

3. Sendung

J a p a n - das grosse Dorf

Notizen zur Geschichte des japanischen
Geschichtsbewusstseins von Nold Egenter

1. Sendung:

Japan im geschichtlichen Fahrwasser Chinas

2. Sendung:

Besinnung auf nationale Geschichtsquellen

3. Sendung:

Das Japan-Bild der modernen japanischen
Kulturanthropologie

Sendungen:

Di 27.9.1983, DRS 2, 21.30

Di 18. 10. 1983, DRS 2, 21.35

Di 15.11. 1983, DRS 2, 21.30

Aufnahmen:

Do 22.9.1983 und Fr 23.9.1983 je 09.00 - 12.00 und
14.00 - 18.00 h

Sprecher:

A (Zitate): Klaus Degenhardt

B (Kommentar): Nold Egenter

C (Wichtiges): Christine Grell

Redaktion: Richard Stoller

Teil 111

- A. Der japanische Dorfkult als traditionelle Institution
Rekonstruktion im Rahmen der japanischen Volkskunde.
- B. In unserem Zyklus über die Geschichte des japanischen
Geschichtsbewusstseins wurde in der letzten Sendung
die modernen kulturanthropologischen Leistungen Japans
als fortschrittlich skizziert gegenüber den früheren
Schulen, die - stark einem engen Historismus verhaftet -
fragwürdige Bilder entwarfen. Betont wurde gegen Ende
die Problematik der frühgeschichtlichen Institutionen,
namentlich die Bedeutung des ujigami Kultes im Ueber-
gangsfeld des unmittelbar vorgeschichtlichen Yamato-
Gefüges zum zentralistischen Staat nach chinesischem
Vorbild. Die Sendung endete mit der Frage, ob sich
nicht über die geschichtlich belegten Begriffe wie
ujigami, matsuri usw. Züge dieser Institutionen im
reichen Traditionsgut noch fassen liessen. Wie letztes
Mal gesagt: Mit dieser Frage in der Tasche lässt sich
in der japanischen Volkskunde eine ausserordentlich
erstaunliche Entdeckung machen.
- C. 1. Fast alle der rund 40'000 Siedlungen Japans, Wei-
ler, Dörfer aber auch Stadtbezirke, verehren in
ihrer Hauptkultanlage heute noch ihren ujigami,
ihre Dorf- oder Sippen Gottheit. Jede Siedlungs-
einheit in Japan hat ihren Dorfschrein als kultische
Repräsentationseinheit. Dieses System ist hierar-
chisch geordnet und gipfelt letztlich im ujigami-
Kult des Kaiserhauses.
2. Der ujigami-Kult bestimmt auch heute noch die
soziale Schichtung der japanischen Siedlung, des
Dorfes, in alteingesessenen Häusern und Familien,
sogenannte dozoku und spätere Zuzüger. Als uji-ko,
"Kinder der Sippe" gelten mehr oder weniger eng
beschränkt die Abkömmlinge alteingesessener Familien,
zugleich Träger des lokalen Kultes. In zahlreichen
Dörfern führt diese Schichtung auf ihren Ursprung
zurück:

der Vorsteher des Gründerhauses (ie no moto,
kusawake) steht an der Spitze der Dorforgani-
sation und übt im Kult als Priester, kannushi
von kami-nushi, Besitzer der Gottheit, höchste
Funktionen aus.

3. Der Kult, matsuri, Fest, Feier, wird in der Regel
jährlich einmal im sogenannten Hauptfest (taisai)
durchgeführt. Im Einzelnen findet sich von Ort zu
Ort eine beträchtliche Vielfalt, doch lassen sich
zwei Grundstrukturen unterscheiden: 1. Prozessio-
nen von Götterfiguren (shirtai) in Göttersänften,
sogenannte mikoshi und 2. das Errichten von festen
und beweglichen temporären Göttersitzen, sogenannten
yorishiro.

B. mit den Göttersänften
Der erste Typ/kennzeichnet sich von seinen vom Buddhis-
mus entlehnten Elementen deutlich als abgeleiteter Typ.
Der sogenannte Leib der Gottheit - eine kleine Figur
oder ein Symbol - wird dem über's Jahr verschlossenen
Lokalschrein entnommen und in einen beweglichen Holz-
schrein überführt. Die Dynamisierung der Götterfigur
leitet eine Phase der Dynamisierung des ganzen Dorfes
ein. Die Gottheit wird zum Kern von Prozessionen oder
anderen Ritualen betont dynamischen Charakters. Tänze
und theatralische Darstellungen mit wilden Götterge-
stalten oder ausgelassene Kampfspiele und Bankette
sind charakteristische Inhalte solcher Kulte. Am Schluss
des Kultfestes wird der Leib der Gottheit wieder zum
festen Wohnsitz - dem Dorfschrein - gebracht. Die nor-
male Ordnung ist wieder etabliert. In der Regel wird
dann diese Götterfigur für ein Jahr verschlossen auf-
bewahrt.

Der zweite Typ mit den Göttersitzen ist ursprünglicher.
Das gibt sich von den handwerklichen Techniken her zu er-
kennen, mit denen man die körperlichen Repräsentationen
der Lokalgottheiten baut. Göttersitze werden jährlich
aus frisch eingebrachtem Material neu errichtet. Meist

