

Konzeptionen von Tod und Jenseits in Katastrophensituationen: Das Beispiel der Erdbeben- und Tsunamikatastrophe in Nordostjapan vom März 2011

Monika Schrimpf

1. Einleitung

Am 3. März 2011 löste ein Erdbeben der Stärke 9.0 (M_w) vor Nordostjapan einen Tsunami aus, der die Küstengegenden der Präfekturen Miyagi, Iwate, Fukushima und Ibaraki traf. Als Folge dieses Naturereignisses wurden ca. 6.000 Menschen verletzt, mehr als 15.000 Tote wurden registriert und ca. 2.600 Menschen gelten als vermisst.¹ Viele Überlebende verloren ihre Familie oder einzelne Angehörige, ohne unmittelbar Gewissheit über deren Tod zu haben. In dieser Katastrophensituation ergaben sich spezielle Bedingungen für den Umgang mit Tod und Toten. Auf *psychologischer Ebene* waren dies die traumatische Erfahrung des unerwarteten und gewaltsamen Todes nahestehender Menschen, die in den meisten Fällen mit dem Verlust der gesamten Lebensgrundlage in Form von Wohnstätte, Besitz und Arbeitsplatz einherging. Hinzu kam die Konfrontation mit zahllosen körperlich oft stark entstellten Leichen. Emotionen wie Traurigkeit, Verzweiflung und Wut, die der Tod nahestehender Menschen in der Regel auslöst und die im Bestattungsritual in vielfältiger Weise „aufgefangen“ werden,² traten hier verstärkt auf, häufig ergänzt um Schuldgefühle für das eigene Überleben („*survivors' guilt*“).³

Im *rituellen Umgang* mit Tod und Toten war man mit dem Problem konfrontiert, dass die buddhistischen Todes- und Gedenkrituale häufig nicht

¹ Angaben gemäß der Pressemitteilung „Angaben zu den Opfern und Maßnahmen der Polizei“ (*hisai jōkyō to keisatsu sochi* 「被害状況と警察措置」) der National Police Agency vom 9. Januar 2015 (Keisatsuchō *online*). Laut einer Bekanntmachung der Polizei der Präfektur Miyagi zählen dort als Tote nur solche Körper, die einen Kopf haben. Daher ist die tatsächliche Zahl der Toten vermutlich höher als die angegebenen Zahlen. Auch die Vermissten, für die Angehörige eine Todesmeldung eingereicht haben, zählen nicht als Tote, sondern als Vermisste (Ishimura 2013: 64).

² Zur Relevanz des Rituals für das „Management“ der Emotionen siehe Lüddeckens (2006: 554-563).

³ Siehe Takahashi (2013: 196). Dieser psychologischen Belastung tragen religiöse Repräsentanten aus Buddhismus, Shintō, Christentum und Neureligionen dadurch Rechnung, dass sie neben dem rituellen Beistand auch therapeutische Hilfe anbieten. Siehe dazu Kokusai Shūkyō Kenkyūsho (2013: 298-373), Inaba/Kurosaki (2013: 44-132) und McLaughlin (2013a und b).

ordnungsgemäß, d. h. mit und an dem toten Körper, durchgeführt werden konnten, da viele der Leichen erst nach Wochen, Monaten oder gar nicht gefunden wurden. Gleichzeitig behinderte die große Anzahl der Leichen in Kombination mit der beschränkten Einsatzfähigkeit der Krematorien die übliche Verbrennung der Leichen als Teil des buddhistischen Bestattungsverfahrens.⁴ Es stellt sich daher die Frage, wie sich diese Bedingungen auf die symbolische Bedeutung auswirken, die dem rituellen Umgang mit dem Körper⁵ zugeschrieben wird. Kann in den Augen der Angehörigen die Seele⁶ des/der Toten Erlösung finden, wenn der tote Körper nicht rituell angemessen behandelt wird? Und welche Relevanz haben in solchen Fällen Bestattungs- und Gedenkrituale überhaupt?

