



Diesseits des Jenseits

Document Version

Final published version

[Link to publication record in Manchester Research Explorer](#)

Citation for published version (APA):

Graf, T. (2011). Diesseits des Jenseits: Transformationen buddhistischer Bestattungs- und Trauerkultur im gegenwärtigen Japan. *Transformierte Buddhismen*, 2, 24-54.

Published in:

Transformierte Buddhismen

Citing this paper

Please note that where the full-text provided on Manchester Research Explorer is the Author Accepted Manuscript or Proof version this may differ from the final Published version. If citing, it is advised that you check and use the publisher's definitive version.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the Research Explorer are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Takedown policy

If you believe that this document breaches copyright please refer to the University of Manchester's Takedown Procedures [<http://man.ac.uk/04Y6Bo>] or contact openresearch@manchester.ac.uk providing relevant details, so we can investigate your claim.



02/2011

Transformierte

Buddhismen

ISSN: 1867-4240

02/2011

Inhaltsverzeichnis

Transformierte

Buddhismen

Erscheinungsdatum: 10.06.2011

01

Max Kölling:

Die Renaissance des tibetisch-buddhistischen
Klosterwesens im Kontext der Globalisierung:
Ein Blick auf die soziokulturellen Wandlungs-
prozesse im gegenwärtigen Nepal

(21 Seiten, S. 3-23)

02

Tim Graf:

Diesseits des Jenseits: Transformationen
buddhistischer Bestattungs- und Trauerkultur
im gegenwärtigen Japan

(31 Seiten, S. 24-54)

03

Niels H. Bader:

Tourismus und Religion im modernen Japan:
Der Zen-buddhistische Tempel Daiyūzan Saijōji
als Reiseziel

(24 Seiten, S. 55-78)

04

Nina Schönemann:

Pilgerfahrten zu den Sieben Glücksgöttern:
Religiöse Praxis und „Materielle Religion“
im gegenwärtigen Japan

(20 Seiten, S. 79-99)

Editorial

Die Beiträge der Zeitschrift befassen sich auf der Basis neuester Forschungsergebnisse sowohl mit historischen Prozessen als auch zentralen Entwicklungen in den verschiedenen Buddhismen. Dabei werden lokal spezifische wie auch transkulturelle Adaptions-, Transformations- und Innovationsprozesse in den Blick genommen. Der Fokus der Beiträge liegt auf Wandlungsprozessen in buddhistischen Vorstellungen, Rhetoriken, Praktiken und Ästhetiken, die durch historische und gesellschaftliche Veränderungen als auch durch den geographischen Transfer buddhistischer Ideen und Praktiken (z.B. zwischen Ost und West und umgekehrt) hervorgerufen wurden und werden.

Im Rahmen der Zeitschrift werden für das skizzierte Themenfeld relevante Publikationen besprochen.

Herausgeber

Prof. Dr. Inken Prohl
Ruprecht-Karls- Universität Heidelberg
Dr. Katja Rakow
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Editorial Board

Prof. Dr. Sven Bretfeld
Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz
Universität Bern
Prof. Dr. Volkhard Krech
Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Hartmut Zinser
Freie Universität Berlin

Impressum

Prof. Dr. Inken Prohl
Dr. Katja Rakow

Institut für Religionswissenschaft
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Akademiestr. 4-8
69117 Heidelberg

Tel.: 06221/547622

inken.prohl@zegk.uni-heidelberg.de
katja.rakow@zegk.uni-heidelberg.de

<http://transformiertebuddhismen.uni-hd.de>

Die Quelle für den auf dem Cover zu sehenden Bildausschnitt stammt vom Autoren Steve, ist unter der Creative Commons Attribution 2.5 License veröffentlicht und unter folgender Adresse auffindbar:
http://commons.wikimedia.org/wiki/File:7_Lucky_Gods_of_japan.jpg



Tim Graf

Diesseits des Jenseits: Transformationen buddhistischer Bestattungs- und Trauerkultur im gegenwärtigen Japan

Abstract

Wie gestaltet sich die Rezeption und Konstruktion buddhistischer Praktiken, Familienbilder und Sozialordnungen vor dem Hintergrund der Professionalisierung des Umgangs mit dem Tod im gegenwärtigen Japan? Welche Folgen haben räumliche, logistische und materielle Umverteilungen im Kontext der Bestattung für den Handlungsspielraum buddhistischer Institutionen? Diese und weitere Fragen zur Dynamik sozioreligiöser Prozesse stehen im Mittelpunkt des vorliegenden Artikels über die aktuellen Transformationen buddhistischer Bestattungs- und Trauerkultur. Ausgangsbeobachtungen zeigen, dass die Hauptaufgabe und Haupteinnahmequelle der großen Mehrzahl aller buddhistischen Tempel in Japan seit Jahrhunderten in der Durchführung von Toten- und Ahnengedenkritualen besteht. Moderne Bestattungsunternehmen, veränderte Familienstrukturen, lokale Mobilität und die voranschreitende Urbanisierung stellen die buddhistischen Priester jedoch vor große Herausforderungen. Am Beispiel des Sōtō-Zen-Buddhismus werden die rezenten Entwicklungen unter Einbezug der religiösen Praxis unterschiedlicher Akteursgruppen in ihren jeweiligen sozialhistorischen Zusammenhängen vorgestellt. Der Artikel will dadurch sowohl zum Verständnis der Transformationen des Buddhismus beitragen, als auch zum Verständnis der sozialkonstitutiven Relevanz des Umgangs mit dem Tod in postmodernen Gesellschaften.

1. Einleitung

Buddhistische Bestattungen im gegenwärtigen Japan basieren auf dem Konzept der Kontinuität patrilinear geführter und lokal verwurzelter Familien (*ie*), für deren Mitglieder die buddhistischen Priester zeitlich lange Folgen elaborierter Totenrituale durchführen. Die über Generationen andauernden Beziehungen zwischen jeweiligen Haushalten und ihren Familientempeln (*bodaiji*) definieren sich dabei in weiten Teilen über die priesterliche Pflege familiärer Ahnen und die Verwaltung von Familiengräbern. Einer rituell sequenzierten 49-tägigen Interimsphase nach Eintritt des Todes, die traditionellerweise die Dauer des Übergangs verstorbener Seelen in eine angenommene jenseitige Welt markiert, folgen individuelle Ahnengedenkrituale über einen Zeitraum von 33 Jah-



ren.¹ Unterschiede in der Lehre jeweiliger Schulen des Buddhismus und auch schulische Zugehörigkeiten unterschiedlicher Tempel sind hingegen nur wenigen Akteuren bekannt (Rowe 2006: 3f.).

Als ein zentrales Element der Totenritualpraxis gilt die posthume Ordination², mit der die Sōtō-Zen-buddhistischen Priester³ im Mittelalter eine Verbreitung buddhistischer Bestattungen unter weiten Teilen der Landbevölkerung in Gang setzten (Bodiford 1992: 150-155).⁴ Als autoritäre Mittlerinstanz konnten die Priester im Verständnis der Akteure eine heilmächtige Kraft Buddhas kommunizieren, die sowohl diesseitigen Nutzen bringt, als auch den Toten Schutz und Ehre erweist (Bernstein 2006: 22-25). Der Priester vermochte die Angst der trauernden Angehörigen vor bösen Geistern durch komplexe Rituale und Rhetorik zu bannen und den Angehörigen das sichere Gefühl zu geben, dass die Ahnen nicht rastlos oder Unheil stiftend in dieser Welt verweilen werden. Zum anderen gewährleistete er die sichere Hinübergeburts eines Toten in das Reine Land des Buddha Amida (Bodiford 1992: 146; Williams 2008: 210). Unter fortgesetzter Sutrenrezitation und Weihrauchgabe wurde der Tote im Beisein der Hinterbliebenen zum Mönch oder zur Nonne geweiht, mit einem buddhistischen Namen ausgezeichnet und genealogisch präzise verortet.⁵

Die Zen-buddhistischen Totenrituale avancierten zu einem Standard, der von den meisten buddhistischen Schulen Japans aufgegriffen wurde.⁶ Die Distinktion gegenüber dem elitenorientierten Habitus öffnete den Tempeln die Türen zu wirtschaftlicher Stabilität. Dabei ist zu betonen, dass die Zen- bzw. Ch'an-Bestattung im Herkunftsland China weder für Laien bestimmt war, noch finden sich Anweisungen zur posthumen Ordination in den Sung-zeitlichen Ch'an-buddhistischen Klosterregeln. Sowohl bei der Zen-Bestattung von Nicht-Priestern, als auch bei der Ordination von Toten handelt es sich um japanische Innovationen (Bodiford 1992: 152-159). Diese Innovationen gingen in gewisser Weise miteinander einher: Durch die posthume Ordination konnte die Zen-

¹ Der 49-Tages-Ritus ist seit der Heian-Zeit in Japan verbreitet und auch gegenwärtig bekannt (Stone und Walter 2008: 4). Die Interimsphase gliedert sich in Abschnitte von sieben mal sieben Tagen. Während dieser Zeit werden dem Toten unter anderem Speisen gereicht. Ahnengedenkrituale finden in der Regel zum Todestag des Verstorbenen statt, zum buddhistischen Sommerfest (*obon*) sowie den äquinoktialen Wochen (*higan*). Der traditionellen Interpretation des *obon*-Festes entsprechend kehren die Ahnen zu *obon* kurzzeitig ins Diesseits zurück.

² Zur posthumen Ordination vgl. Kapitel 4.3 dieses Artikels.

³ Die Zen-buddhistische Sōtō-Schule wurde während der Kamakura-Zeit (1185/1192-1333) von Dōgen aus China nach Japan importiert.

⁴ Nachdem eine partielle Integration von buddhistischen Vorstellungen und Praktiken in die herkömmlichen todesbezogenen Umgangsweisen unter den Machthabenden und Adligen bereits früh nach der Einführung des Buddhismus im Japan des 6. Jahrhunderts einsetzte, und der Umgang mit dem Tod unter den Adligen ab der Heian-Zeit (794-1185) in der Hauptsache buddhistisch geregelt wurde (Stone und Walter 2008: 4), zeichnete sich im ausgehenden 13. Jahrhundert auf Initiative der Sōtō- und Rinzai-Zen-buddhistischen Priester eine Standardisierung ritueller und diskursiver Elemente unterschiedlicher Buddhismen und lokaler Praktiken hin zu einer vergleichsweise formalisierten „buddhistischen Bestattung“ ab (Bernstein 2006: 25f.). Für weite Teile der Bevölkerung waren Bestattungen unter Einbezug buddhistischer Rituale mangels Kontakten und Vermögen allerdings bis ins 15. Jahrhundert nicht aufzubringen (Bodiford 1992: 150). Bis ins 15. Jahrhundert war es üblich, die Toten schlicht in Bergen und Flussbetten „auszusetzen“ (Hur 2007: 20f.).

⁵ Im begrenzten Rahmen dieses Artikels wird aus pragmatischen Gründen auf eine inklusive Sprache verzichtet.

⁶ Bedeutende Ausnahmen bilden hierbei die Nichiren-shū und die Jōdo-shinshū, bei denen es sich um zwei buddhistische Schulen der Kamakura-Zeit (1185/1192-1333) handelt (Bodiford 1992: 150 Fn. 13).



buddhistische Bestattung einer viel größeren Zahl von Menschen zugänglich gemacht werden.

Im Zuge der Formalisierung der als *danka*-System bekannten Anbindung von Familienhaushalten an Tempel waren ab Mitte des 17. Jahrhunderts sämtliche Haushalte in Japan dazu verpflichtet, sich durch einen buddhistischen Tempel zertifizieren zu lassen.⁷ Wer sich der alljährlichen Zertifizierungsmaßnahme und materieller Gaben an den Tempel verweigerte, geriet umgehend in Verdacht, gegen bestehendes Gesetz zu verstoßen. Hierdurch boten sich den Priestern ein entsprechend wirksames Druckmittel im Umgang mit der Tempelgemeinde und die wahrnehmbare Chance, aus der Zertifizierungspflicht heraus neue Absatzgebiete und Kommunikationskanäle zu schaffen. Zugleich erstarkten die genealogischen Konzepte der buddhistischen Bestattung und die Autoritätsansprüche der Priester mit jedem neuen Todesfall, den die religiösen Spezialisten handhabten (Williams 2008: 207; Hur 2007: 16f., 24).

Die Pflicht zur Zertifizierung wurde 1872 aufgehoben, der Buddhismus aller staatlichen Förderungen und Privilegien enthoben. Trotzdem werden aktuell über 90 Prozent aller Bestattungen im buddhistischen Stil durchgeführt. Die große Mehrzahl der 200.000 buddhistischen Priester ist zum Unterhalt der 70.000 bis 75.000 Tempel auf die Einkünfte aus der Toten- und Ahnengedenkritualpraxis angewiesen (Covell 2005: 4, 7; Horii 2006; Rowe 2006: 3). Hauptaufgabe und Haupteinnahmequelle der buddhistischen Priester unterliegen allerdings einem großen Wandel. Für kontinuierliche Zusammenkünfte zwischen Priestern und Tempelgemeindemitgliedern bleibt kaum noch Zeit. Während zahlreiche Familien aufgrund weiter Anfahrtswege häufig nur noch im Rahmen der eigentlichen Bestattung mit dem Priester zusammentreffen (Suzuki 2003a: 50f., 2003b: 666, 668), finden umfangreiche Transformationen der Bestattungsabläufe statt. Professionelle Bestattungsunternehmen (*sōgisha*, *sōgiya*) verstehen es, mit Preistransparenz, innovativen Ritualen und Dienstleistungen sowie dem Einsatz kommerzieller Trauerzentren (*saijō*) werbend, Kunden zu gewinnen (Rowe 2000: 353-355; JETRO 2006: 1-3). Das Angebot diversifiziert sich, mit weitreichenden Folgen für die Institutionen des Tempelbuddhismus⁸. Gegenwartsbezogene Untersuchungen weisen darauf

⁷ Im Rahmen einer staatlich kontrollierten anti-christlichen Kampagne bediente sich die Tokugawa-Regierung der buddhistischen Infrastruktur, um demographische Prozesse zu protokollieren. Gleich einer Meldestelle führten die Tempel Buch über Geburten, Eheschließungen und Todesfälle eines jeden Haushalts. Das Primärziel dieser Überwachungsmaßnahme bestand in der Entwurzelung der japanischen Christen, sorgte man sich doch um Gebietsansprüche von Seiten der Westmächte, die hinter der fremden Religion standen. Hinzu trat das Unbehagen gegenüber den gottesbezogenen Loyalitätsansprüchen, wie sie die ca. 300 jesuitischen Missionare zumeist portugiesischer Herkunft seit der Ankunft von Francisco de Xavier (1506-1552) im Jahre 1549 auf japanischem Hoheitsgebiet propagierten (Hur 2007: 14f.; Marcure 1985: 42-47). Die Aufgabe der buddhistischen Tempel konzentrierte sich anfänglich auf das Dokumentieren religionsbezogener Profile von identifizierten Christen. Ab den 1630er Jahren, der Zeit der außenpolitischen Abschließung des Landes (*sakoku*), die jedoch nicht hermetisch war, mündete diese Praxis in die systematisierte Zertifizierung aller Einwohner (*terauke*). Sämtliche Familien hatten sich der jährlichen Inspektion durch einen buddhistischen Tempel zu unterziehen und ihre nicht-christliche Identität zu beweisen. Ab den 1660er Jahren waren die Dorf- und Stadtverwaltungen angewiesen, aufbauend auf die Evaluierung der Priester, ein anti-christliches Register zu erstellen, das *shūmon aratame-chō* („register of sectarian inspection“). Wer kein Zertifikat eines Tempels vorweisen konnte, galt als Christ. Folgte daraufhin eine behördliche Registrierung als „Christ“, bedeutete dies in der Regel die Hinrichtung (Hur 2007: 14-16). An welchen Tempel sich die Familien wandten, hing von regionalen und gesellschaftlichen Umständen ab. Je nach Region bestanden auch gar keine Wahlmöglichkeiten (Marcure 1985: 43). Die Zertifizierungspflicht wurde 1872 eingestellt.

⁸ Der von Stephen Covell geprägte Begriff „Tempelbuddhismus“ bezeichnet buddhistische Schulen in Japan, die vor 1600 gegründet wurden und den Buddhismus, wie er von den Mitgliedern dieser Schulen



hin, dass sich die Bestattungen in verstärktem Maße nach den Interessen und technischen Möglichkeiten der serviceorientierten und funktional ausdifferenzierten Bestattungsindustrie gestalten, sowie den Wünschen der Konsumenten. Während die Zeremonien einen Prozess der Rationalisierung, Standardisierung und Professionalisierung unterlaufen (Suzuki 2003a: 52, 54, 62), scheint die Macht der buddhistischen Priester zu schwinden.

