

In Sprachspiele verstrickt –
oder: Wie man der Fliege
den Ausweg zeigt

Verflechtungen von Wissen und Können

Herausgegeben von
Stefan Tolksdorf und
Holm Tetens

De Gruyter

Ahnen in einer buddhistisch geprägten Kultur

Peter Ackermann

安 *an* („in sich ruhen“)

Auf der Grundlage praktisch-leiblicher Erfahrung ebenso wie des Strebens nach intellektuellen Zugängen insbesondere zum Chan-(Zen-)Buddhismus setzt sich Hans Julius Schneider intensiv mit dem Wesen und der Funktion des Meditierens auseinander. Die Lehren des Buddhismus zeigen sich durch seine Schriften von ihrer eminent lebensbezogenen Seite, das heisst, auf zwar komplexe aber keineswegs obskure Weise als Lehren mit grundsätzlich therapeutischer Ausrichtung: es sind Lehren, die heilen wollen.

In der Tat erweist sich die Gestaltung alltäglichen Handelns und Kommunizierens - und die Legitimierung dessen, was dabei als „korrekte“ Gestaltung gilt - in einer so stark buddhistisch geprägten Kultur wie der japanischen bis ins Letzte hinein als von einer therapeutischen Grundausrichtung geprägt, und das heisst hier in ganz praktisch-leiblichem Sinne: zu sich selber schauen, um in den Verstrickungen dieser Welt unversehrt zu bleiben. Damit dies gelingt, muss der Mensch irgendwo mit der (selbst-)therapeutischen Arbeit anfangen. Entscheidend ist es, dass diese Arbeit - wir können mit Blick auf die dafür verwendeten japanischen Termini auch von „Übung“ sprechen (vgl. unten) - nicht beim Willen zur Veränderung der Aussenwelt, sondern mit Blick auf die Möglichkeiten der Selbstveränderung geschieht. Um den Prozess der Selbstveränderung sprachlich artikulieren zu können, benützt das Japanische den Schlüsselbegriff 心 *kokoro* (manchmal mit „Herz“ übersetzt; ich würde eher von „innerlichem Steuerzentrum“ sprechen).

Die erste Aufgabe eines therapeutisch angelegten Prozedere beim Hinaustreten in die Beziehungen dieser Welt (mit Menschen ebenso wie mit Dingen und Zuständen) ist es somit, sein 心構え *kokoro-gamae* („die Verfassung seines *kokoro*“) gestaltend in den Griff zu bekommen. Ein Beispiel für die Schritte, durch die ein solcher - betont für den Alltagsgebrauch bestimmter - Gestaltungsprozess erfolgt, prangte an einer Tafel in dem mit Hans Julius Schneider 1993 zusammen besuchten Tempel Senkôji (千光寺) an den Hängen der Stadt Onomichi:

Die 5 „Herzen“ (*kokoro*) im Alltagsleben

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

Ein Herz, das sich erkenntlich zeigt und „Danke!“ sagt

Ein Herz, das über sich selbst reflektiert und „Entschuldigung!“ sagt

Ein Herz, das bescheiden ist und sagt: „Das habe ich Ihnen zu verdanken!“

Ein Herz, das zu dienen bereit ist und sagt: „Lassen Sie mich das machen!“¹

Jede ganz gewöhnliche Anweisung zum Handeln in der Welt beginnt, wie aus der Tafel des Senkôji ersichtlich, stets mit der Forderung, sein Selbst bzw. sein *kokoro-gamae* in den Griff zu bekommen². Der subjektiven Welt, d.h. der inneren Einstellung zu den Dingen, kommt damit höhere Relevanz zu als der „objektiven“, mess- und errechenbaren Welt. Den Prozessen der Gestaltung und Umgestaltung unterliegt dabei dieselbe Grundidee wie bei der Meditation, nämlich die durch Ueben vollzogene „therapeutische“ Arbeit am Ich.

Wenn hier der Aspekt der Therapie hervorgehoben wird³, besagt dies, dass im „Normalzustand“ der Mensch sich keineswegs in einer ihm langfristig körperlich und seelisch guttuenden Weise verhält. Die auf der Grundlage erst einmal der Anerkennung der Normalität des Menschen (vgl. unten: die Sechs Welten) erfolgende Vermittlung der buddhistischen Lehre mit ihrer therapeutischen Stossrichtung ist denn auch zweifellos die Kernaussage dessen, was uns in Japan in Form von Dingen mit starkem Appellcharakter (irreführenderweise oft als (traditionelle) „japanische Kunst“ bezeichnet) begegnet.⁴

„Heilung“ geschieht mit Blick auf ein sehr klares Ziel: In einer sich stets verändernden und vom Einzelnen nicht manipulierbaren Welt *安(an)* zu finden, einen inneren Ruhezustand also, von dem aus der Mensch „gut funktioniert“, somit „glücklich“ ist (*幸kô*) und Kraft und Widerstandsfähigkeit zu entwickeln vermag. Die ungebrochen wirkende therapeutische – und damit lebenspraxis-bezogene – Grundorientierung der Selbstgestaltung muss in Japan als „common sense“ bezeichnet werden, in dem Sinne, als sie keine Lehre darstellt, gegenüber welcher eine Ablehnung denkbar wäre. *An* wird entsprechend in der Alltagssprache mit grosser Häufigkeit verwendet, um Verhaltensrichtlinien eine Zielorientierung zu geben, etwa:

¹ "hai" to iu sunao na kokoro
"arigatô" to iu kansha no kokoro
"sumimasen" to iu hansei no kokoro
"okagesama" to iu kenkyo na kokoro
"watashi ga shimasu" to iu hôshi no kokoro

² Vgl. etwa: Ackermann: *Performing to increase turnover. A study of Japanese manuals for shop vendors*, in: Asiatische Studien, Zeitschrift der schweizerischen Asiengesellschaft 58 (2004), S. 739-759.