Im folgenden Beitrag geht es jedoch nicht primär um Rituale, sondern um Konzeptionen von Tod und Jenseits unter den Überlebenden der Erdbeben- und Tsunamikatastrophe vom März 2011. Dahinter steht die Frage, ob angesichts der skizzierten Beeinträchtigungen der rituellen buddhistischen Praxis auch die damit verknüpften Jenseitsvorstellungen an Bedeutung verlieren und durch individuelle Konzeptionen ersetzt werden. *Allgemeine Strukturelemente* für solche Konzeptionen werden aus Robert Hertz' Erklärungsmodell zu Todesritualen und deren symbolischer Deutung abgeleitet. Den *inhaltlichen Bezugsrahmen* stellen in Japan verbreitete Postmortalitäts-Vorstellungen dar. Vor diesem Hintergrund wird anhand von drei Fallbeispielen aufgezeigt, welches Bild sich Opfer der Katastrophe von der Beziehung zwischen Lebenden und Toten (bzw.

⁴ Wie wichtig für die Angehörigen die Kremation ist, äußerte sich in den Protesten der Angehörigen, als in Sendai temporäre Erdbestattungen (*karimaisō* 仮埋葬) durchgeführt wurden. Für eine detaillierte Schilderung der Herausforderungen an die Bestattungsunternehmen siehe Sugawara (2013: 102-163).

⁵ Wichtige rituelle Elemente im Umgang mit der Leiche sind z. B. das Waschen und Ankleiden, das Falten der Hände mit einer Gebetskette (*juzu* 数珠), die Sūtra-rezitation am Sterbebett (*makuragyō* 枕経), die symbolische Ordination als Mönch oder Nonne, das (symbolische) Zunageln des Sarges durch die Familie sowie das Auflesen der Knochen nach der Kremation, um sie in die Urne zu überführen (siehe Rowe 2009: 22 f.; Walter 2008: 260-285; Yokoyama 2001: 26-96).

⁶ Der Begriff „Seele“ ist aufgrund seiner christlichen Konnotation als Bezeichnung für die japanischen Begriffe „*reikon*“ 靈魂, „*rei*“ 霊, „*tamashii*“ 魂 grundsätzlich wenig geeignet. Er findet hier dennoch Verwendung, um die Vorstellung einer lebendigen, körperlosen Entität, die mit dem Tod eines Menschen nicht verschwindet, sondern weiter existiert, zum Ausdruck zu bringen. Dafür ist der Begriff „Geist“ ungeeignet, da er im Deutschen entweder in der Bedeutung „Gespenst“ oder als kognitives Zentrum des menschlichen Organismus verstanden wird. „Geist“ verwende ich ausschließlich im Sinne des japanischen *yūrei* (幽霊, Geist), also für tendenziell furchterregende Geistererscheinungen.

Vermissten) sowie von der Existenz der Toten im Jenseits machten. Die Fallbeispiele berücksichtigen die Perspektive eines buddhistischen Priesters ebenso wie die religiöser Laien.

Quellen für die Rekonstruktion solcher Konzeptionen sind unter anderem Berichte buddhistischer Mönche über sogenannte „Geistererscheinungen“ (*yūrei genshō* 幽霊現象, *shinrei genshō* 心霊現象) in den betroffenen Regionen (Takahashi 2013, 2014a und b). Daneben rekurriere ich auf eine Sendung des staatlichen Fernsehsenders NHK vom August 2013, in der Überlebende berichten, wie ihnen nach der Katastrophe verstorbene Angehörige erschienen sind (NHK 2013). Als dritte Quelle schließlich dient eine dokumentarische Publikation über Einzelschicksale von Menschen, deren Angehörige als „vermisst“ (*yukue fumei* 行方不明) gelten (Ishimura 2013).

