

BEITRÄGE ZUR HAGIOGRAPHIE

---

herausgegeben von  
Dieter R. Bauer, Klaus Herbers,  
Volker Honemann und Hedwig Röckelein

Band 6

Berndt Hamm, Klaus Herbers,  
Heidrun Stein-Kecks (Hg.)

# Sakralität zwischen Antike und Neuzeit



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2007

Peter Ackermann

## DAS HEILIGE IN DER JAPANISCHEN KULTUR

### Die Ausgangsfrage: Was bedeutet Menschsein?

Im Lehrerhandbuch für den Fachbereich „Tugend“ an Mittelschulen (Monbushô 1991) findet sich folgende Definition von Menschsein:

„Der Mensch empfindet Respekt und Dankbarkeit für die alten Menschen und für die Vorfahren, die sich intensiv um die Gesellschaft bemüht haben, und [es entsteht so die Einsicht in die Notwendigkeit], sich selber um die Entfaltung der heimatlichen Gegend zu bemühen (S.36). [...] Der Mensch existiert innerhalb des Stroms von Leben, welches [wir] von der Vergangenheit her bis heute gewahrt haben. Die Tatsache, dass es mich selber gibt, ist eine Folge davon, dass es meine Eltern und meine Großeltern gibt (S.38). [...] Wenn wir in die Gesellschaft hinaustreten, begegnen wir unzähligen Lehrern. [...] Es vertieft sich so unsere Verehrung für diejenigen, die uns im Leben vorangegangen sind und uns nun leiten (S.39).“

In vielfältigster Form finden wir in Japan die Feststellung, dass es mich gibt, weil es meine Eltern und Vorfahren gibt, die mich geschaffen und großgezogen haben, und weil es ein soziales Umfeld gibt, das durch mannigfaltige Bemühungen stets dafür sorgt, dass die für das Leben notwendigen Bedingungen geschaffen werden. Ehre, Dankbarkeit, Respekt gebührt demnach den sichtbaren und unsichtbaren Menschen um mich herum. Kann ich zufrieden sein, so ist dies *okagesama de* (dank Ihnen, dank anderen). Entwickle ich diese Grundhaltung von *okagesama de* nicht, dann ist das nicht „böse“, „schlecht“ oder „ungehorsam“, sondern selbstzerstörerisch, weil ich nach japanischem Verständnis gar nicht anders existieren kann, als in Verkettung mit anderen.

Vielerorts sieht man somit in Japan bei Tempeln eine Tafel angebracht, die auf die „Fünf Herzen“, d.h. die fünf Grundeinstellungen, aufmerksam macht, welche zum Leben notwendig sind<sup>1</sup>:

*HAI to iu sunao na kokoro*

Ein „für-die-Dinge-offenes“, sanftes, williges, folgsames Herz, das JA! sagt

*ARIGATÔ to iu kansha no kokoro*

Ein Herz, das sich erkenntlich zeigt und DANKE! sagt

*SUMIMASEN to iu hansei no kokoro*

Ein Herz, das über sich selbst reflektiert und ENTSCULDIGUNG! sagt

1 Die hier wiedergegebene Fassung stammt vom Tempel Senkôji, Onomichi. – Die im Folgenden verwendete Literatur findet sich am Ende des Beitrags zusammengestellt und wird nicht eigens durch Anmerkungen ausgewiesen.

*OKAGESAMA to iu kenkyo na kokoro*

Ein Herz, das bescheiden ist und sagt: DAS HABE ICH IHNEN  
ZU VERDANKEN!

*WATASHI GA SHIMASU to iu hôshi no kokoro*

Ein Herz, das zu dienen bereit ist und sagt: LASSEN SIE MICH  
DAS MACHEN!

Das alltägliche Leben in Japan spielt sich demnach vollkommen auf der Ebene „Mensch zu Mensch“ ab, ohne Bezug zu einer Transzendenz, die von mir etwas erwartet, und die mich führt, liebt, schützt, oder etwa geschaffen hat. Das Gute, an dem ich mich freuen darf, stammt von anderen Menschen, vor denen ich mich verbeuge, niederknie, denen gegenüber ich mich erkenntlich zeige, und die ich inständig um ihre weitere Gnade oder Zuwendung bitte (zum Beispiel mit den Worten: *yoroshiku onegai itashimasu* – „Ich bitte Sie um Ihr Wohlwollen“).

Werde ich älter, größer, stärker, dann weiß ich, dass andere davon abhängen, dass ich mich meinerseits mit voller Kraft für sie einsetze (*gambaru* – ausharre, hartnäckig an etwas arbeite, *doryoku suru* – mich bemühe, mich anstrengende, *tsukusu* – alle Kräfte aufbiete, bis zur Erschöpfung mich für etwas einsetze). Zu diesem Einsatz werde ich gezwungen, denn wenn ich in meiner Eigenschaft als älter, größer, stärker den Erwartungen nicht entspreche, verliere ich in den Augen der anderen meine Ehre und muss *haji* (Scham, Schmach) empfinden.

Mit anderen Worten: Alles Leben beruht auf dem Prinzip von Geben und Nehmen, dem Prinzip der Komplementarität also, das sein Urbild im Zeugungsvorgang hat. Eine transzendente Dimension in Form eines Gottes oder eines göttlichen Willens als Garant für den Sinn des eigenen Lebens wird hier nirgends angesprochen. Entsprechend kniet man nicht nieder und erweist einem Gott Verehrung; meine Dankbarkeit und das Bekenntnis meiner Abhängigkeit und Nichtigkeit gilt grundsätzlich konkreten anderen Menschen oder – am Hausaltar – verstorbenen anderen Menschen.

