

Klaus-Peter Köpping

DIE
NEUEN RELIGIONEN
JAPANS

Traditionelle Denkmuster hinter
revolutionärer Rhetorik



OAG aktuell
Vorträge · Materialien

Nr. 44

Die OAG ist eine 1873 in Japan durch deutsche Kaufleute, Gelehrte und Diplomaten gegründete Vereinigung, deren Ziel es u.a. ist, die Länder Ostasiens, insbesondere Japan, zu erforschen und Kenntnisse darüber zu verbreiten.

Die Reihe *OAG aktuell* erscheint in unregelmäßigen Abständen und geht allen Mitgliedern der OAG kostenlos zu. Soweit die jeweilige Auflage reicht, steht sie auch anderen Interessenten zur Verfügung.

Die Manuskripte für die Reihe *OAG aktuell* gehen in der Regel auf Vorträge zurück, die in der OAG Tokyo gehalten wurden. Sie enthalten grundsätzlich die Auffassung der jeweiligen Verfasser, die sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung der OAG zu decken braucht.

Der vorliegende Aufsatz ist die Überarbeitung eines Vortrages, der am 20. Dezember 1987 auf einer Tagung der Vereinigung Japanischer Religionswissenschaftler an der Sophia Universität in Tokyo gehalten wurde.

Redaktion: Dr. Uli Pauly

Copyright © 1990 Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG) Tokyo, Japan

Printed in Japan, by Komiyama Printing Co., August 1990

ISSN 0915-8790

Die Neuen Religionen Japans

Traditionelle Denkmuster hinter revolutionärer Rhetorik¹⁾

KLAUS-PETER KÖPPING

Zur Soziologie moderner japanischer Religionsbewegungen

Das bisher beispiellose Anwachsen von "nicht-traditionellen" religiösen Bewegungen, den sogenannten "Neuen Religionen" (*shinkō shūkyō*), mit insgesamt mehreren Millionen Anhängern, gehört zu den erstaunlichsten Besonderheiten der japanischen Gesellschaft der Neuzeit. Obgleich die offiziellen Statistiken über religiöse Zugehörigkeit meist ungenau und anzweifelbar sind, ergeben meine eigenen Beobachtungen, daß mindestens ein Drittel der japanischen Bevölkerung Mitglied der einen oder anderen dieser neuen Religionsgemeinschaften ist (so auch kürzlich Hardacre 1986).

Es gibt eine ganze Reihe von Ansätzen, diese verschiedenen religiösen Bewegungen spezifischen geistigen Situationen zuzuordnen, und darüber hinaus haben einzelne Gruppen, wie z.B. die Sōka Gakkai²⁾, akademisches Interesse auf sich gezogen. Jedoch findet sich selten in der Fachliteratur mehr als nur eine beiläufige bzw. fragmentarische Behandlung dieser Bewegungen als Gesamtphänomen, eingebettet in einen allgemeinen

komparativen Rahmen. Hinzu kommt, daß trotz der Virulenz dieses Phänomens seit über 40 Jahren kaum exakte Einzelstudien zu spezifischen Doktrinen von einzelnen Gruppen vorliegen. Dabei hatte bereits vor mehreren Jahrzehnten der bekannte Religionssoziologe Wach gefordert, daß vergleichende Studien der Typen religiöser Gruppen eine genaue Beschreibung der Selbstinterpretationen der Mitglieder derselben als Grundlage von soziologischen Analysen notwendig machen (siehe Wach 1962:34).

Man hätte erwarten sollen, daß sich vor allem diejenigen Forschungsweige, die sich mit vergleichender Kultur- oder Religionsforschung beschäftigen, diesem Massenphänomen weit intensiver zugewendet hätten, da es nicht nur von großer Bedeutung für die Theoriekonstruktion hinsichtlich der Problematik des Kulturwandels ist, sondern auch und vor allem für eine adäquate Behandlung dessen, was man unter japanischer Religiosität zu verstehen hat.

Statt dessen finden wir in der gängigen Literatur die Klischee-Vorstellung einer sich immer weiter säkularisierenden japanischen Gesellschaft vor (so Norbeck 1970: 106). Jedoch kann man die vorhandenen Daten auch anders interpretieren: die Anziehungskraft der neuen religiösen Gruppen kann zwar auf der einen Seite eine Schlußfolgerung über die angeblich vorherrschende Anomie der japanischen Gesellschaft untermauern, auf der anderen Seite bedeutet eine derartige Massenzuwanderung zu neuen Kulturen aber vielleicht auch so etwas wie eine Resakralisierung des japanischen Denkens.

Das Phänomen der "Neuen Religionen" widerspricht ganz sicher der Schlußfolgerung, daß die neuen Bedürfnisse der Industrienation durch neue Institutionen mit säkularer oder wissenschaftlicher Wert-

ausrichtungen befriedigt würden. Der langanhaltende Erfolg der neuen Gruppen, der aus den Mitgliederzahlen ersichtlich ist (und aus der politischen Bedeutung z.B. der Sōka Gakkai abgelesen werden kann), spricht vor allem auch jenen Stimmen Hohn, die davon sprechen, daß diejenigen religiösen Bewegungen, die eine "revolutionäre" Einstellung zur gegenwärtigen Gesellschaftsordnung aufweisen, am wenigsten dauerhaft sind (so Wilson 1975:492).

Die größte Schwierigkeit hat bisher immer die Erscheinung geboten, daß die Japaner sich auf der einen Seite nicht nur zu diesen Massenorganisationen bekennen, sondern auch noch immer, oder schon wieder, zu Millionen zu den jährlichen Ritualen des Schreinbesuchs zurückfinden, auf der anderen Seite jedoch anscheinend für eine religiöse Ausrichtung des täglichen Handelns und Denkens wenig Enthusiasmus zu zeigen scheinen. Eine Möglichkeit, mit diesem Widerspruch fertigzuwerden, einmal angenommen, daß die Beobachtung der Wirklichkeit entspricht, wäre, von einer Aufspaltung der Lebenssphären auszugehen. Das heißt, daß im japanischen Denken und Handeln (falls wir einmal unkritisch solche Charakterisierungen einer ganzen Ethnie für legitim erachten) jeder Lebensabschnitt (Haushalt, Arbeitsplatz, Vergnügen) mit unterschiedlichen Wertausrichtungen besetzt sein kann, auch wenn sich diese Werte untereinander widersprechen. Aus historischer Sicht wäre eine solche Interpretation nicht einmal so abwegig, da Japan ja seit alters her als eines der Paradebeispiele für synkretistische Lebenseinstellung gilt. Zum anderen haben in der Tat die Japaner selbst eine solche Segregierung der verschiedenen Lebensbereiche und der sie beherrschenden Werte in ihrem Vokabular prominent verankert: man spricht ja von den verschiedenen *bun* oder "Schub-

laden" des Lebens, d.h. daß jede soziale Handlung von einem anderen Wert beherrschend geleitet werden kann, so wie der Shinto, der Buddhismus und der Konfuzianismus ein Segment des sozialen Lebens der Japaner beherrschen, wobei jedes Segment einem Ganzen zugeordnet wird (siehe Lebra 1976 und Swyngedouw 1986).

Die semiotische Analyse von japanischen Wertvorstellungen

Bevor wir bestimmte Idealtypen sozio-religiöser Aktivitäten konstruieren sowie die einzelnen Komponenten des Wertsystems spezifischer religiöser Gruppierungen in Japan in ihrer Beziehung zu ähnlichen Phänomenen in anderen Völkergruppen bezeichnen können, bedarf es des Verständnisses der geistigen Vorstellungen und des kognitiven Inhalts der kulturspezifischen Symbolik. Dies beinhaltet außerdem das Aufspüren dieser symbolischen Bezeichnungseinheiten und ihrer gegenwärtigen Bedeutung im spezifischen historischen Kontext der japanischen Gesellschaft. Dazu ist eine semiotische Auflösung der Bedeutungseinheiten notwendig.

Ein Beispiel mag genügen, um diese Forderung verständlich zu machen: das Wort "Japan" bezeichnet sehr verschiedenartige Dinge für einen westlichen Sprecher und für einen japanischen Leser, da letzterer mit der Unmittelbarkeit des "eidetischen" Gestaltbildes des *kanji* vertraut ist, wobei das Ideogramm den Sinn "Ursprung der Sonne" mit heraufbeschwört. Dieses Bild wiederum hat nur richtungweisende Kraft und nicht unbedingt eine objektive Bedeutung, welche für alle japanischen Sprecher gültig wäre. Das Ideogramm für Japan mag richtungweisende Konnotationen

haben, die allein von bestimmten Untergruppierungen der Völkereinheit geteilt werden. Ganz gewiß bedeutet es etwas anderes für den Schriftsteller Yukio Mishima, für ein Mitglied einer buddhistischen Laiengruppe oder eine Person, die mit den neo-shintoistischen Beziehungsketten des Wortes vertraut ist.

Wieviel schwieriger ist es erst, diese kulturspezifischen Bedeutungsketten im interkulturellen Rahmen verständlich zu machen! Daß es auch dafür Möglichkeiten gibt, trotz der häufig von Japanern – auch Kulturwissenschaftlern – geäußerten Meinung, kein Fremder könne die japanischen Bedeutungen und Nuancen verstehen, kann aus einem Vergleich entnommen werden, der der Sphäre der religiösen Sprache entstammt. Der Analogievergleich zwischen dem Wort "Religion" und dem japanischen *musubi* ist recht aufschlußreich. Innerhalb westlicher Terminologie – einmal unabhängig von der linguistischen Korrektheit – wird der Begriff "Religion" von dem lateinischen Verb *religare* abgeleitet, in der Bedeutung "verbinden" oder "wiedervereinigen", sowie mit der Konnotation belegt, daß Religion nichts anderes ist als die Gestik des Menschen bei seiner Suche nach "Wiedervereinigung und Erneuerung des Bundes mit der Gottheit". Genau der gleiche Bedeutungsinhalt wird auch dem Wort *musubi* durch Shintogelehrte zugeschrieben.

