

Zwischen Heil und Unheil¹

– Eine phänomenologische Untersuchung zu volkstümlichen Gottesvorstellungen in Japan –

Shinji KAJITANI

0. Einführung

Als etablierte Religionen gibt es in Japan von alters her den Buddhismus und den Shintoismus, weiter das Christentum. Außerdem kann man dazu noch das Bergasketentum *Shugendô* rechnen, das eine synkretistische Vereinigung aus einem esoterischen Buddhismus, dem Shintoismus und dem Taoismus ist. Daher überschneidet sich die theoretisch-dogmatische Fundierung dieser Religionen auf vielfältige Weise. Dasselbe gilt für ihre rituelle Praxis, und außerdem hat sich jede von ihnen in verschiedene Richtungen gespalten, zwischen denen sich oft keine scharfe Grenze ziehen läßt. Die etablierten Religionen und ihre einzelnen Sektionen haben zwar immer wieder den Versuch unternommen, sich durch eine für sie spezifische Lehre gegeneinander abzugrenzen; aber bei der Rezeption der einzelnen Glaubensrichtungen durch das Volk fanden solche Abgrenzungsversuche relativ wenig Beachtung, da man in Japan stets bereit war, Komponenten aus unterschiedlichen Religionen aufzunehmen, ohne das als Widerspruch in ihrer Lebensführung zu empfinden. Zusammen mit einer anscheinend opportunistischen Einstellung zum Glauben ist dieser synkretistische Zug im Verlauf der gesamten Geschichte Japans ein *specificum* der Religiosität, und daher wirkt die japanische Gottesvorstellung komplex und verschwommen. In dieser Situation liegt es nahe, den Ansatz zu ihrer Deutung im Shintoismus zu suchen, weil man ihn als die 'einheimische Religion' der Japaner bezeichnen könnte, doch das erweist sich schnell als undurchführbar, weil der Shintoismus keine eindeutig fixierbare Lehre entwickelt hat und außerdem kaum noch

¹ Für aufschlußreiche Hinweise und stilistisch-begriffliche Verbesserung möchte ich mich bei Prof. Dr. Hans-Joachim Waschkes bedanken. Für intensive Diskussionen, die mir beim Verfassen dieses Textes viel Anregungen gaben, danke ich Prof. Dr. Hermann Schmitz. Für die finanzielle Unterstützung meines Forschungsaufenthalts in Deutschland, zu der die ergiebigen Diskussionen mit deutschen Wissenschaftlern gehören, bin ich der Alexander von Humboldt-Stiftung zu Dank verpflichtet. Dieser Aufsatz ist aus einem Vortrag hervorgegangen, den ich am 4. Februar 1999 in Rostock und am 30. Juni 1999 in Lüneburg hielt. Für die Einladung zum Vortrag in Rostock bedanke ich mich bei Prof. Dr. Hans Jürgen Wendel, Prof. Dr. Klaus Hock, Prof. Dr. Bertram Kienzle und Dr. Michael Großheim sowie bei der Deutsch-Japanischen Gesellschaft Rostock, für die Einladung nach Lüneburg bei Prof. Dr. Christoph Jamme und Dr. Iris Därmann. Die anregenden Diskussionen, die dabei geführt wurden, haben zur Ausarbeitung dieses Texts beigetragen.

Anhänger hat, die sich ausschließlich zu ihm bekennen.

Der eben erwähnte religiöse Synkretismus und Opportunismus der Japaner ist meiner Ansicht nach der Grund dafür, daß die Gottesvorstellung, die der Religiosität der Japaner zu Grunde liegt, nicht nur aus dem Rahmen aller oben genannten Religionen fällt, sondern auch nicht mit irgendeiner der klassischen Religionen gleich ist.² Zur Absicherung dieser These benutze ich Quellen aus dem Bereich der Volkskunde. Ich gehe nämlich davon aus, daß solche Texte von Gottesvorstellungen berichten, die zwar unreflektiert sind, aber andererseits unbefangenen und lebendigen religiösen Erfahrungen entsprechen. Im allgemeinen wurden diese volkstümlichen Gottesvorstellungen für Manifestationen eines unaufgeklärten Aberglaubens gehalten und bislang waren sie überwiegend der Gegenstand von historischen und ethnologischen Arbeiten. Unter philosophischen Aspekten sind sie dagegen noch nicht ausreichend untersucht worden, und daher betrete ich Neuland mit meinem Versuch, einen charakteristischen Zug traditioneller Vorstellungen von Gott in Japan aus der Sicht des Phänomenologen zu schildern.

Dabei handelt es sich um einen Aspekt der Vorstellung von Gott, der im Verlauf der Geschichte immer wieder auftrat und stets weitreichende Einflüsse auf das Leben der Gesellschaft hatte. Daraus darf man allerdings nicht so ohne weiteres schließen, daß er seinen Ursprung in Japan hat, und auch nicht, daß er für den japanischen Volksglauben spezifisch ist. Eine Entscheidung dieser Frage wäre nur im Rahmen einer Untersuchung möglich, die vielerlei Quellen aus unterschiedlichen Fachbereichen heranzieht. Meine Analyse der einschlägigen Quellen hat mich aber immerhin davon überzeugt, daß die Lehren der etablierten Religionen die Gottesvorstellung des japanischen Volks nicht eindeutig bestimmen, obwohl zwischen ihnen auch gewisse Wechselwirkungen bestanden. In der Bevölkerung Japans scheint es ursprünglich eher unausgeformte Vorstellungen von Gott mit ihnen entsprechenden Einstellungen zu Göttlichem gegeben zu haben, die sich später in den oben angeführten etablierten Religionsgemeinschaften zu prägnanteren Vorstellungen und Einstellungen ausformten und in kultische Konventionen eingingen.