³ Schneider: *Religion*, Berlin 2008, S. 103ff.

⁴ Vgl. etwa: Ackermann: *Kumiuta. Traditional Songs for Certificates. A Study of their Texts and Implications*, Bern 1990.

- anshin 安心, ein zur Ruhe gestelltes „Herz“, eine Situation, in der sich jd. keine Sorgen machen muss
- antei 安定 Stabilität, Beständigkeit, Gleichgewicht
- anzen 安全 Sicherheit, Gefahrlosigkeit
- anjû 安住 ein friedliches Leben führen
- antai 安泰 Frieden und Sicherheit
- anzan 安産 eine leichte Entbindung
- anchi 安置 (etwa eine Buddha-Figur) an einem Ort aufstellen, wo sie ruhig wirken kann

Darf nun die für die Übungs- und Lebenspraxis notwendige Gestaltung des Körpers im Blick auf das Erreichen eines *an*-Zustandes (eines ruhigen, gesunden Zustandes, frei von „Schmerz“) als buddhistisch geprägt bezeichnet werden, so führen im japanischen „Alltag“ jedoch konkrete Fragen nach dem, was subjektiv als Buddhismus wahrgenommen werde, in bemerkenswerter Weise in eine ganz andere Richtung: Buddhismus, so die „landläufige“ Meinung, bezeichnet Rituale im Zusammenhang mit dem Tod und den Verstorbenen. Nicht selten wird auch erwähnt, dass unter „Buddhas“ die Ahnen – meist die Ahnen, denen im eigenen Hausaltar gedacht wird – zu verstehen seien⁵. Wie lassen sich die beiden Aspekte „Übung, um einen 'gesunden' Lebenszustand durch Ausbrechen aus dem Netz der Verflechtungen dieser Welt zu erreichen“ und „Gedenken an die Ahnen“ verbinden?

旅 *tabi* („Reise“): 修業 *shugyô* („Übung“) und 成仏 *jôbutsu* („Buddhawerdung“)

Die Schnittstelle zwischen den beiden Feldern „Übung“ und „Ahnen“ dürfte in der Vorstellung einer Reise liegen. Jedes lebendige Wesen, so die Annahme, befindet sich auf einer Reise, und zwar einer, die sich einem Zustand nähert, der in sich gerade kein eigentliches Ziel darstellt. Nennen wir dieses „Ziel“ *an* – oder auch „Buddha-Zustand“, „Nirvana“, „Glück“ (*kô*), *satori* („Erleuchtung“), oder wie auch immer – so ist es stets ein Ruhezustand, ein Befreitsein aus den Verstrickungen, ein „Nicht-Ziel“, aber auch – medizinisch – ein physisches Befreitsein von allem, was dem Körper seine Lebensenergie raubt. In diesem Sinn stellt eine Reise stets auch eine Übung dar, denn natürlich gegeben ist dem Menschen dieser Befreitseins-Zustand nicht.

⁵ Vgl. den Bericht einer Diskussion mit japanischen Studenten in Ackermann 2006: *Dismantling the East-West Dichotomy – But what happens with Religion?*, in: Hendry / Wah Wong (eds.): *Dismantling the East-West Dichotomy. Essays in honour of Jan van Bremen*, London-New York 2006, S. 160-167.

Die Verstorbenen nun befinden sich, so die Annahme, grundsätzlich genauso auf einer Reise wie die Lebenden. Sie entfernen sich aus der Welt der Lebenden auf einer Reise, und es besteht bei den Lebenden dabei die Hoffnung, auch ihre Ahnen mögen einen Zustand des *an* finden und dafür auch nach ihrem Tod ihr *shugyô* („sich-selbst-vervollkommnende Übung“) weiter betreiben. Im Unterschied zu den Lebenden, die für sich selber sorgen können, bräuchten aber die Verstorbenen kräftige Unterstützung durch die Lebenden, insbesondere durch die blutsverwandten Nachkommen und die Träger der materiellen und immateriellen Werte, die die Verstorbenen hinterlassen haben⁶.

Aus der Perspektive der Nachkommen bildet die von den Verstorbenen (wohl) erhoffte Unterstützung auch ein Anliegen, das mit demjenigen der Lebenden sich deckt, indem diese sich einerseits Schutz und Wohlwollen – also eine Gegenleistung für ihre Unterstützung – sichern möchten. Andererseits wird die Gefahr für die Lebenden doch recht real eingeschätzt, die davon ausgehen könnte, dass die Ahnen auf ihrer Reise vom Weg abkommen (迷 *mayou*), als *an*-lose (ruhelos, den Buddha-Zustand nicht erreicht habende, emotional „aufgeladene“, zornige, „unerlöste“) Seelen unheilstiftend in der Welt „hängen bleiben“, oder gemäss der populären Vorstellung von den „Sechs Wegen“ auf einer niedrigen Stufe des Daseins wiedergeboren werden.