Diese empirische Methode des Erhellens von Symbolverkettungen bildet den Hintergrund für den folgenden Vergleich von drei japanischen Religionsgruppen. Ich konzentriere mich dabei auf die Wertvorstellungen, die sich aus den Symbolverkettungen ergeben, da diese die grundlegenden Elemente darstellen, durch welche die Anhänger dieser Gruppen ihre persönlichen und kommunalen Aspirationen ausdrücken. Mit anderen Worten, die Symbolverkettungen drücken das

aus, was Durkheim die Kollektivvorstellungen nannte.

Drei religiöse Gruppen und ihre Wertvorstellungen

Die drei Religionsgemeinschaften, mit denen ich mich im folgenden beschäftigen werde, sind

1. *Sekai Mahikari Bunmei Kyōdan*, was sich übersetzen ließe als "Welt-Kirche der Zivilisation des Wahren Lichts". Die Bewegung ist 1959 von Kotama Okada gegründet worden³⁾;

2. *Shinrei-Kyō*, übersetzt als "Kirche der Spiritualität", gegründet von Herrn Ōtsuka im Jahre 1948;

3. *Odoru Shūkyō*, ein populärer Name der "Tanzenden Religion", die 1945 von Sayo Kitamura gegründet wurde und nach ihrer eigenen Bezeichnung den Titel *Tenshō Kōtai Jingū Kyō* führt, d.h. "Kirche der Amaterasu und des Heiligen Schreins". Nach den Mitgliederzahlen handelt es sich um religiöse Gruppen sehr unterschiedlicher Größe: mit Vorbehalt kann man für die "Tanzende Religion" etwa eine halbe Million Mitglieder rechnen, während die anderen beiden Gruppen zwischen 40.000 und 60.000 Anhänger zählen dürften.

Wenn man die Elemente aussondiert, welche das persönliche Rollenverständnis der Gründer und die von ihnen vorgeschlagene Wertorientierung für die Anhänger bestimmen, können wir folgende Punkte abstrahieren.

Die Legitimation des Charismas der Gründer

Alle Gründer geben vor, über besondere Gaben, Einsichten, Offenbarungen sowie göttliche Kräfte zu verfügen; sie sind also ihrem eigenen sowie dem Verständnis ihrer Anhänger zufolge charismatische Führer; jede dieser Persönlichkeiten stellt nach eigenem Ermessen

entweder den Messias oder den Stellvertreter der höchsten Gottheit auf Erden dar. Während die Bezeichnung "charismatische Gründer" als heuristischer Kunstgriff zwar der Definition von Max Weber genügt, lassen sich auf empirischer Ebene erhebliche Variationen im Selbstverständnis dieser Gründer aufzeigen, die ich alle zu ihren Lebzeiten darüber habe befragen können. So beanspruchte Herr Okada zu Lebzeiten keinen göttlichen Status, vielmehr lachte er oft über jene Religionsgründer, die solches von sich behaupteten. Er sah sich vielmehr als eine Art "Prophet", oder genauer als "die Trompete Gottes", die die letzte Wahrheit mitteilt, insbesondere eine Wahrheit über die Zukunft der Menschheit, falls sich diese nicht zur Umkehr von bisherigen Verhaltensweisen bequeme.

Wie bei vielen anderen modernen Religionsgründern, berief er sich auf ein bedeutendes Ereignis in seinem Leben, welches ihn zur Selbstbesinnung brachte: so behauptet er, daß er nach einem Sturz von einem Pferde seinen Rücken so schwer verletzt habe, daß diese Verletzung nicht heilte, bis er anfang, der Stimme der Gottheit zu folgen. Im Gegensatz dazu behauptete Frau Kitamura aus Tabuse in Yamaguchi immer, daß sie die Gottheit in ihrem Bauche habe, und zwar eine Dualität von weiblicher und männlicher Gottheit, nämlich die Sonnengöttin Amaterasu und den männlichen Gott des heiligen Schreins von Ise. Diese Gottheiten hätten sich in ihr niedergelassen, und alles, was sie sage, sei nicht aus ihrem eigenen Denken entstanden, sondern sei die Stimme dieser Gottheiten, die durch sie sprechen.

Diese beiden Gründer zeigen also eine sehr unterschiedliche Auffassung der Berufung, die ich einmal als rationale Begründung des Charismas im Gegensatz zur schamanistischen Begründung desselben bezeichnen möchte. Herr Okada zeigte vor allem in seinem täg-

lichen Verhalten absolut keine von der Norm abweichenden Handlungen. Frau Kitamura dagegen zeigte Zeichen einer inneren Verwandlung in ihrem äußeren Auftreten, indem sie oft während ihrer Predigten auf ihrem Stuhl mit dem Kopf zur Seite fiel, um dann nach einigen Minuten wieder weiterzusingen. Auch in ihren sprachlichen Ausdrücken kam klar zum Vorschein, daß sie von den Gottheiten besessen war, indem sie oft während einer einzigen Predigt oder Ansprache von direkter Rede, "ich sage euch . . ." (wenn die Gottheit spricht), zu der Redewendung "der *kami* in mir sagt euch . . ." tendierte.

In ihrer Berufungsgeschichte kommt eindeutig der Besessenheitscharakter zum Ausdruck, indem sie darauf hinweist, daß sie engelhafte Stimmen hörte und auch "himmlische Düfte" wahrnahm, was dazu führte, daß sie ihren Ehemann aus dem Schlafzimmer verwies mit der Begründung, daß er zu "irdisch" rieche und sie das nicht aushalten könnte. Der Bezug zu schamanistischen Besessenheitsformen ist bei Frau Kitamura aussergewöhnlich stark ausgeprägt, da sie, als sie der Berufung der Gottheit nicht nachkommen will, von dieser gewarnt wird, daß diese sie in ihren Eingeweiden so lange quälen würde, bis sie zu Tode geblutet sei. Sie hat angeblich auch, so berichtete sie, die somatischen Störungen aufgezeigt, die uns aus der Literatur des klassischen Schamanentums Nordostasiens bekannt geworden sind, nämlich Blutsturz und unkontrollierte Blutungen im Unterleib.

In der Mitte dieses Kontinuums zwischen schamanistischer Besessenheit und rationaler Legitimierung des Charismas, zwischen Herrn Okada und Frau Kitamura, begegnen wir Herrn Ōtsuka, der durch sehr rationale Erklärungen seine Mittlerstellung als Messias begründete, indem er sich als jemanden bezeichnete, der "mit

den Emanationen des Universums in Verbindung treten und diese Kräfte als Heiler an andere Menschen weitergeben kann, genau wie ein elektrischer Transformator Energie überträgt". Jedoch sagte auch er, daß die Berufung durch einen Blitzschlag herbeigeführt wurde, der ihn als Kleinkind ohnmächtig werden ließ, und in jenem Augenblick sei die "spirituelle Energie" des Universums in seinen Körper eingedrungen.

In keinem der drei vorgestellten Fälle geht die Berufung und Legitimation der übernatürlichen Kräfte auf eigenes Tun zurück, jedoch kann man feststellen, daß zumindest Herr Okada und Herr Ōtsuka sich von der Besessenheitsberufung abzusetzen versuchen, sich nicht selbst göttlichen Status geben, indem sie die Mittelbarkeit ihrer Person hervorheben, während Frau Kitamura die Unmittelbarkeit der Gottheit in ihrem Körper betont.

Die eschatologische Komponente der Lehren

Alle drei Gruppen zeigen eine stark endzeitliche und eschatologische Tendenz, gekoppelt mit einer soteriologischen Erwartung, welche beinhaltet, daß die Gründer und Anhänger daran glauben, daß menschliches Handeln ein Paradies auf Erden herbeiführen könne. In anderen Worten: falls die Menschheit weiterhin so verfährt wie bisher, wird es zu einer Katastrophe kommen, einem negativen Eschaton, während eine Neubesinnung und ein Befolgen der Lehren, welche die Gottheiten der Neuen Religionen durch ihre Gründer verkünden, zu einem positiven Eschaton führen wird: für die Erwählten wird es das Paradies auf Erden geben, für welches die gegenwärtigen Hauptquartiere der Religionsgemeinschaften nicht nur ein Vorbild, sondern das Zentrum sein werden. Das zukünftige irdische Paradies

wird ein Zustand ohne Krieg, Krankheit und Armut sein.

Wir haben es hier also mit typischen millennaristischen, messianischen und eschatologischen Vorstellungen zu tun. Es ist diese Erwartungshaltung, aus der heraus sich die große Anhängerschaft der neuen Religionsgemeinschaften erklären läßt. Während die Gründer zwar verschiedene Lehrgebäude errichten, um diese Vision den Gläubigen plausibel zu machen, beruhen sie doch allesamt auf Vorstellungen, die dem japanischen symbolischen und historischen Universum nicht allzu fremd sind.

So geht Herr Okada von der Erklärung aus, daß das gegenwärtige Zeitalter die Periode der "Kultur" ist, wobei er jedoch das Wort *bunka* 分科 mit den homophonen Schriftzeichen schreibt, die den Sinn der "Zersplitterung", der "Entfremdung" und des "Geteiltseins" beinhalten (dies erreicht er durch die unorthodoxe Verbindung von *bun* (分 *wakareru*- "sich spalten"), "auseinanderfallen") usw.) plus *ka* (科 *kagaku* "Wissenschaft").