Mein Aufsatz zerfällt in fünf Teile: Zuerst erlauiere ich die Bedeutung des Wortes *kami*, das nach den Lexika mit Gott zu übersetzen ist;³ denn erst danach kann ich erläutern, um welchen Gegenstandsbereich es bei meinen Ausführungen geht. In einem zweiten Abschnitt erlauiere ich konkreter, welche Wesen nach Maßgabe der Gottesvorstellungen aus dem japanischen Volksglauben den Rang von Göttern erhalten

² In diese Richtung gehen auch die Ausführungen von T. Sakurai über das Schema, das allen japanischen Kulturen zu Grunde liegt (vgl. T. Sakurai 1988, S. 114). Nach K. Sasaki wird das religiöse Leben der etablierten Religionsgemeinschaften in Japan durch eine schamanistische Tradition fundiert, die unmittelbar mit dem intensiven Verlangen und den Problemen des Volkes korrespondiert (vgl. K. Sasaki 1995, S. 57 f. und 74 – 76).

können. In einem dritten Schritt behandle ich den Prozeß, der im Volksglauben zu der Vergöttlichung eines Wesens führen kann. In einem vierten Abschnitt versuche ich dann, einige weit verbreitete Züge des japanischen Volksglaubens phänomenologisch zu deuten, und zum Schluß will ich dann noch auf den Wandel eingehen, den die Gottesvorstellungen im modernen Japan durchgemacht haben.

1. Die Spur des Göttlichen in der japanischen Sprache

Das japanische Wort *kami*, das üblicherweise mit *Gott* übersetzt wird, soll von dem Verb *kamu* abgeleitet sein, das *sich verbergen* bedeutet. Daher kann *kami* auch etwas bezeichnen, das sich in der Tiefe, irgendwo weit hinten oder auch hoch oben verbirgt.⁴ Mitunter weist *kami* sogar direkt auf geographische Bereiche wie einen Berg, einen Wald oder das Land jenseits des Horizonts hin, die vom Volk seit Urzeiten als Sitz der Gottheiten verehrt werden. Dazu kommt das Wort *kami* aber auch noch in weiteren Kontexten vor, wobei seine eben angegebenen Konnotationen allerdings stets in irgendeiner Form erhalten bleiben.⁵

Sofern sich das als *kami* bezeichnete Wesen verbirgt, ist seine Gestalt unsichtbar, und außerdem weiß man in solchen Fällen nicht, wo es sich gerade befindet. Es kann zum Beispiel in der Luft schweben und von dort aus plötzlich über Orte oder Menschen herfallen. In solchen Fällen zeigt sich *kami* als ein rasendes und überwältigendes Naturereignis, also etwa als Donner, Sturm, Dürre oder Seuche; aber es kann sich auch als ein Unheil zeigen, das Familien oder einzelne Menschen trifft wie ein Unfall, ein Unglück, eine Krankheit, Armut oder Wahnsinn. Außerdem kann *kami* aber auch noch

³ Nach neueren etymologischen Forschungen stammen die Worte *kami* und *kamu* aus dem Tamil, das zur drawidischen Sprachfamilie gehört und in Südvorindien von den Tamilen gesprochen wird. Im Tamil entsprechen ihnen die Worte *kômân* und *kôn*, die 'Gott', 'König' oder 'Herrscher' bedeuten, dazu kommt noch *kô*, das so verschiedene Bedeutungen wie 'Himmel', 'Donner', 'Berg' und 'Kaiser' übersetzt haben kann. Darüberhinaus soll sich die gesamte mit dem japanischen Wort *kami* zusammenhängende Wortfamilie etymologisch aus dem Tamil ableiten lassen. Dazu gehören auch Termini, die mit dem Reisanbau zusammenhängenden, der seinerseits aufs Engste mit der japanischen Religion verbunden ist (vgl. S. Ôno 1997, S. 86 – 120). Der von Ôno unterstellte Zusammenhang zwischen dem japanischen Wort *kami* und den angeführten Ausdrücken aus dem Tamil scheint mir nicht zuletzt auf Grund von deren Wortsinn gut begründet. Ich gehe in diesem Aufsatz aber nicht näher auf dieses Problem ein und werde mich ausschließlich auf die eine Diskussion der Bedeutungen des Wortes *kami* im Japanischen beschränken.

⁴ Dazu verweise ich auf A. Sakakura 1982, S. 97 – 107. Inzwischen weiß man zwar, daß die oben angeführte Behauptung, nach der das japanische Wort *kami* mit der Bedeutung 'das, was oben ist' später die Bedeutung 'Gott' bekommen hat, unrichtig ist, weil diese beiden Worte früher unterschiedliche Lautformen hatten. Wie Sakakura dazu ergänzend anmerkt, folgt daraus jedoch nicht, daß man sie nicht miteinander in Verbindung gebracht hätte. In jedem Fall waren sie immer phonetisch verwandt, und daher ist es sehr wohl möglich, daß mit einem als *kami* bezeichneten Gott die Vorstellung assoziiert war, daß er zu dem gehört, was oben ist.

⁵ Siehe S. Ôno 1997, S. 9 – 15.

etwas bezeichnen, das sich außerhalb des eigenen, vertrauten Lebensraums befindet und dadurch verborgen bleibt wie einzelne Fremde oder ganze Gruppen fremder Menschen und wie wildlebende Tiere. Dabei galten sie als Besitzer eines anderen Landes. Zu ihnen gehören fremde Götter, die über sie verfügen können. Auch aus diesem Grunde gilt ein *kami* als furchtbar, bedrohlich und feindselig,⁶ und damit wird ihm allgemein ein unheimlicher Charakter zugeschrieben.

Dadurch rückt das göttliche *kami* in die Nähe von unheilvollen Wesen wie Dämonen, Teufeln, Monstren und bösen Geistern, die sonst eher ein Gegenpol des Göttlichen sind, und in der Tat gibt es sogar Dämonen, Teufel, Monstren und böse Geister, die *kami* genannt wurden und inzwischen als vergöttlicht galten. Auch das Wort *oni*, das oft ein menschenfressendes Monster bezeichnet und ganz allgemein als Bezeichnung für etwas Dämonisches dienen kann, umfaßt so gut wie alle Bedeutungen, die oben für das Wort *kami* angegeben wurden. Im allgemeinen hat das Wort *oni* eine negativere Konnotation und bezeichnet ein Wesen von niedrigerem Rang als *kami*.⁷ Allerdings gibt es zwischen den Bedeutungsgehalten von *kami* und *oni* weiterhin eine breite Grauzone.