Die hierarchisch gestuften „Sechs Wege“ – oder auch „Sechs Welten“ – sind diejenigen, auf denen Menschen wandeln, die sich nicht aus den Verstrickungen der Welt haben befreien können und sich emotional in ihnen verkrallt haben. Es sind dies, von unten nach oben, *jigoku* (Hölle, Schreckenswelt), *gaki* (die Welt des ewigen Erleidens von Hunger und Durst), *chikushô* (die Welt der Tiere, die immer für andere arbeiten müssen), *ashura* (der Welt des Kampfes), *ningen* (die Welt der ordentlichen Menschen), und *ten* (die Welt derjenigen mit übernatürlichen Kräften, die Welt der Reichen und Begabten). Diese Sechs Welten sind gekennzeichnet durch 煩惱 *bonnô* („Leidenschaften, Begierden, Sorgen“), konkret etwa die emotionalen Zustände 欲望 *yokubô* („intensive Bedürfnisse“), 怒り *ikari* („Wut, Zorn“) oder 嫉妬 *shitto* („Neid“).

Diese „Sechs Wege“ führen den Menschen nicht zur Ruhe und fesseln ihn an einen ewigen Kreislauf des Leidens (oft als 輪廻 *rinne*, „Geburt und Wiedergeburt“, „Kreislauf der Wiedergeburten“, bezeichnet⁷). Oberhalb der Sechs Wege gibt es jedoch vier weitere Wege/Welten, nämlich:

- die „Welt, in der man eine Stimme vernimmt“, in der man sich mit der buddhistischen Lehre beschäftigt, in der man „sich lernend bildet“;

⁶ Vgl. Torigoe: *Ie to mura no shakaigaku* (Soziologie von „Haus“ – im Sinne von „Clan“ – und Dorf), Kyoto 1985, S. 3-43.

⁷ Vgl. dazu Schneider: *Religion*, a.a.O., S.132f.

- die „Welt, in der man einen Bezug (zum buddhistischen Weg) erkannt hat“ und dabei ist, sich selber zu erkennen;
- die Welt der Bodhisattva, d.h. derjenigen, die innerlich frei geworden sind und sich nun kraftvoll dafür einsetzen, den Menschen auf den unteren Wegen zu helfen;
- die Welt Buddhas, der „Buddha-Zustand“.

So wie beim lebenden Menschen, so ist auch der „Übungsweg“ der Verstorbenen stufenmässig strukturiert, und es liegt in der Verantwortung der Lebenden, alles zu tun, um ihnen zu ermöglichen, „hochzusteigen“ (昇格 *shôkaku*)⁸. Die höchste Stufe ist dabei die endgültige Loslösung von 執着 *shûchaku*, d.h. vom Zustand des Gebundenseins.

An dieser Stelle gilt es nun allerdings, auf die Vielfalt von Lehren aufmerksam zu machen, welche die Einzelheiten der „Reise“ hin zu einer höchsten Stufe in verschiedenen Denkfiguren visualisieren. So bestimmt jeweils ein spezifisches 宗派 *shûha* (etwa: nach der Lehre eines bestimmten Meisters strukturierte Gepflogenheiten und deren je nach Unterschule wiederum unterschiedlichen Eigenschaften) jeden Schritt der Umsetzung der allgemein anerkannten Grundannahmen über die „Reise“ und die notwendigen Bemühungen, sie selbst korrekt auszuführen bzw. den Verstorbenen zu helfen, sie korrekt auszuführen. Es gilt, sich in Erinnerung zu rufen, dass Japan keine Tradition einer zentral verordneten bzw. von einer Institution überwachten Form von „Religion“ kennt, doch das sogenannte 檀家制度 *danka seido* (die ab Mitte des 17. Jahrhunderts bestehende Pflicht, sich bei einem Tempel registrieren zu lassen, der die Übersicht und Kontrolle über die Familienlinie behält)⁹ hat regional bzw. für einzelne Familien die Gepflogenheiten eines bestimmten *shûha* zur Norm gemacht.

Sehr allgemein ausgedrückt lässt sich wohl der Prozess der „Buddhawerdung“ (*jôbutsu*) als die Hauptform einer „Reise“ bezeichnen, welche sowohl die Lebenden als auch die Verstorbenen unternehmen. Dies heisst, es wird ein Weg der ordentlichen Befolgung von Schritten und Regeln begangen, um den Zustand des Befreitseins von Verstrickungen – und damit von seelischen, und folglich auch körperlichen Schmerzen – zu erlangen.¹⁰

⁸ Vgl. Torigoe: *Ie to mura no shakaigaku*, a.a.O., S. 32.

⁹ Bis heute ist das *danka seido* in der Praxis recht weitgehend erhalten in Form von festen Beziehungen zwischen einer Familie und einem Tempel bzw. dessen Grabanlage samt den vom Tempel verrichteten Diensten für die Verstorbenen; vgl. Saeki: *Butsuji, hōyō no jōshiki* (Was man wissen muss betreffend buddhistischer Zeremonien und Totengedenkfeiern), Osaka 1982, S. 63, 172f.

