 (1959), S. 9ff.).<sup>2</sup> Der Körper wird als Wirkung dieser beiden gedacht. „Mogya“ ist als familiäre Blutlinie und spirituelle Substanz stark symbolisch aufgeladen. Alle diese Kategorien sind meines Erachtens übersetzbar und finden sich auch in westlichen esoterischen und religiösen Modellen wieder. Von Bedeutung ist ihre sehr intensive und reale Empfindung in Ghana. Ein wohl organisiertes Zusammenspiel der Instanzen, dazu gehört auch die gesellschaftliche Ebene der Ahnenreihe und der Elternfiguren, beschützt es von den übelwollenden Dämonen, Waldgeistern und Hexen.

In Ghana werden spirituelle Leckagen als Folgen von Fehlverhalten vorgestellt. Ein Tabubruch oder die Vernachlässigung der traditionellen Ahnenpflege könne Krankheitssymptome erzeugen und böse Geister auf der Welt herumirren lassen. Von diesen werden mitunter ganze Familien heimgesucht, so dass *Familienflüche* zum festen Behandlungsrepertoire von charismatischen Kirchen gehören. Fernsehwerbungen versprechen Heilung in *Prayercamps*, religiösen Festivals, die in Bezug auf ihre Attraktivität mit den Pop-Konzerten in Europa und den USA vergleichbar sind. Das Opfer ist hier eine zentrale Institution und reicht vom Fasten bis hin zu den obligatorischen Spenden an die jeweiligen PredigerInnen.

Im Opfer vollzieht das Individuum eine kontrollierte Selbstbestrafung, um der tollwütigen spirituellen Strafinstanz zu entgehen. Ein Teil des eigenen Körpers wird durch tagelanges Fasten oder mittels der vergegenständlichten Arbeitskraft in der Geldspende geopfert, um damit Leckagen zu stopfen und den Geist zu bannen. Die traditionelle Variante bietet Opferrituale an, durch die zum Beispiel ein Vergehen mit der Überlassung eines Kindes als Schreinsklave gesühnt werden kann – eine Praxis, die mit dem in Ostghana und Togo prävalenten *Trokosi*-Brauch für internationales Aufsehen sorgte (vgl. Robert Kwame Ameh 1998, S. 35–62), in Modifikationen aber auch andernorts besteht.

Birgit Meyer (2003, 2006), Sasha Newell (2007), Eric de Rosny (1998) und andere diskutieren seit einigen Jahren die Expansion charismatisch-christlicher Kirchen und das diesen eigene Verhältnis zum Okkulten der traditionellen Vorstellungen. Der durchschlagende Erfolg der charismatischen Kirchen in Afrika zog das Interesse einer breiten Vielfalt von Forschungen auf sich. Ich beziehe mich hier vor allem auf zwei neuere Publikationen, die mir in Bezug auf die Ent-Exotisierung besonders interessant erschienen: Jane E. Soothills Studie *Gender, Spiritual Change and Spiritual Power – Charismatic Christianity in Ghana* (2007), die auf widersprüchliche feministische und liberale Tendenzen in den charismatischen Kirchen aufmerksam macht. Und Adam Mohrs Artikel *Missionary Medicine and Akan Therapeutics: Illness, Health and Healing in Southern Ghana's Basel Mission* (2009) im *Journal of Religion in Africa*.<sup>3</sup>

Mohr schildert den Aufstieg des württembergischen Predigers Christian Gottlieb Blumhardt, der 1838 begann, eine spirituelle Therapie zu praktizieren, die exorzistisch angelegt war und somatische Symptome als Wirkung von Dämonen erklärte. Diese Dämonen seien durch heidnische Praktiken der Idolatrie in die Welt gerufen worden.

“By the practice of Idolatry people became bound to satanic powers and oftentimes possessed by his demons. Demons could affect people physically by causing disease or by inducing antisocial feelings and behaviour such as lust, drunkenness, avarice, jealousy, and anger. Afflicting demons had to be forcefully cast out.“ (Mohr 2009, S. 434).

Die dem folgende Erweckungsbewegung resultierte in der Einrichtung eines Heilzentrums. Später, so Mohr, habe Blumhardt desillusioniert der Medizin den Vorrang eingeräumt und vermehrt PatientInnen zu Ärzten überwiesen (vgl. Mohr 2009, S. 449). Diesen Prozess der Desillusionierung kontrastiert Mohr mit dem Prozess der Abwertung ghanaischer Heiler durch die Kirche.

Die Akan-Heiler waren mit ihren Kräutern und Ritualen zunächst erfolgreicher als die europäische Quacksalberei und wurden von kranken Missionaren bevorzugt aufgesucht. Mohr nennt verschiedene Behandlungserfolge (jedoch keine wirklich nachvollziehbare Therapie).<sup>4</sup> Mit der Professionalisierung der europäischen Medizin auf dem Bereich der Infektiologie war die Missionierung plötzlich an die Ausbreitung und an den Erfolg dieser neuen Therapien geknüpft – und die Methoden der Akan-Heiler wurden radikal abgewertet (vgl. Mohr 2009, S. 448ff.).