### Heiligkeit und Religion:

Wie eng ist in Japan die Verbindung der beiden Begriffe?

Wie passt denn ein solches Menschenbild in den Rahmen einer Religion, d. h. eines strukturierten Bezugs zu einer transzendentalen Ebene jenseits der menschlichen? Bei einer solchen Frage muss daran erinnert werden, dass sich Japan erstmals mit dem Themenfeld „Religion“ in den 1860er Jahren konfrontiert sah, als das bis dahin abgeschlossene Land vor westlichen Mächten zu bestehen hatte<sup>2</sup>. Für „Religion“, die offensichtlich Bestandteil eines modernen (westlichen) Staates bildete, existierte in

2 Japan hatte sich zuvor zwar sehr intensiv mit dem Christentum auseinandergesetzt, aber spätestens vom Zeitpunkt der Abschließung im frühen 17. Jahrhundert an galt diese Auseinandersetzung im Prinzip dem Nachweis seiner Untauglichkeit für ein politisches Gebilde im Gleichgewicht, das allein auf der Einhaltung der menschlichen Ordnung beruht.

Japan jedoch kein eindeutiger Begriff; Dutzende von Schriftzeichenkombinationen kamen zur Anwendung, um das Fremdwort „Religion“ wiederzugeben, etwa *shûshi* (Anweisungen einer Überlieferungs-Hauptlinie), *kyômon* (das Tor zu einer Lehre, die Institution für eine Lehre), *shûmon* (das Tor zu einer Überlieferungs-Hauptlinie bzw. die entsprechende Institution), *shinkyô* (die Lehre des Glaubens), oder *hokyô* (die Lehre von einem Gesetz). Der Begriff *shûkyô* (eigentlich: die Lehre einer Überlieferungs-Hauptlinie), der sich in der Folge als Entsprechung zum Fremdwort „Religion“ durchsetzte, findet sich um 1867 in der Verwaltungssprache und steht in Zusammenhang mit den Diskursen über Lehren für die „Unterweisung von Staatsbürgern“ (*kokumin kyôka*). In diesem Umfeld findet vor allem die Unterscheidung zwischen „querköpfig, verschoben, Menschen in die Irre führend“ (*ja*) und „gerade, richtig“ (*sei*) Beachtung, wobei jedwelche Lehre (*kyô*) die Menschen auf einen guten, ordentlichen Weg führen (*hito wo michibiku*) und „Unordnung, Chaos“ (*ran*) entgegenwirken soll. Welche Lehre diese Aufgabe erfüllt, ist im Endeffekt nicht wichtig. Allerdings hinterließ in den 1860/70er Jahren die „tugendhafte“, d. h. ordnungsgestaltende Kraft (*kôtoku*) der christlichen Kirche, oder etwa von christlichen Nonnen als Lehrerinnen in Schulen, bei den ersten japanischen Gesandten in den Westen (Europa/Amerika) einen besonders tiefen Eindruck.

Aus dem Rückblick von heute erweist es sich als besonders interessant, dass die Begegnung mit dem abendländischen Religionsbegriff die Vorstellung einer „Innenseite des Menschen“ (*naimen*) schuf, und dies obwohl der Begriff „Herz“ (*kokoro*), wie oben dargestellt, im Japanischen fest verankert war. Die Hervorhebung von *naimen* dürfte indes spezifisch vor dem Hintergrund einer Rezeption des Diskurses vom autonomen Individuum als Subjekt (*kojin*) zu verstehen sein, das als unabdingbare Größe für einen aufgeklärten, modernen Staat (*bunmei kokka*) erschien, sich auf eine Religion (*shûkyû*) stützte und so in der japanischen Wahrnehmung selbstbestimmt große, „schöpferische“ wissenschaftliche Leistungen erbrachte.

Bei der Frage nach dem Heiligen in Japan hat man sich zu vergegenwärtigen, dass der Religionsbegriff erst vor etwa 120–130 Jahren Fuß fasste, anfänglich eng mit der pragmatischen Ausrichtung auf einen starken Staat verknüpft war, der Leistungen erbringt, die denen im Westen ebenbürtig sind, und im 20. Jahrhundert – und hier wiederum speziell in der Nachkriegszeit – eher als Eigentümlichkeit des Westens gesehen wird, die seltsam unvertraute Argumente hervorbringt. Bei unserem Blick auf das Fremde gilt es somit, die Frage nach dem Heiligen keinesfalls mit der Frage nach der Religion zu verbinden, oder gar das (scheinbar) Religiöse zum Ausgangspunkt zu machen für die Frage nach dem Heiligen<sup>3</sup>.