Der Tenor, auf den diese Lehre hinausläuft, ist der, daß der moderne Mensch durch die Wissenschaften eine Splitterung nicht nur seiner selbst von der Natur, sondern auch in sich selbst und von anderen Menschen, im tiefsten Sinne zwischen Verstand und Gefühl herbeigeführt hat. Den paradiesischen Endzustand bezeichnet Herr Okada dagegen als das aufkommende Zeitalter der wirklichen "Zivilisation" (*bunmei* 文明) wobei er nunmehr die normalen Zeichen dafür verwendet und mit der Silbe *mei* 明 die zusätzliche Interpretation der Vereinigung von "Sonne und Mond" metaphorisch einbringt. Seine Kosmologie der Vereinigung gegensätzlicher Prinzipien (Tag und Nacht, Mond und Sonne) wird durch eine symmetrische Anthropolo-

gie ergänzt, in welcher der geistige, körperliche und geistliche Mensch ins Gleichgewicht gebracht werden (siehe Köpping 1967).

Gleichzeitig finden wir als Begründung für die Zerrissenheit der Menschheit den Rekurs auf buddhistische Karma-Vorstellungen, daß nämlich das gegenwärtige Unglück des Individuums (Krankheit und Armut insbesondere) auf Taten der Ahnen zurückzuführen sind, wobei diese unerlösten Ahnenseelen, die in einer Art Limbo-Reich leben, auf die Lebenden Einfluß gewinnen. Alle Gebets- und Ritualhandlungen haben bei Okadas Gemeinschaft vornehmlich den Sinn, diese Ahnenseelen zu erlösen.

Recht ähnliche Gedanken über den miserablen Zustand der gegenwärtigen Welt finden sich bei Frau Kitamura, die ebenfalls auf die negativen Einflüsse der Wissenschaft Bezug nimmt, insbesondere auf die Erfindung von Vernichtungswaffen wie Atombomben, deren Abwurf sie anscheinend selbst aus gewisser Entfernung (südlich von Hiroshima) miterlebt hat. Sie versteht Kriege und Vernichtung als Rache und Warnung der Gottheit für Vernachlässigung der spirituellen Berufung des Menschen und für zu erwartende Endzeiten, nicht unähnlich der Vorstellung des buddhistischen "letzten Zeitalters" (*mappō*). Erlösung ist aber möglich, eben wiederum durch Ritualhandlungen, in diesem Falle unter anderem durch den "Tanz des Nicht-Ich" (*muga no odorī*) und durch Einsicht in die egoistische Verfassung des Individuums.

Während Okada mehr auf die kollektive Schuld (Einschluß der Ahnen) zurückgreift, wendet sich Frau Kitamura mehr an das individuelle Fehlverhalten unter Mitmenschen und versucht stärker, ein utopisches und herrschaftsfreies Kommunalleben herbeizuführen, das weniger auf rituellen Handlungen allein basiert,

sondern eher auf einer Ausrichtung des Handelns des Einzelnen, die wir vergleichsweise beinahe protestantisch nennen könnten.

Im Vergleich dazu entwirft Herr Ōtsuka eine andere Allegorie, um den Kontrast zwischen der momentanen Existenzlage der Menschheit und der Zukunft zu erhellen: für ihn hat der gegenwärtige Mensch die Form einer Ellipse, seine materielle Basis ist zu breit, während seine spirituellen Kräfte verkümmert sind; wenn sich in Zukunft materielle und spirituelle Kräfte das Gleichgewicht halten, wird der Mensch rund wie ein Kreis sein. Während wir auf der Skala der millenaristischen und eschatologischen Enderwartungen also gewisse Gemeinsamkeiten finden, sollten die Variationen auf dieser Skala nicht unterbewertet werden: Frau Kitamura und Herr Okada sehen das Eschaton als Zustand nach einer Apokalypse, während Herr Ōtsuka mehr an einen evolutionären, allmählichen und fortschreitenden Endzustand appelliert. Es kann kein Zweifel bestehen, daß die Vorstellungen innerhalb dieser drei Gruppen einen beinahe nicht mehr zu entflechtenden Synkretismus aus verschiedenen religiösen Themen der japanischen Geschichte des Shinto und Buddhismus darstellen. Die Ursprünge dieser synkretistischen Fäden sind nicht immer leicht zu erfassen, und nicht in allen Fällen ist diese Anlehnung den Gründern bewußt. Am weitesten in einer beinahe rationalen Begründung geht Herr Okada, der spezifische Referenzen nicht nur zu alten Shinto-Quellen macht, sondern auch zu den Schriften der Taoisten, des Buddhismus und sogar der Bibel, um den eschatologischen Endzustand als Prophezeiung zu begründen, und gleichzeitig sich selbst als letzten Messias zu legitimieren, der wiederholt vorhergesagt wurde.

Man ist beinahe versucht zu sagen, daß eine umge-

kehrte Korrelation zwischen rationaler Legitimierung und zugegebener Besessenheit besteht: je mehr die Gründer sich von einer Gottheit erfaßt denken, als passives Gefäß, desto stärker scheint der prophetische Ton und die Legitimation durch das Zeichen der Persönlichkeitsumwandlung des Gründers begründet zu werden; je mehr sich die Gründer von der Besessenheit, der Göttlichkeit der eigenen Person distanzieren, desto stärker scheint die rationale Legitimation durch Rekurs auf japanische Geschichte und japanische Sprachsymbolik eine Rolle zu spielen.

Nativismus und Ethnozentrismus der Lehren

Alle drei Gruppen weisen die erwähnten millenaristischen und eschatologischen Tendenzen innerhalb eines sehr stark nativistisch geprägten Wertrahmens auf. Unter Nativismus versteht die Kulturanthropologie jene Geisteshaltung, welche auf die Wiederherstellung einer tatsächlich nachweisbaren oder auch nur in der Phantasie bestehenden Vergangenheit abzielt, eine Einstellung, die immer dann aufzutreten scheint, wenn starke soziale Wandlungen eine Bedrohung der traditionellen Werte und der gesamten ethnischen Identität mit sich bringen.

Solche auf die Ursprünge zurückgreifenden sozialen Bewegungen und Vorstellungen kommen normalerweise vor allem bei solchen ethnischen Gruppen vor, die von außen, d.h. durch Fremdherrschaft, kolonisiert worden waren. Sie sind daher von emanzipatorischen Bestreben geleitet, die Geschicke der ethnischen Gruppe selbst zu lenken, frei von Außenherrschaft, und stellen daher eine kommunale und ethnische Gemeinschaftsaktion zur Findung oder Wiederherstellung der völkischen Identität dar. Der ange-

strebte Endzustand, den wir oben behandelt haben, d.h. das Eschaton, auf welches die Menschheitsgeschichte zulaufen soll und auf die das Leben des Individuums ausgerichtet sein soll, wird dabei der Vergangenheit nachgebildet: das zukünftige Paradies wird jenes sein, aus dem die Menschheit einmal vertrieben wurde, oder, wie es Mühlmann einmal prägnant formulierte, Urzeit und Endzeit fallen in diesen nativistischen Bestrebungen zusammen, wobei die millenaristische und apokalyptische Erwartung, von einem lebenden Messias verkündet, nur als eine Teilkomponente des gesamten Nativismus zu verstehen ist (Mühlmann 1964).

Man könnte es auch folgendermaßen formulieren: der Nativismus ist ein aktivierter, zum Grundtenor des sozialen Handelns einer ganzen ethnischen Gruppe verwandelter Ethnozentrismus. Die ethnozentrische Einstellung ist bei allen Völkern und Kulturen, zu allen Zeiten, eine ganz normale Einstellung. Sie besagt oder beinhaltet nichts anderes als das Selbstverständnis von Gruppen vis-à-vis der Außenwelt, ist also eine Identitätsmarkierung zur Abgrenzung der Gruppen, zur Grenzziehung zwischen "uns" und "anderen" (mit den typischen Merkmalen von ethnischer Markierung wie Sprachgemeinschaft, gleiche Feste und Gebräuche, endogame, d.h. Innenheirat, und gewisse territoriale Rechte, kurzum ein Lebensstil); diese Grundeinstellung wird im Nativismus zündend aktiviert, um wirtschaftliche, militärische oder kulturelle Überfremdung zu bekämpfen (oder sie tritt wie bei Gandhi als pazifistisch-päpassiver Widerstand gegen Machthaber auf).

In gewisser Hinsicht ist das 20. Jahrhundert im Gegensatz zum 19. Jahrhundert, welches die Gründung von Nationalstaaten sah, welche oft auf nativistischen Vorstellungen beruhten (mit Bewegungen wie z.B. dem

Panslawismus), zu einem Jahrhundert des internen Nativismus geworden: wir treffen solche Eigenidentitätsbewegungen und die Neu-Entdeckung der spezifischen eigenen Wurzeln nicht nur in den Gebieten früherer Kolonialvölker an, sondern in jenen Nationalstaaten, in welchen die disparaten ethnischen und sprachlichen Elemente zu einer Eigenständigkeit drängen, d.h. heute werden oft kulturelle Elemente mit manchmal nur kleinen Abweichungen in Gebräuchen dazu verwendet, sich vom politischen Zentralismus des Nationalstaates abzuwenden. Man wird fragen, wie in dieses Schema und diese komparativen ethnographischen Fakten der Fall der japanischen Neuen Religionen paßt.

Es überrascht zunächst, solche Erscheinungen der Selbstfindung in einer Nation anzutreffen, die eigentlich nie unter Fremdherrschaft gelitten hat, und wenn man davon ausgeht, daß die nach 1945 entstandenen Neuen Religionen oft kaum andere Grundthemen anschlagen als diejenigen, die zwischen den 30er Jahren des 19. und den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts gegründet wurden, bedarf die nativistische Komponente der Lehren besonders eingehender Erklärungen und sollte eigentlich noch genauer behandelt werden, als dies in dem vorliegenden Rahmen geschehen kann.

Im allgemeinen kann gesagt werden, daß Japan in den weitergefaßten Rahmen des Kampfes gegen kulturelle Überfremdung paßt, wenn auch nicht in allen Fällen in den der politisch-ökonomischen Domination durch die Außenwelt. Es kommt dabei nicht so sehr auf die objektive Belegung dieses Phänomens mit Daten, sondern besonders auf das Gefühl der Beteiligten an solchen religiösen Bewegungen an, bei denen einer der Kernpunkte eben jener Nativismus ist.