Möglicherweise stellt sich die charismatisch-christliche Erfolgsgeschichte heute als eine Krise der Geschichtsbilder dar, wie sie Heike Behrend in ihrer fragmentarischen Analyse der Bewegung um das europäische Geistmedium Joseph Weibenberg vorschlägt, der historische deutsche Persönlichkeiten als Geister eine nationalistische Stellung zur zeitgenössischen Politik einnehmen ließ:

„Ich denke, dass die Weibenbergkirche mit der Praxis der Geistbesessenheit eine verkörperte Gegengeschichte zu etablieren suchte, in der vor allem das Performative kurzfristig vor Augen führte, was aus dem offiziellen Archiv verdrängt wurde. Der vom Geist ergriffene Körper bezeugt also da eine historische Tätigkeit, wo normale Historiker nichts dergleichen auffänden“ (Behrend 2001, S. 129).

Die charismatischen Bewegungen im heutigen Ghana gleichen jedenfalls der Praxis Blumthals (vgl. Mohr 2009, S. 452) und stellen wie Weibenberg Ersatzgeschichten her, die den mit der Missionierung einsetzenden Überlegenheitsanspruch westlicher Medizin zumindest teilweise kompensieren wollen. Anders als in der bislang üblichen kirchlichen Praxis wird nicht mehr eine heidnische Praxis als unwirksamer Aberglaube abgewertet und eine christliche – vom atheistischen Standpunkt aus nicht minder magische – Praxis als aufgeklärte propagiert. Vielmehr werden von Seiten der charismatischen Kirchen traditionelle Praktiken als moralisches Problem erörtert, deren Wirksamkeit und empirische Realität jedoch außer Frage stehen. Aus traditionellen Handlungen entstehen empirisch erfahrbare, somatische Nebenwirkungen – die christlichen Praktiken des Geständnisses, des Opfers und der Glossolie werden dagegen als frei von Nebenwirkungen und moralisch gut angepriesen.<sup>5</sup> Mehr noch, Krankheiten und Misserfolge werden sämtlich als Zeichen einer nicht gottgefälligen Praxis gesehen, eine wahre Hinwendung zum heiligen Geist erzeuge automatisch Wohlstand, Fruchtbarkeit, Gesundheit (vgl. Soothill 2007, S. 41)<sup>6</sup>.

Dieses Konzept wird mit überaus propagandistischer Akribie in Filmgeschichten übersetzt. Mit einer eklatanten Skrupellosigkeit werden somatische, psychische und psychosomatische Erkrankungen als Folgen einer durchaus sehr wirkungsmächtigen traditionellen religiös-magischen Praxis oder Sündhaftigkeit gezeichnet, gegen die nur die Heilkraft des *Name of Jesus* und der *Holy Spirit* antreten könne.

### **3 Ätiologie, Anamnese und „Kur“ im Film**

Es existiert ein festes Repertoire an Krankheitskonzepten, die in ghanaischen Filmen als Folgen von spirituellen Störungen visualisiert werden. Zu diesen zählen unter anderem Apathie, Hautausschläge, Depressionen, Katatonie, körperliche Entstellungen und Spastiken. Besonders attraktiv ist meinen Beobachtungen zufolge

der epileptische Anfall, dessen Kombination aus sichtbaren und in einem für den Film idealen Zeitabschnitt akkumulierten Symptomen – Zucken, Fallen, Zittern, Schaumauswurf – einen hohen Wiedererkennungswert und emotionalen Wirkungsfaktor garantiert. Es ist bemerkenswert, dass auch Blumthals erster „Schlüssel“-Patient epileptische Symptome zeigte (vgl. Mohr 2009, S. 433).<sup>7</sup>

Das ist insofern fatal, als diese Filme laut Birgit Meyer an eine Tradition von kolonialen volkspädagogischen Produktionen anknüpfen, die über Hygiene, Krankheiten und Ernährung aufklären. Daraus speist sich das große Vertrauen in den vermeintlichen aufklärerischen Gehalt solcher Filme (vgl. Meyer 2003, 204).<sup>8</sup>

Neben den ganz konkreten Nebenwirkungen der Falschbehandlung solcher Krankheiten durch häufig selbst-ernannte nachahmende Prediger und Propheten entsteht eine Reihe von weiteren Folgen: Traumatisierung und Folter durch den Exorzismus, Diskriminierung von Erkrankten und die Induktion pathogener Wahnbilder, die ein vergleichsweise harmloses Symptom oder eine Hysterie als Zeichen einer tödlichen spirituellen Attacke werten. Dauerfasten und nächtliches stündliches Beten werden in solchen Filmen ebenso wie auf Plakaten und in Fernsehpredigten angepriesen.



Videostill: „Onyame Tumi“ 2009

Im Videostill wird eine Frau mit epileptischen Symptomen von einer Priesterin zu dreitägigem Fasten unter einem Steinkreuz in praller Sonne animiert.