sind es geometrische Formen, zuweilen Hütten oder Säulen, oft auch figürliche Gestaltungen, die man mit primitiven Bindetechniken und Materialien wie Schilf, Bambus oder Zweigen und dergleichen sehr kunstvoll fertigt. Die Grösse variiert von ca. 1 m bis zu 20 m Höhe. Das sind dann eigentliche mächtige Bauten. In der Regel kommen sie zu Beginn des Festes auf Grundbesitz des Dorfschreins zu stehen und werden dann Inhalt von dynamischen Ritualen: bewegliche Göttersitze werden - wie beim ersten Typus - auf Wagen oder Gestellen in Prozessionen umhergeführt und zum Schluss meist in den nahen Fluss oder ins Meer geworfen. Crtsfeste Göttersitze werden meist zum Abschluss des Kultfestes in Brand gesteckt, was oft gigantische nächtliche Feuerwerke ergibt. Solche Götterpfeiler und Götterhütten, aber auch Fabeltiere wie Riesen, Schlangen und Drachen, in manchen Gegenden auch phantastische Götterschiffe, werden heute noch fast über ganz Japan verbreitet jährlich neu gefertigt. Anhand eines ähnlichen, mehr Haus und Hof, resp. einzelnen Familien zugeordneten Kulttyps, lässt sich die ursprüngliche, einjährig dauernde Form noch rekonstruieren. Diese Kultmale wurden durch den kontinental beeinflussten Holz-Schreinbau, der in geschichtlicher Zeit den Wohnsitz der Gottheit zu markieren begann, in die nur noch temporäre Existenzform verdrängt. Der eigentliche Kern dieses traditionellen Shinto-Kulttyps der Dorfgottheit erweist sich damit als materielle Erneuerung des vergänglichen Kultmals. Göttersitze lassen sich als Symbole der dörflichen Ordnung erkennen, ja es sind oft konkrete Modelle der lokalen Normen. Sie sind Vorbilder sozialer, religiöser und sakral-gestalterischer Harmonie. Keineswegs sind es Randerscheinungen primitiv-religiöser Vorstellungen, wie die Religionsforschung bis anhin meinte und deshalb Aehnliches etwa als Fetisch,

Idol, Geisterfigur etc. einstuft. Im Gegenteil: japanische Göttersitze sind hochkomplexe Gebilde. Sie sind tiefgründige sakrale Volkskunst.

- C. Ihre Form ist Ausdruck einer uralten-überlieferten Wahrheit: der Polarität alles Begrifflichen. Als Kunst anschaulich, bringen sie die gegensätzlichen Kategorien menschlichen Erkennens und Denkens harmonisch zur Darstellung.
- B. Kunstwissenschaftlich gesagt: sie vereinen das Apollinische und das Dionysische in ein und demselben Gebilde, sie sind zugleich statische wie dynamische Form. Ihrer Bedeutung nach wären sie am ehesten mit dem chinesischen Yin Yang Symbol zu vergleichen. Wie dieses in China seit erdenklichen Zeiten Modell zur Wahrnehmung und Gestaltung von Umwelt war, so sind auch die japanischen Göttersitze Gestaltmodell der dörflichen Umwelt. Sakrale Bereiche wie heiliger Wald, Schrein und Kultplätze werden Profanem wie Dorf und Felder gegenübergestellt. Auch die zeitliche Gliederung des Arbeits- und Festkalenders folgt dem polaren Modell. Ebenso die soziale Rangordnung, die sich oft auch räumlich abbildet: in der Lage der Häuser zum Schrein.
- C. Man kann wohl mit Berechtigung sagen: der im Kult der ~~dörflichen~~ Dorfgottheit tradierte Göttersitz gestaltet die Ordnung des japanischen Dorfes wesentlich mit.
- B. Im weitern sind die Götterfiguren heiliges Rechtszeichen. Die soziale Hierarchie ist im japanischen Dorfe weitgehend siedlungsgenetisch begründet. Die alteingesessenen Häuser bilden die dörfliche Elite, gegenüber einer untergeordneten, später zugezogenen Schicht. Das Elitekriterium ist nicht äußerer Prunk, sondern Nähe zum Kult der Lokalgottheit, Nur die alteingesessenen Häuser gelten als Kinder der Sippe. Und nur diese sind sog. ujiko zum Kult der Sippengottheit, zum matsuri des ujigami, zugelassen; das heisst auch, dass nur diese im Rahmen traditioneller Institutionen über die Dorfpoli-

tik entscheiden. Im Idealfall ist in dieser lokalen Hierarchie der Vorsteher des Gründerhauses Priester, was im japanischen eigentlich "Besitzer der Gottheit" heisst. Angesichts der stark territorialen Prägung dieser Dorfkulte wird dann die dominante Rolle des Priesters im Umgang mit jährlich stereotyp reproduzierten Göttersitzen als Kette erkennbar, die letztlich auf den Siedlungsbeginn verweist. Zu jener Zeit mussten durch erstmaliges Setzen von Götterfiguren die sakralrechtlichen Bedingungen geschaffen worden sein, die der Siedlung die Kontinuität der territorialen Voraussetzungen garantierten. An solchen Kulturen lassen sich dann auch siedlungsgeschichtliche Ereignisse durchaus noch ablesen. Auf Ansässigkeit beruhende Hierarchien unter mehreren Dörfern lassen genetisch begründete Siedlungsverbände erkennen. Weit zurückliegende Bündnisse nach kriegerischen Auseinandersetzungen oder mittelalterliche Stadtgründungen bilden sich jährlich im heutigen Kult noch ab. Die Religionswissenschaft sieht bis heute ähnliche Riten als Ausdruck primitiv-irrationalen Glaubens: In Japan sind sie es beileibe nicht. Ihr Motiv wird jetzt ganz anders verständlich. Was sie trägt, ist ihre territorialrechtliche Bedeutung, ihr politisch institutioneller Charakter, den man sofort begreift, wenn man sich vor Augen hält, dass in einer bäuerlich-dörflichen Gesellschaft mit sesshafter Lebensweise die rechtliche Sicherung des Wohn- und Ackerbaubodens Voraussetzung der Oekonomie und des geordneten Lebenslaufs ist. Bevor es Geschriebenes Recht gab, musste ein rein traditionelles Recht bestanden haben, eines, das offensichtlich durch die Tradition von figürlichen Rechtsdokumenten - Göttersitzen - dem Erstgekommenen und seiner Sippe in den Augen seiner Zeitgenossen das Recht auf Wohnen und Anbau garantierte. Das ist etwa so, wie das heute durch einen Mietvertrag oder einen Eintrag ins Grundbuch geschieht. Auch das Motiv des von zentralen Stellen ver-

ordneten entwickelteren Schrein-Schinto wird nun sichtbar. Indem man in den Dörfern dauerhafte Holzschreine nach chinesischem Muster und bestimmten Stils errichten liess, machte man sich die dörflich-bäuerliche Institution dienstbar. Man konnte nun in Analogie zu den lokalen Opferhandlungen Dienstleistungen und Sachsteuern eintreiben. Ganz liess sich das dörflich gewachsene Substrat des Rituals allerdings bis heute nicht verdrängen. Die lokalen Dorfchefs und ihre Sippen hielten meist trotz den mit dem Schreinshinto eingeführten neuen Ritualen an ihren lokalen Göttersitztraditionen mit Zähigkeit fest. Dies aus drei Gründen: Erstens war ja das periodische Erneuern der Göttersitze der eigentliche Inhalt der lokalen Shintotradition. Zum zweiten waren und sind die Göttersitze Träger sakral-ästhetischer Ordnungen und drittens waren und sind sie auch heute noch tradiertes Rechtszeugnis von lokalpolitisch eminenter Bedeutung.