Auch ohne daß ich zwischen den Begriffen *kami* und *oni* eine scharfe Grenze ziehe, lassen sich die Grundzüge der japanischen Gottesvorstellung, wie sie nach Maßgabe meiner voranstehenden Ausführungen als typisch gelten kann, provisorisch wie folgt charakterisieren: Im Göttlichen sieht man demnach Mächte, die außerhalb der Ordnung des gemeinschaftlichen Lebens angesiedelt sind und das Wohl und Wehe der Menschen steuern, weil sie über deren Ordnung verfügen oder sich darin einmischen können. In diesem Sinne ist das Göttliche etwas Außerordentliches, das unheimlich wirkt, weil es das menschliche Leben mit seinem Unheil gefährden oder sogar furchtbar treffen kann.

An dieser Stelle scheint es mir angebracht, auf den Begriff *Atmosphäre* einzugehen, den Hermann Schmitz im Rahmen seiner Neuen Phänomenologie zur Beschreibung von Gefühlen benutzt. Nach Schmitz sind Gefühle keine Zustände einer Seele oder eines Bewußtseins, die als Innenwelt verstanden werden können. Bei ihnen handelt es sich vielmehr um etwas, das atmosphärisch in die Weite des Raumes ergossen ist. Aus dieser Weite heraus überfallen und ergreifen sie den Menschen, ohne daß sich für sie phänomenologisch eine Richtung angeben ließe, aus der sie kommen.

⁶ Siehe auch K. Komatsu 1997b, S. 268 – 295.

⁷ Im allgemeinen überwiegen bei *oni* dunkle und negative Aspekte. Daher erweckt es zumeist Furcht. Wie Baba ermittelt hat, wird es von sozialen Gruppen, die politisch gewaltsam unterdrückt wurden, inzwischen als etwas Leidenschaftliches, und noch mehr als etwas Allzu - Menschliches betrachtet, mit dem man wegen seiner Außenseiterrolle und seines Widerstands sympathisiert und das man u. U. sogar respektiert (vgl. A. Baba 1997, S. 75, S. 93 – 95 und S. 188 – 203).

Auf diese Weise kann man Gefühle beispielsweise als erhabene Ausstrahlung einer Berglandschaft spüren. Andere Beispiele bieten das Klima und das Wetter, wenn man die Bedrohlichkeit eines Sturmes oder die drückende Hitze an einem schwülen Sommertag erlebt, und schließlich bietet auch die fröhliche Stimmung bei einer Weihnachtsfeier ein Beispiel für ein atmosphärisch ausgebreitetes Gefühl.⁸

Soweit *kami* göttliche Mächte sind, lassen sie sich als gefühlsbeladene Atmosphären beschreiben. Dabei können solche Mächte außerdem auf recht unterschiedliche Weise konkrete Gestalten annehmen, in denen sich die fraglichen Atmosphären sozusagen verdichten. Das erklärt insbesondere, warum es in Japan neben den Göttern der shintoistischen Mythen und buddhistischen Lehre noch viele andere Götter gibt. Sie sind im Laufe der Zeit entstanden und auch in Zukunft werden auf diese Weise in Japan wohl immer wieder neue Götter entstehen. Damit steht man vor der Frage nach den Merkmalen, die ein Wesen im japanischen Volksglauben als Gott qualifizieren. Dabei ist allerdings zu beachten, daß sich Götter und Dämonen in Japan nur schwer gegeneinander abgrenzen lassen, und daher werde ich im folgenden nach Merkmalen suchen, die für Götter im weitesten Sinne typisch sind. Genauer gesagt werde ich ein Wesen als Gott bezeichnen, wenn ihm religiöse Kulte und Riten zugeordnet sind, die in der Hoffnung ausgeführt werden, daß von dem betreffenden Wesen Heil verliehen wird.

2. Qualifizierende Merkmale für Götter

Zu den besonders weit verbreiteten religiösen Vorstellungen gehört, daß Naturphänomene, von denen der Mensch unausweichlich abhängt, und weiter ganz besonders solche, die so übermächtig sein können, daß sie ihn überwältigen, als Manifestationen des Göttlichen empfunden werden. Daher ist gut verständlich, daß Sonne, Mond, Erde und Wasser, Regen, Flüsse und Wälder oder auch das Feuer in den unterschiedlichsten Kulturen verehrt werden. Daneben gibt es aber auch Ausprägungen des Göttlichen, die kulturspezifisch sind. In der japanischen Volksreligion eignen sich zum Beispiel Tote potentiell, den Status einer göttlichen Gestalt zu erlangen. Vor allem die zerstörerische Gewalt der Natur und das Unheil, von denen einzelne Menschen und größere Gemeinschaften heimgesucht und überfallen werden, deutet man oft als Erscheinungen, die ein Totengeist verursacht hat. Dabei kann es sich um Gewitter, Sturm, Dürre, Seuchen, Wahnsinn, Armut, aber auch um Unfälle und andere Unglücksfälle handeln.

⁸ Zu dem von Schmitz eingeführten Begriff *Atmosphäre* und seiner Kritik an der Beschreibung der Gefühle als Zustände einer menschlichen Innenwelt verweise ich auf H. Schmitz 1981, S. 6 – 20 und S. 98 – 106; ders. 1992, S. 289 – 316; ders. 1995b, S. 292 – 310.

Geister dieser Art sind in erster Linie Vorfahren der Betroffenen, die allerdings gewissen Bedingungen genügen müssen. Es kann sich zum Beispiel um den Gründer einer Familie handeln, weiter um einen früheren Hausherrn oder um eine Person, dem die fragliche Familie viel zu verdanken hat. Ihre Geister können nach einiger Zeit den Rang von Ahnengottheiten oder sogar von Sippengottheiten erlangen.⁹ Eine zweite Gruppe von Toten, die ein Merkmal besitzen, daß sie als potentielle Götter qualifiziert, sind die auf unnatürliche Weise Verstorbenen, also etwa Unfalltote, Ermordete, Kriegsoffer, Selbstmörder, Verhungerte und Kinder, die auf Grund einer Notlage umgekommen oder umgebracht worden sind. Eine weitere Gruppe potentieller Götter sind verbannte Politiker, Adlige und Angehörige der kaiserlichen Familie, die in Wut, Groll oder verzweifelt starben. Die beiden eben erwähnten Gruppen von unter unglücklichen Umständen verstorbenen Menschen besitzen in Japan in hohem Maße die Qualifikation, nach ihrem Tod den Status einer mächtigen Gottheit zu erlangen. Ihre Verehrung bietet ein typisches Muster für die Praxis der japanischen Volksreligion, das ich im nächsten Abschnitt vorstellen werde.