Spezifische nativistische Elemente in den Lehren der drei Gruppen

Wenn wir uns den drei angesprochenen Gruppen zuwenden, finden wir die nativistische Einstellung in verschiedenen Formen angezeigt. Bei den Lehren von Herrn Okada finden wir diese rückwärtsschauende Komponente am stärksten ausgebildet. Für ihn gibt es keinen Zweifel, daß Japan das Land ist, in dem der paradisiische Zustand, von dem viele verschiedene Religionsschriften handeln, sich abspielte: im Zeitalter der Götter lebten Gottheiten (*kami*) und Menschheit in Eintracht, wobei der Beweis in der japanischen Sprache zu suchen ist. Die japanische Sprache selbst kann als Beweis benutzt werden, da sie die "Seele der Dinge" ausdrückt (*kotodama*): wie es fünf Urvokale gab, gab es auch fünf ursprüngliche Menschenrassen, die sich von Japan aus in der Welt verbreiteten; dieses Auschwärmen der Menschheit, wie auch der Pflanzen- und Tierwelt, ist allerdings bereits ein Zeichen der "Zersplitterung", die einsetzte, als sich die Gottheiten von dieser Erde und von der Menschheit zurückzogen. Diese Urtrennung fand statt durch die Trübung (*nigori*) der Seele der Menschen, durch ihre Herrschsucht, durch ihren Egoismus, durch Taten der Bosheit. Die Verwandtschaft zwischen *kami* (Gottheiten) und Menschheit erklärt Okada wieder durch Rückbezug auf die japanische Sprache, wobei er dauernd phonetische Substitutionen und ebenso Substitutionen von *kanji* vornimmt: Mensch (*hito*) ist das Wesen, in welchem der Geist eingefangen wird (*hi wo tomaru tokoro*), daher das göttlich-geistliche Element im Menschen. Die *kami* sind die Vereinigung der Elementarkräfte *ka* (Feuer) und *mi* (von *mizu* Wasser); diese Trennung ist die ursprünglichste Emanation des Weltgeistes. Die

ursprüngliche Zahl der *kami* war 48, nach der Zahl der Silben im Silbenalphabet der Japaner. Aus dieser Sprachmanipulation erklärt sich auch sein universaler Anspruch: "48 Lautzeichen" können Japanisch als *yo ha ne* gelesen werden; ergo, das bedeutet den apokalyptischen Propheten Johannes der christlichen Bibel, und die japanische göttliche Sprache beinhaltet also auch die Prophezeiungen anderer Religionen, bzw. diese weisen wiederum auf das endgültige Zentrum der Zukunft, Japan, hin!

Während es zu langwierig wäre, das gesamte System der Mahikari-Lehre in den phonetischen Wortspielereien von Herrn Okada weiter auszuführen, zeigen doch diese wenigen Beispiele eindeutig die nativistische und ethnozentrische Grundlage seiner Heilslehre, und gleichzeitig die Verbindung zum universalen Anspruch (für volle Ausführung siehe auch Köpping 1967).

In ähnlich starkem Maße hat es der Gründer der Shinrei-Kyō verstanden, seine Lehre in ein japanen-zentriertes Welt- und Geschichtssystem zu fassen. Herr Ōtsuka geht unter anderem von dem Sprichwort "Das Licht kommt aus dem Osten" aus, und er interpretiert das dahingehend, daß die neue Spiritualität ihren Ursprung von Japan nehmen wird. Er sieht sich selbst als letzten Erlöser (nach Buddha und Christus) und entwickelt ein System der Weltgeschichte, in welchem das Schwergewicht sich nach Ostasien verlagert. Als universalen Gott bezeichnet er den in Teilen der Shintomythen vorkommenden Ame no Minaka Nushi, den "Gott der Mitte" oder "Herrscher des Zentrums", der als Schutzgott der japanischen ethnischen Gruppe die Bedeutung Japans in der Weltgeschichte untermauert. Den Anspruch des Verschiebens des weltgeschichtlichen Kräftespiels sieht er systematisch als Verlagerung an: von Buddha, über Dschingis Khan und Mao bis zum

modernen Japan. Es ist diese weltgeschichtliche Bewegung, die er als *kannagara no michi*, den "Weg der Götter" uminterpretiert, nicht unähnlich den Versuchen der Kokugaku-Gelehrten des 18. und 19. Jahrhunderts.

Bei Frau Kitamura erscheint diese nativistische Komponente in besonderer Form ausgeprägt. Sie bezeichnet sich nicht nur als letzten Messias; da sie nach ihrer Berufung durch Besessenheit die Gottheit des Schreins von Ise sowie Amaterasu Omikami als Zweieinigkeit in ihrem Leib hat, also als endgültige Dreieinigkeit, ist hier eine klare Usurpation der Schlüsselwerte der traditionellen japanischen Shintoreligion zu erkennen. Das heißt, auch und besonders Frau Kitamura begründet ihre Legitimation durch Rückbezug auf solche Symbole, die nachweisbar als die ältesten Schlüsselbegriffe für japanische Selbstidentität angesehen werden können: in den alten Shintoquellen des *Nihongi* und des *Kojiki* ist außerdem die Bedeutung eines zweiten Kultzentrums neben Ise stark hervorgehoben, nämlich der Schrein von Izumo. Auch dieser findet in der Legitimationslehre von Frau Kitamura eine Nische: so erzählte sie, daß bereits im Jahre 1945, kurz nachdem sich die Gottheit in ihrem Leibe durch ihren Mund als der neue und zukünftig einzige Herrscher des Universums erklärt hatte, ein Besucher aus Izumo nach Tabuse gekommen sei, der erklärt habe, es gebe eine Prophezeiung, daß eine lebende Gottheit in Yamaguchi erstanden sei!

Zwiespalt im nativistischen Verständnis der Vergangenheit

An diesen nativistischen Komponenten der Lehren ist ein weiteres Element von großer Bedeutung: im Gegensatz zu der Legitimation von verschiedenen japanischen

Herrschern der Geschichte (zuletzt vor allem des Meiji-Tenno) durch Rückgriff auf angebliche oder tatsächlich nachweisbare Zustände der frühesten historisch belegbaren Periode oder gar der protohistorischen mythischen Legende der Etablierung des selbständigen japanischen Reiches können wir in den "Neuen Religionen" eine zwiespältige Einstellung zur traditionellen Regierungs- und Religionsform finden. Denn alle Gruppen, einschließlich einiger laienbuddhistischer Gruppen, die sich von Nichiren, dem Paradebeispiel einer regierungsfeindlichen eschatologisch-millennaristischen Lehre – der ja bekanntlicherweise auf der einen Seite Japan als den neuen Himmelspfeiler der Welt bezeichnete, andererseits jedoch das Kamakura-Bakufu unerbittlich bekämpfte – herleiten, betonen ihre feindliche Einstellung zur bestehenden Regierung; ja, sie gehen noch weiter: ihre negative Haltung gegenüber dem religiösen etablierten Verwaltungsapparat und der Priesterklasse, ob nun buddhistisch oder shintoistisch, ist für japanische Verhältnisse außergewöhnlich stark. So heißt es beispielsweise bei den Gründern der Reiyūkai ("Gesellschaft der Freunde des Geistlichen") schon im Jahre 1934, daß die buddhistischen Tempel nutzlos seien und besser zu Kindergärten umfunktioniert würden; die Gläubigen sollten aufhören, Mitgliedsbeiträge an die Tempel abzuführen, und die Priester seien zu nichts anderem gut, als die Knochen der Toten zu bewahren (siehe Hardacre 1984:41). Bei den uns hier beschäftigenden Gruppen hat sich Frau Kitamura am deutlichsten dazu ausgelassen, und zwar durch die Stimme der sie besitzenden Gottheit, die im Februar 1945 sagte: "Ich habe den Ise-Schrein niedergebrannt, weil ich diesen als meine Behausung verabscheute. Jetzt habe ich mich in dem Leib von Osayo [Name für Frau Kitamura] niedergelassen . . . Ich werde die Priester des

Ise-Schreins bestrafen, die sich vollgefressen haben und in meinem Namen reich geworden sind, indem sie die Leute an der Nase herumführen." (*Tenshō Kōtai Jingū Kyō* 1954:34).

Beziehungen zu traditionellen Denkmustern

Es gibt eine ganze Reihe weiterer Punkte aus den Lehren, Dogmen, Riten und Lebensgeschichten der Gründer dieser Gruppen, die sich vergleichen ließen, doch sollte bereits der bisher angeführte Abriß es ermöglichen, einige der Schlüsselkomponenten der Wertsysteme dieser religiösen Bewegungen zu sehen. Um die Anziehungskraft dieser Interpretationen auf viele Japaner zu verdeutlichen, bedarf es jetzt lediglich des Beweises, daß die meisten der bisher zusammengefaßten Punkte tatsächlich vertraute Symbolisierungen der japanischen Weltsicht bzw. Variationen des Themenkomplexes "Weltauslegung" sind. Für jeden Kenner der japanischen Geistesgeschichte ist sofort ersichtlich, daß die betreffenden Schlüsselvorstellungen ganz offensichtlich nichts unbedingt "Neues" darstellen, sondern vielmehr aus einem kaum auflösbaren Verknüpfen von generellen Themen des Shinto, des Taoismus, des Buddhismus und anderen geistigen Einflüssen bestehen. Diese Umwandlung einiger traditioneller geschichtlich gewachsener Vorstellungen des japanischen religiösen Ethos soll im folgenden kurz aufgezeichnet werden.