Sozialwissenschaftliche Forschungen dokumentieren diesen Trend, wie der Religionswissenschaftler Mark Rowe bereits im Jahr 2000 an Fallbeispielen demonstrierte. Die Befunde einer 1984 von der Zen-buddhistischen Sōtō-Schule publizierten Studie zur Evaluierung individueller Beziehungen zwischen Akteuren und Tempeln in verschiedenen Regionen Japans ergaben, dass 78 Prozent der 1.800 Befragten den Tempel zwecks Toten- und Ahnengedenkritualen aufsuchten. Der Beziehung zum jeweiligen Familientempel war sich allerdings nur weniger als die Hälfte der Befragten bewusst. Als Gründe für diese Entwicklung gelten die zunehmende Urbanisierung und Mobilität sowie veränderte Familienstrukturen⁹ in Japan (Rowe 2000: 355). Sōtō-unabhängige Untersuchungen belegen, dass sich Familien im Todesfall eines Angehörigen kaum noch direkt an einen Tempel wenden. Während dies bis vor den 1950er Jahren üblich gewesen war, ergeben Vergleichsdaten von 1992, 1995 und 1999, dass nunmehr 83 Prozent der Betroffenen den Kontakt zu einem Bestattungsunternehmen aufnehmen, um sich instruieren zu lassen (Rowe 2000: 356). Die Filiale des Bestattungsunternehmens Kōekisha in Kyōto stellt daraufhin in 60-75 Prozent der Fälle den Kontakt zu einem buddhistischen Tempel her.¹⁰ Da die Angehörigen bei einem Sterbefall in der Familie

gelebt wird. Eine Ausnahme stellt die 1654 gegründete Zen-buddhistische Ōbaku-Schule dar, die ebenfalls als tempelbuddhistische Schule gilt. Der Begriff Tempelbuddhismus fällt demnach auf diejenigen buddhistischen Schulen, deren Gründungszeit vor den Modernen Religiösen Organisationen liegt. Die Modernen Religiösen Organisationen konnten insbesondere von dem umfangreichen Wachstum ab Mitte der 1950er Jahre profitieren. Eine weitere Blütephase Moderner Religiöser Organisationen setzte um die 1970er Jahre ein (vgl. Shimazono 1996; Prohl 2006). Als analytische Kategorie setzte sich der Begriff Tempelbuddhismus gegen eine Reihe von Alternativbegriffen wie „etablierter Buddhismus“ (*kisei bukkyō*) oder „traditioneller Buddhismus“ (*dentō bukkyō*) durch. Letztere kommen in Selbst- und Fremdbeschreibungsdiskursen meist polemisch oder apologetisch wertend zum Einsatz. Ein Beispiel für die kombinierbaren Konnotationsoptionen wäre „etabliert“ im Sinne von alt, überkommen und unfortschrittlich, oder aber im Sinne von legitim und kompetent. „Traditionell“ wird häufig auf über Jahre gewachsene und erprobte Raffinesse, Legitimität und Reife zurückgeführt. Der Begriff des Tempelbuddhismus erweist sich demgegenüber als vergleichsweise neutral. Gegenwärtig lassen sich ca. 175 tempelbuddhistische Schulen und Unterorganisationen in Japan zählen (Covell 2005: 4f., 7). Für eine Übersichtsdarstellung über die tempelbuddhistischen Schulen im gegenwärtigen Japan siehe Covell (2005: 5). Ergänzend sei angemerkt, dass im Rahmen dieses Artikels bei Weitem nicht alle bedeutenden Entwicklungen des Umgangs mit dem Tod in Japan und des Buddhismus in Japan thematisiert werden können. Für den Buddhismus im gegenwärtigen Japan spielen auch Jahresfeste, Bitrituale und Angebote im Kontext von *genze riyaku* (Streben nach diesseitigem Nutzen) eine wichtige Rolle.

⁹ Die Anzahl an Familien in Japan, die in drei Generationen an einem Ort zusammenleben, hat sich drastisch verringert. Der Durchschnittswert bezüglich der Größe von Haushalten lag im Jahr 2000 bei 2,76 Personen. Zunehmend viele Akteure leben kinderlos mit einem Partner oder allein. Im Jahr 2000 lag die Menge an Single-Haushalten bei 26,4 Prozent. Das durchschnittliche Alter bei der ersten Eheschließung betrug im selben Jahr 28,8 Jahre bei Männern und 27 Jahre bei Frauen. Die Geburtenrate ist niedrig (1,35 im Jahr 2000), die Scheidungsrate steigt. Viele Akteure heiraten erneut nach einer Scheidung. Alle hier angeführten Zahlen beziehen sich auf Kawano (2003: 128f.). Siehe darüber hinaus Fujii (1993: 3) und Tsuji (2002: 183f.).

¹⁰ Angesichts der Zahlen bleibt die Möglichkeit zu bedenken, dass einige Angehörige eines Verstorbenen zunächst Kontakt zu einem Bestattungsunternehmen aufbauen, dann aber auf Eigeninitiative und ohne Mitwirken der Bestattungsunternehmen einen Priester einschalten.



nicht den Tempel kontaktieren, sondern der Bestattungsunternehmer als erste Anlaufstelle in der Kommunikation mit dem Tempel zwischengeschaltet ist und die Priester unterrichtet, entstehen mitunter Seilschaften zwischen bestimmten Tempeln und *sōgisha* (Rowe 2000: 356). Die eigentlichen Zeremonien finden jedoch weder mehrheitlich am Tempel, noch in den Häusern der Verstorbenen statt. Stattdessen kommen jüngst vor allem die modernen Trauerzentren der Bestattungsunternehmen zum Einsatz.

Ausgehend von einer Beschreibung der historischen Entwicklung moderner Bestattungsunternehmen stellt dieser Artikel zunächst die zentralen Bezüge zur gesellschaftskonstituierenden und ästhetischen Relevanz des Umgangs mit den Themen Tod und Trauer her, um die Genese der *sōgisha* und die Dynamiken des Bestattungsmarktes im gegenwärtigen Japan zusammenzufassen. Einer anschließenden Darstellung der neuen Trauerzentren folgt die kontextuelle Analyse rezenter Diskurse unter Sōtō-Zenbuddhistischen Tempel-Priestern und Gelehrten buddhistischer Forschungseinrichtungen. Zur Sprache kommen unter anderem: Auseinandersetzungen mit gängigen Annahmen über eine Verfallsentwicklung des Buddhismus und mit dominierenden Negativzuschreibungen an den Begriff *sōshiki bukkuyō* („Begräbnisbuddhismus“)¹¹; Reaktionen auf den demographischen Wandel und die als problematisch wahrgenommene Rolle patrilinearer Familiengräber; Schwierigkeiten der Aufrechterhaltung kontinuierlicher Beziehungen zwischen Priestern und Tempelgemeindemitgliedern; und die Wünsche nach buddhistischen Innovationen im Streben nach diesseitigem Nutzen. Die Beobachtungen beziehen sich dabei in erster Linie auf Untersuchungsergebnisse Sōtō-interner Studien über das sogenannte „Bestattungsproblem“ (*sōsai mondai*) (Nara 2003, 2004b). Ergänzend zu den auszugswise von der westlichen Wissenschaft erfassten Facetten des *sōsai mondai* (Rowe 2004, 2006) stehen Textquellen im Mittelpunkt der Untersuchung, die im englisch- und deutschsprachigen Wissenschaftsdiskurs bislang noch nicht herangezogen oder übersetzt wurden. Darüber hinaus werden die Befunde einer Sōtō-internen Studie über das sogenannte „Priesterproblem“ (*sōryo mondai*) (Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā 2008)¹² in die Analyse mit einbezogen. Die Studie über das „Priesterproblem“ wurde 2008 veröffentlicht und ist trotz ihrer Aktualität bislang unbearbeitet.

In einem breiteren Kontext soll die Frage nach den sozialgeschichtlichen, pragmatischen und performativen Faktoren der Konstituierung der aktuellen aktorsgruppenspezifischen Entwicklungen geklärt werden. Dabei richtet sich der Fokus erstens auf langzeitliche demographische Wandlungsprozesse. Urbanisierung, die „Überalterung“ der Gesellschaft und veränderte Familienstrukturen bergen tiefgreifende Implikationen für die tempelbuddhistischen Institutionen, die Bestattungsindustrie und den Umgang mit dem Tod in Japan allgemein. Zweitens lassen sich räumliche Veränderungen und Transformationen der zeitlichen Bestattungsabläufe beobachten, die weniger von langzeitlichen sozialhistorischen Wandlungsprozessen ausgehen, als vielmehr von gezielten Initiativen der *sōgisha*. Fallbeispiele demonstrieren ein wechselwirkungsreiches Spannungsfeld zwischen den Interessen der buddhistischen Tempel, dem Kontrollstreben der Bestattungsunternehmen und den Anliegen der Akteure. Neben Veränderungen der materiellen und logistischen Belange im Kontext der Bestattung kommen Trends zur individualisierten Behandlung des Toten und zur Rezeption der Bestattung als einem individualisierten und familiären Event zur Sprache. Veränderungen der Distanz zwischen

¹¹ Der pejorativ gebrauchte Begriff des „Begräbnisbuddhismus“ wurde 1963 von dem Historiker Tamamuro Taijō (1902-1966) geprägt (Covell 2005: 9, 16, 22).

¹² Der Begriff „Priesterproblem“ (*sōryo mondai*) wird von Tanaka Ryōshō in der Einleitung des Bandes verwendet (vgl. Tanaka 2008: II-III, VI).



den Hinterbliebenen und den Leichen, strukturelle wie inhaltliche Veränderungen von Ritualen und Symbolen sowie veränderte Postmortalitäts- und Reinheitsvorstellungen ergänzen die Darstellungen.

2. Die Genese der *sōgisha* im Kontext der sozio-ästhetischen Entwicklung moderner Bestattungsevents

Die Etablierung moderner Bestattungsunternehmen (*sōgisha*) in Japans urbanen Zentren des ausgehenden 19. Jahrhunderts setzte mit einer Welle der Ästhetisierung im Kontext der Bestattung ein. Ermöglicht und gefördert wurde diese Entwicklung durch den Verleih bestattungsrelevanter Gebrauchsgegenstände wie Baren und Altäre, die vormals oft nur zum Zweck der einmaligen Nutzung auf Anfrage hergestellt wurden (Murakami 2000: 336-338). Als kostengünstige Alternative zum Kauf setzten sich dekorative Modelle mit dem Konzept des Verleihs gegen notdürftig errichtete Einwegprodukte durch. Der Einsatz von Laternen, Blumenarrangements und tragbaren Weihrauchspendern, die in öffentlichen Nachmittagsprozessionen zum Tempel getragen wurden, führte zur Verbreitung eines ausgeschmückten Bestattungsstils unter weiten Teilen der Bevölkerung.

Die Meiji-zeitliche¹³ Ästhetisierung des Umgangs mit dem Tod, welche in gewisser Weise durch die *sōgisha* und das Konzept des Verleihs bedingt war, hatte weitreichende Folgen für die Sozialgeschichte jenseits- und diesseitsgerichteter Normen in Japan. Mit der zunehmenden Angebotsvielfalt und den zunehmend variablen Ästhetisierungsoptionen jeweiliger Angebote erhöhte sich die Spannbreite der Zuschreibungen an die innovativen Angebote moderner Bestattungsunternehmen. Gleichzeitig konnten jene Zuschreibungen durch die mit der Ästhetisierung einhergehende Zurschaustellung von Trauer im öffentlichen Raum spielerisch neukontextualisiert und in Fremddiskurse überführt werden. Als Paradebeispiel hierfür lässt sich die Bestattungsprozession (*sōretsu*) anführen. Prunkvolle öffentliche Prozessionen, die zur Tokugawa-Zeit (1600-1867) nur von *daimyō* (Lehnsherrn) und wohlhabenden Akteuren arrangiert wurden, fungierten bei weitem nicht nur als Mittel zur Beileidsbekundung. Sie zeugten zugleich auch von dem Wunsch unterschiedlichster sozialer Klassen, politische Macht und finanziellen Wohlstand zu demonstrieren, die idealtypischen Werte des Tokugawa-zeitlichen Ständesystems¹⁴ zu überwinden, und Prestige oder Geld zu erwirtschaften (Bernstein 2006: 34-39). Nachdem Prozessionen gegen Ende der 1880er Jahre zu einer populären Praxis unter weiten Teilen der Bevölkerung avancierten (Murakami 2000: 336),¹⁵ mach-

¹³ Die Meiji-Zeit währte von 1868 bis 1912.

¹⁴ Das von Tokugawa Ieyasu (1542-1616) initiierte Ständesystem (*mibun seido*) war stark von konfuzianischen Idealen geprägt. Der Shōgun fungierte als oberster Lehnsherr im Agrarstaat. Unter dem Shōgun standen die *daimyō* (im Kontext der Tokugawa-Zeit: Lehnsherrn). Der Ausdruck *shi-nō-kō-shō* (*shi* für Krieger, *nō* für Bauern, *kō* für Handwerker und *shō* für Händler) verdeutlicht die Hierarchie der Stände innerhalb des Ständesystems in absteigender Folge. Unterhalb dieser sozialen Ordnung standen die „Unberührbaren“ (*eta*; *hinin* bzw. *burakumin*), zu denen beispielsweise Gruppen zählten, die beruflich mit Gerberei oder Schlachtereien zu tun hatten.

¹⁵ An der Spitze Meiji-zeitlicher Prozessionen wurden Laternen getragen, gefolgt von Blumen sowie Vögeln, die man später aus ihren Käfigen fliegen ließ (*hōchō*). Dahinter reihten sich Räucherwerk, das in dünne Seide gehüllte *ihai* (Täfelchen mit dem posthumen buddhistischen Namen, den der Tote von einem Priester verliehen bekommt) und schließlich der Sarg. Alle Ritualgegenstände wurden von männlichen



ten es sich nicht wenige Akteure zur Aufgabe, möglichst viele Bestattungsprozessionen unbekannter Gastgeber aufzusuchen, um dort kostenlos angebotene Süßwaren zu sammeln, die anschließend verkauft wurden (Bernstein 2006: 137f., 143; Suzuki 2000: 50). Dies geschah vor allem bei größeren Prozessionen, um die sich ein reger Schwarzmarkt entwickelte. Die Massen der Teilnehmer an den größten Meiji-zeitlichen Prozessionen für prominente Akteure aus Wirtschaftskreisen wie Iwasaki Yatarō (1834-1885)¹⁶ und Godai Tomoatsu (1835-1885)¹⁷ bildeten Schlangen von bis zu zehn Kilometern Länge (Bernstein 2006: 136).¹⁸

Zwischen Gastgebern und Gästen spielt die ritualisierte Gabe und Gegengabe von Geld und Geschenken bis in die Gegenwart eine wichtige Rolle, zumal die Höhe der jeweiligen Geldbeträge nicht zuletzt die Nähe des Spenders zum Toten bzw. der Familie des Verstorbenen reflektiert. Die Geldbeträge werden protokolliert, um im Falle einer Bestattung eines Mitglieds der Spenderfamilie den zu spendenden Geldbetrag auf Grundlage vorangehender Bestattungen zu eruieren (Murakami 2000: 338f.; Bernstein 2006: 38).¹⁹ Andrew Bernstein führt dazu aus:

„These gifts were theoretically intended to help families offset the significant expenses of hosting a funeral, but by the same token they bolstered expectations that there were such expenses to be met. [...] If the representative of patriline A brought gifts to patriline B for funerals in patriline B, then patriline B was obliged to bring gifts to patriline A for funerals in patriline A. By exchanging gifts, families defined themselves against each other, periodically affirming the integrity of their lineages across the generations.“ (Andrew Bernstein 2006: 38)

In Rückführung auf die Ästhetisierung moderner Bestattungen in Japan ist zu betonen, dass bisweilen auch die Angestellten zu einem prunkvollen und öffentlichen Charakter der Bestattungsprozessionen beitrugen, wie Inoue Shōichi am Beispiel des Unternehmens Kagotomo aus Ōsaka veranschaulicht. Das Personal des Unternehmens Kagotomo bestand im Wesentlichen aus Artisten, die während der Tokugawa-Zeit bei *daimyō*-Prozessionen (*daimyō gyōretsu*) gedient hatten. Nachdem weder *daimyō*, noch *daimyō*-Prozessionen die soziopolitischen Umbrüche der Meiji-Restauration (1853-1868) überdauerten, konnten die Artisten bei Kagotomo auch in Japans Moderne ihrem erlernten Beruf nachgehen (Inoue 1984: 95-97),²⁰ bis letztlich der Straßenverkehr des 20. Jahrhunderts große Prozessionen unmöglich machte. Urbanisierung, Modernisierung und Motorisierung verhinderten die städtischen Paraden, zumal die Gäste selbst auf neue Transportmittel zurückgriffen, um zum Tempel zu gelangen. Stattdessen setzte sich während der Taishō-Zeit (1912-1926) die Nutzung motorisierter Leichenwagen (*reikyūsha*) durch, deren Erfolg in nicht unerheblichem Maße auf der stilistischen Anleh-

Akteuren befördert, während die Frauen der Prozession, die in der Regel zum Tempel führte, in Rikschas folgten (Murakami 2000: 338).