Neben verstorbenen Menschen können sich auch Tiere wie Fuchs, Dachs, Katze, Affe und Schlange als Geister manifestieren.¹⁰ Diese Tiergeister werden häufig von Familien mit dem Ziel verehrt, ihr zu Reichtum zu verhelfen. Eine kultische Tierverschreibung dieser Art ist wegen der den betreffenden Tiergeistern inhärenten Boshaftigkeit und Unberechenbarkeit jedoch problembeladen. Wenn sie nicht gut gepflegt werden, aber auch dann, wenn ihr Herr eine andere Familie hat, können die betreffenden Tiere mit Boshaftigkeit reagieren und Unheil verbreiten. Deshalb sind die Familien, die Tiergeister halten, innerhalb einer Dorfgemeinschaft diskriminiert.¹¹ Obwohl man in diesem Zusammenhang durchaus von einem 'Teufelskult' sprechen kann, bleibt in jedem Fall festzuhalten, daß die betreffenden Familien ihre Riten im Rahmen eines religiösen Kultes praktizieren, in dem die von ihnen gehaltenen und gepflegten Tiergeister als göttliche Gestalten fungieren.

Auch Wesen mit einer monströsen Gestalt, also etwa hungrige Teufelchen (japanisch: *Jikitori*, *Hidarugami*, *Gakibotoke* usw.) oder vogelmenschenartige

⁹ Dazu vgl. T. Sakurai 1990, S. 461 – 471; ders. 1996, S. 153 – 158; ders. 1998, S. 187 – 191 und siehe auch K. Komatsu 1992, S. 156 – 159.

¹⁰ Andere Tiere, denen in der japanischen Volksreligion eine besondere Bedeutung zukommt, sind der Schwan, der weiße Kranich, der Bär, der Haifisch und der Hirsch sowie der Fuchs. Sie übernehmen häufig die Rolle eines von einem Gott ausgeschickten Botschafters oder gelten auch nur als Lieblingstier eines bestimmten Gottes.

¹¹ Nach K. Komatsu dient der Tiergeisterkult vor allem zu einer volkstümlichen Erklärung für Aufspaltung einer dörflichen Gesellschaft in arme und reiche Familien. Die armen, von Neid erfüllten Leute sind nämlich der Ansicht, daß sich die reichen Familien den Besitz nunmehr verarmter Familien mit Hilfe von Tiergeistern angeeignet haben. (vgl. K. Komatsu 1997a, S. 61 – 101, S. 115 – 144 und S. 157 – 168).

Bergdämonen (japanisch: *Tengu*), kann man zum Gegenstand eines rituell praktizierten Kultes machen. Dabei gelten die Bergdämonen als Herren nahestehender Gebirge, die mit Hilfe ihrer magischen Kräfte das Wetter beeinflussen. Mitunter wird ihnen auch die Entführung von Menschen zugeschrieben, und daher werden sie von den Bewohnern der umliegenden Dörfer im allgemeinen gefürchtet. Es gibt aber auch Fälle, in denen sie als Berggottheiten verehrt werden. Besonders die Bergasketen, die sich selbst für Magier halten, sehen in den Bergdämonen göttliche Vorbilder.¹² Hungrige Teufelchen verstecken sich nach der Volksmeinung dagegen an Bergpässen, um dort vorüberwandernde Menschen ergreifen und lähmen zu können. Um solches Unheil abzuwenden, errichtet man an den betreffenden Orten eine Kultstätte, an der die Vorbeiziehenden Opfergaben darbringen, mit denen die hungrigen Teufelchen besänftigt und friedlich gestimmt werden sollen.¹³

Typisch für die Wesen, von denen eben die Rede war, ist, daß sich ihre Existenz in der Form von überwältigenden Naturkräften oder einem anderen Unheil manifestiert. Im übrigen wird durchaus damit gerechnet, daß Vorfahren auch dann, wenn sie friedlich und auf natürliche Weise verstorben sind, ihrer Familie gleich nach ihrem Tod Unglück bringen. Es gehört nämlich zum japanischen Volksglauben, daß Tote auf die Welt der Lebenden einwirken wollen und ihre Absichten mit Hilfe irgendwelcher Gewaltausübung manifestieren.¹⁴ Dabei ist nicht entscheidend, ob der fragliche Totengeist unter moralischen Aspekten ein Recht hat, zu grollen und Schaden zu stiften. Sein unheilvolles Wirken braucht nicht zur Voraussetzung zu haben, daß die Betroffenen aus irgendwelchen Gründen verdienen, von einem Unheil heimgesucht zu werden. Stattdessen liegt dem japanischen Volksglauben ganz allgemein Furcht und Angst vor Geistern als Mächten zu Grunde, von denen die Lebensordnung einer sozialen Gruppe gestört werden kann. Diese Macht qualifiziert die Totengeister zu göttlichen Wesen, wobei oft die Stärke ihrer Macht die Bedeutung bestimmt, die sie unter den Göttern haben. Um die Geister, deren Macht man fürchtet, ruhig zu stellen oder sie sogar zu Schutzgöttern umzufunktionieren, werden vielstufige kultische Handlungen inszeniert, deren Ablauf ich im folgenden schildern werde.

3. Metamorphosen des Außerordentlichen

Ich möchte im folgenden am Beispiel des sogenannten *Goryô-Kultes* – also *des*

¹² Zu Bergdämonen (*Tengu*) verweise ich auf A. Baba 1997, 212 – 241; T. Wakamori 1995, S. 156 – 165.