Soweit zu den neueren ethnographischen Erhebungen im traditionellen japanischen Kulturraum. Das Wichtigste an diesen Untersuchungen ist die Einsicht in einen autonomen Institutionskomplex stark territorial-politischer Prägung auf bäuerlich-dörflicher Ebene. In diesem sind religiöse Übung, primitiv gefertigte Sakralkunst und soziale Schichtung in einem rein brauch-tümlich gewachsenen Funktionskreis eng verschmolzen. Der "Kult der Dorfgottheit" hat wesentlich drei Elemente, die einander wechselseitig bedingen.

- C.
1. Kunstethnographisch gesehen werden sogenannte Göttersitze ästhetisch als polar-harmonische Modelle der dörflichen Ordnung im Rahmen einer ritualisierten Sachtradition von den lokalen Eliten erhalten.
 2. Religionsethnologisch gesehen sind in diesem Kult der Dorfgottheit nicht die geschichtlich bezeugten und

- schriftlich diffundierten "religiösen Vorstellungen das Wesentliche, sondern der Kult, das Ritual als tradierte Verhaltensnorm. Der Sinn des Rituals liegt im Bewahren der materiell höchst vergänglichsten Götterfiguren. Ihr praktisch-politischer Wert liegt in ihrer Eigenschaft als tradierte Rechtszeichen des mit der Siedlungsgründung erhobenen bodenrechtlichen Anspruchs.
3. Soziologisch gesehen leitet die dörfliche Elite ihre politische Vormacht ab von der Dauer der Ansässigkeit, was sich nach traditionellem Rechtsbrauch in ihren Vorrechten an der Durchführung des jährlichen Kultes - dem Bau von Göttersitzen - bezeugt.

B Etwas ganz Wichtiges: Diese Institution kommt prinzipiell ohne Schrift aus, sie ist rein traditioneller Natur. Sie schlägt sich auch im geschichtlichen Raum nur unter speziellen Umständen nieder. Dass sich die derart ethnologisch-rekonstruierte Institution "Kult der Dorfgottheit" im Rahmen des bäuerlich-dörflichen Substrates bis in die Vorgeschichte zieht, daran ist kein Zweifel.

A. Nicht nur etwa die Götternamen der autochthonen Urschicht der japanischen Mythen deuten mit konkreten Begriffen auf die vorgeschichtliche Existenz von Götterfiguren hin. Auch wird das Entstehen von Gottheiten in der Fauna des vor- und frühgeschichtlichen Japan beschrieben, dessen damals noch weithin unbesiedelte Ebenen in den frühen Quellen mit stehenden Wendungen wie "das Land der weiten Schilfgefilde" bezeichnet wird. In einem mythischen passus entsteht eine Gottheit, die einem Schilfschössling gleicht.

x) von erhabenen Knotengöttern ist da die Rede.

- B. Das sind starke historische Aussagen, die mit aller Deutlichkeit darauf hinweisen, dass die autochthon-japanische Theogonie nichts mit den entwickelten Raum-Vorstellungen Chinas zu tun hat, im Gegenteil: die Götter sind ganz im Konkreten, im Schilfmilieu der frühen Besiedlungsräume beheimatet. Eine Mythen-deutung, die in Japan das autochthon-Japanische sucht, müsste sich somit vorerst von den chinesischen Voraussetzungen befreien, d.h. sie müsste nicht historisch - denn das heisst zwangsläufig bereits auch theologisch - sondern kulturanthropologisch vorgehen. Anders gesagt:
- C. Die Theogonien sind in Japan nicht ein ideell-kosmologisches, sondern ein rein konkretes, ein vor- und frühgeschichtliches und ein territoriales Problem.
- B. Der politische Gehalt der kultischen Institutionen des legendären Yamatoreiches lässt sich nun durchaus begreifen. Das Entscheidende am archaischen Shinto wäre danach nicht im Sinne der Animismusthesen die blinde Verehrung gewesen für ein beseeltes Prinzip der Natur, sondern etwas recht handgreiflich im gelebten Umraum Verhaftetes: // Es ging um die territoriale Organisation der frühzeitlichen Einwandererströme, eine Organisationsweise, die der vorgeschichtliche Shinto über lokal gebundene Kultsysteme bewältigte.
- B. Noch heute kann man in ländlichen Gegenden solche kleine Staaten im Staate beobachten. Am jährlichen Kultfest zeigt sich anschaulich die traditionelle Bündnispolitik einer Agglomeration von Dörfern. Da werden etwa hunderte von Jahren zurückliegende Friedensbeschlüsse nach kriegerischen Auseinandersetzungen - 2.3. um Wasseranteile für das Bewässerungssystem - jährlich wieder bekräftigt. Genetisch begründete Gruppierungen werden zum Ausdruck gebracht, wenn z.B. eine Anzahl von Tochtersiedlungen sich mit ihren terri-

torial repräsentativen Götterfiguren beim gemeinsamen Stammschrein einfinden und dort ein gemeinsames Kultfest vor der gemeinsamen Stammgottheit abhalten. Verträge, die zu Stadtgründungen führten, werden sakralrechtlich erneuert, indem die Stadtbezirke ihre territorial repräsentativen Gattersänften oder Göttersitze - also die körperliche Form ihrer Dorfgottheiten - zum Zentralschrein bringen.