¹⁰ Vgl. Schneider: *Religion*, a.a.O., S. 124.

Neben *jôbutsu*¹¹ ist aber auch der sehr verbreitete, von der Jôdo Shinshû-Lehre („Wahre Lehre des Reinen Landes“) vertretene Standpunkt zu nennen, der auf das Paradies von Amida Buddha fokussiert ist.¹² (vgl. Senzo kuyô 2001: 44). Entsprechend ist in dieser Lehre das Augenmerk nicht so stark auf die Reise der Verstorbenen gerichtet als vielmehr auf deren Fortgehen und Eintritt ins Paradies. Deshalb entfallen viele Rituale, durch die der Verstorbene unterstützt und „erfreut“ werden soll.

Des weiteren herrscht gebiets- und/oder familienweise auch die Ansicht, die Verstorbenen verwandeln sich in „Kräfte“ (神 *kami*, Gottheiten), welche die Familienlinie und/oder ein bestimmtes Territorium zu schützen bereit sind.¹³ Viele, regionenweise auch die meisten Familien haben deshalb im Haus bzw. in dessen Nähe einen *kami*-Schrein; steht dieser im Inneren eines Raumes, so befindet er sich immer an höherer Stelle als der Hausaltar, vor welchem die buddhistisch geprägten Handlungen mit Bezug zu den Verstorbenen ausgeführt werden.

ご先祖様 go-senzo-sama („die Ahnen“)¹⁴

Mit Blick auf unterschiedliche Familien- und Regionaltraditionen sollte nicht vorschnell ein umfassendes „japanisches“ Verständnis vom Weg der Toten angenommen werden, doch darf man insofern von einer gewissen Standardisierung der Strukturen des Abschiednehmens sprechen, als bei einem Todesfall in der Regel umfangreiche Treffen, Absprachen und weitgehend ritualisierte Handlungsvorgänge unter *social players* ganz unterschiedlichen Hintergrunds koordiniert werden müssen.

Ein Beispiel für eine gewissermassen als „archetypisch“ zu betrachtende Reise der Verstorbenen vom Status des konkreten Familienangehörigen bis zum Aufgehen in der Kategorie anonymer „Ahnen“ gibt Torigoe.¹⁵ Er zitiert dabei einen Bericht von Sakaguchi Kazuo aus der Jahre 1955 über die Insel Toshima in der Izu-Inselgruppe.

¹¹ Dieser Begriff ist historisch ausserordentlich wirkungsmächtig gewesen, sollte jedoch heute nur sehr umsichtig benutzt werden, da er leicht als lächerlich gelten kann.

¹² Senzo kuyô: *Nyûmon Senzo Kuyô* (Einführung in *kuyô* für die Verstorbenen), hrsg. von der Tadashii senzo kuyô kenkyûkai (Forschergruppe für Korrektes *kuyô* für die Ahnen), Tokyo 2001, S. 44.

¹³ Diese Vorstellung wird in der Regel als „shintoistisch“ etikettiert; vgl. Saeki: *Butsujî, hōyō no jōshiki*, a.a.O., S. 84.

¹⁴ *senzo* („Vorfahren“), davor *go* (respektbezeugendes Präfix), dahinter *sama* (ehrerweisende Anrede).

¹⁵ Vgl. Torigoe: *Ie to mura no shakaigaku*, a.a.O., S. 26-43.

Auf Toshima wurde nach dem Tod eines Angehörigen ein provisorisches 位牌 *ibai* (ein senkrecht stehendes Holztäfelchen, auf dem der posthum verliehene Name¹⁶, Lebensdaten u.a. aufgezeichnet sind) auf den altar-ähnlichen Tisch unterhalb des *butsudan* (buddhistischen Altars) gestellt und dort „verehrt“ (*kuyō*; vgl. unten). 7 Tage nach dem Tod wird das *ibai* auf das unterste der 4 Regale im *butsudan* „hinaufgehoben“, am 37.Tag auf das nächste Regal, am 77.Tag auf das zweitoberste, und am 100.Tag auf das oberste Regal. Dort gehen die *ibai* – d.h. im Endeffekt die Verstorbenen – in die Gemeinschaft der anderen Vorfahren ein. Bis zu diesem Tag waren die Verstorbenen *nii-botoke* („neue Buddhas“¹⁷).

Ab dem Zeitpunkt, wo die *nii-botoke* in die Gemeinschaft der Verstorbenen des Hauses (d.h. hier des „Familien-Clans“) eingehen, werden sie zu *nii-senzo*, d.h. „neue Vorfahren“. Dann rücken die anderen Vorfahren in den Rang des *furū-senzo* („alte Vorfahren“) vor. 50 Jahre lang erhalten nun alle diese Vorfahren individuell von den Nachkommen Aufmerksamkeiten (年忌 *nenki*), bevor sie in den Rang der anonymen Vorfahren (先祖代々 *senzo daidai*) übergehen.