¹³ Zu hungrigen Teufelchen (*Jikitori*, *Hidarugami*, *Gakibotoko* usw.), vgl. T. Sakurai 1990, S. 58 – 67.

¹⁴ Siehe T. Sakurai 1996, S. 155f. und ders. 1998, S. 188 f.

Kultes der erlauchten Geister – erklären,¹⁵ wie der Prozeß abläuft, der zur Vergöttlichung eines dazu qualifizierten Wesens führt. Als typischen Fall wähle ich dazu die Entstehung des Kultes für den Dichter und Wissenschaftler *Sugawara no Michizane* (845-903). Michizane, der aus einer für ihre Gelehrsamkeit berühmten Familie stammte, war zunächst ein Vertrauter von Kaiser *Uta* (887-993) und nach dessen Tod auch von Kaiser *Daigo* (897-930), unter dem er sogar zum Kanzler avancierte. Auf Grund einer Intrige von *Fujiwara no Tokihira* (871-909), der mit Michizane um politischen Einfluß konkurrierte, verlor Michizane aber bald das Vertrauen des Kaisers. Er wurde auf die von der damaligen Hauptstadt Kyoto weit entfernte Insel Kyûshû verbannt, was insbesondere zur Folge hatte, daß seine ganze Familie ihre Macht verlor. Schon zwei Jahre danach starb Michizane von Leiden geplagt und grollend auf Kyûshû. Kurz darauf ereignete sich in Kyoto Unheil von vielerlei Art: Der Kaiserpalast wurde mehrfach durch Blitzschlag im Flammen gesetzt und Angehörige des Kaiserhauses sowie Mitglieder der Fujiwara-Familie, darunter auch der Intrigant Tokihira, kamen um. Kurz danach verschied auch Kaiser Daigo, und dazu brachen auch noch Katastrophen wie Überschwemmungen, Erdbeben und Mißernten und Epidemien über das Land herein.

Es entsprach den damals gängigen Vorstellungen, daß man diese Serie von Unglücksfällen als Taten des rachsüchtigen Geistes von Sugawara no Michizane deutete. Aus diesem Grunde versuchte die Regierung seine Verzeihung zu erlangen, indem sie von Priestern Sutren lesen ließ, Michizane posthum den Kanzlertitel zurückgab und ihm obendrein nachträglich einen Ehrentitel verlieh. Zunächst blieb der Erfolg aus; aber endlich verkündete der Geist von Michizane durch eine Schamanin in der Form eines Orakels, er wünsche, daß ihm in Kyoto ein Schrein errichtet werden solle. Außerdem ließ sich Michizane durch ein weiteres Orakel *Donner - und Seuchengott* nennen. Dazu drohte er mit der Vernichtung des ganzen Landes und des ganzen Volkes, wenn ihm die verlangte Verehrung nicht zuteil werden würde. Nachdem der Schrein daraufhin errichtet worden war, wurde Michizane *Himmelsgott* genannt,¹⁶ und danach schien seine Raserei allmählich zu verebben. Damit war der Prozeß der Vergöttlichung, in dessen Verlauf ein Toter zunächst den Status eines dämonischen Geistes und schließlich den eines Gottes erhielt, der konventionell verehrt wird, im Falle von Michizane auf prototypische Weise zum Ende gekommen. Im einzelnen

¹⁵ Eine ausführlichere Darstellung der Rolle von Michizane im *Goryô - Kultes* findet man bei N. Naumann 1988, S. 216 – 219; weitere Beispiele für die Vergöttlichung von Verstorbenen in diesem Kult schildern K. Tanigawa 1997, S. 52 – 87; T. Sakurai 1996, S. 65 – 80; K. Komatsu 1992, S. 160 – 167, sowie für den Fall des Prinzen Sawara, siehe Naumann, a. a. O., S. 207 – 209.

¹⁶ Weil Michizane seine Berühmtheit zu Lebzeiten durch seine Gelehrsamkeit erlangt hatte, bezeichnete man ihn später auch als *Gott der Literatur und der Wissenschaft*.

setzten die um den Erfolg konkurrierenden Priester und Schamanen dabei unterschiedliche, für ihre eigene Religion jeweils spezifische Techniken an: Sie inszenierten Riten und religiöse Feste oder errichteten heilige Stätten, die der Verehrung des neuen Gottes dienen sollten.

Die Vergöttlichungsprozesse, die prototypisch nach dem eben geschilderten Schema ablaufen, lassen sich zwei Typen zuordnen:

1. Ein Ziel dieser Bemühungen kann sein, daß der ursprünglich böse Geist besänftigt wird, keinen Schaden mehr verursacht und die betreffende Region nicht mehr heimsucht. In diesen Fällen beabsichtigt man also die unheilvollen Mächte aus der eigenen Gemeinschaft zu drängen und sie in Zukunft von ihr fernzuhalten. Kulte dieser Art betreffen vor allem Götter von niederem Rang wie Dämonen, Tiergeister oder die Geister von ermordeten Fremden. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß solche niederen Götter weniger gefürchtet oder weniger intensiv verehrt würden als Götter von höherem Rang; denn auf Grund ihres primitiven Charakters, für den Launenhaftigkeit, Rücksichtslosigkeit und Impulsivität typisch sind, muß man häufig die niederen Götter sorgfältig beachten und kultisch aufmerksam behandeln.
2. Man kann aber auch darauf abzielen, Geister und Götter einzuführen, zu denen die betreffende Gemeinschaft eine positive Einstellung hat, weil sie dann Schutz gewähren und Heil verleihen sollen. Aus diesem Grund werden solche zu Göttern aufgestiegenen Geister immer wieder im Rahmen von Riten und Feiern herbeigerufen und empfangen, wobei man Geistern dieser Art, die als besonders wirkmächtig gelten, mit besonders viel Ehrfurcht begegnet. Daher war ein mächtiger, ursprünglich zorniger Geist, der ein besonders großes Unheil anrichten konnte, als Gott willkommen, und manchmal wurde er sogar leidenschaftlich verehrt.¹⁷ In den Kulturen für solche Götter verbarg sich übrigens nicht selten die Hoffnung des Volkes, daß der betreffende Gott seine Macht nutzen würde, um eine schlechte Regierung, unter der man gerade litt, zu strafen oder gar zu reformieren.¹⁸ Aus diesem Grund wurde der Kult von erlauchten Geistern wie des Geistes von Michizane auch in viele, von dessen Groll ursprünglich gar nicht betroffene Gemeinschaften übernommen, ohne daß man deswegen die dort traditionell verehrten Götter kultisch verdrängt hätte.