Verallgemeinert man solche ikonisch repräsentierte Kult-Strukturen auf die 40'000 Siedlungen Japans, so wird eine nicht-historische Komponente sichtbar die erklärt, warum das Kaisertum sich politisch bis vor kurzem erhalten konnte. Deshalb nämlich, weil es auf einen traditionellen territorialen Organisationsprinzip basiert, das in der Vorgeschichte Japans wurzelt. Der Staatshinto war so nur die oberste Instanz einer institutionellen Hierarchie, die letztlich im japanischen Dorfkult gründet. Der Kaiser repräsentiert von dieser dörflich-bäuerlichen Grundsicht der Dorfchefs aus gesehen den Priester der Nation. So wie der "Besitzer der Gottheit" im Dorf sich von der Entstehung der Lokalgottheit bei der Gründung ableitet, so leitet sich der Kaiser von der schriftlich und rituell bezeugten Sippengottheit seiner Sippe ab. Der territorialen Bedeutung der Dorfgottheit entspricht die durch die kosmologische Interpretation der Mythen gelieferte nationale Territorialität der kaiserlichen Sippengottheit. Es versteht sich, dass die kosmologischen Vorstellungen Chinas den japanischen Eliten im frühzeitlichen Japan willkommen sein mussten um ihre Abstammung - analog dem zentralisierten Bodenrechtsanspruch - von der Schöpfung von Himmel und Erde, insbesondere den japanischen Inseln abzuleiten. Daran kann kein Zweifel sein, der kaiserliche Shinto der frühgeschichtlichen Zeit ist massgeblich aus vorgeschichtlichen Traditionen erwachsen. Erst unter chinesischem Einfluss ist er, kosmologisch interpretiert, zum Sonnenkult geworden.

Das archaische Instrumentarium des ehemaligen Nationalheiligtums in Ise belegt das. Nicht nur hat dessen Baustil Züge vorbuddhistischer Architektur stark bewahrt, auch der Brauch, diese Kultanlagen periodisch zu erneuern, ist dem traditionellen Volksshinto entwachsen. Am deutlichsten zeigt sich die enge Verwandtschaft des Ise-Shinto mit bäuerlich-dörflichem Shinto im mystifizierten Allerheiligsten der kaiserlichen Ahnengottheit. Der sog. hochehrwürdige Zentrums Pfeiler, der erhabene Mittelpfeiler der japanischen Welt, ist den dörflichen Götterfiguren oder Göttersitzen durchaus verwandt. Er besteht aus einem in den Boden geschlagenen, oben V-förmig eingeschnittenen Holzpfeiler, um den Zweige des Ise-Shinto-Götterbaumes gebunden sind. Wie die ländlichen Göttersitze wird auch dieses primitiv gefertigte Heiligtum unter dem entwickelteren Wohnsitz der kaiserlichen Sippengottheit periodisch erneuert. Die bis vor kurzem wichtigste Institution Japans, das Kaisertum, formal repräsentiert im vormaligen Staatsheiligtum in Ise, hat also durchaus seine strukturellen Analogien zum ländlichen Dorf.

Hat man diese Götterpfeiler vielleicht einst als den "Himmel-scheinenden" verstanden? Ähnlich wie das in japanischen Dörfern oft noch der Brauch ist: Göttersitze tragen das Sonnenrad, die Himmelsdecke usw.. Anders gesagt: sind die autochthonen Züge der japanischen Mythen wesentlich Beschreibungen vorgeschichtlicher Rituale?

Sieht man so die japanische Kulturgeschichte in wesentlichen Punkten als Wechselspiel zwischen Tradition und Geschichte, so lassen sich nun auch die eingangs des Zyklus angeführten Problemstellungen sinnvoll erklären.

- A. Warum können die Japaner zwei verschiedenen Religionen dienen?

B. Religionspsychologisch gesehen, können Shinto und Buddhismus durchaus nebeneinander bestehen, weil sie ganz verschiedene, eigentlich polare im Menschen angelegte Bedürfnisse befriedigen. Der Shinto, insbesondere der Volksshinto repräsentiert die konservative Seite, das Bedürfnis nach Heimat, nach Konstanz von Ort und Umwelt, die Nostalgie vielleicht, nach dem bäuerlich-überschaubaren eng umgrenzten Lebensraum. Mehr sozial bedeutet er die enge Verbindung mit den eingeborenen Stammhaus und dörflichen Besitz und mit den jeweils lokalen Traditionen, den dörflichen Sitten, dem vertrauten Brauchtum. Der Buddhismus steht demgegenüber mehr für urbane Bildung und geistigen Fortschritt. Er fördert mit seinem abstrakten und gedanklich weiträumigen Instrumentarium das Ausgreifen nach weiteren Horizonten. Der Volksshinto bindet den Menschen eng an hergebrachte Umgangsformen, an eingewessene Gemeinschaft, der Buddhismus befreit eher von diesen, indem er Ferne erschliesst. Der ländliche Shinto vermittelt seine Lehre im praktischen Umgang mit konkreten Ordnungen als stark ästhetisch geprägte ethische Weltanschauung nach Kriterien etwa von Ordnung und Chaos, wogegen im Buddhismus eher unanschauliche Inhalte von Schriften grundlegend sind. Der traditionelle Shinto ordnet das Leben in Dörfern über tradierte Verhaltensnormen im Rahmen der ansässigen Sippen. Der Buddhismus hingegen ist zentriert auf ein abstrakt-geistiges Leben, vor allem im Hinblick auf den Tod im Rahmen von Familie und Verwandtschaft. Das Wichtigste, was aus dieser vergleichenden Gegenüberstellung hervorgeht ist: der traditionelle Shinto ist nicht Religion im westlichen Sinne, schon gar nicht sogenannte primitive Religion. Er ist ein althergebrachtes Sozialgefüge, das mit seinen territorial-politischen, seinen ästhetischen und rituellen Implikationen die japanische Kultur in ihrem Wurzelwerk entscheidend prägt.