Nenki („jährliches Gedenken an den Tod einer Person“) bezeichnet die planmässige Abfolge der Gedenkanlässe, die Darbringungen (*kuyō*; vgl. unten) durch die Familie, sowie – im Prinzip – Sutrenlesungen durch einen dafür gerufenen Priester. Gedenkhandlungen beginnen (im Anschluss an die unmittelbar mit dem Tod und dem Begräbnis verbundenen Handlungen) 1 Woche nach dem Hinscheiden. Danach erfolgen ähnliche Gedenkhandlungen am 14., 21., 28., 35. und 49.Tag, wobei die Familien aus praktischen Gründen nicht allen das gleiche Gewicht verleihen. Am 49.Todestag wird angenommen, dass sich das Schicksal des Toten auf seiner Reise nun entschieden habe, und die Trauerzeit endet. Das provisorische *ibai* wird eliminiert, und der Verstorbene bekommt jetzt ein endgültiges, in schwarzer Farbe. Eine nächste Gedenkfeier findet sodann am 100.Todestag statt.

Die weiteren Gedenkhandlungen – nun eigentliche *nenki* (wörtlich „Gedenkhandlungen, die einmal in einem Jahr durchgeführt werden“)¹⁸ – finden statt bei der ersten Wiederkehr des Todestages, und dann am 3., 7., 13., 17., 23., 27. und 33. Todestag; selten feiert man auch einen 50.Todestag.

¹⁶ Dieser Name wird in vielen Überlieferungsschulen (*shūba*) als 戒名 *kaimyō* bezeichnet. *Kaimyō* bedeutet wörtlich „Name einer Person, der die Gebote bekommen hat, um in den Weg Buddhas einzutreten“; vgl. Saeki: *Butsujî, hōyō no jōshiki*, a.a.O., S. 115-122.

¹⁷ *butsu* und *botoke/botoke* werden mit demselben Schriftzeichen 仏 oder (älter) 佛 geschrieben, welches „Buddha“ bedeutet.

¹⁸ Die Gedenkhandlungen davor werden häufig als 法要 *hōyō* bezeichnet (eine etwas freie Übersetzung könnte lauten: „Veranstaltung im Namen der buddhistischen Lehre“).

Es wurde oben schon erwähnt, dass diese lange Reise der Verstorbenen die Verpflichtung mit sich bringt, dass die Lebenden für deren Sicherheit sorgen. Im Gegenzug setzen sich die Verstorbenen für die Lebenden ein. So stellte wenige Tage vor der Niederschrift dieser Zeilen eine japanische Studentin folgende Frage an mich: „Ich kann bei Ihnen in Deutschland keine 守護霊 *shugorei* ausmachen, also keine „Schutzgeister“. Als ich auf Kruzifixe in katholischen Gegenden oder die traditionelle Vorstellung von einem (mich schützenden) „Gott-Vater“ hinwies, meinte sie: „Nein, Buddha (*hotoke-sama*)¹⁹ kann nicht schützen, das tun meine *go-senzō-sama*, meine Ahnen.“

Es ist im übrigen auch keine Seltenheit, dass nicht nur Nachkommen, sondern älter werdende Menschen selbst sich sorgen machen, dass sie „ziellos umherirren“ (*samayou*) könnten, wenn sie auf ihrer Reise im Jenseits scheitern und keine kräftige Unterstützung durch die Nachkommen erfahren.

Zahlreiche Beispiele belegen überdies, dass bis in die jüngste Zeit – und teilweise auch heute noch – der korrekten Platzierung der Ahnen in ihrer relativen Stellung innerhalb des Familienverbands sehr ernste Beachtung geschenkt wird. Konkret heisst dies etwa, dass den Ahnen des 本家 *bonke* (der Familien-Stammlinie) weit mehr Gewicht zukommt als anderen Verstorbenen, und dass an den Feierlichkeiten für die *bonke*-Ahnen auch die Mitglieder der 分家 *bunke* (Nebenlinien) und 別家 *bekke* (nicht blutsverwandte, aber mit dem *bonke* durch ein Dienst-Pflicht Verhältnis verbundene Linien) teilnehmen. Dagegen werden die Ahnen der *bunke* und *bekke* nur im engeren Kreis der eigenen Unterlinien bedacht.²⁰

供養 *kuyō* („Darbringung“)

Die Reise, und zwar eine stufenförmige, übungsbasierte Reise, muss grundsätzlich von den Lebenden begleitet und bewacht werden. So ist denn der Terminus für den Dienst an den Toten *kuyō*, d.h. „Darbietung von Nährendem“. *Kuyō* kann theoretisch alles sein, was einem Menschen Freude macht, bezeichnet aber im engeren Sinne meist Weihrauch, Blumen, Kerzenlicht, klares Wasser und Essen (zum Beispiel Obst). Als Darbringung ist auch das laute Lesen von Sutren zu betrachten, also – ohne hier in Einzelheiten gehen

¹⁹ „Buddha“ kann auch einen Verstorbenen bezeichnen; gemeint ist hier jedoch sicherlich so etwas wie eine zentrale transzendente Figur, wahrscheinlich der historische Urheber der buddhistischen Lehre, (japanisch) *shaka-sama*.