¹⁶ Iwasaki Yatarō war Gründer von Mitsubishi, einer Holding-Gesellschaft in Familienbesitz (*zaibatsu*).

¹⁷ Godai Tomoatsu war Gründer der Handelskammer Ōsaka.

¹⁸ Bedingend für die Entwicklung städtischer Prozessionen waren nicht zuletzt demographische Wandlungsprozesse, die eine Lockerung lokaler sozialer Beziehungen beschleunigten. Während sich der Teilnehmerkreis bei Prozessionen in ländlichen Regionen prinzipiell auf die Dorfgemeinschaft beschränkte, standen Bestattungen in Tōkyō auch Fremden offen (Murakami 2000: 337).

¹⁹ Eine Monographie zum Thema legte Katherine Rupp (2003) vor.

²⁰ Abbildungen (Inoue 1984: 98f.) illustrieren die artistischen Darbietungen.



nung an die Prozession beruhte (Murakami 2000: 340-342; Inoue 1984: 114-116, 120f.; Rowe 2000: 361). Neben den heute noch zu sehenden gegabelten Dächern der Leichenwagen, die an Schrein- und Tempel-Architektur erinnern, wurden frühe Leichenwagen mit Vogelkäfigen ausgestattet, aus denen man entsprechend der Meiji-zeitlichen Bestattungsprozession Tauben fliegen ließ (Inoue 1984: 140).

Wie das Beispiel dekorativer Leichenwagen andeutet, blieb das Moment der Ästhetisierung auch nach der Meiji-Zeit zentral für die Entwicklung der Bestattung in Japan. Was die Zurschaustellung von Trauer betrifft, lässt sich jedoch festhalten, dass mit dem weitestgehenden Verschwinden der Prozession von den Straßen japanischer Großstädte ein Kernelement öffentlichen Beileids entfiel (Inoue 1984: 108f., 137f.; Murakami 2000: 337).²¹ Über die Fülle an Folgen dieser Entwicklung für die Bestattungsunternehmen lässt sich nur spekulieren. Die Vermutung liegt jedoch nahe, dass der rückläufige öffentliche Ausdruck von Trauer eine Professionalisierung im Umgang mit dem Tod geradezu provozierte, mussten durch das Verschwinden der Meiji-zeitlichen Prozessionen entstandene Verluste doch wettgemacht werden. Kagotomo schien diese Krise jedenfalls trotz der Spezialisierung auf artistische Prozessionen erfolgreich überwunden zu haben, zumal sich das Unternehmen laut Andrew Bernstein bis zum Zweiten Weltkrieg als das führende Bestattungsunternehmen in Ōsaka behaupten konnte (Bernstein 2006: 138).

In Hinblick auf die Professionalisierung des Umgangs mit dem Tod dürfen die Ausführungen über Meiji-zeitliche und Taishō-zeitliche Bestattungsunternehmen letztlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Handhabung todesbezogener Aufgaben trotz der Professionalisierungstendenzen auch nach der Taishō-Zeit noch weitgehend gemeinschaftlich stattfand. Der Umgang mit Leichen und Bestattungen erfolgte traditionellerweise durch Untergruppen kommunaler Organisationen, die sog. *sōshiki-gumi* (Murakami 2000: 335). Arbeitskraft und Materialien wie Blumenbouquets, Särge und *ihai*, Täfelchen mit dem posthumen buddhistischen Namen, den der Tote von einem Priester verliehen bekommt, wurden vor dem Zweiten Weltkrieg häufig noch von den *sōshiki-gumi* gestellt, bevor sie im Zuge abnehmender lokalgemeinschaftlicher Unterstützung der zunehmenden Autorität der *sōgisha* oblagen (Rowe 2000: 354; Suzuki 2003b: 657). Die gegenwärtige Bestattungsindustrie in Japan erwuchs hauptsächlich aus dem Geschäft mit diesen Materialien und reflektiert in einem breiteren Kontext die Werte, die ökonomischen Realitäten und die technischen Möglichkeiten der hoch industrialisierten japanischen Gesellschaft (Rowe 2000: 354f.).²²

Elaborierte Bestattungen gibt es nach wie vor in Japan. Der Trend entwickelt sich allerdings zu privaten Ereignissen, bei denen die Arbeit nicht wie früher von der Familie, Nachbarn und Verwandten ausgeführt wird, sondern von unbekanntem Spezialisten (Murakami 2000: 335). Maßgebend war hierbei die Initiative der Vereine für gegenseitige Hilfeleistungen bzw. Mutual-Aid-Gesellschaften (*gojokai*). Um ein neues Geschäftsmodell zu etablieren, das an die abnehmende gemeinschaftliche Unterstützung

²¹ Murakami betont ebenda, dass die Prozessionen in Tōkyō Ende der Taishō-Zeit vollständig verschwanden. Inoue Shōichi zeigt hingegen, dass die Prozessionen vereinzelt auch in der Shōwa-Zeit (1926-1989) noch durchgeführt wurden. Er bezieht sich dabei allerdings nicht ausschließlich auf Tōkyō (Inoue 1984: 138f.).

²² Die Entwicklung der modernen Bestattungsindustrie bis 1945 kann hier nur zusammengefasst dargestellt werden. Eine gelungene Darstellung rechtlicher und sozio-ökonomischer Entwicklungen von Bestattungsunternehmen und Technologien, beispielsweise im Kontext der Kremation, gibt Bernstein (2006).



bei der Durchführung städtischer Bestattungen und Hochzeiten knüpfte und den wirtschaftlichen Gegebenheiten der Nachkriegszeit entsprach, gründete Nishimura Kamahiko mit der Yokosuga shi kankon sōsai gojokai („Yokosuga Hochzeits- und Bestattungsmutual-Aid-Gesellschaft“) 1948 die erste bestattungsbezogene Organisation dieser Art in Japan. Dahinter stand ein Finanzierungsplan, der die Mitglieder der Gesellschaft im Falle einer Bestattung oder Hochzeit nicht zu hohen Einmalzahlungen für Nishimuras Dienste verpflichtete, sondern auf Ratenzahlungen basierte (Suzuki 2000: 53f., 56). Nachdem das Konzept der systematisierten gegenseitigen Unterstützung rasch Verbreitung fand, wurde 1959 der „Nationale Bund der Hochzeits- und Bestattungsmutual-Aid-Gesellschaften“ (Zenkoku kankon sōsai gojokai renmei) ins Leben gerufen. Der Bund vermochte das Mutual-Aid-System (*gojokai seido*) weitgehend zu kontrollieren und neue Qualitätsstandards zu setzen, die im Zuge staatlicher Autorisierung und Lizenzierung weiter akzentuiert wurden. 1973 umfasste der Bund 347 Bestattungsunternehmen, die nach den Prinzipien des Mutual-Aid-Systems funktionierten; 4.267.000 Akteure waren Mitglied in einer der Mutual-Aid-Gesellschaften (Suzuki 2000: 54f.). Die acht größten Bestattungsunternehmen des Jahres 2002, welche im selben Jahr zusammen über 15 Milliarden Yen (ca. 111.111.000 Euro)²³ Umsatz erwirtschafteten, gehörten allesamt dem Zenkoku kankon sōsai gojokai renmei an (Suzuki 2003a: 52).

Aktuell wird der Bestattungsindustrie angesichts der „überalternden“ Gesellschaft (*kōreika shakai*) häufig ein positives Wachstum prophezeit. Im Jahr 2004 starben 1,02 Millionen Menschen in Japan. Das National Institute of Population and Social Security Research (Kokuritsu shakai hoshō – jinkō mondai kenkyūsho) vermutet einen Anstieg auf 1,7 Millionen Tote im Jahr 2035. Rechnet man die zunehmende Zahl an Todesfällen gegen die sinkenden Preise für Bestattungen auf, ist jedoch ein leichtes Schrumpfen des aktuellen jährlichen Marktvolumens von rund 1,6 Billionen Yen (ca. 11,9 Milliarden Euro) zu erwarten.²⁴ Die meisten Bestattungsunternehmen fordern für sogenannte günstige Preispakete zwischen 1,6 und 1,7 Millionen Yen, d. h. rund 11.900 bis 12.600 Euro (JETRO 2006: 2-4, 7f.).

Fallende Preise werden nicht zuletzt von neuen Mitbewerbern im Bestattungswesen provoziert. Die günstigen Prognosen veranlassten jüngst eine Reihe von Unternehmen unterschiedlicher Branchen zum Markteinstieg. Gegenwärtig ist von ca. 6.500 Anbietern in Japan auszugehen (JETRO 2006: 2). Zu den erfolgreichsten Neueinsteigern zählen Agrargenossenschaften, die in ländlichen Regionen von einer starken Anbindung an lokale Gemeinschaften profitieren und über die notwendigen Ressourcen verfügen, um Bestattungen verhältnismäßig preisgünstig anbieten zu können. Über 60 Prozent aller Organisationen aus dem Agrarsektor offerieren mittlerweile Bestattungen. Ihr Marktanteil beläuft sich auf 7-8 Prozent. Darüber hinaus beteiligen sich Konsumgenossenschaften, Hotelketten und Eisenbahngesellschaften. Die Umstrukturierung des Bestattungsmarktes veranlasste bereits mehrere „herkömmliche“ Großunternehmen wie Kōekisha, das vor allem in der Kansai-Region aktive größte Unternehmen der Branche, Catering und andere Servicebereiche sowie den Handel mit Geschenkartikeln und buddhistischen

²³ Dieser und alle folgenden umgerechneten und gerundeten Euro-Beträge beziehen sich auf ein Euro-Yen-Verhältnis von 1:135. Sie sind nur als ungefähre Richtwerte zu verstehen.

²⁴ Die von JETRO angeführte Statistik zum Marktvolumen bezieht sich auf die Jahre 2001, 2002, 2003 und 2004. Für die Jahre 2005, 2007 und 2010 wurden im Rahmen dieser Statistik Schätzungen vorgenommen (JETRO 2006: 3).



Hausaltären (*butsudan*) unternehmensintern abzudecken. Kleinere Unternehmen tendieren demgegenüber zu Outsourcing, um laufende Kosten zu senken (JETRO 2006: 2, 4-6).

3. Bestattungshallen (*saijō*), die neuen Trauerzentren

Ein zentraler Grund für die wachsende Autorität der Bestattungsunternehmen liegt in der Verlagerung der Bestattung weg von Behausung und Tempel. Stattdessen kommen jüngst mehrheitlich Bestattungshallen (*saijō*) im Sinne von Trauerzentren zum Einsatz, die sich in den letzten 30 bis 40 Jahren angesichts der eng begrenzten Wohnraumsituation in den Ballungszentren Japans etablierten (Rowe 2000: 355-357; JETRO 2006: 8). 1977 wurden laut einer groß angelegten Studie noch 84 Prozent der japanischen Bestattungen in Häusern und Wohnungen durchgeführt, Bestattungshallen kamen in nur 4 Prozent aller Fälle zum Einsatz. 1999 hingegen wurden nur noch 19 Prozent der Bestattungen in Behausungen durchgeführt und 60 Prozent in Bestattungshallen (Rowe 2000: 356f.). Das Unternehmen Moon Rise, welches im Jahr 2002 auf Platz 3 der umsatzstärksten Anbieter der Branche rangierte, kann ähnliche Zahlen vorweisen. 74 Prozent der Bestattungen, die Moon Rise zwischen Oktober 1994 und April 1995 arrangierte, fanden in Bestattungshallen statt. Gegenwärtig sind die *saijō* besonders in den Metropolen, aber auch in ländlichen Gegenden verbreitet, zumal sie mehr Raum als die Wohnungen und mehr Komfort als die Tempel bieten (Suzuki 2003a: 51, 55; JETRO 2006: 7f.).

Kennzeichnend ist, dass der Erfolg eines Bestattungsunternehmens zunehmend vom Besitz einer eigenen Bestattungshalle abhängt (JETRO 2006: 8). Der Besitz der Bestattungshallen öffnet den *sōgisha* die Türen zur Kontrolle über materielle, räumliche und logistische Belange im Kontext der Bestattung (Rowe 2000: 355-357). Dabei ist es wichtig zu erwähnen, dass die *saijō* kommerzielle Sphären keinesfalls ausschließen. Ihre Funktionalität beschränkt sich nicht allein auf rituelle Belange. Die variablen Räumlichkeiten größerer Hallen ermöglichen eine simultane Durchführung mehrerer Bestattungen unterschiedlicher Größenordnung. Die Architektur des von Mark Rowe untersuchten Unternehmens Gyokusen'in in Ōsaka erlaubt es den Mitarbeitern, ungesehen Umbauarbeiten am Altar vorzunehmen, während sich die Gäste bei Tee und Gebäck der Serviceangebote im *Séparée* bedienen oder im Hauptsaal aufhalten. Auch gibt es Unterbringungsmöglichkeiten für die Nacht der Totenwache. Vor Ort ausleihbare Festkleidung steht bereit. Bei Gyokusen'in sammeln sich neben der eigentlichen Rezeption ein Café und Stände mit den vielerorts in Japan ausgestellten Kunststoffmodellen erhältlicher Speisen neben Geschenkartikeln, Auslageware und Informationsbroschüren (Rowe 2000: 357f.). Das Interieur vieler Trauerzentren erinnert eher an klimatisierte Luxushotels, während die Tempel im Winter als zu kalt, und im Sommer als zu heiß empfunden werden. Zahlreiche Bestattungsunternehmen bewerben ihre Trauerzentren mit Polsterbestuhlung, Licht-Installationen und gestalterischem Spielraum für individualisierte Angebote.²⁵

Was die buddhistischen Priester betrifft, so treten diese in ein Dienstleistungsverhältnis zu den Bestattungsunternehmen, sie agieren aber nicht als Vollzeitbeschäftigte in den Hallen. In den meisten Fällen erfolgt die Partizipation eines buddhistischen Prie-

²⁵ Vgl. beispielsweise die Angebote des Unternehmens Socio Aska Group unter www.socio-aska.co.jp/cgi-bin/aska/siteup.cgi?category=1&page=1 [17.05.2010].



sters an einer Bestattung erst nach der Instruktion durch ein Bestattungsunternehmen, obgleich hier regionalspezifisch zu differenzieren ist (Rowe 2000: 356f.). In der Kette des Informationsflusses bilden die Priester häufig das letzte Glied. Wenn ein Priester von einem Bestattungsunternehmen über eine anstehende Bestattung informiert wird, stehen die Termine angesichts der Buchung der Bestattungshalle bereits fest. Ungeachtet etwaiger terminlicher Schwierigkeiten, die sich für einen bestimmten Priester ergeben könnten, haben die Kunden das primäre Anliegen, sich zunächst der Reservierung einer angemessenen Bestattungshalle vergewissern zu können.²⁶

4. Die Evaluierung der aktuellen Bestattungsfrage durch Forschungsorgane der Sōtō-Schule

Urbanisierung, räumliche Mobilität, die Lockerung nachbarschaftlicher Beziehungen in den Städten und veränderte Familienstrukturen konnten als grundlegende Faktoren für die nachhaltige Professionalisierung des Umgangs mit dem Tod in Japan identifiziert werden. Als „Produkt der Moderne“ reagierten die Bestattungsunternehmen nicht nur besonders erfolgreich auf die gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten Dekaden, sie waren auch aktiv an deren Gestaltung beteiligt. Richtet sich der Fokus hingegen auf die 157 tempelbuddhistischen Schulen und Unterorganisationen, die 70.000 bis 75.000 Tempel und die 200.000 buddhistischen Priester in Japan, zeigt sich ein anderes Bild. Viele dieser Akteure äußern sich skeptisch gegenüber den Konsequenzen und Wechselwirkungen, die der gesellschaftliche Wandel für den Tempelbuddhismus und die Zukunft der buddhistischen Bestattung birgt.

Fragen des gegenwartsbezogenen gesellschaftlichen Wandels untersuchte die Sōtō-Schule erstmals vor 20 Jahren in eigens dafür vorgesehenen Forschungseinrichtungen. Laut dem Sōtō-Gelehrten Tanaka Ryōshō²⁷ war es die Notwendigkeit der Erschließung dieses Forschungsfeldes, welche die Verantwortlichen 1989 zur Gründung der Gendai kyōgaku kenkyūkai (Gemeinschaft für Gegenwartsbezogene Sōtō-Studien) bewegte, später umbenannt in Gendai kyōgaku kenkyū sentā (Zentrum für Gegenwartsbezogene Sōtō-Studien). Unter dem Titel *shūmon to sōsai* (die Sōtō-Schule und Bestattungen) stellten die Mitglieder des Gendai kyōgaku kenkyū sentā Voruntersuchungen zum Wandel der buddhistischen Bestattung an, mit denen sie sich maßgeblich in die Agenda des 1999 eröffneten Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā (Forschungszentrum der Sōtō-Schule) einbrachten (Tanaka 2008: I).²⁸

Das erste Großprojekt des Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā befasste sich über einen Zeitraum von vier Jahren mit dem sogenannten Bestattungsproblem (*sōsai mondai*). Unter

²⁶ Persönliche Konversation mit Inken Prohl, Juli 2008.