In dieser Metamorphose einer außerordentlichen Macht, die zunächst negativ wirkt bis sie schließlich positive Einflüsse ausübt, liegt ein Grundzug der Entstehung von japanischem Volksglauben. Im übrigen ist die Ehrfurcht des Volkes vor dem Gott in beiden oben angeführten Fällen nicht so sehr in dessen Barmherzigkeit oder in

¹⁷ Vgl. T. Sakurai 1996, S. 75 und 87 f.

¹⁸ Vgl. K. Komatsu 1997c, S. 120 – 127.

dessen gutem Willen fundiert, sondern in der Furcht vor seiner Macht und Gewalt, die sich auch weiterhin jederzeit dadurch manifestieren kann, daß er ein Unheil über die betreffende Gesellschaft hereinbrechen läßt, und das vor allem dann, wenn er nicht ausreichend respektiert wird.

Vom Volk aus gesehen wird jeder Glaube an einen Gott nach dem Wohl und Wehe beurteilt, das er der Gemeinschaft bringt. Daher kann es durchaus geschehen, daß man einem Gott einen neuen, nunmehr niedrigeren Rang zuweist oder seinen Kult einstellt. Dabei ersetzt man ihn nicht selten durch einen neuen Gott, von dem man eine positivere Auswirkung auf das Wohlergehen der Gemeinschaft erhofft.¹⁹ Selbst 'auswärtige' Götter können ohne große Schwierigkeiten in traditionelle Kulte aufgenommen werden, falls man von ihnen aus irgendwelchen Gründe mehr Schutz und Heil erwarten kann als von den traditionellen Göttern. Das gilt übrigens auch für die synkretistische Rezeption des Buddhismus und des Christentums.

4. Götter als Garanten einer lokalen Lebensordnung

Am Anfang von Prozessen der Vergöttlichung der eben beschriebenen Art steht stets, daß ein Unheil hereinbricht. Es wird von den Betroffenen als das Ergriffensein von einer in ihrer Umgebung herrschenden Atmosphäre erlebt, die sich beim Auftreten von Naturkatastrophen, von Seuchen oder von Wahnvorstellungen als etwas Unheimliches und Bedrohliches ausbildet. Die als Reaktion darauf einsetzenden Maßnahmen wie die Ausführung von Riten, Gebeten, Darbringen von Opfergaben, Feiern und das Errichten von Bauten für religiöse Kulte haben deren *Umfriedung* zum Ziel. Die wesentliche Bedeutung einer solchen Umfriedung liegt nach Hermann Schmitz nicht in der physischen Umschließung mit einer Mauer oder einem Zaun, sondern im Ein- und Ausgrenzen atmosphärischer Mächte. Dadurch läßt man Atmosphären der umgebenden Wildnis gefiltert in den eigenen Bereich ein, um sie zähmbar zu machen, mit ihnen drinnen leichter umzugehen und bedrohliche Atmosphären auszuschließen. Dadurch wird innerhalb der Umfriedung ein geborgener Lebensraum geschaffen, in dem man sich wie zu Hause zurechtfindet. Draußen bleibt dagegen die wilde Macht von unheimlichen Atmosphären, die Gefahren in den umfriedeten Raum bringen können und darin lebende Menschen betroffen machen können.²⁰

Auf diese Weise tragen vergöttlichende Prozeduren, die von einer Gemeinschaft

¹⁹ Zum Wechsel der Kulte, zur Einführung der neuen Götter und zur Änderungen in der Rangfolge der Götter verweise ich auf N. Miyata 1997.

²⁰ Zum Begriff der Umfriedung verweise ich auf H. Schmitz 1995a, S. 211 – 213, S. 224 – 232, S. 238 – 242 und öfter.

veranstaltet werden, dazu bei, daß deren Umfriedung gefestigt oder erneuert wird bzw. daß sie überhaupt erst entsteht. Dabei entsteht aus einer unheimlichen Atmosphäre ein Gott von wohlbestimmter Gestalt. So gewinnt die Gemeinschaft einen konkreten Ansprechpartner, auf den sie sich einstellen kann.²¹ Das bietet insbesondere die Möglichkeit, dem unsicheren Schwebestand zu entrinnen, in dem man sich im Zustand der Ergriffenheit von der zuvor nur atmosphärisch spürbaren Macht befand. Zugleich dienen rituell inszenierte Kulte dazu, Atmosphären zu induzieren, die kollektiv wirksam sind und zu einer solidarischen Verbindung der von ihnen betroffenen Gemeinschaft führen. Zu solchen Atmosphären gehören Feierlichkeit und Ehrfurcht, aber auch Fröhlichkeit und Tapferkeit, die an die Stelle der Angst und Furcht treten, in der die betreffende Gemeinschaft bis dahin lebte.

Die beiden weiter oben beschriebenen Formen der Vergöttlichung lassen sich auch im Hinblick der Atmosphären differenzieren, die sie sekundär induzieren. Im ersten Fall, in dem der Unheil bringende und grollende Geist ausgetrieben wird, will man die das Gemeinschaftsleben bedrohende Atmosphäre ausgrenzen, um auf diese Weise die Umfriedung zu stabilisieren. Im anderen Fall, in dem die vergöttlichten Geister weiter herbeigerufen und verehrt werden, intendiert man, begleitend eine als positiv empfundene Atmosphäre zu induzieren, um die Umfriedung mit ihr anfüllen zu können.