3 Wenn heute von „Religionen in Japan“ – im Plural (gemeint sind meist Buddhismus, Shintoismus, Christentum) – die Rede ist, darf die beschriebene Tatsache nicht übersehen werden, dass eine solche Vorstellung erst nach 1870/1880 Gestalt annehmen konnte, nachdem der Religionsbegriff an sich in den japanischen Diskurs aufgenommen worden war. So versteht sich auch etwa der Buddhismus erst seit diesem Zeitpunkt als „Religion“; es sollte nicht voreilig festgelegt werden, was er zuvor war, d. h. in der Zeit ab etwa der Mitte des 6. Jahrhunderts u. Z. Für die Situation unmittelbar vor 1870 sei auf die Schlüsselbegriffe *hō* (Gesetz, Prinzip, Wahrheit, v. a. durch Buddha in seiner Lehre artikuliert Einsicht in die Gesetze der Dinge) und *dō* (Pfad, Reise, Weg der Auseinandersetzung mit dem *hō*) verwiesen, sowie auf die zu tugendhaftem Verhalten

Die Suche nach dem Heiligen (I):  
*Gense riyaku* (Gewährtes Glück im Diesseits)

Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert haben wir zwar, wie aufgezeigt, einen Diskurs zum Begriff „Religion“, doch erscheint es im Rückblick ebenso wie in Betrachtung der Gegenwart schwierig, von einer Entwicklung einer abgegrenzten und abgrenzbaren Sphäre des Religiösen zu sprechen, ganz zu schweigen von einer Vorstellung eines ansprechbaren Schöpfergottes mit menschlichen Eigenschaften<sup>4</sup>. Somit müssen wir uns der Frage zuwenden, wie denn Individuen mit ihren Hoffnungen, Ängsten und Schmerzen ihr Leben gestalten, wie sie ihre Wünsche nach der Sicherung der für sie existenziell wichtigen Dinge zum Ausdruck bringen, und wie sie sich überhaupt das „Weltenprinzip“ vorstellen, vor allem mit Blick auf die Frage, welche Gestaltungsräume ein solches Prinzip vorsieht für selbstbestimmtes, individuelles menschliches Handeln. Sind in diesen Gestaltungsräumen Felder auszumachen, die als heilig bezeichnet werden müssen, weil sie existenziell Wichtiges sichern?

Wenn im Folgenden vom Begriff „heilig“/„Heiligkeit“ die Rede ist, so beziehe ich mich ausdrücklich auf dessen umgangssprachliche Verwendungsweise, die wir etwa in einer Aussage wie „das ist mir heilig“ vorfinden. Mit „heilig“ wird hier ein Bereich definiert, der gewissermaßen unberührbar und unverhandelbar ist, der also einen so hohen Stellenwert besitzt und als so existenziell wichtig empfunden wird, dass beim Umgang mit ihm kein Spaß und keine Kompromisse toleriert werden.

Für die Vermittlung zwischen den Menschen und einer „Kraft“, von der Hilfe (spezifisch Gesundheit, Fruchtbarkeit, Schutz und Sicherheit, materieller Gewinn, Erfolg und Ehre, also *gense riyaku*) erwartet wird, gibt es einen speziellen Berufsstand, der als Priester bezeichnet werden kann. Dieser Priesterstand hat dazu beizutragen, die Hilfe zu „beantragen“ und das „Weltenprinzip“ zu interpretieren (etwa durch *uranai* [Wahrsagen, Weissagen] und *majinai* [„Kräfte“ beschwören]). Können wir nun sagen, dass der Priester bei seiner Vermittlungstätigkeit in einem „heiligen Bezirk“ operiert, von dem aus die erwünschte Information bzw. die erwünschten Segnungen kommen (sollten)?

Eine Hauptaufgabe eines Priesters ist die Ausführung von Handlungen – insbesondere „mühsamen“ Handlungen. Dazu zählen etwa das Rezitieren von buddhistischen Sutren, für die sie von der transzendenten „Kraft“ vergütet werden, d. h. der Mensch hofft, durch Vermittlung des Priesters bestimmte Dinge zu erreichen, die ihm zugute kommen (z. B. erfolgreiche Kindergeburt, unfallfreies Autofahren,

aufzufinden, an die allgemeine Bevölkerung gerichteten Schriften, die stets von der Gemeinsamkeit der „3 Lehren“ (*sankyô*) sprechen. Mit den „3 Lehren“ ist im Prinzip gemeint, dass sowohl die Ordnung der Dinge in den Worten und Riten der konfuzianischen Überlieferung, als auch der buddhistischen Überlieferung, als auch der Überlieferung in den Schreinen, die Heil und Fruchtbarkeit konkreter Orte und Gemeinschaften versprechen, letztlich dieselbe ist, und dass alle 3 Lehren dasselbe anstreben, nämlich die „Ruhigstellung“ (*an*) menschlicher Bedürfnisse sowohl individuell als auch im sozialen Kontext.

4 Seit längerer Zeit wird „Religion“ vielfach ausdrücklich und ohne Angst vor einem Tabubruch als eine unheimliche Kraft bezeichnet, die die Menschen irreführt, ohne ihnen wirkliches, fassbares Glück zu bringen. In vielen Schulen und Universitäten sind große Plakate aufgehängt mit dem Hinweis „Warnung vor Religion(en)!“

bestandene Aufnahmeprüfungen, Schutz von Haus und Dorf). Die Priester richten sich dabei auf einen Focuspunkt, etwa einen Altar, auf dem sich eine Erscheinungsform Buddhas, aber auch sonst etwas „Kräftespendendes“ befinden kann, etwa eine Statue eines berühmten Dichters und Denkers; der Focuspunkt kann aber auch ein vulkanischer Dampf, oder ein Fuchs sein.