²⁷ Tanaka Ryōshō, gegenwärtiger Rektor (*sōchō*) der Komazawa-Universität, war bis April 2009 als Direktor (*shochō*) des Forschungszentrums der Sōtō-Schule tätig (persönlicher Briefwechsel, September 2009).

²⁸ Das Forschungszentrum der Sōtō-Schule gliedert sich in drei kooperierende Sektionen (*bumon*): eine Sektion für Gegenwartsbezogene Sōtō-Studien (Gendai kyōgaku kenkyū bumon), die aus dem Gendai kyōgaku kenkyū sentā gebildet wurde, eine Sektion für Sōtō-Mission (*Kyōka kenshū bumon*) und eine Sektion für Sōtō-Studien (*Shūgaku kenkyū bumon*). Letztere der Sektionen gingen aus zwei in den 1950er Jahren gegründeten Instituten hervor, die sich insbesondere mit dem Studium Zen-buddhistischer Lehre befassten (Tanaka 2008: I).



der Leitung von Sasaki Kōkan²⁹, Tanaka Ryōshō und Nagai Masashi³⁰ näherten sich Sōtō-Forscher aller Sektionen dem Themenfeld mit unterschiedlichen Herangehensweisen, Interessen und Prämissen in zahlreichen Forschungsk Kooperationen, Konferenzen und Publikationen. Darüber hinaus wurden landesweit neun „offene Foren“ (*ōpun fōramu*) veranstaltet, die Sōtō-Gelehrte, Sōtō-unabhängige Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen und Tempelpriester ins Gespräch brachten (Nara 2004a: I).

Einen Überblick über die vielschichtigen Facetten und Interpretationen des *sōsai mondai* gibt der Band *Sōsai. Gendai-teki igi to kadai* (Die Bestattung. Gegenwärtige Bedeutungen und Aufgaben; im Folgenden: *Sōsai*) (Nara 2003), der am 31. März 2003 von Nara Yasuaki herausgegeben wurde, einem der Hauptinitiatoren des Projekts und damaliger Direktor (*shochō*) des Forschungszentrums (Tanaka 2008: I-II). Als Hauptpublikation beinhaltet die 414-seitige Studie einen Großteil der Ergebnisse der vierjährigen Forschungsphase, gegliedert in drei Hauptteilen: Teil 1 besteht aus 20 Beiträgen unterschiedlicher Autoren, die sowohl Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlichen Wandlungsprozessen und der Entwicklung Sōtō-Zen-buddhistischer Bestattungen diskutieren, als auch das Verhältnis zwischen buddhistischer Lehre und Praxis. Im Brennpunkt steht hier insbesondere die kontrovers diskutierte Frage nach der Vereinbarkeit von Toten- und Ahnengedenkritualen mit buddhistischen Lehren der Unbeständigkeit allen Seins, respektive über die Vereinbarkeit wirtschaftlicher Interessen der Tempel mit dem populären Verständnis vom Buddhismus als einer Religion, die eine Loslösung vom Materiellen propagiert (Nara 2003: 1-260).³¹ Teil 2 des Bandes bietet Auszüge aus drei Diskussionsrunden, in denen Sōtō-Gelehrte neben Sōtō-unabhängigen Fachleuten die gegenwärtige Lage der Bestattung und Zukunftsaussichten problematisierten (Nara 2003: 261-352). Der dritte und letzte Teil der Studie stellt die Ergebnisse einer Sōtō-internen Umfrageuntersuchung³² über das „Bestattungsproblem“ vor (Nara 2003: 353-408).

Zusammenfassend ist es anschaulich, die Bandbreite unterschiedlicher Sōtō-akteursgruppenspezifischer Vorstellungen von den zentralen Inhalten und Bezugspunkten des *sōsai mondai* auf die Extrema des Meinungsspektrums zuzuspitzen. So vertreten einige Sōtō-Gelehrte die Meinung, die Lehre des wahren Zen-Buddhismus habe eigentlich gar nichts mit Bestattungen und Totenritualen zu tun. Dekadenz- bzw. Deprivationstheorien³³ folgend, wird der buddhistische Umgang mit dem Tod in Rekurs auf Annahmen

²⁹ Sasaki Kōkan war als Professor an der zur Sōtō-Schule gehörenden Komazawa-Universität tätig. Neben Nara Yasuaki gilt er als einer der Hauptinitiatoren der Studie über das sog. Bestattungsproblem.

³⁰ Nagai Masashi setzt sich in der jüngsten Sōtō-Studie unter anderem mit dem Image der Priester als strenge Befolger der buddhistischen Gebote und Konstruktionen des Gegenwartbuddhismus auseinander (Nagai 2008).

³¹ Für einen Artikel in *Sōsai*, der sich mit dem Spannungsfeld zwischen buddhistischer Lehre und Praxis befasst, vgl. beispielsweise Sasaki (2003).

³² Die von Sugawara Toshikiyo betreute Umfrageuntersuchung über das *sōsai mondai* wurde in erster Linie durchgeführt, um die soziale Realität des „Bestattungsproblems“ statistisch zu erfassen (Sugawara 2004: 28, 31). Gegenstand der Untersuchung waren zum einen die Hauptpriester von zwei Tempeln aus jedem der 786 Sōtō-Distrikte in Japan, zum anderen zwei Tempelgemeindemitglieder pro Sōtō-Distrikt. Insgesamt wurden 1572 Hauptpriester und 1572 Tempelgemeindemitglieder befragt. Die Beteiligungsrate lag bei jeweils rund 71 Prozent; die Antworten von 1122 Hauptpriestern und 1125 Tempelgemeindemitgliedern konnten ausgewertet und im Kontext anderer Sōtō-Studien analysiert werden (Sugawara 2004: 28, 31; Awaya 2008: 41).

³³ Dekadenztheorien, die eine Verfallsentwicklung weg von einem angenommenen erstrebenswerten ursprünglichen Zustand voraussetzen, werden immer wieder für Apologetiken, Polemiken und zur Legitimation von Religionen oder Geschichtsschreibungen herangezogen und weiterentwickelt. An dieser Stel-



über eine Verfallsentwicklung des modernen Buddhismus kritisiert und als „unbuddhistisches“ Kunstprodukt dargestellt, zumal die buddhistische Lehre dieser These folgend nicht mit „volksreligiösen“ Ritualen kompatibel sei. Die Religionswissenschaft bestärkte diesen Trend zur Marginalisierung buddhistischer Praxis über weite Strecken durch eine an protestantischen Begriffsbestimmungen orientierte Wahl ihrer Gegenstände, derzufolge das Ritual in seiner Relevanz weit hinter dem Wort rangiert (Prohl 2003: 201-210). Die Nachhaltigkeit dieser Thesen zeigt sich darüber hinaus in der Tatsache, dass die Idee eines korruptierten Buddhismus weder allein in Bezug auf den Zen-Buddhismus vorgebracht wurde, noch beschränken sich diesbezügliche Argumentationsweisen auf den Buddhismus in Japan. So war etwa der singhalesische Reformler Anagārika Dharmapāla (1864-1933) bemüht, seine lehrmäßige Interpretation des Buddhismus von buddhistischen Paradiesen, Höllen, hungrigen Totengeistern und Totenritualen abzugrenzen: „The message of the Buddha I have to bring to you is free from theology, priestcraft, rituals, ceremonies, dogmas, heavens, hells and other theoretical shibboleths“ (Anagārika Dharmapāla zitiert nach Cuevas und Stone 2007: 3).

In der modernen Kritik am Buddhismus spiegeln sich transkulturell geprägte Vorstellungen vom Buddhismus. Im Falle des Zen-Buddhismus gehen diese maßgeblich auf D. T. Suzuki (1870-1966)³⁴ zurück, der das „Zen“ in die Sphäre der religiösen Erfahrung überführte. Geleitet von dem Versuch einer Neueinschätzung des japanischen Buddhismus, setzten Suzuki und andere Vertreter des neuen Buddhismus eine an der sozialen Realität buddhistischer Tempel vorbeikonstruierte Welle der Selbstorientalisierung und Exotisierung in Gang. Die bis in die Gegenwart auch in den Wissenschaften rezipierten Interpretationen moderner transkultureller Zen-buddhistischer Lehre wurden von Suzuki und anderen mit den prägenden transkulturellen Übersetzungs- und Identitätsdiskursen des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts verwoben, um zu einer Aufwertung Japans und des japanischen Buddhismus beizutragen (Sharf 1998: 100-103; Sharf 1993: 10, 27-29). Es ist wichtig zu betonen, dass in den Wissenschaften bis in die jüngere Gegenwart weder die methodische Frage nach der Herkunft transkulturell geprägter Annahmen über den Buddhismus hinreichend thematisiert wurde, noch die Frage nach kritischer Reflexion im Umgang mit theoretischen Aspekten. Mangelnde Akteursbezogenheit bei gleichzeitigem Fokus auf normative Diskurse seitens einer intellektuellen, theologisch gebildeten Oberschicht prägt Bilder vom Buddhismus auch gegenwärtig (Prohl 2006: 23f., 39-43, 50-52).

Für die Tempelpriester und diejenigen Forscher, die sich mit der religiösen Alltagspraxis an den Tempeln befassen, kann der Begriff *sōsai mondai* wiederum völlig anders gelagerte Probleme zur Sprache bringen. Ausschlaggebend sind in diesem Kontext oft

le seien nur der Historiker Charles de Brosses (1709-1777), der Ethnologe Andrew Lang (1844-1912) oder Pater Wilhelm Schmidt (1868-1954) und seine Urmonotheismus-Theorie erwähnt.

³⁴ Der Laienbuddhist und Gelehrte D. T. Suzuki, der sich intensiv mit der Theosophie und den Religionstheorien westlicher Wissenschaftler wie William James auseinandergesetzt hatte, spielte eine herausragende Rolle bei der Vermittlung des Zen-Buddhismus in Europa und Amerika. Laut Suzuki bildet Zen als pure Erfahrung die Essenz hinter allen authentischen religiösen Lehren. So avancierte „Zen“ zu einem individuellen Erlebniswert, über den in letzter Instanz nicht weiter rational verhandelt werden konnte. In einem nationalen Selbstbehauptungsdiskurs, der sich unter anderem aus dem „Zen“ als einer angenommenen unerschöpflichen kulturellen Quelle speiste, erwies sich diese neue Rhetorik als überaus effizient zur Konstruktion eines besonderen „japanischen Geistes“ (Prohl 1999: 311; Tweed 2005: 262f.; Sharf 1993: 1, 9, 12). Den Lehren und der Philosophie des Zen-Buddhismus widmete Suzuki zahlreiche Schriften, „obwohl es sich um eine Religion handelt, deren Essenz nach seinem Dafürhalten nicht in Worte gefasst werden kann“ (Prohl 2003: 205).



weniger Fragen der Bedeutung und Kohärenz buddhistischer Lehre, als vielmehr pragmatisch-performative, sozio-ökonomische und rechtliche Inhalte, zumal sich die buddhistischen Tempel um ihren wirtschaftlichen Erhalt und Fortbestand selbst kümmern müssen. Die auf den Prinzipien der Volkssouveränität und der menschlichen Grundrechte basierende japanische Verfassung von 1946 schreibt eine strikte Trennung von Religion und Staat vor. Artikel 20 der Verfassung garantiert Religionsfreiheit, er verbietet es aber dem Staat und seinen Organen, sich religiös zu betätigen (*shinkyō no jiyū, kuni no shūkyō katsudō no kinshi*) (Nakajima 2005: 54). Artikel 89 der Verfassung untersagt die Aufwendung von öffentlichen Geldern für Gaben an religiöse Institutionen (Hardacre 1989; Pye 2003: 54).³⁵ Seit der nachkriegszeitlichen Landreform (*nōchi kaikaku*) sind die Priester darüber hinaus weitaus stärker auf die Einnahmen aus der Durchführung von Toten- und Ahnengedenkritualen angewiesen, weil Einkünfte aus der Landwirtschaft flächendeckend wegbrachen (Rowe 2006: 44; Covell 2005: 8; Covell 2008: 298). Von Bauern gepachtete Ländereien im Besitz der Tempel wurden 1946 per Gesetz verstaatlicht und den Bauern zum Kauf angeboten. Alle weiteren landwirtschaftlich nutzbaren Flächen gingen ebenfalls in staatliche Hände, bevor sie an Dritte veräußert wurden. Den Tempeln blieben meist nur schwer zugängliche Wälder und Berge, von denen sich viele Priester dieser Zeit in erster Linie Unkosten versprachen. Unwegsame Landstriche wurden daher freiwillig verkauft (Covell 2005: 30f.).

Gemäß einer Gesamtstudie der Sōtō-Schule von 1995 speist sich das Einkommen von rund 90 Prozent aller 14.738 Sōtō-Tempel in Japan aus der Durchführung von Toten- und Ahnengedenkritualen (Sugawara 2004: 29, 36). Die übrigen 10 Prozent der Tempel führen entweder keine Bestattungen durch, weil es keine Tempelgemeinde gibt, oder weil das Einkommen beispielsweise durch Bitrituale (*kitō*) gesichert werden kann (Sugawara 2004: 36f.). 77,8 Prozent aller Tempel sind finanziell auf „Spenden“ und die Geschäfte des Tempels angewiesen. Doch erweist sich die Ritualpraxis immer seltener als tragende Haupteinnahmequelle. Gegenwärtig muss die Wirtschaft jedes zweiten Tempels durch Nebentätigkeiten des Hauptpriesters gestützt werden (Sugawara 2004: 39).

Auf die drohende Verarmung reagierend, erhöhten buddhistische Tempel die Preise für Totenrituale und posthume buddhistische Namen (*kaimyō*). Diese Preisanstiege bekräftigten im Gegenzug eine kritische Haltung der Kunden. Der Preis für die begehrten *kaimyō* steigt mit der Wahl bestimmter Schriftzeichen und der Länge des posthumen Mönchsnamens erheblich an. Stehen dem Namen die als besonders prestigeträchtig geltenden Schriftzeichen der *ingō*-Klasse voran, ist mit vergleichsweise hohen Kosten zu

³⁵ Die Ausgestaltung der Tempelverwaltung ist Gegenstand weiterer Regularien, insbesondere des *shūkyō hōjin-hō* (Gesetz zu den religiösen Körperschaften) von 1951. Das *shūkyō hōjin-hō* ging aus der Verordnung über religiöse Körperschaften (*shūkyō hōjin-rei*) von 1945 hervor. Auf Grundlage des *shūkyō hōjin-hō* wurden alle religiösen Institutionen Japans, darunter auch die buddhistischen Tempel, in unabhängige religiöse Körperschaften bzw. private religiöse Institutionen mit dem Status einer juristischen Person (*shūkyō hōjin*) überführt. Säkulare Aspekte der Tempelverwaltung sollten dabei von religiösen Belangen separiert werden, um die staatliche Kontrolle über religiöse Organisationen zu erleichtern. Im Kontext des Tempelbuddhismus regelt das Gesetz das Tempel-Management, Steuerfragen und die administrativen Strukturen der buddhistischen Schulen (Covell 2005: 7f.). Infolge der Anschläge von Mitgliedern der Modernen Religiösen Organisation Aum Shinrikyō wurde das *shūkyō hōjin-hō* 1995 in Teilen einer Revision unterzogen, um eine striktere staatliche Kontrolle über religiöse Organisationen zu gewährleisten. Im Jahr 2000 lag die Zahl an religiösen Körperschaften in Japan bei über 180.000 (Inoue 2000: 57).



rechnen.³⁶ Je nach Tempel bewegt sich der Preis für *kaimyō* mit *ingō* durchschnittlich zwischen 1 Millionen Yen (ca. 7.400 Euro) und 5 Millionen Yen (ca. 37.000 Euro), Berichten nach wird mitunter aber auch ein Vielfaches davon verlangt (Rowe 2000: 359). Klagen über die Kosten der buddhistischen Praxis sind zwar bereits für die Tokugawa-Zeit dokumentiert und waren in der Argumentationsweise nicht neu, doch konnten sich die tempelbuddhistischen Institutionen fortan keiner staatlichen Unterstützung mehr vergewissern (Covell 2005: 30f.).³⁷ Die gegenwärtige mediale Aufbereitung der Thematik bietet dem öffentlichen Diskurs darüber hinaus eindeutig mehr Entfaltungsspielraum als je zuvor. Nicht zuletzt das Potenzial der quasi-anonymisierten Nutzung des Internet revolutionierte die Möglichkeit zur Auseinandersetzung über einstige „Tabu-Themen“ wie Totenritual-Preise. Im öffentlichen Diskurs dominiert eine distanzierte Haltung gegenüber den Preisen für die Dienstleistungen der Priester. Ferner führen laut der Sōtō-internen Umfrageuntersuchung 55,4 Prozent der befragten Sōtō-Priester die weitläufige Kritik an der Bestattung auf die Tendenz zu einer Kommerzialisierung der Bestattung zurück. 44,4 Prozent der befragten Priester sind der Meinung, die Kritik an den *kaimyō* hängt mit einem diesbezüglichen Kommerzialisierungsproblem zusammen, und 60,5 Prozent der befragten Priester sagen gegenüber der Kritik an den *kaimyō*, dass die Bedeutung der posthumer Namen nicht verstanden wird (Sugawara 2003: 392f.).