²⁰ Vgl. Torigoe: *Ie to mura no shakaigaku*, a.a.O., S. 37-39.

zu können²¹ – in komprimierter, rezitierbarer Form verfasste Lehren und Erzählungen aus der Welt Buddhas.²²

Wichtig zum Verständnis des Wesens der Parallelität sozusagen des „gemeinsamen Reisens“ der Verstorbenen und der Lebenden ist die Tatsache, dass letztere nicht etwa bloss einen Dienst leisten, der unter Umständen als ineffizient oder energieraubend betrachtet werden könnte. Im Gegenteil, es besteht die Annahme, dieser Dienst sei ein zentraler Bestandteil des eigenen Wachstums (*seichō*).²³ Diese Qualität des Dienstverständnisses in der Beziehung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen verweist wie kaum etwas anderes im Japanischen auf das Wirken der Wertevorstellung, wonach es nur ein „Unterwegs“ gibt, und die übende Bemühung auf einem „Unterwegs“ gleichbedeutend ist mit dem Prozess von *jōbutsu* (der „Buddhawerdung“), konkret: mit dem Prozess der Überwindung selbstzerstörerischer Verkrampftheit – an etwas hängen, sich an etwas festklammern – und des Strebens nach einem Zustand von Gelöstheit, in dem die Kette der Bedingungen unterbrochen ist.²⁴

Beim Thema Buddhismus sind unsere Assoziationen in hohem Masse vom Zen-Buddhismus bzw. von seinen meditativen Praktiken geprägt, von deren Existenz wir dank einer Fülle bedeutsamer Schriften gerade auch aus der Feder abendländischer Autoren Bescheid wissen. Eine Durchdringung deren Bedeutungsdimensionen in ihrem Bezug zum Alltag, und damit einen entscheidenden Beitrag zum Verständnis ihres praktischen Stellenwerts finden wir im Schrifttum von Hans Julius Schneider. Doch wie sind nun – um die zu Anfang gestellte Frage hier wieder aufzugreifen – die beiden scheinbar so völlig unterschiedlichen Dimensionen der Meditation und des Dienstes an den Verstorbenen zusammenzubringen?

Beim Thema Ahnen, welches diesseitige Dimensionen mit jenseitigen verbindet, dürfen wir annehmen, dass auch buddhistische Grundwerte auf charakteristische Weise ans Licht treten. Diese Werte lassen sich dadurch charakterisieren, dass sie über den individuellen Tod hinaus nicht nur gültig bleiben, sondern die Aufgabe der Bemühung, Übung und Schulung gleichermaßen Lebenden und Verstorbenen auferlegen. Die buddhistischen Grundwerte verbinden die Lebenden und Verstorbenen aber nicht nur auf Grund der Gemeinsamkeit der zu bewältigenden Aufgaben, sondern überdies auch

²¹ Unabhängig davon, ob Angehörige während der Lesung der Sutren zugegen sind oder nicht, kann angenommen werden, dass deren Inhalte nur in den seltensten Fällen verstanden werden. Es geht demnach vor allem um die „Darbringung“ an sich, und nicht um die spezifische Aussage.

²² D.h. hier des historischen Urhebers der buddhistischen Lehre; vgl. Saeki: *Butsujī, hōyō no jōshiki*, a.a.O., S. 62.

²³ Ebd., S. 49-53.

²⁴ Vgl. Schneider: *Religion*, a.a.O., S. 130f.

durch den Reifungsprozess, den die Lebenden durch den Dienst an den Verstorbenen durchlaufen. Es ist nicht die Bewältigung von Trauer, die dabei im Mittelpunkt steht, sondern die Auseinandersetzung mit der letztlich auf das Diesseits bezogenen Kernidee, dass Leben – gerade auch glückliches und langes Leben – nur gelingt, wenn die emotionale Verstrickung mit dieser Welt, d.h. das „Sich-verkrallen“ in eine Welt, deren Natur es ist, als unaufhörliche Kette von Ursache und Wirkung (因果 *inga*) abzulaufen, in einer sorgfältig voranschreitenden Reise überwunden werden kann.²⁵

Meditation ist ein, therapeutisch besonders wirksamer Weg dafür, aber viel alltäglicher ist das eher unreflektierte System von Lob und Tadel, das in Japan die *Bemühung des Ich* – theoretisch des lebenden und des verstorbenen Ich – als Reise zur erwachsenen Reife fördert und *Sich-Festkrallen an dem, was das Ich umgibt* als Zeichen der Unreife rügt.

Seinen Weg vorangehen:

Die Gemeinsamkeit zwischen den Lebenden und den Verstorbenen

Abschliessend und zusammenfassend sei hier versucht, aus der Perspektive der Reise in 4 Punkten das Thema „Ahnen“ zu kontextualisieren:

1) *Jōbutsu* – Buddhawerdung – ist ein Schlüsselbegriff während Jahrhunderten japanischer Geschichte, und er spiegelt – so der Versuch, es einfach auszudrücken – erst einmal den Wunsch, ja die Notwendigkeit, umfassende Gesundheit zu erlangen und zu bewahren dank Ausgeglichenheit aller Körperfunktionen. Dies ist nur dann erreichbar, wenn die Erregungen, die durch Sinneskanäle auf den Menschen einströmen, mir weder körperlich noch geistig Schmerz zufügen können.