Zentrale Aufmerksamkeit gilt dem Aspekt der Wirksamkeit der Konstellation aller Parameter, die gewährleistet sein muss für die Gewährung von *gense riyaku*. Es geht also um die korrekte Anordnung von Dingen bzw. Ausführung von Handlungen. „Heilig“ ist somit nicht der Gott oder die Figur an sich, auf die die Aufmerksamkeit des Priesters gerichtet ist, sondern eine Konstellation (etwa von Gebäuden, Gärten und Wegen, Klängen, Farben, Gerüchen usw., aber auch von Ordnungsmustern der handelnden Personen). Einen im Laufe der historischen Entwicklung bedeutsamen Aspekt von „Konstellation“ stellt sicherlich die Tatsache dar, dass die Gestaltung der spezifischen Stätte eng auf die Kräfte abgestimmt ist, die die Natur am Ort in sich trägt; jeder Parameter der Natur (z. B. die Anordnung von Bergen in Relation zu Ebenen oder dem Meer, die Anordnung und Beschaffenheit von Bäumen, die Fließformen von Wasser, die Fähigkeit eines Ortes, die Jahreszeiten zu spiegeln) lässt sich gemäß der Regeln der Geomantie als Träger einer bestimmten Wirkung bzw. einer bestimmten Aussage interpretieren.

Es dürfte somit nicht angebracht sein, die Natur an sich als heilig zu bezeichnen; vielmehr ist das Kriterium entscheidend, inwiefern die Gesamtkonstellation eines Ortes gewährleistet, dass dort – in erster Linie vom Priester, aber auch von einem Besucher – ausgeführte Handlungen einen Wunsch in Wirklichkeit verwandeln.

Wenn ich nun behaupte, nicht die Natur an sich sei „heilig“ – ich möchte hier auch der weit verbreiteten These, Japan hätte eine „animistische Religion“ entgegenreten – so gilt es, der Tatsache verstärkt Aufmerksamkeit zu schenken, wie die Natur dem Menschen etwas sagt, „mitteilt“, etwa durch fallende Kirschblüten oder Schnee auf den Kiefern. Ein Priester vermittelt uns demnach nicht Zugang zu irgendwelchen „heiligen“ Naturgeistern, die dem Menschen direkt oder indirekt (etwa als Dank dafür, angebetet zu werden) helfen<sup>5</sup>, sondern er hat die Rolle des Mediums inne, das durch eine möglichst perfekt ausgeführte Handlung an einem möglichst perfekt berechneten geographischen Ort und in möglichst perfektem Einklang mit von der Zeitkonstellation (Tageszeit, Jahreszeit, persönliche Zeitachse der Bittenden wie etwa deren Lebensalter etc.) vorgegebenen Parametern eine möglichst perfekte Dienstleistung erbringt. Die Perfektion dieser Dienstleistung in Anpassung an eine genau analysierte Konstellation von Zeit- und Raumachse ist es, die „wirkt“ und von der das Wohlergehen derer, die die Leistung bestellt haben und im Prinzip dafür bezahlen, abhängt. Es ist im Übrigen nicht zu übersehen, dass dieses Grundmuster

5 Natürlich gibt es im heutigen Japan vielschichtige Vorstellungs- und Interpretationswelten, ebenso wie zahlreiche, sich ausdrücklich als „Religion“ (meist als „Neue Religion“) verstehende Gemeinschaften. Bei den hier gemachten Überlegungen geht es jedoch darum, nach dem „roten Faden“ zu suchen, der sich – vom konkreten Individuum im Prinzip unreflektiert – durch die Geschichte zieht und dabei Wertevorstellungen fundamental prägt.

von intensiver Konstellationsanalyse im modernen japanischen Alltagsleben jede Handlung prägt, die „wirksam“ sein, d. h. Gewinn im Sinne von *gense riyaku* einbringen soll.

### Die Suche nach dem Heiligen (II):

#### *Shugyô* (Sich zurechtfinden in einer Welt, die ist, wie sie ist)

Das Individuum in Japan verlässt sich nicht alleine auf die Vermittlungstätigkeiten von Priestern. Im Gegenteil, trotz der Bemühung um Perfektion der Bittsituation im Rahmen der Hoffnung auf *gense riyaku* bleibt ein deutliches „Spaß-Element“ bestehen. Dieses äußert sich etwa beim sinnlichen Genuss ästhetisch durchgestalteter Gesamtkonstellationen, oder bei der nicht zuletzt durch den Geschäftsaspekt bewirkten Fröhlichkeit beim Amulettverkauf oder im Blick auf die vielen phantasievollen Ideen, wie man die „Kräfte“ zur Erfüllung eigener Wünsche zwingen kann. Ganz deutlich wird damit zum Ausdruck gebracht, dass die „Kräfte“ mit sich verhandeln lassen und nicht absolute Größen bilden, auf die man sich ganz verlassen kann<sup>6</sup>.

Vor diesem Hintergrund hat sich in Japan das Bewusstsein stark ausgeprägt, dass das Individuum selbst als seelisch-körperliche Einheit aus eigener Kraft heraus mit dem „Weltenprinzip“ fertig werden muss<sup>7</sup>. Krankheit, Armut, Enttäuschung oder Altern, zum Beispiel, sind Gegebenheiten, die nicht einfach geleugnet, sondern nur verarbeitet werden können. Gibt es bei dieser Verarbeitung einen Bezug zu etwas „Heiligem“, das den Menschen aus seiner Abhängigkeit vom Weltenprinzip erlöst und ihm einen individuellen Lebenssinn jenseits einer solchen Abhängigkeit verleiht?