Die konkrete Gegenwart des Göttlichen

Der Glaube an "lebende Gottheiten", *ikigami*, ist ein etabliertes Merkmal des japanischen Verständnisses von Mensch und Gottheit. Dieses Verständnis scheint

stark eingebunden in die Idee und Erwartungen der Mitglieder der "Neuen Religionen", daß der Zugang zum Göttlichen direkt und unmittelbar konkretisiert sein muß. Es bleibt zu erwägen, ob wir hier nicht durch die gesamte japanische Religionsgeschichte ein Phänomen vorliegen haben, das zwar die Japaner nicht zur einmaligen Ausnahme stempelt, aber doch sehr kulturspezifisch ist und große Bedeutung für die Definition von Religion und Göttlichkeit hat.

Das Verständnis der Beziehung von Mensch und Gottheit ist sicherlich sehr verschieden von dem abendländischen Denken über transzendente Kräfte. Seit alters her haben Japaner im frühen Shinto die Rituale des Herbeirufens der Gottheit ausgeübt, so daß die Gottheit als zeitweise unter Menschen anwesend gedacht wurde, und auch in vielfacher Hinsicht so symbolisiert wurde, sei es durch Einfahren in menschliche Gestalt, sei es durch Niederlassen in natürlichen oder künstlich geschaffenen Aufenthaltsorten. Insbesondere Erscheinungen wie z.B. die der *itako* im traditionellen japanischen Schamanismus deuten auf direkte Gottesvermittlung hin (siehe dazu auch Schiffer 1967 und Shimazono 1979). Ebenso ist es ja bei den jährlichen Festen der Agrargesellschaft noch immer der Fall, daß sich während der dabei stattfindenden *kagura*-Tänze die Gottheit nicht nur in temporären Schreinen niederläßt, sondern auch die Träger solcher Objekte beseelt, um dann nach der Feier (in die Berge usw.) zurückzukehren. Die Kontinuität dieser Vorstellungen ist nicht abzuleugnen und vor allem von Ichiro Hori, Carmen Blacker und Thomas Immoos ausgeführt worden.

Wir müssen daher feststellen, daß die zeitweise Besessenheit durch die Gottheit wahrscheinlich im geschichtlichen Werden des japanischen religiösen Den-

kens eher die Norm als die Ausnahme war. Dies bringt japanische Vorstellungen nahe an nordasiatische wie auch pazifische rituelle Handlungen und dahinterstehende Wertvorstellungen heran, andererseits zeigt es die Kehrseite der so oft betonten Ritualisierung der japanischen, vor allem der Shintoreligion. Es ist in der Literatur auch von japanischen Fachleuten oft auf diese ritualistische Handlungsorientierung hingewiesen worden, die angeblich eine langandauernde ethische Haltung der Selbstverantwortung gegenüber transzendentalen Werten vermissen läßt. Es muß auf Grund dieser Kontinuität eine Neueinschätzung des ritualisierten Verhaltens im religiösen wie im Bereich des täglichen Umgangs stattfinden: hier kann ich nur kurz die Vermutung anführen, daß die leibhaftige Gegenwärtigkeit des Göttlichen sich sehr gut mit ritualistischen Handlungen vereinbaren läßt, und daß sich die chaotische und gefährliche gegenwärtige Körperlichkeit oder Verkörperung des Göttlichen (in der besessenen Person) nur ritualistisch verkräften läßt.

Es sollte auch in Erwägung gezogen werden, ob sich nicht die ständig fortsetzende und kontinuierlich stattfindende Zersplitterung neuer religiöser Gruppen (und bereits der älteren buddhistischen "Sekten") auch dadurch erklären ließe, daß man immer wieder nach der neuen, vielleicht letzten Re-inkarnation des Göttlichen in der konkreten menschlichen Gestalt des Messias/Propheten/Religionsstifters sucht. Diese Erklärung ist mindestens so stichhaltig wie die oft angeführte Streiterei über dogmatische Fragen der Interpretation, oder die soziologische Komponente der Führungskämpfe nach dem Tod von Gründern: es ist immerhin erstaunlich, wie viele der neu gegründeten Gruppen sich der geistigen und oft wörtlichen Gegenwart ihres verstorbenen Gründers versichern, z.B. durch das Ab-

spielen von Tonbändern mit Aufnahmen von Predigten usw. desselben zu dem betreffenden Datum.

Durch Heilen der Vergangenheit zum Heil der Zukunft

In engem Zusammenhang mit der Verkörperungsidee stehen zwei weitere alte Gedanken- und Ritualkomplexe, die in den "Neuen Religionen" prominent zum Durchbruch kommen: einmal die Idee des "Hier-und-Heute", zum anderen der Glaube an den Einfluß von Ahnenseelen und denen aller Vorfahren auf die Lebenden und damit zusammenhängende rituelle Handlungen. Das "Hier-und-Heute" findet seinen stärksten Ausdruck in dem, was eine ganze Reihe von Autoren als den Materialismus der "Neuen Religionen" bezeichnet haben, und was ich in den vorhergegangenen Ausführungen als einen Teil des messianisch-utopischen Wunschkomplexes von millenaristischen Bewegungen bezeichnet habe: das Paradies soll hier auf Erden, und recht bald, etabliert werden, und Japan und die Hauptquartiere der Religionsgruppen sind sowohl Zentrum und Ursprung als auch zukünftige Heimat der Menschheit. Der japanische Shinto hat dafür bereits den Ideenkomplex des *naka-ima*, "Mitte-Jetztzeit", beigetragen.

Alle erwähnten Gruppen legen jedenfalls großen Nachdruck auf Rituale, die zur Erlösung von Ahnenseelen wirksam sind, da die Ahnen als negative Einflüsse auf das Denken, Fühlen und Handeln der Lebenden angesehen werden: die Seelen sind so lange unerlöst, wie sie noch am Leben haften, und so lange leben sie in einem geisterhaften Limbo-Reich (oft als *yūkai* bezeichnet), während erlöste Seelen in ein göttliches Geisterreich Eingang finden (oft als *reikai* unterschieden). In einer der drei erwähnten Gruppen werden die

Ahnenseelen täglich gefüttert, in den beiden anderen führt man rituelle Handlungen durch, in welchen Körpervibrationen den Zustand der Ahnenseelen und ihren Einfluß auf die Körper der Lebenden ankündigen; d.h. die gleichen Ritualhandlungen dienen oft gleichzeitig zur Erkennung von Symptomen und zur Beseitigung derselben.

‘Es ist nicht abzuleugnen, daß wir es bei dieser Ahnenvorstellung an der Oberfläche mit dem buddhistischen Konzept des Karma (*innen*) zu tun haben. Dies ist aber nicht so sehr im Sinne einer Wiedergeburt zu verstehen (obwohl es im japanischen Denken und auch in den erwähnten Gruppen solche Vorstellungen gibt) als vielmehr im Sinne der den Lebenden anhaftenden Einflüsse der Taten der Vorfahren.

Im tieferen Sinne handelt es sich aber nicht um das abstrakte Konzept der Vergeltung und Wiedergeburt, sondern um die lebendige Gegenwart dieser Ahnenseelen in solchen Erscheinungen wie Neidgefühlen, Krankheiten, Unglück usw. Ich bin versucht, hier von einer konkretisierten Anamnese zu sprechen, d.h. das Unglück in diesem Leben wird nicht nur abstrakt als Resultat früherer Handlungen (des Selbst oder des Ahnen) angesehen, sondern die somatischen Symptome sind Manifestationen, Erinnerungen oder Gedächtnisüber der Ahnen an die Lebenden. Wir könnten es auch folgendermaßen ausdrücken: die normale Amnesie, die Vergessenheit unserer selbst, wird durchbrochen und wir werden “erinnert” durch das Einwirken der Ahnenseelen, die noch nicht zur Ruhe gekommen sind, wir werden der Verpflichtungen erinnert, die wir noch nicht erfüllt haben.

Damit ist auch eine kosmische Zeitsicht und zugleich eine Heilsgeschichte der Welt als Heilungsgeschichte impliziert: das Heilen unzufriedener und unerlöster Ah-

nenseelen macht die Taten der Vergangenheit durch die Rituale der Lebenden wieder gut, und nur dadurch kann die Harmonie der Gegenwart eingeleitet werden, die zu einer Heilzukunft, eben des Paradieses auf Erden führt.

Schuld oder Verunreinigung?

Der Gedanke, daß die Erlösung durch eigene Bemühungen wie auch durch Vermittlung von lebenden Gottheiten zustandekommen kann, zieht sich seit dem frühen Mittelalter als eines der Hauptthemen durch sämtliche buddhistischen Splittergruppen. Eine wichtige Form der Ritualhandlungen aller drei Gruppen, die hier erörtert werden, soll in diesem Zusammenhang erwähnt werden: so spricht man von rituellen Handlungen als solchen, durch die man “die Seele poliert” (dazu gehören auch Handlungen zum Wohle der gesamten Gemeinde, wie z.B. Kehren, Essenbeschaffen, Kochen usw.). Diese Idee der “geistig-geistlichen Reinigung” ist auf der einen Seite eine betont ritualistische Einstellung, d.h. alles so zu tun, wie der Meister/Gründer/Messias es vorgeschrieben und gesagt hat; zum anderen bekommt diese Forderung eine oft sehr auf den inneren Menschen gerichtete Komponente, die auf das in Gedanken und Taten “reine” Leben abzielt, also beinahe das, was man eine protestantische Einstellung nennen könnte. Gebete und Körpereinsatz (wie z.B. Vibrieren, selbstloses Tanzen usw.) dienen auch dazu, nicht nur das Selbst dem Göttlichen näher zu bringen, oder für Frieden in Familie und Nation zu sorgen, da dadurch die “bösen Einflüsse” abgewehrt werden, die durch Gedanken des Neides oder der Mißgunst entstehen, sondern dieses “Polieren der Seele” dient auch dazu, die unerlösten

Ahnenseelen zu befreien und daher deren schlechten Einfluß auf die lebenden Nachkommen auszuschalten (nach dem Motto "mit jedem Gebet wird eine Seele befreit").