2. Zur symbolischen Bedeutung von Todes- und Gedenkritualen

Zu den klassischen Interpretationen von Bestattungs- und Gedenkritualen, die bis in die Gegenwart rezipiert werden, zählt Robert Hertz' soziologische Deutung (Hertz 1960).⁷ Sie wird im Folgenden primär im Hinblick auf die Interpretation der symbolischen Bedeutung vorgestellt, die er Todes- und Gedenkritualen zuspricht.

Hertz hebt den transitorischen Charakter des Todes hervor, den er am Beispiel der Sekundärbestattungen in Indonesien illustriert. Konkret beschreibt er zwei zusammenhängende Prozesse: Zum einen den gesellschaftlichen Prozess von der durch den Tod ausgelösten Disintegration der Gesellschaft hin zur Wiederherstellung ihrer Kontinuität. Zum anderen den Prozess, den der/die Tote vom Sterben bis zur Wiederbelebung und Integration in die Welt der Vorfahren durchläuft. Ähnlich wie Durkheim betont auch Hertz, dass „die Gesellschaft“ den Tod eines ihrer Mitglieder als Bedrohung ihrer Kontinuität und Unverletzlichkeit wahrnimmt:

Death does not confine itself to ending the visible bodily life of an individual; it also destroys the social being grafted upon the physical individual and to whom the collective consciousness attributed great dignity and importance. [...] Thus, when man dies, society loses in

⁷ Zugrunde liegt ihr das von Arnold van Gennep entwickelte dreistufige Strukturmodell von Übergangsriten (*rites de passage*), das zwischen Trennungsriten (*rites de séparation*), Schwellen- bzw. Umwandlungsriten (*rites de marge*) und Angliederungsriten (*rites d'agrégation*) unterscheidet (van Gennep 1986: 21).

him much more than a unit; it is stricken in the very principle of its life, in the faith it has in itself. (Hertz 1960: 77 f.)

Daher zielten die Todes- und Gedenkrituale darauf, zunächst den/die Tote(n) von der Gesellschaft der Lebenden zu lösen und dauerhaft in die Gesellschaft der Toten, die „invisible society“ oder Gemeinschaft der Ahnen zu überführen. Mit dem neuen Status beginne für den/die Verstorbene(n) ein neues Leben. Der Tod ist somit besiegt und die Gesellschaft, bestehend aus lebenden und toten Mitgliedern, wieder hergestellt. Praktisch dokumentiere sich dieser Prozess in den Riten der Primär- und Sekundärbestattung, die den jeweiligen Statuswechsel des/der Toten symbolisierten. Sie folgten der Logik, dass der „alte Mensch“ sterben muss, um das neue Leben zu beginnen: „the notion of death is linked with that of resurrection; exclusion is always followed by a new integration“ (Hertz 1960: 79).

Diese Übergangsphase vom lebenden zum toten Mitglied der Gesellschaft findet laut Hertz ihren symbolischen Ausdruck in der Zersetzung des physischen Körpers, die wiederum mit dem Entwicklungsprozess der Seele korreliert wird.⁸ Solange der Körper noch nicht zersetzt ist, befinde sich die Seele in einem ruhelosen Zwischenstadium und stelle eine Gefährdung für die Menschen, v. a. für die Angehörigen, dar. Erst wenn der materielle Körper – bis auf die „harten“ Bestandteile wie Knochen – verschwunden ist, könne die Seele ihren letzten Aufenthaltsort und damit Ruhe finden.

Death is consummated only when decomposition has ended: only then does the deceased cease to belong to this world so as to enter another life. (Hertz 1960: 47)

Als weitere Parallelen dieses Übergangsprozesses führt Hertz den Wandel des rituellen Status der Angehörigen – von unrein zu rein – sowie die psychische Entwicklung von Nicht-Akzeptanz hin zur Akzeptanz des Todes an.