Zwar schlägt die Therapie im Film fehl, die Frau erleidet kurze Zeit später erneut einen Anfall. Jedoch wird durch das Versagen der Priesterin und deren Kur nur die außergewöhnliche Dimension des Konfliktes offenbar, die Kur selbst wird nicht in Frage gestellt.

Die logischen Folgen solcher „Kuren“ sind ein durch nächtliche Gebete gestörter Schlaf, Hypoglykämie (vgl. Margaret J. Field 1970 (1960), S. 59)<sup>9</sup>, Insolation, Dehydrierung bei Tranceanfällen und eine Verschärfung von Ernährungsmängeln. Ein Teil des Erfolges der charismatischen Heilpraktiken beruht möglicherweise darauf, dass sie mit milden Kuren die Krankheit erschaffen, die sie dann um so radikaler zu heilen versprechen. Damit ist nicht in Abrede gestellt, dass die charismatischen Kirchen Möglichkeiten bieten, heilsame Harmonie und Gruppensolidarität jenseits der autoritären Familie und intellektuelle Betätigung zu erfahren (vgl. Soothill 2007).

#### 4 Zwei Filmanalysen

Das Setting, in dem solche in der sich anschließenden *content analysis* näher bestimmte Propaganda stets gebrochen vermittelt, sind die ghanaischen „Kinos“. Sie bestehen abseits der selten gewordenen Stadtkinos im westlichen Stil zumeist aus einer windschiefen Bretterbude mit einem löchrigen Wellblechdach. Innen wurden ein Fernseher und ein VCD-Gerät aufgebaut, ein paar Holzbänke oder Plastikstühle dienen als Sitzgelegenheiten. An der nächstgelegenen Straße oder Kirche bewirbt eine Tafel mit einem häufig sehr blutrünstigen Filmplakat die Vorführungen. Für umgerechnete 10-20 Eurocent kann dann jede und jeder den Zwei- bis Viertelern zweimal täglich beiwohnen.

Das Zwielficht beherbergt Moskitos, die Malaria und andere Krankheiten übertragen. Lautsprecher sind, um durch akustische Präsenz weitere Gäste anzuwerben, stets bis zum Übersteuern aufgedreht,<sup>10</sup> was die ohnehin schlechte Tonqualität der Filme weiter beeinträchtigt. Säuglinge und Kleinkinder werden von nicht wenigen Müttern mitgebracht, etwas ältere Kinder kommen aus eigenem Antrieb und stören sich nicht am Lärm.



Foto: Felix Riedel, 2009

Besonders beliebt sind nigerianische und ghanaische Filme, in denen eine perfide Übergriffigkeit der Geisterwelt auf die physische, somatische Welt visualisiert wird. Der Trend geht generell zu christlichen Lösungen dieser Konflikte: Die Attacke oder Präsenz eines bösen Geistes oder einer Hexe wird mit Gebeten, Glossolie und den im Chor gebeteten Beschwörungsformeln „Holy spirit!“ oder „In the Name of Jesus!“ gebannt. Diese Szenen sind die Höhepunkte solcher Filme und werden bisweilen fünfzehn Minuten lang zelebriert, in denen der Kampf hin- und herwogt, bis der böse Geist aus der Person ausfährt und ihren von einem gesunden Geist erfüllten normalisierten Körper zurücklässt. Der exorzistische Kampf erfordert ein visualisiertes und damit somatisiertes Medium: das geweihte Wasser, das sich in den Händen des Priesters in Feuerbälle und Funkenregen verwandelt, die auf die besessene Person geschleudert werden.<sup>11</sup> Von Helfern wird sie eingekreist, falls sie der Kirche oder dem Ritual entfliehen will, zu Boden geworfen und weihwasserdurchtränkten Schlägen ausgesetzt.

##### 4.1 *Mogya Apam*

Im Film *Mogya Apam* werden zwei Patientengeschichten verhandelt, die jeweils auf eine psychosomatische Konfliktkonstellation verweisen. Beide Konflikte werden zunächst sehr feinsinnig als familiäre visualisiert und interpretiert, um dann eine spirituelle Synthese zu offerieren. *Mogya Apam* bedeutet in etwa „Blutsvertrag“. Der dreiteilige Film wurde von *Miracle Films*, einer der bekanntesten Filmschmieden Ghanas produziert und fügt sich ins charismatisch-christliche Gesamtprogramm der Firma ein. Er war wie das zweite Beispiel Anfang 2009 in vielen südghanaischen „Kinos“ zu sehen und kann als vergleichsweise hochwertige Produktion gelten.