- A. Warum haben die Japaner die chinesische Kunst derart eigenständig abgewandelt? Warum gibt es einen spezifisch japanischen Stil?
3. Sicher war China in der frühgeschichtlichen Zeit der grosse Lehrmeister des japanischen Kunstvollens, was zur Identifikation mit chinesischen Techniken, Formen und Funktionen führte. Doch hatte die bäuerlich-dörfliche Gesellschaft schon in vorgeschichtlicher Zeit ein zwar technisch primitiv zum Ausdruck gebrachtes Kunstverständnis, dennoch aber ein kunstphilosophisch sehr tiefgründiges. Auf diesen traditionell althergebrachten Kunstverständnis baut die importierte Kunst auf: ihrem religiösen Sinn nach, wie auch im Hinblick auf Arsthetik. Dementsprechend ist japanische Kunst bis vor kurzem immer auch wesentlich religiöse Kunst geblieben. Je mehr das chinesische Gut von zentralen Stellen ins Land diffundierte, desto mehr wurden Japaner aus ländlichen Gegenden, die nicht in China gelernt hatten, für die Kunstausbübung verantwortlich. Sie vermischten mehr und mehr ihr lokales Kunstverständnis mit den importierten Konzepten und Techniken. Aus dieser Dialektik von lokal tradierten Ordnungen und eingeführten Kunstformen lässt sich der japanische Stil erklären. Die frühgeschichtlichen Palast- und Tempelanlagen z.B. übernehmen noch ganz das chinesische Muster, wogegen die mittelalterliche Repräsentationsarchitektur unter dem Einfluss des Provinziellen sich zum eigentlich japanischen Stil entwickelt. Auch die Entwicklung der zahlreichen Shinto-Schreinstile lässt sich auf diese Weise dialektisch verstehen, ebenso die Charakteristik der japanischen Sauslandschaft. Die Malerei lehnt sich thematisch immer mehr oder weniger stark an die sakrale Philosophie des japanischen Dorfes an. Die populäre Kunstform des Ikebana ist so gesehen nicht Naturverehrung, sondern eine unter buddhistischem Einfluss entstandene aristokratisch-feudale, später verbürgerlichte Parallele zur archaischen Shinto-Sakral-Kunst.

Das Nohtheater baut sich über traditionellen Shinto-Ordnungen auf usw . . Das sind nur einige Hinweise, die zeigen, dass man zahlreiche Aspekte der japanischen Ausdrucksweise, die bis anhin von mystischen Kräften erzeugt schienen, etwas sachlicher interpretieren kann.

- A. Wie erklärt sich die eigenartige Bindung des Japaners an die Institution?
- B. Sie ist - vom dörflich-bäuerlichen Substrat her gesehen - seine existentielle Grundlage, seine Lebensphilosophie.
Wir haben gesehen, die traditionelle Institution des Dorfes ist ein komplexes Phänomen. Der Kult der Dorfgottheit ist insofern Grundlage der bäuerlichen Existenz, als er die territoriale Autonomie des Dorfes in der Zeit garantiert. Er erzeugt auch in der Elementarzelle Dorf bereits Schichtung. Ansässigkeit und kulturelle Vorrechte sind die Voraussetzung einer dörflichen Elite, die - gegenüber späteren Zuzüglern - die Dorfpolitik über das sakrale Mandat der Tradition und deren bedenrechtliche Implikationen in ihren Händen hält. Der zentrale Inhalt des Kultes besteht nicht in religiösen Vorstellungen, sondern in den materiellen und physischen Leistungen zu einer sakralrechtlichen Sach- und Verhaltenstradition stark ästhetischer Prägung. Im Elementarfall geht es um das reproduzierende Erhalten von Götterfiguren aus vergänglichem Material als siedlungsgeschichtliche Rechtsdokumente. Die rituelle Sachtradition ist nicht primitiv. Sie beinhaltet das Geistige in der Form. Göttersitze tragen den ideellen Unterbau des Kultes.
- C. Man muss sich vorstellen, dass dies ikonisch repräsentiert Institution der Dorfgottheit in Japan schon rund tausend Jahre vor der Geschichte prinzipiell angelegt gewesen sein musste, dass sie sich weiter durch die ganze Geschichte hindurch ihrem Wesen nach im bäuerlich-dörflichen Japan halten konnte, dass sie auch heute noch in den rund 40'000 Siedlungen Japans eine Realität ist.

- B. Nur so wird verständlich, dass auch heute noch jedem Japaner dieses Grundmodell der Institution geläufig sein muss. Wer das moderne Japan etwas kennt, der wird aus dem eben Gesagten prägnante Züge der heutigen Institutionslandschaft heraushören können.

Von seinen Erfahrungen mit dörflichen Strukturen wird der Japaner dieses Gefüge als ganz natürlich empfinden und seine Lebensgrundsätze danach einrichten. Etwa seine Tendenz, sich der Führung der Eliten zu unterstellen, stammt nicht bloss aus der Geschichte, sie ist im Dorfe, im Bezirk immer schon angelegt. Auch was im modernen Wirtschaftsleben soziologisch erfasst als isolierter Hang des Einzelnen zur Institution erscheint, ist im Lokalen bereits vorgeprägt: er wird in alt-tradierte Institutionen hineingeboren. In einem japanischen Bauerndorf ist das Institutionelle heute noch umfassend. Die Dorfhierarchie spiegelt sich in der häuslichen Ordnung.

- A. Nicht nur im ländlichen Japan ist heute noch die Sitzordnung um den Tisch bezüglich Tür und häuslicher kulturelle analog derjenigen des Shintopriesters und der Würdeträger vor dem Schrein der Lokalgottheit die Norm. Auch der Herd ist in vielen Gegenden noch Heiligtum und wird analog zu Sakralstellen im Dorfkult gekennzeichnet. In traditionsreichen Gegenden findet sich auch in traditionellen Bauernhäusern der sakrale Mittelpfeiler, der zwischen Küche und Hauptwohnraum Himmel und Erde verbindet. In provinziellen Randzonen des Südens und Nordens stehen noch Hausgötter aus Stroh und Schilf im Hof. Allgemein im ländlichen Japan hat jedes Haus noch eine Shinto-Hausgottheit, die meist im Hauptraum auf dem Götterbrett in einem kleinen Hauschrein wohnt.