Der geschichtliche Bezug zum shintoistischen Ritual des *o-harai* ("große Reinigungszeremonie") bedarf hier zur Betonung der Kontinuität von Symbolhandlungen keiner weiteren Ausführung. Der Unterschied zum shintoistischen Denken soll dabei auf keinen Fall verwischt werden: natürlich kannte das traditionelle Japan nur eine Reinigung von Unreinheiten, die wir als Tabu-Überschreitungen werten müssen, und die keineswegs etwas mit der "Sündhaftigkeit" des Menschen zu tun hatten.

Auf der einen Seite sehen wir daher in einigen der traditionellen und der nach 1945 entstandenen "Neuen Religionen", wie z.B. der Tenshō Kōtai Jingu Kyō der Frau Kitamura, eine ausgesprochene Tendenz zur Verinnerlichung des Konzepts der Reinigung, wenn nicht gar zur Ethisierung der individuellen Handlung mit persönlicher Verantwortung, die traditionell ja angeblich in Japan nie vorhanden war. Jedoch wird auf der anderen Seite diese Tendenz wieder negiert durch die starke Betonung der Ahnenschuld und der Gruppenverantwortung, auf die ich weiter unten noch eingehen werde. Der gesamte Komplex der Vorstellungen von Verschuldung und Sühne in seiner Vermischung von shintoistischem Denken über "Verschmutzung" (*kegare*) und der buddhistischen Komponente des Karma (*innen*) sowie einer modernen individuellen "Verantwortungsethik" bedarf noch einer weit eingehenderen Untersuchung. Jedoch läßt sich aus den Ideologiebildern der "Neuen Religionen" ein traditionell übergreifendes symbolisches Ziel herausstellen: es ist die Vorstellung von "Harmonie" (*wa*).

Der Einzelne, der krank, arm oder unglücklich ist, ist eigentlich ein Störenfried in der sozialen Harmonie des Gleichgewichts; er bedarf daher einer "Resozialisierung" (analog zur Umstrukturierung der Persönlichkeit der Gründer durch Gottesbesessensein), und diese "Umkehr" (die Begriffe von *modori* und *moto kaeri*, "Rückkehr zum Ursprung", werden oft gezielt gebraucht) findet in Selbstreflexion einerseits (die Zeitschriften der religiösen Gruppen sind voll von solchen Beichten über einen bisher schiefgeplanten Lebensweg, bis man "das Licht sah"), durch rituelle Ahnenerlösung andererseits statt.

Hier haben wir sicher einen ganz neuen Ideenkomplex vorliegen, der, ob nun synkretistisch zusammengeschustert (wie Forscher oft betonen) oder durch "Erleuchtung" eingegeben (wie die Beteiligten es umschreiben), zumindest durch die Tatsache, daß diese Weltsicht einen ungeheuren Zulauf gefunden hat, das revolutionäre Potential der religiösen Massenorganisationen zeigt. Es fällt vor allem auf, daß das Mißgeschick der Lebenden nicht auf anonyme Agenten wie soziale und ökonomische Umstände zurückgeführt wird, sondern dem Individuum (auch als Verkörperer einer Ahnenreihe) die Verantwortung als persönliche Verfehlung zugeschrieben wird: Krankheiten werden sozusagen als Symptom der seelischen Verfehlung angesehen.

Das Sendungsbewußtsein der auserwählten Nation

Der Anspruch auf die Sonderstellung und die Überlegenheit Japans läßt sich von der frühen Nara-Zeit über Chikafusa Kitabatake bis zu Nichiren und zur sogenannten Kokugaku-Schule des 18. und 19. Jahrhunderts verfolgen und seine Auswirkungen können bis auf die

Meiji-Intellektuellen nachgewiesen werden, wie z.B. in dem Motto *tōyō no dōtoku, seiyō no gakugei* ("östliche Philosophie, westliche Technologie"), einem jener Schlagworte, unter welchem die Modernisierung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts vollzogen wurde. Die meisten dieser Orientierungen sind sicherlich Formen des Bewußtseins der Elitekultur gewesen und haben daher kaum die millenaristische Komponente aufzuweisen, die in solchen Bewegungen auftritt, die von den Massen getragen werden (so auch Shimazono 1985).

Während also die nativistische Komponente sicherlich in der vormodernen Zeit in Japan eine gewisse Rolle gespielt hat, indem sich immer wieder politische Forderungen nach Selbstbehauptung der als Nation sich verstehenden japanischen Ethnie anzeigen (und diese Komponente kann eigentlich nur nach dem zentralistischen Zusammenschluß durch die Tokugawa auftreten), zeigt doch das Phänomen eines Nichiren im 13. Jahrhundert, wie eine Bedrohung von außen (durch den Mongolensturm) mit einer Zukunftserwartung über die kosmische Position Japans (im Sinne der buddhistischen Weltzeitalterrechnung) verbunden werden kann, so daß wir da doch vielleicht eine vormoderne nativistische Grundhaltung mit millenaristischen Tönen vorfinden.

Dies wäre eigentlich auch zu erwarten: eine Weltreligion wie der Buddhismus, der mit der Idee des Niederganges der Geschichte operiert, genauso wie der jüdisch-christliche Raum mit seiner prominenten Eschatologie und Endzeiterwartung, führt immer dann zu millenaristischen Erwartungen und darauf fußenden Handlungen, wenn soziale Unzufriedenheit sich aufgestaut hat. Das "Himmelreich auf Erden" ist ja nur

eine Variante von jenseitig ausgerichteten Eschatologien, wie ja auch die Hegelschen und Marxschen Lehren nur eine Rationalisierung der vormals sakral untermauerten Weltgeschichte wurden (dies ist kein Problem der historischen Kontinuität, das vergleichenden Kulturwissenschaftlern zu schaffen macht; das Auftauchen solch endzeitlicher Ideen im Rahmen von nativistischen Vorstellungen bei Völkern, die keine ausgesprochene Eschatologie kennen, ist weit problematischer).

Aus den ausgeführten Vorstellungen der drei Gruppen geht aber deutlich hervor, daß wir es mit einer ganzen Verschränkung von nativistischen und millenaristischen Vorstellungen zu tun haben. Wenn wir uns den Ahnenvorstellungen zuwenden, wird dies ganz klar: man erwartet, daß die Ahnenseelen durch rituelle Handlungen aus ihrem Zwischenreich befreit werden können, und dadurch kommt es zu einer Verminderung von Armut, Krankheit und Unglück unter den Lebenden, also zu größerer Harmonie, nicht nur für das Individuum und die Familie, sondern für die Nation: und die befriedete Nation wird diejenige sein, von der aus der Impuls durch Mission nach außen getragen wird.

Japan hat also eine Sonderstellung und wird zum Zentrum einer Welt voller neuer Menschen, der Platz, von dem das diesseitige Paradies seinen Ausgang nehmen wird. Damit wird ein neuer universaler Anspruch auf einen Heilsweg eingebracht, der die Japaner zu einem "auserwählten Volke" macht (es soll hier nur angemerkt werden, daß die seit der Mitte der 80er Jahre bestehende Popularität von Büchern, die den Vergleich zwischen Japan und dem Judentum ziehen, hier vielleicht eine ihrer tieferen Erklärungen finden könnte).

Die Ideologien als revolutionäre Wertvorstellungen?

Durch die Beschreibung und Analyse der Vorstellungen und rituellen Praktiken von drei neuen religiösen Gruppen, die alle in Japan nach 1945 gegründet worden sind, habe ich versucht, eine Reihe von Komponenten innerhalb derselben herauszuarbeiten, welche einen zwischenkulturellen Vergleich ermöglichen. Dies soll nicht die historische Einmaligkeit und die jeweils dogmatische Einzigartigkeit jeder dieser Lehren negieren, sondern soll die Grundlage dafür bieten, die Strukturelemente, die wir haben abstrahieren können, wie z.B. die nativistischen, eschatologischen, millenaristischen und messianischen Ausdrucksformen, mit ähnlichen Erscheinungen aus anderen Kulturgebieten vergleichen zu können.

Zwei miteinander verbundene Fragen sollen dadurch beantwortet werden, und zwar, ob es sich hier wirklich um Neuerscheinungen innerhalb des Spektrums japanischer Religiosität handelt, und ob wir die Wertvorstellungen dieser und ähnlicher Gruppen als revolutionären Ideologien gleichzustellende Handlungsgrundlagen oder gar Handlungsprogramme bezeichnen können. Aus den angeführten Elementen der Gründer, der Lehren und der rituellen Praktiken ergibt sich ohne Zweifel, daß es sich hier nicht um das "Auffüllen von alten Schläuchen mit neuem Wein" handelt, wie es einige Religionswissenschaftler zu beschreiben versuchten. Dies mag an der Oberfläche zwar zutreffen, wenn man sich nur den sprachlichen Ausdruck oder die formalisierten rituellen Handlungen, Gebete, Gesänge usw. vornimmt. Geht man jedoch auf die Verkettung der Lehren der Gründer ein, so scheint bei aller Ähnlichkeit unter ihnen und bei aller Anlehnung an traditionelle epistemologische Muster die Neuartigkeit der Aussagen doch erstaunlich.

Um diese Innovation ins richtige Licht zu rücken, ist es nützlich, eine Analogie zur Dichtung heranzuziehen: wie man bei Gedichten desselben Autors und bei denen verschiedener Autoren immer wieder dieselben Muster, ja das Vorkommen derselben Schlüsselbegriffe findet, so heißt dies jedoch auch nicht, daß die jeweilige Mischung derselben Formen und Begriffe nicht immer zu originellen Aussagen, zum originären Werk sich verdichtet. Die Analogie ist ja außerdem recht passend, denn Dichter sind ja nach alter Vorstellung genauso besessen wie die Gründer von religiösen Wahrheiten, obwohl nach Plato von verschiedenen Gottheiten. Dieser Vergleich kommt uns gut zustatten, um die vor-schnellen Urteile von Religionssoziologen wie Bryan R. Wilson über japanische Neue Religionen zu berichtigen.