Die Zeugnisse individueller Lebensgestaltung und Schicksalsverarbeitung in Japan im Laufe der Jahrhunderte belegen die intensive Auseinandersetzung mit der Gegebenheit und Unabänderlichkeit von Zeit (Zeitfluss) und Raum (Konstellationen von Personen und Dingen im Raum). Diese Unabänderlichkeiten sind zudem

- 6 Einen besonderen Bereich bildet der Umgang mit den Verstorbenen. Hier kommen alle Formen von „perfekter Bemühung“ zum Tragen, sowohl durch Priester, als auch persönlich bei der Gräberpflege oder vor dem Hausaltar. Da es unsicher bleibt, inwiefern eine gnädige „Kraft“ die Verstorbenen umsorgt, kommt auf die Hinterbliebenen eine hohe Verantwortung zu, durch Bemühungen (z. B. Lesen von Sutrentexten, Gräberpflege, manchmal auch Verpflichtung der Kinder oder Mitarbeiter) sich dafür einzusetzen. Diese Bemühungen sind damit denjenigen zum Erreichen eines Gewinnes nicht unähnlich, und sie richten ihren Focus ebenfalls auf die möglichst perfekte Ausführung von Handlungen.
- 7 Wenn im Folgenden von „Weltenprinzip“ die Rede ist, so ist hier nicht spezifisch an das neokonfuzianische *ri* (Prinzip, Grundlage der Ordnung des Universums) gedacht, das ab dem 13./14. Jahrhundert in Japan als Richtschnur feudaler Herrschaftssicherung und ab dem 17. Jahrhundert (als *Shushigaku*, die Lehre des Zhu Xi [1130–1200]) als orthodoxe Staatslehre galt. Vielmehr stehen hier Überlegungen im Mittelpunkt, welche Vorstellungen das Individuum geleitet haben dürften bei seiner Suche nach einem logisch erscheinenden Ideenkonstrukt, das es ermöglicht, sich mit der Welt zu arrangieren. Dabei können Zweifel angebracht werden, wie weit spezifisch das neokonfuzianische *ri*, das im Übrigen auf allgemein verbreitete Annahmen über die Ordnung und Funktionsweise des Universums zurückgreift, bestimmend war (vgl. etwa Sawada 1993).

gewissermaßen vorprogrammiert durch das Gesetz von Ursache und Wirkung. Das heißt, alles was ist, bezeugt die Existenz von *en*, des Prinzips der kausalen Verkettung aller – als Konstellation verstandener – Dinge in Zeit und Raum. So kann jemand heute halb scherzhaft bemerken, nachdem er nach langem Zögern einen Gegenstand schließlich nicht kauft, dieser Gegenstand habe eben kein *en* gehabt, d. h. die Verkettung der Dinge war eben nicht so angelegt, dass Gegenstand und ich (als Käufer) zusammenfinden.

Gibt es nun bei der Auseinandersetzung mit dem Weltenprinzip und bei den Lehren, die den Menschen mit ihm versöhnen, einen „heiligen“ Bereich?

Wenn das Weltenprinzip nicht dem Willen eines Schöpfergottes entspricht, so dürfte es wohl auch nicht als etwas verstanden werden, dem man sich ehrfurchtsvoll nähern muss. Zwar ist der Mensch angehalten, sich speziell gegenüber der Natur dankbar zu zeigen, aber eher in dem Sinne, dass man im eigenen Interesse eine Grundeinstellung von Abhängigkeit und die Notwendigkeit von eigener Sorgfalt und eigenem Bemühen bekundet.

Das Fundament, auf dem der japanische Bezug zum Weltenprinzip ruht, ist sicherlich einerseits die im ersten Jahrtausend u. Z. gestaltete Vorstellung des ewigen Wandels<sup>8</sup> und andererseits des spezifisch buddhistischen *mujô* (der Unbeständigkeit aller Dinge). Wünscht sich nun der Mensch Gesundheit, Kraft, Glück und langes Leben, so gilt es vor allen Dingen zu beachten, dass die Erfüllung dieser Wünsche niemals gegen das Weltenprinzip erfolgen kann. Aus dieser Erkenntnis folgt, dass der Mensch sein ganzes Leben als „Training“ begreifen muss, in dem er einerseits das Wirken des Weltenprinzips intensiv wahrnimmt (zum Beispiel durch Beobachtung der Natur, oder durch Vergegenwärtigung der Prozesse sexueller Begierde), andererseits das emotionale „Haften“ (*shûchaku*) an diesen Prinzipien überwindet. Entsprechend nehmen Motive wie Reisen (d. h. des Sich-losreißen) oder „Stationen“ und „Stufen“ (d. h. schrittweise „Akkumulation“ von Einsichten, wie sich das Weltenprinzip offenbart<sup>9</sup>) eine zentrale Rolle in der japanischen Bildung ein. Bildung der eigenen Persönlichkeit, und damit der Weg zur eigenen, individuellen Würde, ist somit ein fortlaufender Prozess der inneren Befreiung vom Bedürfnis, sich verkrampft gegen das Prinzip des ewigen Wandels und der Unbeständigkeit aller Dinge zu stellen. Der so verstandene Bildungsprozess kann mit dem Begriff *shugyô* (*shu*: lernen, internalisieren, trainieren, kultivieren, und *gyô*: Handlung, Arbeit, Unternehmung, v. a. auch Handlung in einem durch die buddhistische Lehre gestalteten Rahmen) umrissen werden<sup>10</sup>.

8 *inyô gogyô* – auch *onmyô gogyô* oder *ommyô gogyô* gelesen –, d. h. die ewigen Wechselbeziehungen der 5 Grundelemente und das im Gegenspiel von Weiblich/Männlich – Yin und Yang – wurzelnde Prinzip, das alles in Bewegung hält.