Vor allem junge Erwachsene zeigen sich hier skeptisch. Aktuelle Umfragen unter Jugendlichen in Japan belegen ein großes Misstrauen der jüngeren Generation gegenüber religiösen Spezialisten. Auf die Frage, ob man einem religiösen Spezialisten vertrauen könne (*shūkyōka wa shinrai dekiru ka*), antworteten nur rund 5 Prozent der Befragten mit einer direkten Bestätigung. Wohlgermerkt schloss die Frage Spezialisten Moderner Religiöser Organisationen explizit aus (Inoue 2008: 35f.). Darüber hinaus bestätigten 36,7 Prozent die Frage, ob sich religiöse Gruppen tendenziell darin ereifern, Geld anzuhäufen (*shūkyō dantai wa taitei kane atsume ni nesshin to omou ka*). Schließt

³⁶ Schriftzeichen der *ingō*-Klasse wie das „in“ gelesene Schriftzeichen für Tempel und ähnliche *kanji* aus dem tempelbezogenen Wortfeld wurden dem posthumer Namen bestimmter Laien ab der Kamakura-Zeit, vor allem aber ab dem 17. Jahrhundert als Ehrentitel verliehen, um besondere Verdienste für den Tempel zu würdigen. Darüber hinaus erhielten die Laienbuddhisten aus 2 Schriftzeichen bestehende *dōgō*, bei denen es sich ursprünglich um Ehrenbezeichnungen für hochrangige Priester handelte. Heutzutage werden meist *dōgō* gewählt, die inhaltlich in einem Bezug zum Leben (Beruf oder Hobby) des Verstorbenen stehen. Drittens gibt es je nach buddhistischer Schule bestimmte rangbezogene *igō*, die sich aus 2 bis 3 Schriftzeichen zusammensetzen und beispielsweise zwischen Männern, Frauen und Kindern unterscheiden. Im gegenwärtigen Japan werden posthume buddhistische Namen in der Regel aus *dōgō+kaimyō+igō* bzw. *ingō+dōgō+kaimyō+igō* gebildet, wobei *kaimyō* (mitunter auch *hōmyō* (Jōdo shinshū)) zugleich als Oberbegriff für den gesamten posthumer Namen inklusive der Titelbezeichnungen gebraucht wird (Covell 2008: 298f.).

³⁷ Mit Anbruch der Moderne in Japan erodierte die Basis für eine Interessenvertretung buddhistischer Institutionen auch in Regierungskreisen. Im Zuge der „Einheit von Ritus und politischer Herrschaft“ (*saisei itchi*) forcierte die Meiji-Führung 1868 eine künstliche Trennung des Buddhismus vom Shintō (*shinbutsu bunri*), mit dem Ziel einer weitgehenden Desintegration des als „unjapanisch“ deklarierten Buddhismus aus der öffentlichen Ordnung (Bernstein 2006: 53-56). Während man den Buddhismus zeitweilig aller staatlichen Privilegien und Förderungen entthob, wurde die Religion des Shintō als „genuin japanisches“ Konzept nach vermeintlich klassischem Vorbild in weiten Teilen neu erfunden, um sie zum Staatskult umzuformen. Bezüglich des Verhältnisses zwischen Shintō und Staat im ausgehenden 19. und 20. Jahrhundert sei an dieser Stelle auf Helen Hardacre (1989) verwiesen. Im Zuge des japanischen Imperialismus vermochten viele buddhistische Spezialisten erneut zu einem günstigen Verhältnis zwischen den Institutionen des Tempelbuddhismus und staatlichen Akteuren beizutragen, indem sie die japanische Expansionspolitik lautstark unterstützten. Eine gute Übersicht über das Verhältnis zwischen Staat und Buddhismus in der Geschichte Japans bietet Kleine (2001).



man diejenigen Befragten mit ein, die nicht zwangsläufig davon ausgehen, dass sich religiöse Gruppen tendenziell darin ereifern, Geld anzuhäufen, die jene These aber durchaus in Erwägung ziehen, so liegt das Ergebnis bei 77 Prozent (Inoue 2008: 39).

Einen besonders wichtigen Aspekt des priesterlichen Alltags stellt die Auseinandersetzung mit den Bestattungsunternehmen dar, wie die im Rahmen der vierjährigen Forschungsphase durchgeführte Umfrageuntersuchung illustriert (Sugawara 2004: 31). Die Sōtō-Zen-buddhistischen Hauptpriester sind sich der Tatsache bewusst, dass eine Bestattung ohne ein Bestattungsunternehmen gegenwärtig nur schwer zustande kommt. Hier decken sich die Befunde der Umfrageuntersuchung eindeutig mit den im Rahmen dieses Artikels bereits vorgestellten Trends. 63,5 Prozent der Hauptpriester kooperieren mit den Bestattungsunternehmen, weil es notwendig sei (*hitsuyō na node kyōson*) (Sugawara 2004: 33).

Laut Rowe (2000: 357) beklagen nicht wenige Priester, dass der Kontakt mit den Hinterbliebenen immer häufiger ausschließlich in den Trauerzentren der Bestattungsunternehmen stattfindet. Dort unterliegt das priesterliche Handeln der Kontrolle durch die *sōgisha*, die ihrerseits als autoritäre Akteure und Ritual-Innovatoren in Erscheinung treten. Darüber hinaus sind es gegenwärtig oftmals die Bestattungsunternehmen, welche die Familien über die korrekte Durchführung der Darbringung von Räucherwerk, entsprechende Verbeugungen und Grußformen unterrichten (Rowe 2000: 360). Der aktuellen Sōtō-Umfrageuntersuchung zufolge vertreten 53,7 Prozent der befragten Hauptpriester die Meinung, dass Bestattungen auch in Zukunft im buddhistischen Stil durchgeführt werden. Unter Berücksichtigung der Möglichkeit zu Mehrfachnennungen wählten jedoch nur 19,3 Prozent der Hauptpriester als alleinige Antwort, dass Bestattungen auch in Zukunft im buddhistischen Stil durchgeführt werden. Vielmehr haben 60,3 Prozent der Hauptpriester das Gefühl, dass sich das Spektrum an Bestattungsformen weiter diversifiziert, und neue Bestattungsformen ohne Einbezug eines buddhistischen Priesters zunehmen werden. Dazu zählen sogenannte „nicht-religiöse Bestattungen“ (*mushū-kyōsō*), „Bestattungen im Freundeskreis“ (*yūjinsō*), „direkte Bestattungen“ (*chokusō*)³⁸ und das Verstreuen der Asche (*sankotsu*) in der Natur, auch bekannt als „natürliche Bestattung“ (*shizensō*). Hierbei handelt es sich um rezente Bestattungsformen, die (noch) nicht stark verbreitet sind, denen seit den letzten Jahren aber große Aufmerksamkeit seitens der Massenmedien in Japan entgegengebracht wird (Sugawara 2004: 36-38). Die Angebote der Unternehmen spiegeln den erwähnten Trend zur Rezeption der Bestattung als einem privaten Ereignis wider.

4.1 Patrilineare Familiengräber und demographischer Wandel

Wie die Sōtō-internen Studien zeigen, behindert der Einfluss der Bestattungsindustrie den Erhalt fortdauernder Beziehungen zwischen Tempeln und *danka*-Tempelgemeinden. Diese Entwicklung wird verschärft durch demographische Faktoren. Urbanisierung, lokale Mobilität, veränderte Familienstrukturen, die Umverteilung religiösen Wissens und die facettenreichen Möglichkeiten der Gestaltung des alltäglichen Lebens im gegenwärtigen Japan belasten den Fortbestand des *danka*-Systems. Während gegenwärtig über 50 Prozent aller Japaner in Stadtkreisen leben, liegen rund 70 Prozent aller

³⁸ Bei der „direkten Bestattung“ folgt auf die Kremation direkt die Beisetzung der Urne, ohne dass ein Priester involviert ist.



14.738 Sōtō-Tempel in ländlichen Regionen. Geschlossene Rollläden säumen die Straßen der Bezirke, in denen zahlreiche Tempel der Sōtō-Schule stehen. Abwanderung, die „Überalterung“ der Gesellschaft und sinkende Geburtenraten prägen die einst lebhaften, nun aber verlassenen Orte (Sugawara 2004: 32f., 39).³⁹ 73,3 Prozent der befragten Priester betonen, dass sich der Erhalt fortdauernder Beziehungen zwischen Tempel und *danka*-Gemeinde als schwierig erweist. Darüber hinaus äußern 64,4 Prozent der Priester Unbehagen gegenüber der sich immer schwieriger gestaltenden Instandhaltungsverwaltung von Tempelfriedhöfen, was laut Sugawara Toshikiyo⁴⁰ auf die Zunahme an *danka*-Familiengräbern, die von niemandem gepflegt werden (*muenbaka*), zurückzuführen ist (Sugawara 2004: 39f.).

Die Entwicklung des standardisierten Familiengrabes (*ie no haka*) zur dominierenden und mit Abstand verbreitetsten Grabform im gegenwärtigen Japan kann in erster Linie auf die politischen Maßnahmen der Meiji-Regierung zurückgeführt werden, wenngleich viele Japaner dem Familiengrab den Status einer verpflichtenden Tradition aus vormodernen Zeiten zusprechen (Tsuji 2002: 177, 180; Bernstein 2006: 132; Fujii 1993: 4). Einen Grabplatz bezahlende Kunden erwerben das Recht, den Grabplatz fortgesetzt nutzen zu dürfen, wenngleich sie den Grabplatz nicht wirklich besitzen. Das Recht auf die fortgesetzte Nutzung des Grabplatzes (*eitai shiyōken*) basiert auf dem traditionellen Konzept einer in patriarchaler Linie geführten und lokal verwurzelten Familie, deren ältester Sohn das Recht auf die Übernahme des Familiengrabes erbt, dem zentralen Ort zur Verehrung familiärer Vorfahren in Japan (Rowe 2006: 22). Das dem Familiengrab zugrundeliegende Konzept der Kontinuität patriarchaler Familien entspricht jedoch immer weniger der sozialen Realität. Hieraus ergibt sich ein Problem, denn statistisch gesehen ist es nur eine Frage der Zeit, bis Familienlinien reißen und die Familiengräber verwahrlosen. „All these changes undermine the idea of the family as a perpetual entity, producing a growing number of people without ‘proper’ descendants to take care of their graves“, resümiert Tsuji Yōko mit Bezug auf den gesellschaftlichen Wandel, die Urbanisierung, die sinkenden Geburtenraten und die veränderten Familienstrukturen der letzten Dekaden (Tsuji 2002: 184). Die japanische Regierung führte 1998 eine landesweite Studie durch, der zufolge ein Mangel an familiären Nachfolgern das Problem „bezugsloser“ bzw. verwahrloster Gräber (*muenbo/muenbaka*) bestärkt (Kawano 2003: 128f.).

Verwahrloste Gräber, die nicht ohne Weiteres entfernt werden dürfen, stellen ein großes Hindernis für zahlreiche buddhistische Tempel dar, deren Einkommen sich aus der Verwaltung von Tempelfriedhöfen speist. Die meisten privaten Anbieter von Grabplätzen sind auf jährliche Beitragszahlungen für die Grabnutzung angewiesen. Tempel vergeben ihren begrenzten und kostbaren Grabplatz daher bevorzugt an (männliche) Akteure mit eigenen Nachkommen (Kawano 2003: 130; Tsuji 2002: 191; Rowe 2006: 52f.). Vielen Frauen, Singles und kinderlosen Paaren wird in Anlehnung an „alte Bräuche“ das Recht auf die Übernahme bestehender Familiengräber und neuer Grabplätze verwehrt.

³⁹ Verhältnismäßig viele Sōtō-Tempel gibt es in den Präfekturen Aichi (1214 Tempel), Shizuoka (1157 Tempel), Niigata (814 Tempel), Yamagata (738 Tempel) und Nagano (616 Tempel) (Sōtō-shū shūmuchiō 1998: I-II).

⁴⁰ Sugawara Toshikiyō ist ausgebildeter Religionswissenschaftler und vollzeitbeschäftigtes Forschungsmitglied am Forschungszentrum der Sōtō-Schule. Er war maßgeblich an der Formulierung der Fragestellungen und der Auswertung der Umfrageuntersuchung beteiligt (Sugawara 2004: 28, 30f.).



4.2 Reaktionen auf den Zerfall des *danka*-Systems

Die Reaktionen auf den Zerfall des *danka*-Systems und den sozioreligiösen Wandel im gegenwärtigen Japan sind vielgestaltig. Die beschriebenen Probleme im Umgang mit Gräbern motivierten buddhistische Priester vor rund 20 Jahren zur Entwicklung eines neuen Grab-Modells, bekannt als das „ewige Gedenkgrab“ (*eitai kuyōbaka/eitai kuyō-bo*). Die neuen Gräber setzen weder eigene Nachkommen voraus, noch eine *danka*-Mitgliedschaft bei einem buddhistischen Tempel. Sie sind offen für Singles und Paare, ziehen in der Regel keine Grenzen bei der Nationalität oder der Religionszugehörigkeit der Akteure, und kosten nur ein Fünftel oder ein Zehntel eines Familiengrabes. Der traditionellen Dauer der individuellen Ahnengedenkritualpraxis entsprechend wird die rituelle Pflege für die Verstorbenen und die Verwaltung des Grabes meist für 33 Jahre im Voraus bezahlt. Die Verantwortung für die Ahnengedenkritualpraxis und die Grabpflege obliegt somit nicht weiter den Familienangehörigen. Gegenwärtig führen mehrere Tempel aller größeren tempelbuddhistischen Schulen „ewige Gedenkgräber“ in unterschiedlichen Variationen. Aktuelle Expertenschätzungen gehen von rund 600 Friedhöfen mit „ewigen Gedenkgräbern“ in Japan aus, die sich vor allem in der Kantō-Region konzentrieren (Rowe: 2006: 55, 61f., 64; Tsuji 2002: 188; Kawano 2003: 136).⁴¹

Andere Tempel locken Besucher durch innovatives Marketing, Miet-Parkplätze, Gedenkstätten für Haustiere⁴² oder Angebote für diesseitigen Nutzen, Spaß und Unterhaltung. Der Nichiren-buddhistische Ryōhōji in Tōkyō machte im November 2009 durch Katzenohren tragende Kellnerinnen im Dienstmädchen-Look international auf sich aufmerksam (o. V. 2009). In der vom blinden Priester Taguchi Gugan gegründeten Vowz-Bar werden Cocktails zu Jazz-Musik im lebhaften Stadtteil Shinjuku ausgeschenkt (Bartsch 2009: 10). Die Wünsche nach wirtschaftlichem Wohlstand, nach einer Überbrückung der sich weitenden Kluft zwischen den Priestern und den *danka*-Tempelgemeindemitgliedern sowie nach einer Überwindung des unter weiten Teilen der japanischen Gesellschaft verbreiteten Negativ-Images eines kommerziellen „Begräbnisbuddhismus“ veranlassen vor allem jüngere Priester, akteursorientierte Alternativprogramme zu entwerfen.

Ausgehend von rezenten Entwicklungen in Europa und Nordamerika, richtet sich die Nachfrage religiöser Akteure seit den letzten Dekaden auch in Japan verstärkt auf Zen-buddhistisch inspirierte Praktiken im Streben nach Sinnsuche, Selbstoptimierung, Coping, Wohlbefinden und Heilung (*iyashi*).⁴³ Voruntersuchungen weisen darauf hin, dass die Verbreitung entsprechender Angebote in Reaktion auf diese Nachfragen sowohl unter Vertretern der etablierten Zen-buddhistischen Institutionen, als auch unter den

⁴¹ Als erstes *eitai kuyōbaka* wird häufig das Kuonbo („Das Ewige Grab“) des Enryaku-ji am Berg Hiei bezeichnet. Kuonbo wurde 1985 angelegt. Im Jahr 2007 standen dort ca. 7.000 „ewige Gedenkgräber“ unterschiedlicher Ausführungen und Preisklassen. Am Nichiren-buddhistischen Jōjakkō-ji wurde bereits 1979 ein *eitai kuyōbaka*-Konzept angedacht. Dieses richtete sich an Witwen, deren Männer im Zweiten Weltkrieg fielen. Besonders erfolgreich in der Verbreitung der *eitai kuyōbaka*-Idee war und ist Ogawa Eiji, Hauptpriester am Nichiren-buddhistischen Myōkō-ji (Rowe 2006: 56f., 60f.).