Der Film beginnt mit einem eigentümlichen Schauspiel. Eine Kinderschar verfolgt, einen Schmähvers rufend, einen torkelnden Mann. Der fröhlich wirkende Trinker bückt sich alle paar Schritte und entlässt eine Flatulenz, was von der Kinderschar wie vom Publikum mit entsetzt-begeistertem Gelächter aufgenommen wird. Als er dann nach Hause getragen wird, erwarten ihn sowohl seine Mutter als auch seine Frau. Die Mutter will den betrunkenen Mann umsorgen. Seine Frau verjagt die eifrige Mutter unter Anschuldigungen, sie sei an dessen Leid schuld, sie sei eine Hexe. Ein Besuch beim Pastor hilft, das Problem des Alkoholismus vorerst zu bannen. Der ehemalige Trinker geht mit seinen neuen Glaubensbrüdern missionieren. Dann erleidet er einen Rückfall, der von einem animierten „bösen Geist“ eingeleitet wird. Der überfällt das Opfer am helllichten Tag, verschmilzt optisch mit ihm und zwingt ihn erneut zum Trinken.

In der parallel erzählten Geschichte leidet eine Frau unter dem Verdacht der Kleptomanie: stets wenn sie einen Mann gefunden hat, stiehlt derselbe sich im Raum manifestierende böse Geist von diesem einen hohen Geldbetrag. Sie wird verdächtigt und davonjagt.

Ein Besuch bei einer Fetischpriesterin offenbart: Die beiden vom bösen Geist geplagten Protagonisten waren einst ein Liebespaar, das einen animistischen Blutsvertrag geschlossen hatte, der sie für immer aneinander binden sollte. Ihre Familien akzeptierten allerdings die Heirat zwischen der Fanti-Frau und dem Ashanti-Mann nicht. Sie wurden auf Verlangen der Eltern hin getrennt und heirateten jeweils andere Partner – was das Leiden auslöste weil dadurch der Blutsvertrag gebrochen wurde. Gelöst wird der Konflikt nicht etwa durch eine erneute Zusammenführung der Liebenden, sondern durch ihre endgültige Trennung durch den Pastor, der den bösen Geist unter den Augen der Eltern und des getrennten Paares exorziert. Die moralische Speerspitze des Filmes richtet sich gegen traditionelle Praktiken wie den Blutsvertrag – zugleich verteidigt er ein traditionelles autoritäres Eltern-Kind-Verhältnis und überdies unterwirft er sich der konservativen Praxis der Endogamie, die Heiraten über die „ethnischen“ Grenzen hin verbietet. Das den jeweiligen Sprachgruppen der Fanti oder Ashanti zugehörige Publikum kann sich im gegenseitigen Ressentiment ergötzen.

Alkoholismus und Kleptomanie werden in diesem Filmbeispiel der direkten Verantwortlichkeit des Individuums enthoben. In der Tat sind die Ursachen der Filmlogik zufolge familiär, was auch eine psychosomatische oder psychoanalytische Gesprächstherapie aufdecken könnte. Die Therapie findet aber nicht primär im Interesse der Individuen, sondern in dem der Eltern und der Kirche statt – sie lässt keine Reflexion zu, sondern kulminiert in einem performativen Akt zum Exorzismus.

Während die spiritualistische Anamnese sich recht dicht am psychoanalytischen Befund bewegt, differiert sie in der Externalisierung von Schuld und Strafe im bösen Geist – sie verdoppelt das Symptom. Die Schuld wird auf den Moment des animistischen Rituals konzentriert und durch das christliche Ritual aufgehoben. Es gibt keine Versöhnung oder Wege zwischen diesen Antagonismen.

#### **4.2 *Onyame Tumi***

Im zweiten Filmbeispiel mit dem Titel *Onyame Tumi*, ebenfalls 2009 bei Miracle Films erschienen, erleidet eine Frau jedes Mal, wenn sie einen Mann für die Heirat gefunden hat im Moment vor dem ersten Beischlaf einen epileptischen Anfall. Ihr erster Verlobter sieht darin eine Nebenwirkung eines Geldrituals – immer, wenn sie mit Geld nach Hause käme, habe sie einen Anfall.



Videostill: „Onyame Tumi“, 2009

Zuvor klagt er, jedes Mal, wenn er sich ihr sexuell nähern würde das durch einen Anfall unterbrochen. Sie wird nach langem Zögern zum Besuch einer Kirche überredet.

Dort wird sie vom Priester zu ihrem privaten Anliegen vor der Gemeinde befragt. Er kann trotz ihres Widerstandes ihre Symptomatik erfahren.



Videostill: „Onyame Tumi“, 2009

Da die im ersten Videostill bereits angesprochene übliche Fastenkur nicht gewirkt habe, gipfelt die Anamnese dann in der Diagnose. Es sei dem Pastor nunmehr völlig klar, dass die Ursache ihres Leidens bei der Mutter liegen müsse. Diese sei eine Hexe. Die Patientin, als wohlhabend und gebildet gezeichnet, protestiert und geht zum – mit psychologischer Raffinesse gezeichneten – Gegenangriff über: Der Pastor sei wohl ein Waisenkind und übe sich nun aus purer Bosheit darin, das Familienglück anderer Menschen zu zerstören. Die versammelte Gemeinde wird der Leichtgläubigkeit beschuldigt, was diese noch mitleidig lächelnd aufnimmt, den offenen Widerstand gegen den Pastor jedoch mit offener Empörung straft. Die insinuirende Rede wirkt verzögert. Die Klientin befragt Mutter und Schwester selbst zu der Beschuldigung. Die Mutter eilt zum Pastor und zieht ihn theatralisch zur Rechenschaft. Sie werde ihn zum Ashanti-König bringen, um ihre Unschuld vor dessen Schiedsgericht zu beweisen, ja sogar zu „Obama and even the wicked Osama“. Allerdings stellt sich rasch heraus, dass die Mutter tatsächlich eine Hexe ist, die aus Fürsorge für ihre Töchter ein Geldritual vollzog, das diesen Reichtum schenkte, ihnen aber die epileptischen Anfälle brachte.