Für Wilson spielen die spezifischen dogmatischen oder Lehrformen keine Rolle, und er kommt dann nicht unerwartet zu der einfachen Schlußfolgerung, daß die "Neuen Religionen" in Japan nur utilitaristische Ziele haben. Indem Wilson so argumentiert, begeht er den Kardinalfehler einer rein theoretischen Religionssoziologie, die weder die empirische Realität in Betracht zieht, noch den von mir vorher betonten semiotischen Rahmen, d.h. den Stellenwert von symbolischen Wertvorstellungen für die Mitglieder, das subjektive Element der Bedeutsamkeit (nach Max Weber); kurz, Forscher wie Wilson vergessen, wie ich das einmal ausdrückte, Kontext wie auch Inhalt der Lehren, oder, wie Schwartz mit Recht kritisierte, unterschlagen die herausstechenden Merkmale von Einzelgruppen mit ihrem integrierten System von Werten und Normen zugunsten einer allgemeinen Äußerung ihrer "Einstellung zur Welt" (siehe Wilson 1961, 1970, 1975; Schwartz 1970; Köpping 1977). Wenn ich nur die formalen Kriterien von *ikigami*, *ō-harai*, *innen* usw. zur Kenntnis nehme, könnte der Schluß auf die Wiederholung

traditioneller Muster zutreffen, aber das ist, wie ich zu zeigen versucht habe, eben nur ein Trugschluß.

Das Einmalige und innovativ Neue an den religiösen Gruppen und ihren Vorstellungen ist vielleicht dieses:

es kommt zu einer Integration der persönlichen Leidenserfahrung (und Besessenheit) von Gründern mit der Heilsgeschichte der Menschheit, wobei japanischen religiösen Symbolen die Schlüsselfunktion der Vermittlung und den japanischen Anhängern die Sendungsfunktion der Bekehrung der Menschheit zufällt.

Die Frage nach dem revolutionären Potential ist weit schwieriger zu beantworten, wie bei fast allen millenaristischen und messianischen Religionserscheinungen. Dies hängt damit zusammen, daß der Begriff der Revolution heutzutage fast ausschließlich im politisch-sozialen Zusammenhang gebraucht wird. Manche Theoretiker wie Hagopian schließen sowohl Bauernaufstände wie auch messianisch-endezeitliche Bewegungen aus der Bestimmung von Revolutionen aus, und zwar mit der Begründung, daß Bauernrevolten einen zu konservativen Anstrich haben; messianische Bewegungen dagegen seien "eher als das Todesröcheln einer alten Gesellschaft denn als Geburtsschrei einer neuen" zu interpretieren; die Aktivitäten solcher Gruppen "lassen sich nicht völlig als revolutionär bezeichnen, denn obwohl sie authentische Bewegungen des Protestes und der Revolte der unteren Gesellschaftsschichten darstellen, richten sie sich gegen die dominante Entwicklungstendenz in Richtung auf eine säkularisiertere, industrialisiertere und zentralisiertere Gesellschaft. Kurzum: sie wehren sich gegen den wesentlichen Kern jenes Wertesystems, das normalerweise mit dem Begriff Fortschritt assoziiert wird" (Hagopian 1974:28).

Es handelt sich hier, wie ich glaube, um einen sehr

einseitigen, wenn nicht gar konservativ gefärbten Revolutionsbegriff, der selbst wenn wir ihn unterschrieben, nicht einmal auf die empirische Wirklichkeit der Lehren von messianischen und millenaristischen Gruppen zutreffen würde. Es kommt ja schließlich darauf an, wie man "Fortschritt" definiert: man könnte leicht argumentieren, die universalistische Ausrichtung der beschriebenen japanischen Religionsgemeinschaften auf Weltfrieden und Brüderlichkeit, sogar Gleichheit aller Menschen (wie bei Frau Kitamura stark betont), sei doch wohl eine Ausrichtung auf Fortschritt, vor allem einen innermenschlichen Fortschritt (den äußeren der Industrialisierung haben die Japaner ja schließlich mehr als jede andere Nation erreicht). Es ist ja gerade das Innovative, daß diese Gruppen auf eine "Umkehr" der menschlichen Einstellung bauen, die beinhaltet, von der Materialität wegzukommen, um die von einer materialistischen Wissenschaft und Technik mit dem Untergang bedrohte Welt noch herumzureißen durch Hinwendung zu einer "spirituellen Zivilisation". Der Begriff des "Fortschritts", den wir bei Theoretikern wie Hagopian vorfinden, deckt sich voll mit der Begriffsbildung und Erwartung der Sozialdarwinisten des 19. Jahrhunderts, die in Anlehnung an Darwin von einer gesellschaftlichen "Evolution" zu immer komplexeren Industrieformen sprachen und träumten. Es ist ja nicht nur so, daß die unter Diskussion stehenden Gruppen sich einer zunehmenden Säkularisierung der Lebenswelt entgegenstellen, ihre Erscheinung selbst und der Zulauf, den sie haben, zeugt ja für den außenstehenden Beobachter von der Falschheit der Voraussage einer objektiven Säkularisierung der Welt. Hinsichtlich des Begriffs der Revolution sollte eine vergleichende Sozialwissenschaft sich doch vielleicht nahe an die ursprüngliche Konzipierung desselben hal-

ten. Das Wort Revolution wurde zuerst im Bereiche der Astronomie verwendet, nämlich zur Bewegungsbeschreibung der in zyklischen Abständen wiederkehrenden Planeten. Dieser Gebrauch des Wortes findet sich auch in den Schriften Herders, angewandt auf politische Geschehnisse, wo er bedeutungsmäßig erweitert wird und im Sinne einer Regeneration der Harmonie von Natur und Geschichte auftaucht (ähnlich später bei Schelling, und ganz sicher ist Marx davon beeinflusst gewesen). Damit stand Herder auf klassischem Boden, wo ja der Begriff restitutio bzw. anakatastasis in gnostischen und manichäischen Werken auftaucht, aus denen der Gedanke der "ewigen Wiederkehr des Gleichen", um Nietzsches Formulierung zu gebrauchen, herrührt, wobei am Ende eines jeden geschichtlichen Kreislaufs eine Apokalypse stattfindet.

Die erste gesamtabendländische philosophische Schule, die sich mit diesem Begriff der Gleichsetzung von Natur und Geschichte befaßte, waren bekanntlich die Stoiker. Wir finden dann eine konstante Erweiterung des Begriffs, von der Rechtfertigung von Aufständen als naturgesetzlichen Phänomenen bis hin zu der von den Anhängern des Marxismus vertretenen Weltrevolution.

Ich würde daher in die Kategorie "Revolution" insbesondere diejenigen sozialen Bewegungen einschließen, bei denen die "Wiederkehr einer alten Ordnung" ein integrierter Bestandteil der Gruppenideologie ist. Es ist ja gerade dieser doppelseitige Aspekt, der eine echte Revolution charakterisiert: das Verlangen nach einer Zukunft, welche nach einer realen oder imaginären idealen Vergangenheit geformt wird. Wir finden in den meisten Gesellschaften zu irgendeinem Zeitpunkt die Entwicklung von Wertvorstellungen, welche die gegenwärtige Lage als eine Degeneration der Vergangenheit

begreifen und die auf das Wiederaufleben eines "Goldenen Zeitalters" abzielen. Zukunft und Vergangenheit verschmelzen im Bewußtsein solcher Lehren und ihrer Anhänger. Meine Definition einer "revolutionären Ideologie" sieht dann folgendermaßen aus:

eine revolutionäre Ideologie umschließt jeden Versuch, eine Neuordnung der Welt und des moralischen Elements innerhalb dieser Welt, das heißt des neuen Menschen, herbeizuführen.

Diese Definition enthält die folgenden Kriterien: die Ausrichtung auf einen Wechsel der bestehenden Ordnung, die im Hier und Jetzt bewerkstelligt werden soll, gemessen an den vorhandenen gesellschaftlichen Bedingungen, was alle Bemühungen ausschließt, die auf ein besseres Dasein oder eine Vergeltung in einer jenseitigen Welt ausgerichtet sind. Es spielt dabei keine Rolle, ob die Revolution als eine normative, gesetzmäßige Rückkehr zu einem früheren Stadium (zyklisch) angesehen wird, oder ob sie im Lichte einer unilinearen Richtung der Veränderung (evolutionär im traditionellen Wortsinne) betrachtet wird. Es spielt weiterhin keine Rolle, ob die Revolution zu passiven und gewaltlosen Formen sozialer Aktion führt, solange gesellschaftliches Handeln als solches gefordert wird. Die Ideologie kann dabei in religiöser oder rationaler Sprachform gefaßt sein. Diese Unterscheidung ist sowieso nicht immer leicht zu vollziehen: der Marxismus kann zum Beispiel als eine Weiterführung gnostischer Denktraditionen in der europäischen Geistesgeschichte interpretiert werden (siehe Topitsch 1966). Die Ideologie kann radikaler Natur sein, mit der Erwartung von apokalyptischen Endzuständen, oder aber das Erreichen des Endzustandes als einen endlosen Prozeß der Annäherung an ein qualitativ anderes utopisches Stadium begreifen. Ob

diese Art von Ideologie als rational oder irrational eingestuft werden soll, muß gemäß der Kriterien der Beteiligten und nicht anhand westlicher Wissenschaftslogik entschieden werden.

Wenn ich nun meine Definition sowohl als Ausgangspunkt als auch als Endresultat der Analyse der empirischen Wirklichkeit japanischer Neuer Religionen betrachte, gibt es keinen Zweifel daran, daß diese echte revolutionäre Bewegungen darstellen, sofern wir uns auf die Ideologie und Wertvorstellungen beschränken. Ob es zu revolutionären Handlungen kommt und warum es in Japan dazu nicht gekommen ist, muß einer weiterführenden Untersuchung überlassen bleiben, in welcher die situativen Bedingungen, das Gesellschaftsbild und die konkurrierenden Geistesströmungen berücksichtigt werden müßten. Dies würde im Rahmen der vorliegenden Fragestellung zu weit führen.