Was aber nach dem Tod geschieht, dafür gibt es naturgemäss nur Glaubensvorstellungen. Es gibt Gruppen, die ihren Blick vor allem auf den Eingang in das Paradies von Amidha Buddha richten, und für die demnach die Anrufung (念仏 *nenbutsu*) von Amidha Buddha zentral ist. Erst recht steht aber dann auch das Prinzip der Bemühung im Diesseits – im Sinne der Anrufung – im Mittelpunkt.

Des weiteren gibt es nicht wenige, die an die Vorstellungstradition anknüpfen, dass die Kraft der Verstorbenen, und damit derjenigen, die mit Liebe und Interesse ihrem „Haus“ zugetan sind, als *kami* schützend aber zugleich v.a. Reinlichkeit und Reinhaltung fordernd ihrem „Haus“ weiterhin beistehen werde.

²⁵ Ebd., S. 129.

Wohl als „Norm“ bezeichnet werden darf jedoch, nicht zuletzt mit Blick auf die vielen Anweisungsbücher²⁶ für die Aufstellung von Hausaltären und die ordnungsgemässe Durchführung von Darbringungen (*kyō*) und Erinnerungsritualen (*hōyō, nenki*), diejenige Vorstellungstradition, welche sich an sehr genau ausformulierten Prozessen des Weggehens aus den Vernetzungen der Welt orientiert. Diese Anweisungsbücher legen denn auch grossen Wert auf die präzise Strukturierung der Zeitpunkte, an denen die Ahnen in ihr Haus (in den Hausaltar), an das Familiengrab oder sonst an einen Ort zurückkehren, wo sie sich über das Gedeihen der Nachkommen informieren und deren Wünsche und Mitteilungen entgegennehmen.

Entsprechend der Lehre, dass die Lebenden echtes, nicht durch Schmerzen und Qualen gestörtes Gleichgewicht nur dann erreichen, wenn sie ihr Leben als fortwährende Übung verstehen, so besteht auch die Ansicht, dass die Verstorbenen diesen Übungsweg weitergehen müssen, bevor sie irgendwann und irgendwie einmal – oder vielleicht eben auch nicht - wiedergeboren werden. *Jōbutsu* – wie das Wort besagt - bedeutet wohl nichts anderes als nach dem Tod so sein zu können wie Buddha, d.h. die Verstrickungen in den Sechs Welten hinter sich gelassen zu haben.

Jōbutsu der Verstorbenen ist allerdings in nicht unbedeutendem Grad auch an die Vermittlerrolle des buddhistischen Priestertums gebunden, das mit der Aufgabe betraut ist, die Reise der Verstorbenen durch Strukturgebung zu fördern und den Lebenden helfend beizustehen mit einem Angebot einer verlässlichen Kette von Handlungen, welche die Verstorbenen zu weiterhin für das Haus bzw. die Lebenden wirkende Wesen verwandelt.

Keinesfalls dürfen wir aber ausser Acht lassen, dass es heute eine riesige Zahl von japanischen Internet-Diskussionen gibt, die aufzeigen, mit welchem Eifer viele in der Gegenwart dem Sinn der buddhistischen Lehren und Begrifflichkeiten auf den Grund zu gehen suchen und dabei häufig aus einer Position des „aufgeklärten Kampfes gegen den Aberglauben“ die überkommenen Lehren hinterfragen – mit ganz unterschiedlichen Ergebnissen!

2) Buddhawerdung ist eine Reise, die aus Übung besteht und das Ich stufenförmig immer weiter „poliert“ (磨く *migaku*). Dieses Grundbild von menschlichem Existieren ist in Japan als derart fundamental zu bezeichnen, dass behauptet werden soll, nichts sei von ihm unberührt.

Auch bei Eintritt des Todes besteht das Grundprinzip des Übens, stufenweisen Aufsteigens, und „Sich-Polierens“ weiter: Durch die Parallelset-

²⁶ Es handelt sich um Bücher der Kategorie *Kankonsōsai* („Ratgeber für die Rituale des Grosswerdens, Heiratens, Abschiednehmens“ und zu spezifischen Zeitpunkten wie diejenigen der „Begegnung“ mit „Schutzkräften“ bzw. Verstorbenen am Bon-Fest, zur Tag- und Nachgleiche, oder auch an Neujahr). Solche Bücher liegen in jedem Buchladen haufenweise auf.

zung der Reise der Lebenden mit der Reise der Verstorbenen können die beiden Dimensionen Leben und Tod überlagert und somit insofern aufgehoben werden, als die Ahnen im Rahmen dessen, was auch Lebende tun, zurückbehalten werden („Alle, die Lebenden und die Verstorbenen, betreiben den Weg des *shugyô*, des Übens“).²⁷

3) Auf der Ebene der Praxis ist den Lebenden die Aufgabe gestellt, für die Reise und das Wohlergehen der Verstorbenen zu sorgen (im Gegenzug haben auch die Verstorbenen die Aufgabe von Schutz und Förderung wahrzunehmen.) Dies geschieht durch (meist) *kuyô* genannte Handlungen, d.h. eigentlich „Nähren“ der Verstorbenen, sie pflegen, umsorgen, und auch Speise und Trank für sie hinstellen. Diese Handlungen dürfen nicht gering geschätzt werden angesichts der Tatsache, dass es sich dabei auch um Übungen handelt für die Ausführenden, die durch die Bewusstwerdung, was Lebewesen benötigen, und durch den Erkenntnisprozess, dass Glückmachen anderer einen nie abschliessbaren Vorgang darstellt, selber reifen.