9 Selbstverständlich spiegeln die *dan* auf dem „Weg der Kampfkünste“ oder die „Stationen“ in japanischen Bildersequenzen oder bei Wallfahrten die Idee der Einsichtenakkumulation.

10 Der Begriff *shugyô* (Training, Übung) tendiert in der heutigen Umgangssprache dazu, ein leicht exzentrisches Verhalten zu bezeichnen; dennoch besitzen die für *shugyô* charakteristischen Vorstellungen von intensivem Training und „Ich-Auflösung“, sowie von der Stufenstruktur aller Wandlungsprozesse, die Ist-Zustände nie negativ bewerten, sondern sie auf einer Wandlungsachse verorten, in Japan wohl ungebrochene Gültigkeit.

An dieser Stelle sei erwähnt, dass im Laufe der japanischen Geschichte zahlreiche Personen als Träger geheimnisvoller heilender Kräfte angesehen und verehrt worden sind, die es durch intensives Training (*shugyô*) geschafft haben, sich so „loszureißen“, dass ihnen anscheinend das Weltenprinzip nichts mehr antun konnte<sup>11</sup>.

Da jedoch die Welt nicht als Schöpfung gilt, und somit das Weltenprinzip keinen „göttlichen“ Bereich darstellt, ist es nicht möglich, eine persönliche Beziehung von Ehrfurcht zu ihm aufzubauen und es als etwas „Heiliges“ außerhalb seiner Selbst zu definieren. Im Gegenteil: Die Auseinandersetzung mit dem Weltenprinzip stärkt die Bewusstwerdung seines eigenen inneren Selbst, das sich gezwungen sieht, in Eigenverantwortung entweder unterzugehen oder zu überleben. Im Japanischen gibt es für die auf das Überleben gerichtete innere Befreiung vom emotionalen Haften am Weltenprinzip zahlreiche Begriffe, worunter insbesondere „Buddhawerdung“ (*jôbutsu*) hervorzuheben ist. Mit anderen Worten, das „Heilige“ entsteht letztlich in mir selbst, indem ich (wie) Buddha werde.

### Der Mensch selber als das „Heilige“

Da der Mensch definitionsgemäß, und wie beschrieben, stets unterwegs ist, kann niemand für sich selber in Anspruch nehmen, in dieser Welt in Eigen- oder Fremdwahrnehmung als „heilig“ betrachtet zu werden. Dennoch muss die Hypothese gelten, dass im Japanischen das eigentliche Heilige nur ein Mensch sein kann, und zwar stets in Form des Gegenüber in einer sozialen Konstellation. Nicht nur ist jede Konstellation stets das Ergebnis von *en*, d. h. eine Fügung, die das Weltenprinzip spiegelt und damit extrem ernst zu nehmen ist. Vor allem verkörpert der Mensch – erinnern wir uns an Monbushô 1991 („Der Mensch existiert innerhalb des Stroms von Leben, welches [wir] von der Vergangenheit her bis heute gewahrt haben. Die Tatsache, dass es mich selber gibt, ist eine Folge davon, dass es meine Eltern und meine Großeltern gibt“) – das, wovon meine eigene Existenz letztlich abhängt. Ich selber hänge vom anderen ab, genauso wie der andere von mir. Die extrem umfangreichen Anweisungen (als *reigi* [etwa „Respektsbezeugung“] oder *reigi sahô* [der Einsatz des Körpers – einschl. der Kommunikation – zur Respektsbezeugung])

11 Solche Personen besaßen oft als Ärzte und Medizinkundige hohes Ansehen in der Bevölkerung; manchmal findet man für sie in westlichen Sprachen die Bezeichnung „Heilige“ (das Japanische kennt dafür Bezeichnungen wie *hijiri* [(häufig) wandernde Personen auf „Buddha's Weg“, die aber nicht als Mönche einem bestimmten Tempel zugehören], *gyôja* [Wanderer, die sich dabei besondere Kräfte aneignen], *yamabushi* [Personen, die durch Training in den Bergen (häufig) Spezialwissen betr. Heiltechniken erlangten], *sennin* [Personen, die durch Übung, im Prinzip in Befolgung daoistischer Praktiken übernatürliche Kräfte gewonnen haben], oder *bikuni* [Frauen, die eine feste Bleibe verlassen haben und „wandern“]). Im Glauben der Bevölkerung konnten (und können) solche Personen durchaus, insbesondere nach ihrem Tod, von einem „sakralen“, geweihten Ort aus weiterwirken bzw. darum gebeten werden, ihre Kräfte weiterhin den Menschen zur Verfügung zu stellen. Darüberhinaus spielten *hōshi* (Lehrmeister) eine sehr bedeutende Rolle als Träger des Wissens vom Weltenprinzip und von den spezifisch buddhistischen Lehren, wie man das eigene Verhalten so gestaltet, dass man am Weltenprinzip wächst und nicht daran zerbricht.

für die je unterschiedliche Gestaltung jeder denkbaren Konstellation bei zwischenmenschlichen Begegnungen bringen im Japanischen deutlich zum Ausdruck, wie sehr die „Mensch-zu-Mensch-Achse“ einen heiligen Bereich bildet, in dem absolut keine spielerischen Untertöne mitschwingen dürfen. Zudem ist diese Achse in ihren Elementen jeglicher individuell-persönlicher Interpretation entzogen, im Einklang mit den Merkmalen einer gegebenen Konstellation unverrückbar und unveränderbar, und jegliches Fehlverhalten auf ihr zieht harte Sanktionen nach sich<sup>12</sup>.