Videostill: „Onyame Tumi“, 2009

In *Mogya Apam* wurde also eine Frau zu Unrecht als Hexe beschuldigt, während *Onyame Tumi* der Anschuldigung recht gibt. Diese Ambivalenz, die Vielfältigkeit der Ursachen solcher spiritueller Probleme macht Spezialisten unverzichtbar. Diese Autoritäten genießen dann ein hohes Ansehen oder bilden sich ein solches zumindest ein. Sie visualisieren die Leckagen, um hinterher als Klempner aufzutrupfen. Gegen die bösen Geister wird der universale Geist, der „holy spirit“, angerufen. Dass die Geister unabhängig vom Willen einer Person diese zu bösen Handlungen zwingen können, entschärft die Aggression der Anschuldigungen – diese würden sich nicht gegen konkrete Personen sondern gegen eine abstrakte Sphäre richten, die sich dieser Personen gegen deren Willen bemächtigt habe: „It is not about how much she loves you. She acts on influence from witchcraft spirit.“



Videostill: „Onyame Tumi“, 2009

Dieser Interpretation steht ein vehementes Strafbedürfnis entgegen. Das „Feuer Gottes“ wird im Gebet auf die Verursacherin zurückgeworfen: Die spirituelle Ebene der christlichen Kriegsführung führt zu sehr körperlichen Folgen, das Gebet verursacht der in spirituellen Flammen stehenden Mutter schwerste Brandwunden und Schmerzen. Eine Leckage wurde ausgenutzt, um zurückzuschießen, das Es richtet sich auf einmal gegen die Außenwelt. Das sadistische Arsenal, das der Priester für das Publikum abfeuert, lässt Menschen sich am Boden winden, bis sie als gereinigte Wesen wieder auferstehen und noch für die Folter danken. Was auch immer an Wandel hin zur Individualität von Kirchen in Afrika bewirkt wird, hier fördern sie eine eklatante Empathielosigkeit: Die im Film versammelte Gemeinde schaut noch der größten Misshandlung zu, weil sie solche Folter als Therapie versteht. Die Filme schulen die zum Publikum gewordene Gemeinde auf ein Verhalten hin, das sie später während der exorzistischen Runden sowohl als Besessene als auch als Publikum zeigen sollen, um nach der Reinigung Anerkennung zu erfahren.

Eine große Gefahr liegt meines Erachtens darin, dass Reinigung nicht mehr als intellektueller Prozess gedacht werden kann, sondern dass das Einschwören auf die Visualisierung und somit Somatisierung von Konflikten auch das Vernichten eines visuell Präsenten erfordert und den Lynchbewegungen zurüstet. Der Lynchmord ist dann eine extreme Form der Somatisierung am anderen Körper.

Der dialektische Widerpart der Versteifung des Genres auf das (äußerst aggressive) Wunder ist jenes Verhältnis von Wunderglaube und Zweifel, das Theodor Reik in *Dogma und Zwangsidee* erarbeitet hat (vgl. Reik 1973, S. 44ff.). Die ewige Wiederholung des gleichen Prinzips der Erlösung vom Fluch mittels eines Priesters hat den Charakter einer neurotischen Zwangshandlung erreicht, die bedrohliche Realität mit einer immer wiederholten Beschwörungsformel abzuwehren. „True story!“ beteuern viele GesprächspartnerInnen, noch ehe man ihre Erzählung angezweifelt hat. Dieser Zweifel gibt auch Grund zur Hoffnung auf eine alternative Lösung der Konflikte und auf eine gewisse Bereitschaft, eine andere Therapie anzuerkennen.

## 5 Therapie und Theorie

Die Ätiologie von psychosomatischen Symptomen sollte solche Wahrnehmung von Störungen als kulturelle Präpositionen ernst nehmen – in ihnen ist eben das psychosomatische Modell enthalten, nach dem gesellschaftlich-familiäre Konflikte Einfluss auf den Körper nehmen und ihn schädigen. Interessant ist, dass ein klassischer Typus des westlichen psychosomatischen Patienten ein normalisierendes Verhalten an den Tag legt. Der Patient oder die Patientin weist die Annahme einer nicht körperlichen Ursache oder Wirkung des Leidens häufig entrüstet von sich: Man sei ja nicht „plemplem“ und habe da wirklich etwas sehr ernsthaftes Somatisches, etwa Herzrasen oder akute Leibscherzen.<sup>12</sup> Umgekehrt zitierte mir gegenüber eine in der psychosomatischen Praxis tätige Ärztin einen Kommentar ihrer Kollegin aus der Chirurgie zu einer Überweisung einer depressiven Patientin aus der psychosomatischen Abteilung: „Hat die jetzt Morbus Crohn oder hat sie einen an der Waffel?“ In solchen Ressentiments äußert sich die in Adornos Titelzitat benannte Unfähigkeit, Aufklärung und somit Körper-Geist-Verhältnisse als dialektische zu reflektieren.