⁴² Eine detaillierte Darstellung von Tierfriedhöfen und Tiergedenkstätten im gegenwärtigen Japan würde den begrenzten Rahmen dieses Artikels sprengen. Fujii Masao betont, dass es im Telefonbuch eine eigene Rubrik über private Tierfriedhöfe (*min'ei petto reien*) gibt, die im großen Stil angelegt werden. Haustiere werden von den Akteuren gegenwärtig nicht selten als Familienmitglieder betrachtet (Fujii 1993: 2).

⁴³ Heilung (*iyashi*) stellt ein wiederkehrendes Thema des spirituellen Diskurses in Japan dar (Gebhardt 2004: 325).



Anbietern der „spirituellen Welt“ (*seishin sekai*)⁴⁴ und des Buchmarktes zugenommen hat, wie nicht zuletzt die Fülle an jüngeren Zen-bezogenen Druckerzeugnissen (z. B. Ikeda 2005, Yamasaki 2005) in gängigen japanischen Buchhandlungen illustriert. Neuartige Wellness-Angebote, Konzertveranstaltungen und *zazen*-Treffen (*zazen-kai*), bei denen sich Laien in „rituellem Sitzen“ (*zazen*) bzw. „Meditation“ üben können, zeugen ebenso wie Kunstausstellungen an buddhistischen Tempeln von dem Bestreben Zen-buddhistischer Organisationen, die von dynamischen diskursiven Umdeutungen und Funktionsverschiebungen gezeichnete Ästhetisierungswelle des „Zen“ im gegenwärtigen Japan für den eigenen Fortbestand auf dem Markt der Religionen fruchtbar zu machen.⁴⁵

Einem von Sugawara Toshikiyo zitierten Artikel der *Asahi shinbun* vom 12. Februar 2003 zufolge erwägen mehrere religiöse Gruppen des traditionellen Buddhismus mit Zentralen in der Kansai-Region angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen ernstlich einen Umzug nach Tōkyō (Sugawara 2004: 40f.). Die *honganji*-Gruppe der Jōdo-shinshū im Stadtteil Tsukiji, Tōkyō bereitet ein „Gesamtzentrum für religiöse Angelegenheiten im Hauptstadtkreis“ (Shutoken shūmu sōgō sentā) vor und stellt den Plan auf, in den nächsten zehn Jahren 100 neue Tempel zu gründen (Sugawara 2004: 41). Wie Sugawara anmerkt, befinden sich gemäß dem auf einer Studie von 1993 basierenden Untersuchungsbericht über das religiöse Bewusstsein der städtischen *danka*-Mitglieder nur 362 Tempel der Sōtō-Schule in der Stadt Tōkyō, obwohl sich die Bevölkerung dort besonders stark konzentriert. Die Gesamtzahl der Gemeindemitglieder jener Tempel entspricht gerade einmal 2 bis 3 Prozent aller dortigen Haushalte (ebd.).

Als möglichen Lösungsweg schlägt Sugawara vor, Internet-Technologie fruchtbar zu machen, um den Kontakt zwischen potenziellen *danka*-Mitgliedern und Sōtō-Tempeln herzustellen. Wie Sugawara betont, ereilen ihn als Betreuer des offiziellen Sōtō-Internetportals *Sōtō zen netto*⁴⁶ fast täglich Emails, in denen Akteure infolge eines Umzugs nach Tempeln in der neuen Umgebung fragen. Hier könne man ansetzen, um aktiv auf „latente“ Tempelgemeindemitglieder zuzugehen (ebd.). Ein Blick in die Hauptpublikation zum zweiten vierjährigen Forschungsprojekt des Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā über die Priester (*sōryō*) zeigt, dass die Entwicklungen der Informationsgesellschaft und die Folgen der Internetnutzung in den letzten Jahren eingehend von den Sōtō-Gelehrten untersucht wurden. Das Internetportal der Sōtō-Schule bietet laut Takeuchi Kōdō die Möglichkeit, Informationen, die früher fast ausschließlich über die Tempel vermittelt werden konnten, einer großen Zahl von Akteuren zugänglich zu ma-

⁴⁴ Der Begriff *seishin sekai* begann sich ab den späten 1970er Jahren in Japan zu verbreiten, als große Buchhandlungen ihr Sortiment mit spiritualitätsbezogenen Angeboten und den Publikationen „spiritueller Intellektueller“ (*reisei-teki chishikijin*) erweiterten. Spirituelle Intellektuelle wie Umehara Takeshi und Nakazawa Shin'ichi befassen sich in ihren Publikationen mit *kami* und Buddhas. Dabei überführen sie vermeintlich traditionelle Vorstellungen, Lehren und Praktiken in einen sog. New-Age-Buddhismus bzw. New-Age-Shintō. Sie vermögen die Bedürfnisse ihres großen Publikums nach Orientierung und Identifikation auf vielfältige Weise zu bedienen, genießen gesellschaftliches Ansehen und Medienpräsenz, werden mit Preisen für ihre Arbeiten ausgezeichnet, behaupten sich erfolgreich in der Populär- und Unterhaltungskultur und tragen zur Meinungsbildung bei (Prohl 2000: 1-10, 114-116).

⁴⁵ Gemäß einer Sōtō-Studie wurden im Jahr 1995 an 4.362 Sōtō-Tempeln in Japan *zazen*-Treffen für Besucher und Anhänger der Tempel durchgeführt. Von insgesamt 14.738 Sōtō-Tempeln beteiligten sich 13.753 Tempel an der Umfrage. Auf die Frage nach der Durchführung von *zazen-kai* gaben 6.264 Tempel (45,5 Prozent) an, keine *zazen-kai* durchzuführen; 3.127 Tempel (22,7 Prozent) enthielten sich in Bezug auf diese Frage ihrer Stimme (Sōtō-shū shūmūchō 1998: 7, 115).

⁴⁶ Vgl. www.sotozen-net.or.jp/ [10.12.2009].



chen. Außerdem können die Tempelgemeindemitglieder und andere Akteure direkten Kontakt mit Vertretern der Sōtō-Schule oder einzelnen Tempeln aufnehmen, zumal zahlreiche Tempel bzw. Priester selbst Internetseiten und Blogs erstellen. Dort gehen beispielsweise Fragen über freie Grabplätze an einem Tempel ein. Die Sōtō-Gelehrten nutzten das Internet bislang vor allem, um sich einen Überblick über die Kritik an den Institutionen des Sōtō-Zen-Buddhismus im gegenwärtigen Japan zu verschaffen (Takeuchi 2008: 53-56).

4.3 Transformationen buddhistischer Vorstellungen, Praktiken und Ästhetiken am Beispiel der posthumer Ordination

Ein weiteres Problem, das Sōtō-Gelehrte im Rahmen der Studie über das *sōsai mondai* thematisieren, betrifft die posthume Ordination (*motsugo sasō*). Die posthume Ordination wird als zentrales Element einer Kette weiterer Handlungssequenzen von einem Priester durchgeführt. Traditionellerweise geschah dies unter Anwesenheit der Angehörigen in der Behausung des Verstorbenen. Die Familie wurde somit Zeuge der Transformation des Toten zum Mönch bzw. zur Nonne und konnte sich durch die performative Kraft der Rituale sowie das religionsästhetisch anspruchsvolle Setting der impliziten, als heilsmächtig verstandenen Kraft Buddhas vergewissern. Unter fortgesetzter Sutrenrezitation wurde der Tote neben aufgetischten Blumen, Räucherwerk und Laternen mit buddhistischen Kleidungsstücken und Gegenständen präsentiert, darunter ein spezielles Zen-buddhistisches Genealogie-Diagramm (*kechimyaku*). Dieses Diagramm listete den Toten mit dem posthumer buddhistischen Namen (*kaimyō*) neben allen Zen-buddhistischen Persönlichkeiten auf, die dem Verständnis der Akteure nach in der Genealogie vorangingen und bis zu Buddha Shakyamuni selbst zurückreichen. Eine rote Linie setzte den posthumer buddhistischen Namen des Toten in direkten Bezug zu Buddha. Im weiteren Verlauf wurde dem Toten die Tonsur (*teihatsu*) angelegt. Der Körper wurde gewaschen, wie ein Mönch eingekleidet und nebst *kechimyaku* in den Sarg gebettet (Bodiford 1992: 158f.).

Die autoritative Schlüsselrolle der mittelalterlichen Sōtō-Priester kam im Rahmen der ästhetischen Ritualperformanz klar zur Geltung. Sie waren verantwortlich für die Rituale, deren transformativer Charakter in sinnlichen Dimensionen zum Ausdruck kam und nachvollziehbar wurde. Als Beispiel hierfür lässt sich die Tonsur anführen. Die Autorität der Priester stützte sich zudem auf diskursive Praktiken. Dies zeigt sich etwa in dem bekräftigten Anspruch, als alleinige Mittlerinstanz die günstige Verbindung zwischen Laien und Buddha zu bedingen, wie sie im *kechimyaku* dargestellt wird. Das *kechimyaku* galt dem Verständnis der Priester nach gleichermaßen als Beweis dieses Sachverhalts (Bodiford 1992: 156, 159; Bernstein 2006: 26f.).

Richtet sich der Fokus hingegen auf den gegenwartsbezogenen Kontext, lässt sich beobachten, dass den Sōtō-Zen-buddhistischen Priestern im gegenwärtigen Japan oftmals überhaupt keine Gelegenheit zur Durchführung der posthumer Ordination gemäß der traditionellen Ritalsequenzierung bleibt, weil der Tote vorzeitig von den Bestattungsunternehmern eingesargt wird (Rowe 2000: 358f.). In diesem Fall erschwert die Kontrolle der Bestattungsunternehmen eine Vermittlung religiöser Vorstellungen und Praktiken und den Kontakt zwischen Priestern und Trauergemeindemitgliedern (ebd.: 359). Unter religionsästhetischen Gesichtspunkten und vor dem Hintergrund der angeführten Beschreibungen zur autoritativen Schlüsselrolle des Sōtō-Priesters im japani-



schen Mittelalter ist dies besonders interessant, da die Entfaltung der Binde- und Überzeugungskraft im Rahmen der Ritualperformanz behindert wird.

Auf der anderen Seite zeichnen sich veränderte Bedeutungszuschreibungen seitens der Rezipienten des Rituals ab, die das priesterliche Handeln auch bei traditionsgemäßer Durchführung der posthumer Ordination in Frage stellen. So äußert sich der Sōtō-Gelehrte Shiina Kōyū besorgt über die gegenwärtige Tatsache, dass die Hinterbliebenen von den visuellen Aspekten der posthumer Ordination immer häufiger in Schrecken versetzt werden. Die Rasur des toten Schädels einer jungen Frau oder eines Kindes wird von den Teilnehmern des Rituals als grotesk empfunden. Shiina betont, dass die Abneigung gegenüber der Tonsur ein Gefühl des Mitleids mit dem Verstorbenen hervorruft, das eindeutig überwiegt gegenüber der intendierten positiven Botschaft, dass der Tote im Zuge der posthumer Ordination die Buddhaschaft erlangt. Vor diesem Hintergrund stellt Shiina die Frage, weshalb die Laien die buddhistischen Gebote (*jukai*) nicht zu Lebzeiten empfangen, zumal jene Prozedur in Einklang mit den Inhalten der doktrinären Sōtō-Schrift des *Shushōgi*⁴⁷ gebracht werden könne (Shiina 2004: 56f.). Auch Tanaka Ryōshō fordert diesbezüglich Reform-Maßnahmen. Gewillten Laien und den Tempeln sollte laut Tanaka ein finanzierbares und zeitlich leicht in den Alltag zu integrierendes Konzept des Empfangens buddhistischer Gebote zu Lebzeiten ermöglicht werden. Das Konzept der posthumer Ordination und der Verdienstübertragung für den Toten werde im gegenwärtigen Japan ohnehin nicht verstanden (Tanaka 2004: 43f.). Shiina gibt darüber hinaus zu verstehen, dass selbst Priester die Bedeutung des Ausdrucks *genkō giki* (etwa: „die Prinzipien der augenblicklichen, gegenwärtigen Verdienstübertragung“) kaum durchschauen. Das Konzept der Verdienstübertragung sei nicht hinreichend vermittelbar und bedürfe einer Vereinfachung. Priester, die diese Idee der Verdienstübertragung vollständig begreifen, seien so selten wie „Sterne am Morgenhimmel“ (*gyōten no hoshi*) (Shiina 2004: 57).

5. Individualisierung des Toten und physische Distanz

Während reformorientierte buddhistische Gelehrte in der Adaption an fluktuierende Vorstellungen von Postmortalität und Ästhetik sowohl um eine intersubjektive Vermittelbarkeit buddhistischer Angebote, als auch um Kohärenz mit buddhistischen Dogmen bemüht sind, verfügen die Bestattungsunternehmen über die nötige Infrastruktur, um neue Produkte vergleichsweise problemlos auf dem Markt und in den Trauerzentren zu platzieren. Besonders deutlich wird dies am Beispiel moderner Badezeremonien in Anlehnung an das traditionelle *yukan*-Ritual.

Das traditionelle *yukan*-Ritual wurde bis zur Nachkriegszeit des Zweiten Weltkrieges von weiblichen Familienmitgliedern im Haus des Verstorbenen durchgeführt. Das Ritual diente in erster Linie der Waschung der Leiche unter medizinisch-hygienischen Gesichtspunkten. Zum Schutz vor einer angenommenen Verunreinigung durch den Tod wurden dabei bestimmte Vorkehrungen getroffen. Man legte Stirnbänder an und reinigte sich mit Sake. Zum gleichen Zweck wurde der alltägliche Badeablauf der Temperierung des Wassers umgekehrt (*sakasa mizu*), heißes Wasser wurde dem kalten hinzuge-

⁴⁷ Beim *Shushōgi* handelt es sich um eine bedeutende Textkompilation der Sōtō-Schule in Japan. Die 1890 publizierte Schrift umfasst fünf Kapitel, die auf inhaltlichen Auszügen aus dem *Shōbō genzō* von Dōgen, dem Gründer der Sōtō-Schule in Japan, basieren.



fügt (Fujii 1983: 42; Rowe 2000: 366; Suzuki 2000: 75; Suzuki 2003b: 658). Aufgrund der Tatsache, dass nach dem Zweiten Weltkrieg zunehmend viele Menschen in Krankenhäusern starben und sich das Verhältnis der Akteure zum Umgang mit dem Tod nach 1945 maßgeblich änderte, verschwand das *yukan*-Ritual im Zuge der Nachkriegszeit jedoch rasch von der Bildfläche. Gegenwärtig sterben die meisten Menschen in Krankenhäusern, wo sie nach Eintritt des Todes bereits professionell desinfiziert werden (Suzuki 2000: 75; Suzuki 2003b: 662).

Das erste Unternehmen, das in Anlehnung an das traditionelle *yukan*-Ritual Badezeremonien anbot und damit als Beispiel für die (Re-)Kreation von Ritualen herangezogen werden kann, war CSC (Ceremony Special Car Service). CSC begann sich Ende der 1980er Jahre auf Badezeremonien zu spezialisieren und bei Bestattungsunternehmen der Kansai-Region mit der Durchführung von Badezeremonien zu werben. Kommt eine Kooperation zwischen CSC und einem Bestattungsunternehmen zustande, übernehmen die Bestattungsunternehmen das lokale Marketing, während CSC-Mitarbeiter mit einem mobilen Einsatzwagen die eigentliche Wasch-Zeremonie durchführen. Nachdem CSC expandierte, schloss auch Moon Rise im Jahr 1994 als das erste Bestattungsunternehmen im Großraum Kyūshū einen Vertrag mit CSC, erwähnt Suzuki Hikaru, die nur kurze Zeit später mit ihrer Feldforschung bei Moon Rise begann und die Implementierung des neuen Produkts von Grund auf studieren konnte (Suzuki 2000: 75, 180, 191f.). Sobald der Vertrag mit CSC unterzeichnet war, wurden die Moon Rise-Mitarbeiter von CSC geschult, das Produkt zu vermarkten. Doch war zunächst kein potenzieller Kunde bereit, 50.000 Yen (ca. 370 Euro) für eine Badezeremonie zu bezahlen. De facto führte erst die überzeugende Darstellung des Rituals als einer Erfrischung für den Toten zu einer breiten Akzeptanz der Badezeremonie seitens der Verbraucher. In Verkaufsgesprächen wird darüber hinaus je nach Kundentypus der Bezug zum *yukan*-Ritual als einer „ehrwürdigen Praxis“ mit einer langen Tradition hergestellt. Unter Berücksichtigung dieser diskursiven Schlüsselfunktionen in der Vermarktung der Badezeremonie wuchs die Akzeptanz unter der lokalen Bevölkerung. Gegen Ende des Jahres 1995 führte Moon Rise bereits in rund 50 Prozent aller Bestattungen eine Badezeremonie durch (Suzuki 2000: 192f., 195).