Das Heilige wäre demnach „der andere“, der jenseits einer klaren, von mir nicht individuell zu definierenden Grenze steht, auf die ich mich unter Einhaltung strengster Regeln zubewege. Diese Bewegung auf den anderen zu, der ganz präzise auf einer Koordinatenachse in Bezug zu mir verortet sein muss, bildet dabei die entscheidendste Handlung, von der mein eigenes Wohlergehen abhängt.

Da sie den besprochenen Sachverhalt gut illustriert, soll die Gelegenheit hier genutzt werden, auf die wohl zentrale Schwierigkeit des Erlernens des Japanischen hinzuweisen. Diese besteht darin, dass die Bezüge zwischen Sprecher, Angesprochenem und Besprochenem, ebenso wie zwischen Sachverhalten und Gegenständen, die in den jeweiligen Bereich dieser Personengruppen gehören, als etwas „Heiliges“ gelten und was ihre kommunikative Umsetzung betrifft (lexikalisch, syntaktisch, bzgl. des Aussagbaren und Nicht-aussagbaren, bzgl. Stimmgebung und Gestik u. a.) sowohl extrem präzise, wie auch absolut fehlerfrei zum Ausdruck gebracht werden müssen. Eine persönliche, individuelle Interpretation und Gestaltung dieser Bezüge ist grundsätzlich nicht möglich. So kommt es zu deutsch-japanischen Kontrasten wie etwa:

- „Sie müssen zuerst einen Benutzernamen eingeben“ – Japanisch: „Wir in Ihnen gegenüber niedriger Position empfangen von Ihnen zuerst das Eingeben eines Benutzernamens“;
- „Mein Sohn geht in die 5.Klasse“ – Japanisch: „Wir bekommen in niedriger Position die Bemühungen der Lehrkräfte der 5.Klasse“;
- „Freut mich, ich heiße Tanaka“ – Japanisch: „Ich bin Tanaka und bitte Sie aus niedriger Stellung heraus höflich um Ihre Zuwendung“ (dabei darf ich nicht etwa Freude zeigen!);
- (Brief an eine Firma) „Wir möchten Ihnen mitteilen dass, [...]“ – Japanisch: „Wir freuen uns darüber, dass der Arbeitsbereich, dem Sie zugehören, floriert und sich weiter und weiter entwickelt; dabei werden wir von Ihnen umsorgt [...]“ (d. h. vor Beginn irgendeiner Mitteilung muss der gegenseitige Bezug markiert werden);

12 Diese Tatsache spiegelt sich bemerkenswerterweise zur Zeit in den Diskursen der Sprachwissenschaft in Japan, die einen synchronen Ansatz verfolgen und den grundlegenden Unterschied zwischen englischen und japanischen Satzkonstruktionen auf eine unterschiedliche Perspektive auf den Menschen zurückführen; das Englische wird charakterisiert durch eine „Perspektive von Gott her“, d. h. den Blick von oben oder außerhalb auf Handlungen und Gegebenheiten, während das Japanische eine „Perspektive von Insekten (im Gras) her“ besitzt, d. h. einen horizontalen Blick, der vollumfänglich darauf fokussiert ist, wie ich den anderen wahrnehme (Kanaya 2004).

- „Könnten Sie das bitte machen?“ – Japanisch: „*Kimi* [Niedriger Gestellter, der zu unserem Kreis gehört und für den wir verantwortlich sind]! Mach' dies aus deiner Position ohne Anspruch auf Ehrerweisung heraus für uns!“ [und wir werden deine Pflichtbereitschaft honorieren];
- „Guten Tag, Herr [Kollege] Müller!“ – Japanisch: (es ist im Japanischen meistens nicht korrekt, „Guten Tag“ zu sagen, weil ein solcher Ausdruck nicht kennzeichnet, wie die beiden sich begrüßenden Personen aufeinander bezogen sind; denkbar wäre jedoch folgende „Begrüßung“:) „Wir sind immer die Empfänger der Fürsorge des Meisters (d. h. Ihrer Fürsorge) für unsere Studentin Yasuda“.

### Schlussbetrachtung

Dieser Aufsatz hatte zum Ziel, in sehr knappen Strichen einige Hinweise darauf zu geben, dass die Assoziationsfelder unseres Begriffs „heilig“ zunächst eng an Diskurse und historische Erfahrungen geknüpft sind, die es in Japan nicht gibt. Somit wurde hier versucht, einerseits den Begriff „heilig“ möglichst deutlich von Vorstellungen des Religiösen, wie sie sich bei aller Vielfalt im Umfeld der abendländischen Entwicklung kristallisiert haben, zu lösen. Andererseits galt es, Bereiche im Japanischen zu entdecken, die insofern als „heilig“ bezeichnet werden müssen, als sie unantastbar, unverhandelbar, mit einem Tabu belegt sind. Es kann durchaus sein, dass dieser Versuch nicht zuletzt zu einem noch präziseren Verständnis führt, was denn gerade das abendländische Weltbild mit seinen historischen Weichenstellungen und Abgrenzungen ausmacht.