Ich hatte demgegenüber im Verlauf meiner achtmonatigen Feldforschung den Eindruck gewonnen, viele Menschen aus Ghana könnten der psychosomatischen Theorie offen gegenüberstehen, weil es für sie selbstverständlich ist, dass eine körperliche Symptomatik nicht unbedingt eine Ursache im sichtbaren Leib findet. Einer meiner Freunde reagierte triumphierend, als ich ihm die Grundzüge der psychosomatischen Theorie erläuterte: Genau das habe er seit langer Zeit vermutet und in Ängsten, Stress und Anspannung sehe er auch ganz logisch die Ursache für seine Leibscherzen. Aufschlussreiche Gespräche über Konflikte mit den Eltern oder sexuell-ökonomische Ängste hatte ich vor allem mit Jugendlichen, da die Altershierarchie den Älteren es kaum erlaubte, einer jüngeren Person gegenüber Schwächen zu zeigen. Mit einem anderen Freund hatte ich nach fünf Monaten eine Unterhaltung, in deren Verlauf er seinen eigenen Worten zufolge das erste Mal mit jemandem von seinem Konflikt mit seinem im Ausland lebenden abwesenden Vater redete und mit seiner vom Vater geschiedenen Mutter, die ihn ablehnte. Ent-Exotisierung bedeutet hier für mich, darauf aufmerksam zu machen, dass die Grundkonflikte kaum verschiedene sind und sich somit eine therapeutische Praxis auch in weiten Teilen sehr selbstverständlich decken könnte.

Eine psychosomatische Störung kann von jemandem, der innerhalb des ghanaischen Spiritismus aufwächst, allerdings auch abweichend interpretiert werden: Hier wird die körperliche Symptomatik auf die Geisterwelt zurückgeführt. Mehr noch: Symptome, deren Ursache man in der Medizin sehr erfolgreich als rein körperlich

behandeln würde, werden hier wie in verwandten esoterischen Therapiekonzepten der westlichen Welt auf Störungen in einer spirituellen Welt zurückgeführt.<sup>13</sup> Sie bekommen sämtlich eine spirituelle Dimension,<sup>14</sup> die körperliche oder materielle Ursache wird unter Umständen geleugnet.<sup>15</sup> Die aggressiven spirituellen, abstrakten Instanzen befinden sich möglicherweise nicht einmal in einem Interessenskonflikt, die spirituellen Angriffe können wie ein Schrapnell völlig Unbeteiligte treffen. Eine psychosomatische Therapie müsste also mitdenken, dass körperliche Symptome vom Patienten auf Räume bezogen werden, die außerhalb des Identitätsverständnisses eines atheistischen oder zumindest agnostischen Individuums liegen – die aber starke Ähnlichkeiten mit esoterischen oder religiösen Konzepten in Europa aufweisen.

Zugleich können die Bilder, die den ghanaischen Spiritismus beherrschen, zum besseren Verständnis von psychosomatischen Störungen beitragen. Bei den imaginierten Treffen der Hexen im Busch wird ein virtueller Teil des Körpers verspeist, mit direkten Folgen für den leiblichen Körper – in Deutschland sagt man, ES frisst uns auf. Die daraus entworfenen Modelle müssen allerdings die reale Gewalt berücksichtigen, die solche Vorstellungen entfalten. Sie sind nicht nur Abbilder, sondern produzieren selbst Ängste und Opfer. Hat eine Person Schmerzen im Bein, so sagt man leicht, die Hexen hätten das astrale Bein nachts als Hackklotz benutzt<sup>16</sup> – das ist keine symbolische Metapher wie der Hexenschuss hierzulande, sondern an eine Todesdrohung geknüpft. Man erwartet, dass ein schmerzendes Bein bald den Tod nach sich zieht, wenn den gefräßigen Hexen nicht Einhalt geboten wird bei ihren nächtlichen Orgien. Und das wiederum kann zur Anklage einer völlig unbeteiligten Person als Hexe führen.