- B. Mit all diesen traditionellen Sakralstellen im engsten Lebensraum sind nicht nur traditionelle Opferhandlungen verbunden, sondern auch Ausstattungs- und Verhaltensnormen, die den Alltag der Bewohner massgeblich strukturieren.
- A. Vielerorts sind die Häuser noch nach tradierten Ordnungen gebaut: der Küchenboden ist gestampfte Erde, der Wohnraum erhöht und mit Matten belegt. Nicht nur der häusliche Lebensraum ist von kultischen Crdnungen durchzogen, auch die bäuerliche Arbeit auf dem Felde steht im rituellen Rahmen. Wald und Felder schützen sakrale Rechtszeichen der Wald- und Feldgottheit. Die Stelle, wo man Wasser holt, bezeichnet ein Kultmal der Wassergottheit. In weiten Gebietsstrichen hat sich etwa das traditionelle sakrale Bodenrecht in Ackerbräuchen erhalten. Danach geht das bebaute Land nach der Ernte de lege in besitzlosen Zustand über und wird vor der Aussaat wieder - ähnlich wie im Dorfkult - sakral besetzt.
- B. Das Gesamte dieses traditionell überlebenden Kultbrauchtums nennt sich matsuri, deutsch Kultfest, ob auf die schlichte Handlung einer einzelnen Person vor einem primitiv gefertigten Sakralzeichen in Feld, Wald, Hof oder Haus bezogen, oder auf ein sozial komplexes Geschehen vor dem Schrein der Dorfgottheit: immer nennt es sich matsuri. Man kann sagen:
- A. Das Leben des Japaners im traditionellen Dorf ist stark regiert durch matsuri, traditionelle Shinto-Xtuale. Sie bestimmen die räumliche und zeitliche Ordnung auf der kommunalen wie auf der häuslichen Ebene.
- B. Es versteht sich nun, warum in Altjapan matsuri-goto, Kultangelegenheiten auch regieren hiess: denn der Dorfkult steht an der Spitze aller lokal-partikularen Kulte, weil er ihre Voraussetzung ist. Und priesterlicher Vorsitz über das Stammritual eines genetisch zusammen-

hängenden Siedlungsverbandes konnte eben regieren über ein ansehnliches Gebiet bedeuten.

- C. Matsuri heisst also sachlich: das traditionell bestimmte Erbringen einer konkreten Leistung zugunsten einer sakralen Institution. Man könnte diese Leistung auch Opfer nennen.

- B. Und in der Tat, in vielen Dörfern wird heute für Spezialistenarbeit zum Unterhalt der Schreinanlagen Geld eingesammelt, das als Opfer verstanden wird. Im ursprünglicheren Kultsystem ist aber die Unterhaltsarbeit an den Kultmalen noch nicht spezialisiert; Sie wird von den entsprechenden Kultgruppen unter Beisteuerung des notwendigen Materials gemeinsam geleistet. Wer solchen Kultfesten über ganz Japan beiwohnt und das oft über Tage dauernde kultische Bauverhalten und sein oft beeindruckendes Resultat nach Grösse und ästhetischer Wirkung in Rechnung stellt, der wird schnell gewahr, dass sich hier eine bisher unbeachtete Art von Arbeit abspielt: Bauern, die man doch allenthalben geradezu als das Sinnbild ökonomischen Arbeitens verstand, sie verbringen hier gemeinsam mehrere Tage damit, einen praktisch wertlosen Turm zu bauen, eine Säule, die das Sonnenrad trägt, eine Rütte, die den Himmel stützt, einen selbstgefertigten Sitz für die Dorfgottheit, ein Symbol.

- C. Wir müssen den bäuerlichen Arbeitsbegriff ändern.

- B. Der japanische Bauer beschäftigt sich auch mit hochphilosophischer Kunst. Schien diese Art Arbeit bis anhin unter religionswissenschaftlichem Vorzeichen sinnlos, ja primitiv, so erhält sie nun - im Rahmen der traditionellen Institution "Kult der Dorfgottheit" - ihren durchaus legitimen Sinn: die sozio-künstlerische Leistung gilt der Kontinuität dieser Institution.

- C. Man könnte nun vom bisher Gesagten durchaus zur Vorstellung kommen, dass der Japaner seine Leistung an jegliche Institution im weiteren Sinne ähnlich ikonisch strukturiert betrachtet.

- B. Das würde uns manches an seinem erstaunlichen Verhalten erklären. Hat er z.B. - von ihm selbst als Privileg erachtet - ein positives Leistungsverhältnis zu einer Institution, so ist er damit zugleich Teil derselben. Die von der Institution angenommene Leistung ist immer wieder neu zu erbringendes Zeugnis seiner Teilhabe.
- C. Von der dörflichen Institution her gesehen heisst das ein Leben lang, denn der Bauer ist ja an sein Land gebunden.
- B. Und wie der Bauer empfindet der institutionell Gebundene das als gegeben. Wie im Dorf wird er sozusagen in die Institution hineingeboren und übernimmt dadurch auch ihre Rituale, die ja - nach dem dörflichen Modell - auch seine eigene Existenz garantieren. Das Abwandern der dörflichen Bevölkerung hängt in Japan übrigens stark mit dem japanischen Erbrecht zusammen, das den ältesten Sohn als Alleinerben begünstigt. Die übrigen Kinder eines Hauses sind in der Regel gezwungen, sich entweder in Handwerk oder Handel zu betätigen, oder eben - was bezeichnenderweise als höherrangig betrachtet wird - sich einer ausserdörflichen Institution, sei es der staatlichen Verwaltung oder privaten Firmen - zu verschreiben. Von dörflichen Institutionen her gesehen erscheint auch die soziale Hierarchie im weitern Sinn gegeben. Im Dorf fusst sie auf Ansässigkeit, weiter gefasst nennt sie sich Seniorität. Beides sind zusammen die allgemeinste Voraussetzung von Vorrechten, von sozialen Differenzierungen in Japan, zugleich auch die am wenigsten hinterfragten. Das beruht nicht nur auf dem in jeder traditionellen Gesellschaft dominanten Kriterium akkumulierter Erfahrung. Ansässigkeit und Seniorität als Prinzip wurzeln wesentlich auch - wie wir zu zeigen versuchten - in vorgeschichtlichen Siedlungsereignissen.