Seit etwa 1870 gibt es in Japan recht konkrete Assoziationen, die mit dem westlichen Begriff „heilig“ verknüpft werden, und die sich auffallend stark an Äußerlichkeiten festmachen. So bezeichnete etwa 2004 eine japanische Studentengruppe in Deutschland die ergreifenden Licht- und Raumeffekte in einer Kirche als heilig. Nicht unerwähnt bleiben darf auch, dass Japan seit dem späteren 19. Jahrhundert vor allem auf politischer Ebene versucht hat, für den privaten wie öffentlichen Bereich „Heiligkeiten“ zu bestimmen. Erinnerung sei dabei nur an den Diskurs über (so etwas wie eine) Heiligkeit des Tenno (Kaisers) als Focuspunkt eines starken, dem Westen Widerstand leistenden Staates (Stichwort *wakon yōsai* – Japanische Seele mit Westlichem Wissen).

In diesem Aufsatz wurde als Bereich, der am ehesten dem Gefühlsgehalt des Begriffs „heilig“ entspricht, das Netz definiert, das Mensch mit Mensch verbindet; konkret ist damit jeder Mensch als Bestandteil eines Netzes – also jeder „andere“ – heilig. Die Annahme ist dabei implizit, dass durch diese „Heiligsprechung“ der andere meiner Erwartung entspricht und auf Grund seiner Bildung (d. h. seines Wissens um die Mechanismen des Weltenprinzips) versucht, den an ihn gestellten Erwartungen im Rahmen eines Verlaufsprozesses immer besser zu entsprechen. Wesentlich ist es, dass A die Regeln des Zugehens auf B, und B die Regeln, mit denen er sich an A anpasst, als heilig definiert, d. h. dass im Seins- und Handlungsrahmen innerhalb des universalen Netzes von Menschen Fehler als lebensbedrohlich, und absolute Fehlerfreiheit als existenziell entscheidend eingestuft werden.

Dieser Aufsatz soll in die Aufforderung münden, einerseits das Funktionieren des nicht theistischen japanischen Weltbildes in seiner Eigengesetzlichkeit noch sehr viel genauer zu erfassen, und andererseits in Japan vermeintlich „heilige“ Institutionen, Personen, Handlungen und Räume in ihrer Funktion ohne vorschnelle Zuweisung von Begriffskategorien präziser zu definieren als dies heute allgemein getan wird.

### Verwendete Literatur

- Peter ACKERMANN, „Japans Vorstellungen von Menschenwürde im Spiegel seiner kommunikativen Strukturen“, in: Menschen- und Bürgerrechte: Perspektiven der Regionen, hg. v. Petra BENDEL und Thomas FISCHER, (Universität Erlangen-Nürnberg, Zentralinstitut für Regionalforschung, Arbeitspapier Nr. 7), Erlangen 2004, 439–455.
- Akiyama MOTOHIDE, „Tabi“ [Reisen], in: Heibonsha Daihyakka Jiten [Großes Heibonsha Lexikon], Tokyo 1985, 368–370.
- Pamela ASQUITH und Arne KALLAND, Japanese Images of Nature, Richmond 1997.
- Dôkyô no daijiten [Großes Lexikon des Taoismus/der Dao-Lehre], Tokyo 1994.
- Go-riyaku annai [Führer zu [Tempeln und Schreinen für] go-riyaku], Tokyo 2005.
- Kanai YOSHIKO, Kore ga manâ no kihon desu [Das sind die Grundlagen für korrektes Verhalten], Tokyo 1997.
- Kanaya TAKEHIRO, Eigo ni mo shugo wa nakatta [Auch im Englischen gab es früher kein Subjekt], Tokyo 2004.
- Kankon Sôsei [Verhaltensanweisungen für Feste und Feiern], Tokyo 1984.
- Kankon Sôsei Jiten [Lexikon für Verhaltensanweisungen für Feste und Feiern], Tokyo 1976.
- Kiba AKESHI (Hg.), In-yô go-gyô [Yin und Yang und die Fünf Wandlungen], Kyoto 1997.
- MONBUSHÔ [Erziehungsministerium] (Hg.), Chûgakkô Shidôsho, Dôtoku-hen [Lehrerhandbuch für Mittelschulen, Fachbereich „Tugend“], Tokyo 1991.
- Ogasawara KIYONOBU, Sahô [Verhaltensformen], Tokyo 1988.
- Sakuma SUSUMU, Aisatsu jitsureishû [Sammlung praktischer Beispiele für „aisatsu“/„In-Kommunikation-treten“], Tokyo 1991.
- Janine Anderson SAWADA, Confucian Values and Popular Zen, Honolulu 1993.
- Shimazono SUSUMU und Tsuruoka YOSHIO (Hg.), „Shûkyô“ saikô [Neue Studien zum Begriff „Religion“], Tokyo 2004.
- Takahashi SHIZUE, Hagaki no jitsuyô bunrei shû [Wie man Postkarten schreibt – Praktische Beispiele], Tokyo 1990.
- Uchida MASASHI, Kaisha no naka no ningen kankei [Zwischenmenschliche Beziehungen in der Firma], Tokyo 1990.
- Yoritomi MOTOHIRO, Kansai go-riyaku no jisha [Go-riyaku Schreine und Tempel im Kansai-Gebiet], Osaka 1993.

Für namhafte Druckkostenzuschüsse danken wir der Dr. German Schweiger-Spende, dem Graduiertenkolleg ‚Kulturtransfer im europäischen Mittelalter‘ sowie der Dorothea und Dr. Richard Zantner-Busch-Stiftung der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-515-08903-6



ISO 9706

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.

© 2007 Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Druck: Printservice Decker & Bokor, München.

Printed in Germany

0711 - 2582 0