Gerade die Unglaublichkeit der in der spirituellen Welt stattfindenden Vorgänge beweist übrigens die Bösartheit der dort frei agierenden Wesenheiten. Je phantastischer, desto empörender. „Wie kann das sein?“ fragen sich viele Menschen in Ghana angesichts der geschilderten Vorgänge. Es müssen wirklich mächtige und böse Wesen sein, dass sie so gegen die Normalität und die Naturgesetze versündigen können. Unglaublichkeit und Wahrhaftigkeit schließen einander nicht aus – wahr ist, wovon gesprochen wird und etwas wirklich Unglaubliches kann sich eine Person, die davon spricht nicht einfach ausgedacht haben, sie muss es zumindest von Augenzeugen erfahren haben. Augenzeugenschaft kann allerdings im Film ebenso gut wie Traum stattfinden.<sup>17</sup>

Die Verhexungsphantasien könnten eine gelungene Analyse, falls es eine solche überhaupt gibt, verbauen. Die symbolische Ebene ist keine mehr – die Symbole sind schon selbst zu belebten Akteuren geworden. Eine durch das überall geförderte Misstrauen gereizte Idiosynkrasie reibt sich an minimalen, akzidentiellen Ereignissen auf. Die Aggression gegen die Eltern ist nicht kausal verknüpft mit der tatsächlichen Erziehung, sondern mit den induzierenden paranoiden Phantasien vermittelt, die der Patient oder die Patientin in den allgegenwärtigen Filmen und Erzählungen aufgreift. Daher kann eine Verhexungsphantasie etwa während einer leichten, unvermeidlichen Adoleszenzkrise ebenso auftreten wie bei schweren traumatischen Erlebnissen.<sup>18</sup> Entgegen der verbreiteten These, dass die Hexereiverdächtigung Devianz ahnden, kann es ghanaischen Hexereivorstellungen zufolge gerade die noch so unauffällige, konformste Person sein, die heimtückisch an spirituellen Leibern nagt. Genau darauf baut die Spannung und Drastik der vorgestellten Filme auf.

Nun muss psychosomatische Therapie nicht notwendig auf die multipolaren, diffizilen Körperbilder und Vorstellungen Rücksicht nehmen. Die in ihrer ganzen Konsequenz radikal atheistische Psychoanalyse Freuds hat sich letztlich auch an einem Patientenkontext abgearbeitet, das an die Wiederauferstehung des Fleisches, Engel und Dämonen glaubte.

Eine interessierte Psychotherapie sollte sich aber den gesellschaftlichen und damit symbolischen Voraussetzungen stellen, denen der Patient oder die Patientin folgt. Viele Vorstellungen werden heute durch Filme vermittelt. So erhalten Störungen ein prädestiniertes Ventil. Die Störung wird als spirituelle wahrgenommen und der aktuellen Mode gemäß artikuliert. Ein neuer Film kann ein neues Symptom populär machen für die Deutung und in der Folge können sowohl vermehrt solche Symptome auftreten als auch solche Symptome in der visualisierten Lesart interpretiert werden – mit fatalen Folgen für PatientInnen, die sich dagegen nicht zur Wehr setzen können. Die Radikalkur der *deliverance* bedeutet für einige Heilung, für andere gerät sie zur Folter und zum Exorzismus, dessen Radikalität nur das Selbstvertrauen des Priesters unterstreicht. Versuche, an die nationalistische Umwertung der Ritualprozesse zur indigenen Psychoanalyse anzuknüpfen (vgl. Jean Allman und John Parker 2005, S. 174) sind ein schlechter Kompromiss, der meistens zu Lasten der PatientInnen geht.

Psychotherapie als in vielen kulturellen Verhältnissen erprobtes, auf Emanzipation zielendes Modell sollte sich daher gerade in Afrika ihr Recht neben der somatischen Medizin erarbeiten.

### Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. 2001 (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Allmann, Jean und John Parker 2005: *Tongnaab. The History of a West African God*. Bloomington, Indiana University Press. 300 Seiten.
- Ameh, Robert Kwame 1998: *Trokosi (Child Slavery) in Ghana: A Policy Approach*. In: *Ghana Studies* 1, 1998, S. 35–62.
- Bannermann-Richter, Gabriel 1982: *The Practice of Witchcraft in Ghana*. Elk Grove, Gabari Publishing Company. 149 Seiten.
- Behrend, Heike 2001: *Weißenberg, der göttliche Meister. Eine deutsche Variante der Maîtres Fous*. In Heike Behrend (Hg.) 2001: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Berlin, Philo Verlag. 119–130 von 307.
- Debrunner, Hans W. 1961 (1951): *Witchcraft in Ghana. A study on the belief in destructive witches and its effect on the Akan tribes*. Accra, Presbyterian Book Depot LTD. 213 Seiten.
- De Rosny, Éric 1998 (1992): *Heilkunst in Afrika. Mythos, Handwerk und Wissenschaft*. Wuppertal, Peter Hammer Verlag. 227 Seiten.
- Field, M. J. 1970 (1960): *Search for Security. An Ethno-Psychiatric Study of Rural Ghana*. New York, Norton Library. 478 Seiten.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno 1986 (1944): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag. 294 Seiten.
- Meyer, Birgit 2003: *Ghanaian popular Cinema and the Magic in and of Film*. In: Birgit Meyer und Peter Pels (Hg.): *Magic and Modernity. Interfaces of revelation and concealment*. Stanford, Stanford University Press. S. 200–222.
- Meyer, Birgit 2006: *Impossible Representations: Pentecostalism, Vision, and Video Technology in Ghana*. In: Birgit Meyer und Annelies Moors (Hg.): *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington, Indiana University Press. S. 290–312.
- Newell, Sasha 2007: *Pentecostal Witchcraft: Neoliberal Possession and Demonic Discourse in Ivorian Pentecostal Churches*. In: *Journal of Religion in Africa* 37, 2007, S. 461–490.