Es soll nur noch angemerkt werden, daß wir innerhalb der beschriebenen religiösen Gruppen eine erhöhte Bereitschaft unter den Mitgliedern feststellen können, an Wunder und Heilungen realer Art zu glauben, was eindeutig zum charismatischen Milieu gehört, wie es Rudolf Otto beschrieben hat; es herrscht eine Atmosphäre der Wundersucht und der Leichtgläubigkeit sowie ein sozial ansteckender Geist in diesen Erscheinungen. Wie der deutsche Ethnosoziologe Mühlmann richtig sah, ist eine der Vorbedingungen für das Auftreten eschatologischer Hoffnungen und Erwartungen die geistig oft nicht bewältigte, in ihren Zusammenhängen nicht durchschaubare eigene Gegenwartsituation (Mühlmann 1964:333).

Die Funktion der "Neuen Religionen" als Füllung einer Wertnische

Es bleibt noch eine wichtige Frage offen: Welchen Platz nehmen diese Bewegungen im gegenwärtigen japanischen Klima der Meinungsteilung ein? Mit anderen Worten: welche spezielle Nische füllen sie innerhalb des japanischen Wertsystems? Dazu möchte ich zwei Hypothesen aufstellen:

1. Die "Neuen Religionen" mit revolutionären Ideologien operieren nach wie vor innerhalb der Rahmenstruktur vorherrschender Wertvorstellungen, die von allen Japanern als bindend akzeptiert werden: die Werte der Kooperation der Gruppen und des Erreichens von Zielen durch Kompromisse mit konkurrierenden Gruppen spielen eine hervorragende Rolle.
2. Zur Wertnische, welche diese Lehren für das Individuum erfüllen, kann man folgende historische Sicht einbringen: genau wie der Shinto seine Funktion als Ordnungssystem für die Beziehungen zwischen Mensch und Natur sowie als Moralkodex für eine Agrargesellschaft erfüllt hat, wie der Konfuzianismus die Lücke eines moralischen Verhaltensmusters in der sozialen und politischen Sphäre geschlossen hat und wie der Buddhismus Antworten zu Fragen geboten hat, welche die Beziehung des Menschen zu einer über sein konkretes Leben hinausgehenden Existenz berühren -, in genau der gleichen Weise erfüllen die Neuen Religionen die Funktion, einen neuen Moralkodex, eine Richtschnur für Menschen anzubieten, die in einer sich rapide verändernden sozialen Umwelt leben. Die "Neuen Religionen" bieten möglicherweise eine Antwort für diejenigen Menschen, die nach persönlicher Erlösung suchen in einer Zeit des Unbehagens, in welcher die ältere moralische Ordnung in den Hintergrund getreten

ist und die historischen Wertsysteme keine Lösungen für dieses neue Unwohlsein anbieten können. Doch anstelle des ideologisch gleichermaßen radikalen christlichen Wertsystems haben sich die Japaner für ein Symbolsystem entschieden, das in synkretistischer Gestalt bedeutungsleitende Symbole beinhaltet, die ihnen vertraut sind.

Daß die politische Aktualität hinter dem ideologischen Potential herhinkt, ist oft bei nativistisch-millennaristischen Erscheinungen zu beobachten: sie sind häufig nur ein noch nicht klar artikulierter und mit politischem Willen ausgestatteter Wertrahmen, der durch sein Vorhandensein jedoch oft wieder dazu führen kann, daß radikalere politische Alternativen nicht gesucht werden.

Anmerkungen

1. Der vorliegende Aufsatz ist die Überarbeitung eines Vortrages, der am 20. Dezember 1987 auf einer Tagung der Vereinigung Japanischer Religionswissenschaftler an der Sophia-Universität in Tokyo gehalten wurde. Die Forschungen über die Religionsgemeinschaften erstrecken sich über den Zeitraum von 1966 bis in die 80er Jahre.
2. Die Zielsetzungen der Sōka Gakkai sind in dieser Arbeit nicht berücksichtigt worden. Diese Organisation hat nach eigenen Angaben über 12 Millionen Anhänger und ist durch ihren politischen Arm, die Kōmeitō, allgemein bekannt geworden. Als laienbuddhistische Organisation sieht sie als ihren geistigen Ahnherrn den Mönch Nichiren (1222–1282) an.
3. Die Gruppe *Sekai Mahikari Bunmei Kyōdan* hat sich inzwischen nach dem Tode ihres Gründers (1974) in zwei Teilorganisationen gespalten, wobei eine Gruppe mit diesem Namen in der Präfektur Shizuoka ihr Hauptquartier errichtet hat, während die Hauptgruppe unter Leitung der adoptierten Tochter des Gründers mit dem neuen Namen

Sōkyō Mahikari ihr Hauptquartier in Takayama eingerichtet hat. Die Interpretationen, die von mir hier gegeben werden, beziehen sich auf die Lehren, die mir vom Gründer persönlich in den Jahren 1967 bis 1970 dargestellt wurden.

Bibliographische Hinweise

- BLACKER, Carmen
The Catalpa Bow; London 1975
- HAGOPIAN, M. N.
The Phenomenon of Revolution; New York 1974
- HARDACRE, Helen
 -*Lay Buddhism in Contemporary Japan: Reiyūkai kyōdan*; Princeton 1984
 -*Kurozumikyō and the New Religions of Japan*; Princeton 1986
- HORI, Ichiro
Folk Religion in Japan; Chicago 1968
- KOEPPING, Klaus-Peter
 -*Sekai Mahikari Bunmei Kyōdan*; in: *Contemporary Religions in Japan*, Band 8, Nr. 2, S. 101-134; 1967
 -*Religiöse Bewegungen im modernen Japan als Problem des Kulturwandels*; Köln 1974
 -*Ideologies and New Religious Movements*; in: *Japanese Journal of Religious Studies*, Band 4, Nr. 2-3, S. 103-151; 1977
 -*Japanese Religious Movements: The Semiology of Revolutionary Movements*; in: *Anthropological Forum*, Band 4, Nr. 3-4, S. 375-384; 1980
- LEBRA, Takei
Japanese Patterns of Behavior; Honolulu 1976
- MAYER, Fred und IMMOOS, Thomas
Japanese Theatre; London 1977
- MÜHLMANN, Wilhelm E.

- Rassen, Ethnien, Kulturen*; Neuwied und Berlin 1964
- SCHIFFER, Wilhelm
Necromancers of the Tohoku: Contemporary Religions in Japan, Band 8; 1967
- SHIMAZONO, Susumu
 -*The Living Kami Idea in the New Religions of Japan*; in: *Japanese Journal of Religious Studies*, Band 6; 1979
 -*Spirit Belief in New Religious Movements and Popular Culture*; in: *The Journal of Oriental Studies*, Band 26; 1987
- SWYNGEDOUW, Jan
Religion in Contemporary Japanese Society; in: *The East*, Band 20; 1986
- Tenshō Kōtai Jingū Kyō; Tokyo 1954
- TOPITSCH, E.
Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft; Neuwied und Berlin 1966
- WACH, Joachim
Sociology of Religion; Chicago 1962
- WILSON, Bryan R.
 -*Sects and Society*; London 1961
 -*Religious Sects*; New York 1970
 -*Magic and Millenium*; Frogmore 1975
- YANAGAWA, Keiichi und ABE, Yoshiya
Shūkyō-ron to shūkyō-shi (Religions theorie und -geschichte); Tokyo 1985

Klaus-Peter Köpping

- geboren 1940 in Cottbus
 1959-62 Studium der Rechtswissenschaften
 1963-65 Studium der Soziologie, Ethnologie und Japanologie an den Universitäten Bonn, Hamburg und Köln
 1966-69 Feldforschung in Japan zum Thema des Schamanismus und der messianischen Bewegungen in Japan
 1971 Promotion zum Dr. phil. an der Universität Köln
 1969-72 Associate Professor für Ethnologie an der California State University
 1972-82 Dozent für Anthropologie an der University of Queensland
 seit 1983 Baldwin Spencer Professor für Anthropologie an der Melbourne University

Zahlreiche Veröffentlichungen zu Themen des Kulturwandels, der Geschichte und Methode der Ethnologie und zu Problemen des modernen Japan

Die neuesten Veröffentlichungen der OAG Tokyo und Hamburg

Mitteilungen

- | Nr. | | | Yen |
|-----|---|---|-------|
| 95 | KAZÁR,
LAJOS: | <i>Interdisciplinary International Workshop "Provenance of the Japanese language and the people with which an early stage of this language reached the Japanese island realm"</i> .
Hamburg 1985, 148 S. | 4.600 |
| 96 | SIMONS,
STEFAN: | <i>Das Bild Qin Shihuang's in der Geschichtsschreibung der Volksrepublik China. Die Historiographie des ersten Kaisers von China. 1949-1979.</i> Hamburg 1984, 240 S. | 5.900 |
| 97 | FOON MING
LIEW: | <i>Tuntian Farming of the Ming Dynasty (1368-1644).</i> Hamburg 1984, 329 S. | 6.300 |
| 99 | MUNTSCHICK,
WOLFGANG: | <i>Das traditionelle japanische Bauernhaus. Eine kulturhistorische Studie.</i>
Hamburg 1985, 171 S. | 3.600 |
| 100 | DOMBRADY,
GEZA SIEGFRIED/
EHMCKE,
FRANZISKA (Hrsg.): | <i>Referate des VI. Deutschen Japanologentages in Köln.</i>
Hamburg 1985, 349 S. | 4.600 |
| 101 | ROSENBERG,
KLAUS: | <i>Sozialkritische Literatur in Thailand. Protest und Anklage in Romanen und Kurzgeschichten eines Landes der Dritten Welt.</i>
Hamburg 1986, 360 S. | 4.800 |