Das Unternehmen Gyokusen'in überführte das Bade-Konzept schließlich in ein Vollbad, bei dem der Tote nicht nur abgeduscht wird, sondern in einer übergroßen Badewanne liegt (Rowe 2000: 366). Kennzeichnend ist allerdings für beide Versionen der Badezeremonie, dass der körperliche und rituelle Reinigungsprozess weit in den Hintergrund rückt. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Idee eines letzten luxuriösen Bades für den Toten, inklusive Seife, Shampoo und Spülung. Wenn die Familie den Raum mit der großen Badewanne betritt, liegt der Tote bereits in duftendem Wasser. Daraufhin erst beteiligen sich die Familienmitglieder an dem Waschprozess. Die eigentliche Waschung des Körpers wurde zu diesem Zeitpunkt bereits hinter verschlossenen Türen vollzogen, ohne dass die Gäste diesen Prozess sehen können. Vorsichtsmaßnahmen zum Schutz gegen eine angenommene Verunreinigung durch den Tod werden von den Gyokusen'in-Mitarbeitern nicht getroffen. Das Thema der Angst vor einer Verunreinigung durch den Tod bzw. übelwollende Totengeister scheint keine Rolle zu spielen (Rowe 2000: 366f.; Suzuki 2000: 191).

Festgehalten werden kann, dass der Kontakt der Familie zum Leichnam in jüngeren Badezeremonien wesentlich begrenzter ausfällt als beim traditionellen *yukan*-Ritual. Die Waschung des Toten wird in einer stark ästhetisierten Form vollzogen. Bemerkenswert ist hier die Kombination des Themas Tod mit dem Bad als einer lebendigen



und wohlthuenden sinnlichen Angelegenheit. Die Assoziation zu den rituellen Schutzaspekten des *yukan*-Rituals wird nur im Bedarfsfall hergestellt. In diesen Fällen treten die Mitarbeiter der Bestattungsunternehmen als religionskundige Akteure auf, die den traditionellen Charakter und frühere Funktionen des Rituals erklären. Doch im Gegensatz zum früheren *yukan*-Ritual, das der Reinigung der Leiche und dem Schutz vor Totengeistern dienen sollte, bekommt der Tote mit der gegenwärtigen Badezeremonie einen Service, der die Sinne anspricht. De facto wird der Tote bis zur Kremation⁴⁸ wie ein lebendiges Individuum behandelt (Rowe 2000: 367; Suzuki 2000: 191; Suzuki 2003b: 661).

Die mit einer zunehmenden physischen Distanz zwischen Leichen und Hinterbliebenen einhergehende Klinisierung und Professionalisierung des Umgangs mit dem Tod bezeichnet neben säkularen Deutungsmustern des Sterbens und der individualisierten Behandlung der Toten vermutlich einen Hauptgrund für die abnehmende Angst vor übelwollenden Totengeistern und Höllenvorstellungen. Die Angst vor Höllen spielte eine wichtige Rolle zur Verbreitung des Sōtō-Zen-Buddhismus im Mittelalter und der Frühmoderne, konnten die Priester als Ritualspezialisten im Verständnis der Akteure doch eine Rettung vor jenen Höllen gewährleisten (Williams 2008: 207-209). Für die Legitimation der buddhistischen Priester waren Höllenvorstellungen dahingehend wahrscheinlich sogar wichtiger als das Versprechen auf buddhistische Paradiese. Bei verdienstreicher Lebensführung stellte die buddhistische Rhetorik eine Wiedergeburt als Mensch oder Gottheit in Aussicht. Allerdings konnte sich kaum jemand sicher sein, hinreichend günstiges Karma akkumuliert zu haben, um ohne priesterliche Hilfe der potentiell bevorstehenden Existenz in einer der zahlreichen buddhistischen Höllen entrichten zu können (Cuevas und Stone 2007: 10-12; Stone und Walter 2008: 4f.). Die Sorge um verstorbene Angehörige motivierte die Hinterbliebenen, Rituale zur Verdienstübertragung in Auftrag zu geben. Auch Ängste der Lebenden vor rastlos im Diesseits verweilenden Totengeistern (*onryō*) speisten sich nicht zuletzt aus buddhistischen Postmortalitätsvorstellungen. John Nelson erwähnt, dass eine Gefahr von heimsuchenden Totengeistern (*onryō*) im Verständnis der Akteure insbesondere von gewaltsam und unnatürlich ums Leben gekommenen Toten ausging (Nelson 2003: 449f.), während die buddhistischen Priester den Sorgen der Hinterbliebenen mit elaborierten Toten- und Ahnengedenkritualen zum Wohle der Verstorbenen begegneten (Bernstein 2006: 23, 25, 27f.). Dieses wichtige Spannungsverhältnis zwischen Annahmen über karmische Kausalität und Verdienstübertragung für die Toten durch die Lebenden ist nicht allein für

⁴⁸ Im gegenwärtigen Japan wird die Kremation in nahezu 100 Prozent aller Todesfälle durchgeführt (Bernstein 2006: 67). 1950 lag die Kremationsrate in Japan bei 54 Prozent, 1955 bei 57,4 Prozent, 1960 bei 63,1 Prozent, 1965 bei 71,8 Prozent, 1970 bei 79,2 Prozent, 1975 bei 85,7 Prozent und 1980 bei 91,1 Prozent (Fujii 1983: 48). Zur Geschichte der Kremation als Schnittstelle buddhistischer Transformationsprogramme in Japan vgl. Graf (2011). Im Zusammenhang dieses Kapitels sei angemerkt, dass sich eine zunehmende physische Distanz zwischen den Toten und den Hinterbliebenen auch in Hinblick auf die Kremation abzeichnet. Krematorien erinnern heutzutage eher an Luxushotels, deren Design die eigentliche Funktion herunterspielt. Das Geschehen innerhalb des Krematoriums ist für die Gäste nicht wie früher sichtbar. Früher waren die Gäste anwesend, als die rauchenden Knochen nach dem Verbrennungsvorgang vom Verantwortlichen des Krematoriums sortiert wurden, bevor sie von Stäbchen zu Stäbchen und Akteur zu Akteur gereicht wurden, um sie anschließend in der Urne zu platzieren (*shūkotsu*; *kotsuage*). Auch gegenwärtig bekommen die Hinterbliebenen die Knochen für das *shūkotsu*-Ritual überreicht. In neueren Krematorien geschieht dies allerdings in einem separaten Raum. Dort liegen die Knochen bereits auf einem Wagen bereit. Der komplette Transformationsprozess des Toten wird in ein zunehmend klinisches Setting überführt (Rowe 2000: 367-380; Murakami 2000: 343; Suzuki 2003b: 667).



den vormodernen Kontext in Japan exemplarisch, zumal die Toten auch in anderen buddhistischen Diskursen Asiens selten unüberbrückbar getrennt von den Lebenden verortet wurden. Es handelt sich hierbei nicht um einen religionsgeschichtlichen Sonderfall (Cuevas und Stone 2007: 20, 22; Stone und Walter 2008: 5).

Im nachkriegszeitlichen Japan verloren Geister- und Höllenvorstellungen stark an handlungsmotivierendem und handlungslegitimierendem Moment. Auch gegenwärtig gehen laut *Sōsai* 54,1 Prozent der befragten Tempelgemeindemitglieder davon aus, dass die Toten in „der Welt der Buddhas“ (*butsu* [bzw. *hotoke*; Anm. T.G.] *no sekai*) verweilen. Dass die Toten den Lebenden Schaden bringen, vermuten allerdings nur 5,9 Prozent der befragten *danka*-Akteure (Sugawara 2003: 402). In Bezug auf den Verbleib der Toten wurden schließlich 11 Antwortmöglichkeiten zur Wahl gestellt; Mehrfachnennungen waren möglich. Der Antwort, dass die Toten zum „Seelenberg“ (*ryōzen*) oder in die „Hölle“ (*jigoku*) gehen, gaben 1,3 Prozent der Befragten ihre Zustimmung; 0,6 Prozent sind der Meinung, die Toten gehen „in die nahen Berge oder das Meer“. Wie Sugawara nicht ohne Bedauern betont, handelt es sich dabei um „ein äußerst geringes Resultat“ (*kiwamete sukunai kekka*), das einen davon ausgehen lasse, dass die herkömmlichen Vorstellungen von der jenseitigen Welt fluktuieren (Sugawara 2004: 35).

6. Schlussbetrachtungen

Zur Beschreibung der Transformationen des buddhistischen Umgangs mit dem Tod in Japan genügt es nicht, den Einfluss der Bestattungsunternehmen auf die Lebenswelt der Priester und die formalen Ritualabläufe in Betracht zu ziehen. Gleichsam ist festzuhalten, dass sich die Institutionen des Tempelbuddhismus aktuell mit einem veränderten Verbraucherbewusstsein, mit einer Umverteilung religiösen Wissens und mit fluktuierenden Postmortalitäts- und Reinheitsvorstellungen auseinandersetzen müssen. Religiöse Pluralität, ein massenmedial erleichterter Zugriff auf religiöse Diskurse, fehlende staatliche Unterstützung und das verbreitete Negativ-Image eines „Begräbnisbuddhismus“ erhöhen den Legitimations- und Klärungsbedarf buddhistischer Spezialisten.

Die Sōtō-Gelehrten Tanaka Ryōshō und Shiina Kōyū streben diesbezüglich nach vereinfachten und vermittelbaren Konzepten, wie die Diskussionen über die buddhistischen Gebote und die posthume Ordination zeigen. Solcherlei Vorschläge bleiben jedoch nicht unangefochten, da simplifizierende und pragmatische Ideen unweigerlich die Angst vor einem Identitätsverlust der Sōtō-Schule und einem schwindenden Profil der Sōtō-Zen-buddhistischen Totenrituale schüren. Die divergierenden Standpunkte gegenüber den Brennpunkten und Lösungsansätzen des *sōsai mondai* vertiefen die Kluft zwischen unterschiedlichen Akteursgruppen innerhalb des Forschungszentrums (Rowe 2004: 365; Rowe 2006: 243). Besonders gravierend sind die Spannungen zwischen denjenigen Wissenschaftlern, die sich um den Fortbestand der Sōtō-Schule in der japanischen Gesellschaft sorgen, und der „doktrinären Fraktion“, die sich primär mit der buddhistischen Lehre und den Gründergestalten des Buddhismus auseinandersetzt, ohne den Totenritualen oder Fragen der Grabverwaltung besondere Relevanz beizumessen (Rowe 2004: 367f.). Sugawara Toshiaki sah sich veranlasst, die Durchführung der Sōtō-internen Umfrageuntersuchung im Rahmen seines Vortrags auf einem Symposium über das „Bestattungsproblem“ nachdrücklich zu rechtfertigen, zumal er darüber infor-



miert war, dass der Sinn dieser Umfrageuntersuchung von einigen Vertretern der Sōtō-Schule stark in Zweifel gezogen wird (Sugawara 2004: 30f.; 42).

Tanaka Ryōshō richtet im Vorwort der 464-seitigen Hauptpublikation zum zweiten vierjährigen Forschungsprojekt des Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā den eindringlichen Appell an seine Kollegen, nicht alle Aspekte der buddhistischen Kultur und des buddhistischen Umgangs mit dem Tod auf Grundlage doktrinärer Studien zu beurteilen. Zur Bekräftigung seiner Argumentationslinie zitiert er Nara Yasuaki, der die buddhistische Bestattung im Vorwort zu *Sōsai* nicht als Produkt buddhistischer Lehren und Dogmen ausweist, sondern als Resultat sozialer Wandlungs-, Aushandlungs- und Umdeutungsprozesse, die eine Vielzahl von Vorstellungen und lokalen Bräuchen integrieren. Demzufolge könne das „Bestattungsproblem“ ebenso wie das damit zusammenhängende „Priesterproblem“ nicht ausschließlich auf Basis der buddhistischen Doktrin (*bukkyō kyōri*) erörtert werden, sondern nur durch einen breit angelegten Blick auf die buddhistische Kultur (*bukkyō bunka*) (Tanaka 2008: II-III).

Tanaka nimmt an dieser Stelle nicht ohne Grund Bezug auf das „Bestattungsproblem“. Das im Rahmen des zweiten großen Forschungsprojekts des Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā diskutierte „Priesterproblem“ knüpft unweigerlich an die vorangegangene vierjährige Forschungsphase an. Das zentrale Problem liegt laut Tanaka nicht nur in der Tatsache, dass das Bestattungsproblem den japanischen Tempelbuddhismus auf ganzer Breite betrifft, und dass die meisten Tempel finanziell von den Toten- und Ahnengedenkritualen abhängig sind. Mehr noch sei die Tatsache zu beklagen, dass sich zahlreiche Priester schämen, Bestattungen durchzuführen (Tanaka 2008: II-III). Offensichtlich beeinflusst das populäre Image des Buddhismus als einer Religion, „die Lehren und Praktiken zur Überwindung des Leidens mit Hilfe einer Loslösung von Verlangen und Begierden und einer Abwendung von der Welt des Materiellen vertritt“ (Prohl 2004: 165), das Selbstvertrauen der Priester im gegenwärtigen Japan. Tanakas Verweis auf Nara Yasuakis Ausführungen im Vorwort zu *Sōsai* kann gleichsam als Schulterchluss mit Naras impliziter Kritik gegenüber den Verantwortlichen der Priesterausbildung gewertet werden. Naras These folgend bekräftigt gerade die Priesterausbildung den Eindruck der Priester, die Lehre des „wahren Buddhismus“ habe nichts mit Toten- und Ahnengedenkritualen zu tun. Ferner beklagt Nara, dass sich keine der tempelbuddhistischen Organisationen Japans in ihren Studien hinreichend mit der Toten- und Ahnengedenkritualpraxis befasst, obwohl der buddhistische Umgang mit dem Tod nachweislich entscheidend zum Erhalt der Institutionen des Tempelbuddhismus beiträgt (Rowe 2004: 367f.).

Laut Shiina Kōyū wäre es ratsam, schleunigst ein Handbuch mit praktischem Nutzen für die Sōtō-Priester herauszubringen, das beispielsweise über Postmortalitätsvorstellungen informiert und Antworten auf gängige Fragen der Tempelgemeindemitglieder gibt. Die Sōtō-Priester erwarten vor allem praxisbezogene Unterstützung von den Gelehrten (Shiina 2004: 57f.). Tanaka Ryōshō gibt im Vorwort von *Sōryo* zu verstehen, dass die Suche nach Idealen, an denen sich die Priester orientieren können, eine dringliche Aufgabe darstellt (Tanaka 2008: III). Takeuchi Kōdō erwähnte jüngst in einem persönlichen Gespräch (Tōkyō, Oktober 2009), dass die Forschung des Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā momentan genau dieser Forderung nachzukommen versucht: Kompiliert wird ein Handbuch, das Priestern beim Tempel-Management und im Umgang mit der *danka*-Gemeinde nützen soll.

Die Gründe für den Handlungsbedarf der Institutionen des Tempelbuddhismus erschließen sich Sugawara Toshikiyo und anderen Gelehrten nicht zuletzt aus den Befun-



den der Sōtō-internen Umfrageuntersuchung und Sōtō-unabhängigen Sozialstudien über den Wandel buddhistischer Bestattungs- und Trauerkultur im gegenwärtigen Japan. Zwei der modernen Entwicklungen fallen diesbezüglich besonders maßgeblich ins Gewicht. Zum einen handelt es sich dabei um die Professionalisierung des Umgangs mit dem Tod durch die Bestattungsindustrie. Lizenzierung, Zertifizierung, Qualitätsmanagement und Preistransparenz entwickeln sich zu wirksamen Schlüsselbegriffen für gesellschaftliche Akzeptanz im Umgang mit dem Tod im gegenwärtigen Japan. Demgegenüber sind viele Priester, respektive die tempelbuddhistischen Organisationen, ungünstig positioniert. Die Priesterschaft als Berufsbild wurde insbesondere ab der Nachkriegszeit des Zweiten Weltkrieges stetig deprofessionalisiert (Horii 2006).

Zum anderen entwickelt sich die Bestattung zu einer betont privaten und individualisierten Angelegenheit. Die ehemals von der lokalen Gemeinschaft durchgeführten Tätigkeiten obliegen den Mitarbeitern der Bestattungsunternehmen. Die Bestattungsunternehmen sind bestrebt, ihr Angebot stetig zu erweitern. Dabei passen sie sich dem Trend zu privaten und individualisierten Feierlichkeiten, Ritualen und Gedenk-Artikeln an. In gewisser Weise wird diese Entwicklung durch die Bestattungsunternehmen und die Professionalisierung des Umgangs mit dem Tod überhaupt erst ermöglicht und gefördert.