Oduyɛfoɔ – The divine Healer. Journal on Traditional Medicine and Culture. Hg. Von “The Centre for National Culture, Eastern Region”. Ghana 2009, 20 Seiten.

Reik, Theodor 1973: *Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion*. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer. 152 Seiten.

Soothill, Jane E. 2007: *Gender, Social Change and Spiritual Power. Charismatic Christianity in Ghana*. Leiden, Boston, Koninklijke Brill Nv. 261 Seiten.

Von Uexküll, Thure 1963: *Grundlagen der psychosomatischen Medizin*. Hamburg, Rowolth-Taschenbuch Verlag. 283 Seiten.

## Filme

Mogya Apam 1, 2 + 3 von Samuel Nyamekye, 2009. Miracle Films, Ghana.

Onyame Tumi 1, 2 + 3 von Samuel Nyamekye, 2009. Miracle Films, Ghana.

A Nightmare on Elm Street von Wes Craven, 1984. o. A. USA.

---

## (Endnotes)

<sup>1</sup> Zur weiteren Klärung dieses Feldes gibt es Konvolute an Literatur, die zu erwähnen hier den Rahmen sprengen würde.

<sup>2</sup> Diese Konzepte wurden 2009 in einem Seminar an der Universität in Legon/Accra noch ebenso dargestellt.

<sup>3</sup> Mohr in Masquelier (Hg.) 2009, JRA 29.4.

<sup>4</sup> Mir wurden in Ghana sehr überzeugt Malariakuren unterschiedlichster Art vorgeschlagen. Am häufigsten traf ich die Überzeugung an, Mahagonirinde sei ein wirksames Medikament, was ich nicht ausschließen möchte.

<sup>5</sup> Persönliche Mitteilungen von drei Gesprächspartnern und Inhalt zahlreichen Fernsehwerbungen.

<sup>6</sup> Vgl. auch von Uexkülls Darstellung der romantischen Medizin, die das Primat der Seele und des Geistes behauptete: Von Uexküll 1963, S. 24.

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch die Kriegszitterer und die sogenannte „große Hysterie“ nach von Uexküll: Von Uexküll 1963, S. 22.

<sup>8</sup> Mir berichteten Informanten stets von ihrer tiefen Überzeugung in die pädagogischen Absichten der Filmemacher: „They want to educate us and advice us about problems.“

<sup>9</sup> Field erstellt einen Zusammenhang zwischen Dissoziation und Hypoglykämie.

<sup>10</sup> „[...] “being heard” means “being there” [...]”, Meyer 2006, S. 295.

<sup>11</sup> Eric de Rosny beschreibt bei *ngangas* die Verwendung von Ölen zur Produktion von Feuerbällen, die auf die Patienten gespuckt werden. Siehe De Rosny 1998, S. 89.

<sup>12</sup> Persönliche Berichte von in der Psychosomatischen Therapie tätigen Personen.

<sup>13</sup> Vgl. dazu die esoterischen Ränder der von Thure von Uexküll dargestellten Anfänge der Psychosomatik: von Uexküll 1963, S. 26.

<sup>14</sup> Vgl. Field 1970 (1960), S. 112: “According to African dogma sickness and health are ultimately of supernatural origin.”

<sup>15</sup> Mit ähnlich gefährlichen Folgen wie in der Homöopathie (die Impfungen in aller Regel ablehnt) oder den sogenannten alternativen Therapien.

<sup>16</sup> Auskunft zweier Gesprächspartner in Nordghana.

<sup>17</sup> So wird zum Beispiel in einer mir vorliegenden Ausgabe des Journals für traditionelle Heiler behauptet, diese hätten ihre HIV/AIDS-Therapien im Traum erlernt. Oduyɛfoɔ – The divine Healer, „Powers of HIV/AIDS broken“, Seite 8.

<sup>18</sup> Vgl. etwa die vielfältigen Fallgeschichten, die Field in ihrer ethnopsychiatrischen Studie zusammengetragen hat: Field 1970 (1960).

## Zum Autor

Felix Riedel M.A. Ethnologie.

Studium der Völkerkunde, Friedens- und Konfliktforschung sowie Grafik und Malerei an der Philipps-Universität Marburg bis 2007. Seit 2008 Promotions-Stipendiat der Graduiertenschule „Locating Media“ der Universität Siegen. 2009 acht Monate Feldforschung zu Hexereivorstellungen, Viktimisierung und Kino in Ghana.

Kontakt: [Felix\\_Riedel@web.de](mailto:Felix_Riedel@web.de)