- C. Die innere Struktur der Institution in Japan ist jedoch nicht einfach vertikal hierarchisch zu verstehen. Sie grenzt sich immer auch stark als Einheit gegen ein anders oder nicht-geordnetes Aussen ab.
- B. Wie im Dorfe lebt man mit der Institution - als spezifisch eigens tradierte - gleisam auf einer Insel. Man ist aufeinander angewiesen. Grosse Mobilität gibt es da nicht. Konflikte müssen intern ausgetragen werden. Und das geschieht über ein soziales Feingewebe. Dieses besteht darin, dass die Institution auf verschiedenen Stufen und hinsichtlich verschiedener Kriterien polar interpretiert wird. Es entstehen zahlreiche interne Podien, auf denen Gegensätze auf der Grundlage polarer Einheiten im Interesse der Teile wie des Ganzen ausgetragen und ausgeglichen werden. Es ist klar, dass Yacht im positiven wie im negativen Sinne eine wichtige Rolle spielt. Sie bestimmt die Pole.
- C. Das Wesentliche liegt jedoch daran, dass Auseinandersetzungen in einem Milieu menschlicher Kontakte ausgetragen - oder auch nur signalisiert - werden: das dörfliche Milieu wird sozusagen simuliert.
- B. Darin wohl liegt die Stärke der japanischen Institution, dass sie das dörfliche Milieu mit seinen Ordnungen und Verpflichtungen, aber auch mit seinen menschlichen Kontakten in die moderne nicht-dörfliche Welt übernimmt. Wer hier vorschnell nur die Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen in den Vordergrund stellt, dem entgeht, dass auch das Ganze - im stark formal-ethisch geprägten Wertsystem Japans - nach Aussen hin höchst verletzlich ist: Minderung des Ansehens bedeutet immer auch Kreditverlust im geistigen wie materiellen Sinne.
- C. Das Prinzip der Harmonie, das auf allen Podien angestrebt wird, ist letztlich das Religiöse im eigens japanischen Stil.

- B. Das Bewusstsein, über Jahrhunderte, ja Jahrtausende am gleichen Fleck zusammenzuwohnen und aufeinander angewiesen zu sein, ist im japanischen Dorf noch stark. Es prägt auch heute noch ein Inseldenken, das viel stärker ist, als jenes, das sich auf den ganzen Archipel bezieht. Die lokal tradierte Institution mit ihrer spezifisch sachlichen Ausrüstung und ihren spezifischen Verhaltensnormen spielt hierin eine eminente Rolle. Sie bindet - neben dem Lokaldialekt und dem sich-Kennen - die Bewohner über die tradierten Shintorituale an das angestammte Eigene, sie gibt ihnen Identität. Die Transzendenz des traditionellen Shinto liegt also nicht in einem kosmisch fernen Himmel, sondern - im elementaren Falle - in der kulturellen Entwicklung einer einzelnen Siedlung, oder national gesehen im Entstehen der japanischen Kultur.
- C. Aus dieser traditionellen und geschichtlichen Dimension entfaltet der Shinto seine enorme Kohäsionskraft, denn er spricht etwas an im Menschen, was er braucht, insofern er Kulturwesen ist: sein kulturgeschichtliches Selbstverständnis.
- B. Schon von daher gesehen ist Primitivität im Shinto undenkbar. Wer heute noch diesem gravierenden Urteil anhängt, verfällt einem verhängnisvollen Eurozentrismus. Geistig bezieht der traditionelle Shinto seine Kraft von seiner humanen Orientierung. Human nicht im philosophische-n Sinn sondern - sozialpsychologisch - auf den Menschen in Gemeinschaft bezogen. Das Inseldenken im japanischen Dorf wäre nicht möglich ohne eine innere geistige Kraft, die die Menschen über Jahrhunderte am gleichen Ort zusammenhält. Sicher sind Ökonomie und Sachzwänge beteiligt. Aber da ist auch etwas weiteres im Spiel, eine traditionelle Lebensphilosophie. Die Kraft geht aus von der für das japanische Dorf charakteristischen Art polaren Denkens und Ordnen, das sich an formalen Traditionen orientiert. Der traditionelle Shinto liefert so gleichsam ein über Jahrhunderte bewährtes Rezept, wie man den sozialen Kontext einer menschlichen Grundsituation nach Möglichkeit harmonisch

ordnet. Diese Grundsituation hiess in Japan über gut zwei Jahrtausende und heisst es auch heute noch - immer mehr oder weniger abgelegen - das japanische Dorf. Das Wichtigste liegt daran, dass die dörfliche Institution mit ihren polaren Ordnungen das Bewusstsein vermittelt, mit einem kulturellen Inventar ausgerüstet zu sein, das dem Menschen grundsätzlich genügt, weil es auch das Geistig-Kreative im Menschen befriedigt und ihn so in seinem lokalen Mikrokosmos zuhause sein lässt.

C. Polares Ordnen heisst: man denkt nicht nur unten oder oben, sondern auch beides. Man denkt nicht nur Natur oder Kultur, sondern auch beides. Man denkt nicht nur Zwang oder Freiheit, sondern auch beides. Man denkt nicht nur ans Arbeiten oder Festen, sondern auch beides. Man denkt nicht nur ich oder die Andern, sondern auch beides. Man denkt nicht nur einst oder jetzt, sondern auch beides. Mit einem Wort: Gegensätzliches wird in bedingten Einheiten gesehen. Das ermöglicht, ihre Teile ins ausgewogene Verhältnis zu bringen.

Das hat überhaupt nichts mit Mystik zu tun. Polarharmonisches Denken ist lediglich eine andere, allem Anschein nach ältere Art, die Kategorien der menschlichen Umwelt sinnlich wahrzunehmen und gestaltend zu Organisieren. Man könnte sagen: im Unterschied zu unserem analytisch-zentrifugalen, ist es ein zentripetal-harmonisierendes Denken.