Auch dadurch, dass zu bestimmten Kalenderpunkten die Ahnen in die Welt der Lebenden zurückkehren, ergibt sich ein Lebensrhythmus, der nicht an der Erreichbarkeit eines Ziels orientiert ist, sondern an der Wiederkehr von Grundaufgaben, deren repetitiver Charakter den zentralen Wert des „Sich-Polierens“ (*migaku*) versinnbildlicht.

4) Obwohl das Ideal von *jôbutsu*, welches gleichermassen von Lebenden und Verstorbenen angestrebt wird, aus der Überwindung des Bedürfnisses besteht, sich festzukrallen,²⁸ ist die menschlich-allzumenschliche Wirklichkeit der Auseinandersetzung der lebenden Nachkommen mit den toten Ahnen nicht frei von Ängsten. Somit steht die Wirklichkeit buddhistischer Praxis zwischen dem Streben, für sich und seine Vorfahren eine Welt zu schaffen, die glücklich – schmerzfrei – ist, und dem Streben danach, die Schmerzen der Ungewissheit durch bestimmte Praktiken möglichst zu unterbinden.

Der wohl grösste „Schmerz“ ist dabei die Angst vor dem Scheitern der Reise, vor dem *mayou*, dem Abkommen vom Weg, dem Absturz, der Verirrung. Schon die theoretische Ebene der buddhistischen Lehre verankert diesen Begriff *mayou* in der Vorstellung von *mayoi no sekai* („die Welt der Verirrungen“), mit anderen Worten, in der Vorstellung von 輪廻 *rinne* (Geburt und Wiedergeburt) und der Sechs Wege, die keine „Überwindung“ ermöglichen. Aber auch in der alltäglichen Lebenspraxis besteht eine erhebliche Angst, sich nicht passend zu verhalten, nicht „bearbeitet“, „geschliffen“ genug zu erscheinen. Genauso besteht auch Angst, dass die Ahnen, für deren

²⁷ Senzo kuyô: *Nyûmon Senzo Kuyô*, a.a.O., S. 182.

²⁸ Vgl. Schneider: *Religion*, a.a.O., S. 110-112.

Wohlergehen man als Lebender sich verantwortlich fühlt, auf ihrer Reise sich verirren könnten.

Von zentraler Wichtigkeit ist deshalb die Bitte um Hilfe und Anleitung, welche Wesen gewähren mögen (ja eigentlich gewähren müssen, da ihr hoher Status sie zu Selbstlosigkeit verpflichtet), die auf dem Übungsweg weit vorgeschritten sind: Amidha Nyorai²⁹, Shaka Nyorai³⁰, Kôbô Daishi³¹ (stellvertretend für Dainichi Nyorai³²), Kannon Bosatsu³³, Jizô Bosatsu und andere.

Die Ahnen werden demnach nicht einfach zu Buddhas, sondern: *jôbutsu shite moraitai*³⁴ – „Wir möchten, dass sie zu Buddhas werden“, und deshalb sollten die Lebenden für die Verstorbenen sorgen.

²⁹ *Nyorai* bezeichnet jemand, der durch Übungen den Status eines Buddha erreicht hat. Hier sollen keine weiteren generellen Angaben zu den einzelnen *nyorai* und *bosatsu* gegeben werden, da dies nur sinnvoll wäre im Verbund mit der eingehenden Erfassung deren subjektiver Verortung auf der Denk- und Handlungsebene konkreter Personen.

³⁰ Gautama, der historische Urheber der buddhistischen Lehre; als *o-shaka-sama* angesprochen.

³¹ = Kûkai (774-835); Begründer der Shingon Schule des Esoterischen Buddhismus in Japan.

³² Wörtlich „Sonnen-Buddha“, auch „kosmischer Buddha“ bezeichnet; der hochrangigste Buddha des Esoterischen Buddhismus.

³³ *Bosatsu* bezeichnet einen Bodhisattva, d.h. jemand, der das Erreichen des Buddha-Status aufgeschoben hat, um in dieser Welt den Menschen zu helfen; ein Wesen mit unendlichem Mitgefühl.

³⁴ Vgl.: Saeki: *Butsuji, hōyô no jōshiki*, a.a.O., S. 3.

ISBN 978-3-11-022465-8
e-ISBN 978-3-11-022466-5

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

In Sprachspiele verstrickt, oder, Wie man der Fliege den Ausweg zeigt :
Verflechtungen von Wissen und Können / herausgegeben von Stefan
Tolksdorf und Holm Tetens.

p. cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-3-11-022465-8 (hardcover : alk. paper)

I. Philosophy. I. Tolksdorf, Stefan. II. Tetens, Holm, 1948–
III. Title: Wie man der Fliege den Ausweg zeigt.

B83.I53 2010

100–dc22

2010018657

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.

© 2010 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck: Hubert & Co. GmbH und Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com