Raum für Individualität wird nicht zuletzt durch technischen Fortschritt geschaffen. Von der Produktion individueller Erinnerungs-DVDs bis zur Fertigung von Erinnerungsdiamanten aus der Asche von Verstorbenen lassen sich zahlreiche Innovationen nennen, die vor wenigen Jahren noch nicht realisierbar waren.⁴⁹ Ein anderes Fallbeispiel liefert der Grabsteinhersteller Ishi no koe („Die Stimme der Steine“). Ishi no koe ging 2008 eine Kooperation mit dem auf zweidimensionale QR-Barcodes (Quick Response Code) spezialisierten Unternehmen IT DeSign ein. Die in Japan weit verbreiteten viereckigen Code-Felder mit einer Größe von ca. drei mal drei Zentimetern können im Zentrum mit sichtbaren individuellen Logos versehen werden. Der Barcode speichert Informationen wie den Link einer Internetadresse. Gängige Mobiltelefone scannen und entschlüsseln diese Barcodes durch einen einzigen Tastendruck, um eine Internetverbindung zu einer bestimmten Website herzustellen. Das Unternehmen Ishi no koe begann jüngst, diese Codes auf buddhistische *ihai*-Täfelchen und Grabsteine zu applizieren. Den Hinterbliebenen ist es durch den Scan des *ihai*- bzw. Grabstein-Barcodes mittels des Mobiltelefons möglich, Erinnerungsfotos und Profileinträge über das Leben des Verstorbenen zu betrachten oder ein Protokoll der letzten Barcode-Scanvorgänge unterschiedlicher Besucher des Grabes einzusehen (ishinokoe.co.jp; IT DeSign und Ishi no koe 2008: 1f.). Laut einer gemeinsamen Pressemitteilung von Ishi no koe und IT DeSign vom 13. März 2008 soll der Grabbesuch durch das Mobiltelefon zukünftig auch ohne die physische Präsenz am Grab möglich werden. Die Unternehmen erwarten sich einen „neuen Stil des Grabbesuches“ (*atarashii ohaka mairi sutairu*) via Mobiltelefon- und Internettechnologie, der vor allem die jüngere Generation ansprechen soll (IT DeSign und Ishi no koe 2008: 1).

Der Erfolg von Anbietern buddhistischer Barcode-Trägerobjekte und die Entwicklung internetbasierter Techniken des Erinnerns bleiben abzuwarten. Wie am Beispiel der Innovation posthumer Ordinationen im japanischen Mittelalter und am Beispiel der Genese nachkriegszeitlicher Badezeremonien wird jedoch auch hier bereits deutlich, dass sich der Umgang mit dem Tod aufs Neue maßgeblich in Adaption an jeweilige

⁴⁹ Bekannt für Erinnerungsdiamanten ist vor allem das in Japan aktive Schweizer Unternehmen Algordanza (vgl. www.algordanza.co.jp [14.12.2009]).



technische, rechtliche, politische und sozio-ökonomische Gegebenheiten entwickelt. Ebendies gilt für moderne Grab-Modelle und die von John Nelson (2008) untersuchten Entwicklungen auf dem *butsudan*-Markt im gegenwärtigen Japan, welche im begrenzten Rahmen dieses Artikels kaum beachtet werden konnten. Die sozio-historischen Bedingungen des Sterbens, diskursive Umdeutungen gängiger Postmortalitätsvorstellungen, Neuaushandlungen sozialer Grenzbereiche des Todes und die Transformationen des Buddhismus sind daher auf jeweilige Relationen zwischen diesseitigen Normen und jenseitigen Annahmen hin zu untersuchen. Hier gilt es, multimethodisch vorzugehen und regionalwissenschaftliche Forschungen mit religionswissenschaftlichen Fragestellungen und Theorien zu kombinieren.

Bibliographie

- Algordanza: www.algordanza.co.jp, [14.12.2009].
- Awaya, Ryōdō (2008): „Danshinto no iken kara mita sōryo no mondaiten.“ In: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā (Hg.): *Sōryo. Sono yakuwari to kadai*. Tōkyō: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā: 41-52.
- Bartsch, Bernhard (2009): „Die Buddha-Bar.“ In: *Berliner Zeitung* 240, 15.10.2009: 10.
- Bernstein, Andrew (2006): *Modern Passings. Death Rites, Politics, and Social Change in Imperial Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Bodiford, William M. (1992): „Zen in the Art of Funerals. Ritual Salvation in Japanese Buddhism.“ In: *History of Religions* 32: 146-164.
- Covell, Stephen (2005): *Japanese Temple Buddhism. Worldliness in a Religion of Renunciation*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Covell, Stephen (2008): „The Price of Naming the Dead. Posthumous Precept Names and Critiques of Contemporary Japanese Buddhism.“ In: Jacqueline Stone und Mariko Namba Walter (Hg.): *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*. Honolulu, University of Hawai'i Press: 293- 324.
- Cuevas, Bryan und Stone, Jacqueline (2007): „Introduction.“ In: Bryan Cuevas und Jacqueline Stone (Hg.): *The Buddhist Dead. Practices, Discourses, Representations*. Honolulu: University of Hawai'i Press: 1-31.
- Fujii, Masao (1983): „Maintenance and Change in Japanese Traditional Funerals and Death-related Behavior.“ In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 10/1: 39-64.
- Fujii, Masao (1993): „Hajime ni.“ In: Masao Fujii et al. (Hg.): *Kazoku to haka*. Tōkyō: Waseda daigaku shuppanbu: 1-5.
- Gebhardt, Lisette (2004): „Der Konsum von Heilung (*iyashi*) in der japanischen Gegenwartskultur und die Religio-Reisen nach Asien.“ In: Hildegard Piegeler, Inken Prohl und Stefan Rademacher (Hg.): *Gelebte Religionen. Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann: 325-338.
- Graf, Tim (2011): „Zur Entwicklung der Kremation als Schnittstelle buddhistischer Transformationsprogramme in Japan.“ In: Gregor Ahn, Nadja Miczek und Katja Rakow (Hg.): *Diesseits, Jenseits und Dazwischen? Die Transformation und Konstruktion von Sterben, Tod und Postmortalität*. Bielefeld: transcript.
- Hardacre, Helen (1989): *Shintō and the State. 1868-1988*. Princeton: Princeton University Press.



- Horii, Mitsutoshi (2006): „Deprofessionalisation of Buddhist Priests in Contemporary Japan. A Socio-Industrial Study of a Religious Profession.“ In: *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies*. <http://www.japanesestudies.org.uk/articles/2006/Horii.html>, [05.06.2011].
- Hur, Nam-lin (2007): *Death and Social Order in Tokugawa Japan. Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Ikeda, Yutaka (Hg.) (2005): *Zen. Kokoro to karada ga kirei ni naru suwarikata*. Tōkyō: Ikedashoten.
- Inoue, Nobutaka (2000): *Contemporary Japanese Religion*. Tōkyō: Foreign Press Center.
- Inoue, Nobutaka (2008): „Wakamono e no ishiki chōsa ni motozuku sōryo no imēji.“ In: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā (Hg.): *Sōryo. Sono yakuwari to kadai*. Tōkyō, Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā: 30-40.
- Inoue, Shōichi (1984): *Reikyūsha no tanjō*. Tōkyō: Asahi shinbunsha.
- Ishi no koe: <http://ishinokoe.co.jp>, [13.01.2009].
- IT DeSign und Ishi no koe (2008): *Ohaka ni QR shutsugen* (13.03.2008), <http://dqr.net/site/press/pr080313.pdf>, [14.12.2009].
- JETRO (Japan External Trade Organization) (Hg.) (2006): „Trends in the Japanese Funeral Industry.“ In: *JETRO Japan Economic Monthly* (February): 1-15.
- Kawano, Satsuki (2003): „Finding Common Ground. Family, Gender, and Burial in Contemporary Japan.“ In: John Traphagen und John Knight (Hg.): *Demographic Change and the Family in Japan's Aging Society*. Albany: Suny Press: 125-144.
- Kleine, Christoph (2001): „,Wie die zwei Flügel eines Vogels.‘ Eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte.“ In: Peter Schalk (Hg.): *Zwischen Säkularismus und Hierokratie. Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*. Uppsala: Uppsala University Press: 169-207.
- Marcure, Kenneth A. (1985): „The Danka System.“ In: *Monumenta Nipponica. Studies in Japanese Culture*, 40/1-4: 39-67.
- Murakami, Kōkyō (2000): „Changes in Japanese Urban Funeral Customs during the Twentieth Century.“ In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 27/3-4: 335-352.
- Nagai, Masashi (2008): „Jikaisha toshite no sōryo. Gendai bukkyō ronri no kōchiku.“ In: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā (Hg.): *Sōryo. Sono yakuwari to kadai*. Tōkyō: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā: 93-104.
- Nakajima, Takanobu (2005): *Otera no keizaigaku*. Tōkyō: Tōyō keizai shinpō sha.
- Nara, Yasuaki (Hg.) (2003): *Sōsai. Gendai-teki igi to kadai*. Tōkyō: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā.
- Nara, Yasuaki (2004a): „Jobun.“ In: Yasuaki Nara (Hg.): *Shinpojiumu „Sōsai. Gendai-teki igi to kadai“*. Kiroku. Tōkyō: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā: I.
- Nara, Yasuaki (Hg.) (2004b): *Shinpojiumu „Sōsai. Gendai-teki igi to kadai.“ Kiroku*. Tōkyō: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā.
- Nelson, John (2003): „Social Memory as Ritual Practice. Commemorating Spirits of the Military Dead at Yasukuni Shinto Shrine.“ In: *The Journal of Asian Studies*, 62/2: 443-467.
- Nelson, John (2008): „Household Altars in Contemporary Japan. Rectifying Buddhist ,Ancestor Worship‘ with Home Décor and Consumer Choice.“ In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 35/2: 305-330.



- o. V. (2009): „Tempel lockt mit Manga-Mädchen Besucher an.“ In: *Spiegel.de* 23.11.2009: www.spiegel.de/reise/aktuell/0,1518,662786,00.html, [14.12.2009].
- Prohl, Inken (1999): „Versinken im Nichts. Zur Darstellung des japanischen Zen-Buddhismus in westlicher Literatur.“ In: Karl Grözinger und Jörg Rüpke (Hg.): *Literatur als religiöses Handeln*. Berlin: Verlag Arno Spitz: 309-325.
- Prohl, Inken (2000): *Die „spirituellen Intellektuellen“ und das New Age in Japan*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.
- Prohl, Inken (2003): „Vom Ritual zur Performance. Neue theoretische Ansätze.“ In: Carola Metzner-Nebelsick et al. (Hg.): *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft*. Rahden, Westfalen VML-Verlag: 201-210.
- Prohl, Inken (2004): „Von Tempelvergnügungen, Raumschiffen und Mönchshallen. Auf Entdeckungsreise in Tōkyō.“ In: Hildegard Piegeler, Inken Prohl und Stefan Rademacher (Hg.): *Gelebte Religionen. Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann: 165-174.
- Prohl, Inken (2006): *Religiöse Innovationen. Die Shinto-Organisation World Mate in Japan*. Berlin: Reimer.
- Pye, Michael (2003): „Religion and Conflict in Japan with Special Reference to Shinto and Yasukuni Shrine.“ In: *Diogenes*, 50/3: 45-59.
- Rowe, Mark (2000): „Stickers for Nails. The Ongoing Transformation of Roles, Rites, and Symbols in Japanese Funerals.“ In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 27/3-4: 353-378.
- Rowe, Mark (2004): „Where the Action is: Sites of Contemporary Sōtō Buddhism.“ In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 31/2: 357-388.
- Rowe, Mark (2006): *Death by Association. Temples, Burial, and the Transformation of Contemporary Japanese Buddhism*. Dissertation. Princeton University.
- Rupp, Katherine (2003): *Gift-Giving in Japan. Cash, Connections, Cosmologies*. Stanford: Stanford University Press.
- Sasaki, Kōkan (2003): „Shisha to raise.“ In: Yasuaki Nara (Hg.): *Sōsai. Gendai-teki igi to kadai*. Tōkyō: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā: 53-66.
- Sharf, Robert (1993): „The Zen of Japanese Nationalism.“ In: *History of Religions*, 33/1: 1-43.
- Sharf, Robert (1998): „Experience.“ In: Mark Taylor (Hg.): *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, London: University of Chicago Press: 94-116.
- Shiina, Kōyū (2004): „Panerisuto kōen 3. Shūshi to genba no aida.“ In: Yasuaki Nara (Hg.): *Shinpojiumu „Sōsai. Gendai-teki igi to kadai“*. Kiroku. Tōkyō: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā: 56-66.
- Shimazono, Susumu (1996): „Aspects of the Rebirth of Religion.“ In: Noriyoshi Tamaru und David Reid (Hg.): *Religion in Japanese Culture*. Tōkyō: Kodansha International: 171-183.
- Socio Asuka Group: www.socio-aska.co.jp/cgi-in/aska/siteup.cgi?category=1&page=1, [14.12.2009].
- Sōtō-Schule: www.sotozen-net.or.jp/, [10.12.2009].
- Sōtō-shū shūmuchō (Hg.) (1998): *Sōtō-shū shūsei sōgō chōsa hōkoku sho. 1995 (Heisei nana) nen*. Tōkyō: Sōtō-shū shūmuchō.



- Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā (Hg.) (2008): *Sōryo. Sono yakuwari to kadai*. Tōkyō: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā.
- Stone, Jacqueline und Walter, Mariko Namba (2008): „Introduction.“ In: *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press: 1-26.
- Sugawara, Toshikiyo (2003): „Ankēto chōsa kekka no kaisetsu.“ In: Yasuaki Nara (Hg.): *Sōsai. Gendai-teki igi to kadai*. Tōkyō: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā: 373-407.
- Sugawara, Toshikiyo (2004): „Panerisuto kōen 1. Chōsa kekka yori mita sōsai mondai.“ In: Yasuaki Nara (Hg.): *Shinpojiumu „Sōsai. Gendai-teki igi to kadai“*. Kiroku. Tōkyō: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā: 28-42.
- Suzuki, Hikaru (2000): *The Price of Death. The Funeral Industry in Contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Suzuki, Hikaru (2003a): „McFunerals. The Transition of Japanese Funerary Services.“ In: *Asian Anthropology*, 2: 49-78.
- Suzuki, Hikaru (2003b): „The Japanese Way of Death.“ In: Clifton Bryant (Hg.) *Handbook of Death and Dying*. Bd. 2. Thousand Oaks: Sage Publications: 656-672.
- Takeuchi, Kōdō (2008): „Jōhōka shakai to sōryo.“ In: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā (Hg.): *Sōryo. Sono yakuwari to kadai*. Tōkyō: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā: 53-63.
- Tanaka, Ryōshō (2004): „Panerisuto kōen 2. Jukai to kaimyō no mondaiten.“ In: Yasuaki Nara (Hg.): *Shinpojiumu „Sōsai. Gendai-teki igi to kadai“*. Kiroku. Tōkyō: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā: 43-55.
- Tanaka, Ryōshō (2008): „Jobun.“ In: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā (Hg.): *Sōryo. Sono yakuwari to kadai*. Tōkyō: Sōtō-shū sōgō kenkyū sentā: I-VI.
- Tsuji, Yōko (2002): „Death Policies in Japan. The State, the Family, and the Individual.“ In: Roger Goodman (Hg.): *Family and Social Policy in Japan. Anthropological Approaches*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press: 177-199.
- Tweed, Thomas (2005): „American Occultism and Japanese Buddhism. Albert J. Edmunds, D. T. Suzuki, and Translocative History.“ In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 32/2: 249-281.
- Williams, Duncan (2008): „Funerary Zen. Sōtō Zen Death Management in Tokugawa Japan.“ In: Jacqueline Stone und Mariko Namba Walter (Hg.): *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press: 207-246.
- Yamasaki, Kōshi (Hg.) (2005): *Zen no aru kurashi. Kokoro wo yutaka ni suru zen nyūmon*. Tōkyō: Wanimagajinsha.

Informationen zum Autor:

Tim Graf studierte Japanologie (1. Hauptfach) und Religionswissenschaft (2. Hauptfach) an den Universitäten Heidelberg und Nara. Seit 2009 promoviert er am Institut für Religionswissenschaft im Sonderforschungsbereich 619 „Ritualdynamik“ zu Zenbuddhistischen Bitritualtempeln und „rituellem Sitzen“ (zazen) im Kontext des Forschungstopos „Material Buddhism“. Seit Oktober 2010 setzt er diese Forschungen am Institut für Religionswissenschaft der University of Tokyo fort. Aufgrund der Dreifachkatastrophe vom März 2011 führt er derzeit Feldstudien zu buddhistischen Ritualreaktionen unter besonderer Berücksichtigung katastrophengebender Implikationen für



den Tourismus zu religiösen Stätten und den Umgang mit den Themen Tod und Trauer durch.

Kontaktinformation:

Tim Graf, M.A.
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Institut für Religionswissenschaft
Akademiestr. 4-8
69117 Heidelberg
Tim.Graf@zegk.uni-heidelberg.de