B. Diese Denkweise ist es nebenbei, die den Japaner in unseren Augen so unentschieden macht. Sein Erfassen und Gestalten der Welt in gegensätzlichen Einheiten ist es, was ihn in allen Lebenslagen zweideutig erscheinen lässt. Statt des eindeutigen "JA" oder "NEIN" wählt er meist die Fitte, das vorsichtige "VIELLEICHT". Dieses Denken bindet natürlich ans hergebrachte Vorbild, an die gelebt-komplexe Tradition.

Indem nun die Institution in Japan allgemein das dörfliche Modell mit seinen polaren Ordnungen übernimmt, schafft sie einen ideellen Ueberbau, der sich - auf der

Grundlage des polaren Denkens - letztlich auch mit den alt-chinesischen Entwürfen eines Makrokosmos zu verbinden vermag. Wir wollen hier die japanische Institution nicht etwa idealisieren, aber sie hat offenbar eines bewahrt: eine einheitliche Weltsicht, der es noch gelingt, das Einzelne zum Ganzen zu bündeln. Soweit zum kulturanthropologisch begründeten Japanbild.

- C. Es entwirft eine Gesellschaft nicht bloss von ihren schriftlichen oder sachlichen Ueberresten her. Es versucht unter Verwendung aller möglichen Quellen zu einer sinnvollen Gesamtschau vorzudringen. Es begnügt sich nicht bloss mit dem Vorzeigen und Verknüpfen von Belegen, sondern versucht auf breiter Ebene zu einem Verständnis zu gelangen.
- B. Anhand der historisch wie ethnographisch wichtigen Institution des ujigami-Kultes, des Kults der Sippen- oder Dorfgottheit, ist es uns vielleicht gelungen, eine Kontinuität der Betrachtungsweise zu skizzieren, die vorgeschichtliche Tradition im geschichtlichen Raum im Wechselspiel miteinbegreift. Die japanische Kulturentwicklung zeigt sich nun sozusagen "organisch". In vorgeschichtlicher Zeit schon entstehen über grosse Teile der japanischen Inseln lockere Organe, relativ unabhängige Länder. Sie bauen sich auf aus Zellen mit ihren Kernen. Als autonome Siedlungen sind diese Zellen mit traditionellen Kultinstitutionen an den örtlichen Boden gebunden. Die Hierarchie der Kerne hält das Organ zusammen, stützt vorgeschichtliche Hegemonien. Ueber diese Schicht schiebt sich mit Beginn der geschichtlichen Zeit in Zentraljapan eine Superstruktur, ein Zentralorgan, das seine Systematik von Aussen her mitbringt. Die Geschichte wird zur Auseinandersetzung beider Systeme. Der Zentralismus scheitert in der Realisierung seiner de lege Ansprüche, schlägt um in die feudale Reaktion. Sie baut den Zentralismus nun auf den provinziellen Organen auf. Dieser Prozess findet seinen Abschluss in der Tokugawazeit, wo es auf feudaler Ebene

gelang, unter Vermittlung eines polar-hierarchischen Systems, das Provinzielle mit dem Nationalen zu verschmelzen. Mit der Meiji-Revolution wird mit dem letzten Shogun auch die buddhistische Machtgrundlage entkräftet. Die archaische Institution des Dorfes wird historisch und d.h. bereits chinesisch beeinflusst, interpretiert und - dezidiert auf Shinto-grundlagen - auf nationale Ebene gehoben.

- C. Der Prozess geht weiter: die Problematik des neuzeitlichen Japan liegt wesentlich darin, dass sich der Geltungsbereich des zentralistisch-imperialen Konzepts ganz neu - oekonomisch - enorm erweitert, dabei aber zugleich zur Uebernahme völlig neuer Ordnungen zwingt: die bisher geübten polaren Ordnungen der ostasiatischen Ding- und Geisterwelt werden - wenig im Sozialen noch, vor allem im Technischen - von analytischen Ordnungen des Westens überschichtet.
- B. Die Japaner haben von sich aus nie Blumen aufgeschnitten und mit Lupen studiert. Man hat Pflanzen vielmehr nach ihrer Schönheit aufs Ganze hin erwählt. Sie wurden zu einer Art Lebensbäumen gefügt oder besser - wie der Name ikebana sagt - man hat das Ganze als Lebensblume verehrt.
- C. Nicht bloss als Natur wird der Lebensblumenstrauss gewertet, wie viele meinen. Die Pflanzen werden als Stoff der Natur entnommen und für die Herstellung einer tradierten Gestaltform gebraucht, in der das Natürliche bloss bezogener Teil ist. Als Kunst ist diese polare Form letztlich Modell der japanischen Weltanschauung.
- B. Ikebana, als künstliche Urblume im Goethe'schen Sinne? Vielleicht ist noch etwas von dieser Liebe zum ästhetisch ordnenden Geist in jedem japanischen Produkt mit drin.

Damit kommen wir zum Ende unseres Zyklus'. Was hat er uns gebracht? Wir haben durch den Vergleich dreier geschichtlich begründeter, jedoch heute noch gängiger Weltbilder darauf hingewiesen, dass sich das japanische Geschichtsbewusstsein als relativ und vor allem als geprägt - ja bedingt - erwies von den angewandten historischen Methoden. Wir haben auch vereinzelt Seitenblicke getan auf die Leistungen und Institutionen, die die einzelnen Bilder zur Folge hatten. Der Umstand, dass diese Weltbilder akkumulierten, also heute noch nebeneinander leben, macht ein Grossteil der japanischen Politik aus. Wir haben gesehen, dass sich die rein historisch begründeten Weltbilder wesentlich für das verantwortlich erweisen, was wir bis heute an Erstaunlichem von Japan zu hören bekamen. Es dürfte danach auch hierzulande nicht gleichgültig sein, wie man im nur mehr vermeintlich fernöstlichen Japan denkt. Vor allem dürfte es niemandem gleichgültig bleiben, wenn die moderne kulturanthropologische Forschung Japans sich bemüht, ihr Selbstverständnis auf die Ebene heute angemessener Wissenschaftlichkeit zu stellen. Einer gegenüber dem ethnischen Japan aufgeschlosseneren Japanologie, ebenso einer auch Japans Reichtum an Traditionen einschliessenden Ethnologie, kämen hier - als Mittlerinnen - überragende Bedeutung zu.