Weiter ist zu bemerken, daß die Energie, mit der ein grollender Geist eine Gemeinschaft bedroht, und das Ausmaß des Unheils, das er über sie bringt, zumeist der Größe der davon betroffenen sozialen Einheit entsprechen. Trifft das Unglück nur eine einzelne Familie, dann wird der rächende Geist entweder zu den Vorfahren dieser Familie gehören, oder er ist ein Tiergeist, der von einer Familie verehrt wird, zu der die Familie, die von dem Unheil betroffen ist, in einem gespannten Verhältnis steht. Trifft das Unheil dagegen eine größere Gemeinschaft, so ist der Plagegeist entweder ein Geist der Sippe oder der Geist einer Familie, der in dieser Gemeinschaft ein besonderer Rang zukommt. Es kann sich in solchen Fällen aber auch um den Geist eines Fremden handeln, der von der betreffenden Gemeinschaft ermordet wurde, oder um einen Dämon, der einem nahe stehenden Berg zugeordnet ist. Falls das politische Zentrum einer Gesellschaft und damit die Gesellschaft in toto von Unheil betroffen ist, wird dafür häufig der Geist eines Politikers verantwortlich gemacht, der wie im Fall des *Goryô-Kultes* auf Grund einer Intrige oder auch im Kampf sein Leben verloren hat.²² Im allgemeinen werden die mit unterschiedlichen Prozessen eingeführten Götter parallel zueinander verehrt, wobei sie einander unter - oder nebengeordnet sein können.

²¹ Siehe H. Schmitz 1995a, S. 146 – 153.

²² Siehe K. Komatsu 1997c, S. 120 – 125.

Dabei ist es die Aufgabe von Experten wie Schamanen und Priestern, Orakel zu befragen und Riten auszuführen.

Die lokale Verehrung der einzelnen Götter läßt sich ebenso wie die Koexistenz ihrer Kulte mit Hilfe des Begriffs der *Umfriedung* erklären. Da ein einzelnes Unheil stets eine abgrenzbare menschliche Gemeinschaft oder eine bestimmte Region während eines beschränkten Zeitraums betrifft, wird die Umfriedung zu seiner Abwehr immer nur in dem Umfang errichtet, der nötig ist, den von ihm betroffenen Personen ihre Geborgenheit zurückzugeben. Diese Gemeinschaft kann eine Familie, ein Dorf oder eine Stadt sein, aber daneben kommt auch vor, daß sie sich durch einen gemeinsam ausgeübten Beruf definiert. Die Größe der Kultgemeinschaft, die nach der Etablierung einer solchen Umfriedung entsteht, hängt demnach von der Größe der Personengruppe ab, die von dem Unheil betroffen wurde, das den Vergöttlichungsprozeß auslöste. Im Laufe der Zeit sind so parallel zueinander viele Kultgemeinschaften entstanden, die sich zum Teil überschneiden, zum Teil aber auch ineinander verschachtelt sind.²³

Die Gläubigkeit, mit der ein Gott verehrt wird, verstärkt sich im allgemeinen nicht mit der Größe des Bereichs seines Kultes, und auch nicht dadurch, daß man sich den betreffenden Gott als besonders mächtig vorstellt. Niederrangigen Göttern wendet man sich häufig sogar mit einer ganz besonders intensiven Gläubigkeit zu. Meiner Ansicht nach ist das darauf zurückzuführen, daß die Betroffenheit ebenso wie die Geborgenheit in einem kleinen umfriedeten Bereich besonders intensiv gespürt wird. Aus diesem Grunde besteht im Rahmen des japanischen Volksglaubens die Neigung, Götter mit einem lokalen Wirkungsfeld zu etablieren, die untereinander eine komplexe Substruktur bilden. Dadurch verfügt man insbesondere über geeignete Instanzen zur Wahrung der Ordnung auf den verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens.²⁴

5. Schluß – Das Schicksal der Götter im Japan der Moderne

Mit der Meiji-Restauration setzte in Japan seit 1868 eine religiöse Umgestaltung

²³ Zur verschachtelten Struktur der volkstümlichen Kulte im ländlichen Japan verweise ich auf T. Sakurai 1988, S. 80 – 84, der außerdem auf die Überschneidung der etablierten Religionen mit etablierten Kulturen und neuen Sekten eingeht (a. a. O., S. 128 – 141).

²⁴ Die lokale Einschränkung des Bereichs, in dem einzelne göttliche Wesen verehrt werden, dürfte auch damit zusammenhängen, daß Japan zum großen Teil aus gebirgigen Regionen besteht, und die meisten Siedlungsgebiete daher geographisch weitgehend voneinander isoliert sind. Nach I. Ishida herrschte im Japan des 4. Jh. zunächst die Vorstellung, daß sich eine Sippe, die beginnt, den Gott einer anderen Sippe zu verehren, das Heil aneignen kann, das sich diese von dem betreffenden göttlichen Wesen erhoffte. Dem entspricht, daß Unterwerfer den von ihnen Unterworfenen nicht gestatteten, den Gott der siegreichen Unterwerfer zu verehren. Stattdessen mußten die Unterworfenen ihre traditionellen Götter weiter verehren. Daneben gab es aber auch noch Fälle, in denen die Unterwerfer den Kult dieser Götter in ihre Obhut nahmen. Auch diese Verhaltensweise lassen sich mit Hilfe des Begriffs *Umfriedung* erklären; siehe I. Ishida 1988, S. 49 – 51.

ein. Dazu gehörte, daß die Regierung den Versuch unternahm, lockere Komplexe des sozialen und religiösen Lebens in einem *Staatsshintoismus* zu vereinigen. Zu diesem Zweck wurden alle traditionellen Ahnen - und Sippengötter der Bevölkerung auf den Sonnengott zurückgeführt, der als mythischer Ahnherr des Kaisers gilt. Man hoffte, daß die japanische Bevölkerung ihren Staat danach als eine Familie betrachten würde, an deren Spitze der Kaiser als Nachkomme und Vertreter des Gottes steht, doch der Versuch schlug fehl. Trotz scharfer Kontrollen gelang es der Regierung nämlich nicht völlig, die Verehrung der im Volksglauben etablierten Götter zu unterbinden oder sie doch zumindest hierarchisch dem Sonnengott zu unterstellen. Meiner Ansicht nach war dieser Mißerfolg unvermeidlich, weil man die Bedeutung der umfriedenden Leistung der lokalen und traditionellen Volksgottheiten für das Leben der Bevölkerung in den einzelnen Regionen des Landes übersehen hatte.

Statt dessen hat die weitgehende Auflösung der traditionellen Lebensgemeinschaften, die in Japan im Gefolge der Industrialisierung sowie der damit einhergehenden Mobilität erfolgt ist, fatale Auswirkungen auf die Volksreligion mit ihren lokal verehrten Göttern. Dabei sind primär zuvor umfriedete soziale Gebilde aufgelöst oder nivellierend aneinander angeglichen worden. Damit war den für die einzelnen Gemeinschaften spezifischen Göttern ihre kultische Basis entzogen, während die Menschen, die sie zuvor verehrt hatten, nunmehr 'nackt' einer neuen, für sie ungewohnten und schwer überschaubaren Umgebung ausgesetzt waren. Das explosive Aufbrechen zahlreicher neuer religiöser Kulte in Japan läßt sich als Reaktion auf die eben erwähnte Zerstörung und Nivellierung der traditionellen Lebensformen deuten. Sobald es dauerhaft an einer bergenden Umfriedung fehlt, muß eine neue errichtet werden, und dazu eignen sich insbesondere neue Götter. Dazu paßt, daß die neuen Götter nicht mehr von auf besondere Regionen beschränkten Gemeinschaften verehrt werden. Die Menschen, von denen sie verehrt werden, gehören in Bezug auf ihren Wohnort und ihre soziale Einordnung einem weit größeren Bereich an als im Falle der traditionellen Volksgötter, und daher sind die neu entstandenen Glaubensgemeinschaften oft recht groß. Wie ich oben erklärt habe, kann ihre umfriedende Wirkung aber auch weit schwächer sein als früher.

Ich gehe im Rahmen dieses Aufsatzes nicht auf die Frage ein, ob es sich bei den neuen Göttern im modernen Japan um Varianten von Göttern handelt, die in Japan schon früher einmal verehrt worden sind. Diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn weitere Aspekte der für Japan typischen Gottesvorstellungen und ihre sie fundierenden kulturellen und sozialen Bedingungen mitberücksichtigt werden. Ich wollte hier nur eine Facette des japanischen Volksglaubens mit Hilfe von philosophischen Begriffen darstellen und auf die Möglichkeit zu weiteren Untersuchungen auf diesem Gebiet hinweisen.

Bibliographie

Baba, Akiko

1997: *Oni no Kenkyû (Untersuchung zu ONI)*, Tokyo (Chikuma Taschenbuch) ¹1988

Ishida, Ichiro

1988: *Kami to Nihon Bunka (KAMI und japanische Kultur)*, Tokyo (Pelican-Sha Verlag) ¹1983

Komatsu, Kazuhiko

1992: *Ikai Junrei (Wanderung durch die andere Welt)*, Tokyo (Seigensha Verlag)

1997a: *Hyôrei Shinko Ron (Über den Kult der Besessenheit)*, Tokyo (Kôdansha Taschenbuch Wissenschaft) ¹1994

1997b: *Kamigami no Seishinshi (Geistesgeschichte der Götter)*, Tokyo (Kôdansha Taschenbuch Wissenschaft)

1997c: *Akuryô Ron – Ikai karano Message (Über Dämonen – Botschaft aus der anderen Welt)*, Tokyo (Chikuma Taschenbuch)

Miyata, Noboru

1997: *Edo no Hayari Gami (Modische Götter in der Edo-Zeit)*, Tokyo (Chikuma Taschenbuch), ¹1993

Naumann, Nelly

1988: *Die einheimische Religion Japans, Teil 1, Bis zum Ende der Heian-Zeit*, Leiden / New York / København / Köln

Ôno, Susumu

1997: *Ichigo no Jiten – Kami (Lexikon eines Wortes – KAMI)*, Tokyo (Sanseidô Verlag)

Sakakura, Atsuyoshi

1982: *Gogen – Kami no Gogen wo Chûshin ni (Abstammung von Wörtern – Im Fall des KAMI)*, in : *Kôza – Nihongo no Goi (Das Vokabular der japanischen Sprache)* Bd. 1, *Goki Genron (Prinzipien der Vokabularforschung)*, Tokyo (Meiji Verlag)

Sakurai, Tokutaro

1988: *Minkan Shinkô no Kenkyû (Forschungen zum Volksglauben) I, Sakurai Tokutarô Chosakushû (Gesammelte Werke von Tokutarô Sakurai)* Bd. 3, Tokyo (Yoshikawa Kôbunkan Verlag)

- 1990: *Minkan Shinkô no Kenkyû (Forschungen zum Volksglauben)* II, Sakurai Tokutarô Chosakushû (*Gesammelte Werke von Tokutarô Sakurai*) Bd. 4, Tokyo (Yoshikawa Kôbunkan Verlag)
- 1996: *Reikonkan no Keifu (Genealogie der Seelenvorstellung)*, Tokyo (Kôdansha Taschenbuch Wissenschaft) ¹1989
- 1998: *Matsuri to Shinkô – Minzokugaku heno Shôtai (Feier und Glauben – Einführung zur Volkskunde)*, Tokyo (Kôdansha Taschenbuch Wissenschaft) ¹1987

Sasaki, Kôkan

- 1995: *Shâmanisumu no Sekai (Die Welt des Schamanismus)*, Tokyo (Kôdansha Taschenbuch Wissenschaft) ¹1992

Schmitz, Hermann

- 1981: *System der Philosophie* Bd. III Teil 2, *Der Gefühlsraum*, Bonn ¹1969
- 1992: *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*, hrg. v. Hermann Gausebeck und Gerhard Risch, Paderborn ¹1989
- 1995a: *System der Philosophie* Bd. III Teil 4, *Das Göttliche und der Raum*, Bonn ¹1977
- 1995b: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn ¹1990

Tanigawa, Kenichi

- 1997: *Ma no Keifu (Genealogie des Dämonischen)*, Tokyo (Kôdansha Taschenbuch Wissenschaft) ¹1984

Wakamori, Taro

- 1995: *Shugendôshi Kenkyû (Untersuchung zum Bergasketentum)*, Tokyo (Heibonsha Verlag) ¹1972