This painful psychological process expresses itself in the objective and mystical shape of the belief that the soul only gradually severs the ties binding it to this world: it finds a stable existence again only when the representation of the deceased has acquired a final and pacified character in the consciousness of the survivors. (Hertz 1960: 82)

⁸ Die symbolische Relevanz der physischen Zersetzung des Leichnams im Kontext der Herrschaftskonzeption der japanischen Kaiser des Altertums thematisiert Michael Wachutka in diesem Band.

Hertz korreliert in seinem Konzept von Tod als Übergang letztlich vier Transformationsprozesse. Er berücksichtigt die gesellschaftliche Dimension (Übergang von De-Stabilisierung zu Re-Stabilisierung; von Exklusion der Angehörigen zu ihrer Re-Integration), die individuell-psychologische oder emotionale Dimension (Übergang von Nicht-Akzeptanz des Todes hin zu Akzeptanz), die physische Transformation des Leichnams (von physischer Existenz zu Nicht-Existenz) und den symbolischen Statuswechsel, verbunden mit der qualitativen Transformation der Seele (von böartigem Geist zu wohlwollendem Ahnen).

Grundlegende Kritik an Hertz' Modell äußert Maurice Bloch. Er hinterfragt die Universalität der von Hertz zugrunde gelegten Vorstellung einer mit dem biologischen Tod gesetzten Dichotomie von Leben und Tod und kontrastiert sie mit Konzepten, die den Tod als einen Teil des Lebens in dieses integrieren.

On the other hand, if like many of the people discussed in this book [sic], life is thought of as a journey that continues after death, perhaps to continue into another life, the western "punctual" notion of death is totally inappropriate. In the perspective of such people death is not all that different to living and, even more important, the experience of something not all that different to processes we label as "dying", may be an intrinsic part of "living". (Bloch 1988: 14)

Mit dieser Relativierung verknüpft er eine Ausweitung des Personenbegriffs. „Person“ müsse man nicht notwendig als einmalige, unteilbare Einheit bestimmter Elemente begreifen (wie Körper und Geist, Fleisch und Blut u. a. m.), die nur in Gestalt dieser Einheit lebensfähig seien.

However, when the constituents which make up the person are at the same time constituent parts of a different kind of cross-cutting whole, then the end of the person need not be the end of the constituents themselves or of that other totality. (Bloch 1988: 16)

Der Tod einer Person im engeren Sinne sei in diesen Fällen nicht identisch mit dem Auslöschen der Elemente, die sie ausmachen. In vielen Kulturen werde der Tod als eine Transformation gesehen, die zur Weiterexistenz einzelner konstitutiver Elemente im Rahmen einer anderen Einheit führten, beispielsweise der Abstammungslinie oder Ahnen, und dadurch zu deren Wiederbelebung beitrüge. In diesem Sinne werde dem Tod nicht nur eine destruktive, sondern auch eine regenerative Wirkung zugeschrieben. Was stirbt, ist die Individualität, nicht aber die Person in ihrer Gesamtheit: „[...] [I]n all the examples we

have considered, the termination of the individual and the continuation of another element is demonstrated.“ (Bloch 1988: 24).

Drei hieraus abgeleitete Strukturelemente werden im Folgenden am Beispiel Japans exemplarisch untersucht.

1. Die Konzeption des Todes als *transformativen Übergangsprozess* für Tote und Angehörige. Wie wird der Zielzustand des Übergangs bestimmt und welche Bedeutung hat er für die Beziehung zwischen Lebenden und Toten?
2. Die sich daraus ergebende *Beziehung zwischen Körper und Seele* des/der Toten. Wird von einer Trennung von Körper und Seele ausgegangen, und wenn ja, wie ist das Verhältnis der Seele zu den Lebenden? Oder wird die Kontinuität des/der Toten einer anderen Größe zugeschrieben?
3. Das *Verhältnis zwischen Verstorbenen und Lebenden*, insbesondere Angehörigen. Durchläuft es verschiedene Stadien und in welchen Abhängigkeitsverhältnissen wird es konstruiert?

3. Tod- und Jenseitskonzeptionen im japanischen Buddhismus

In der Forschung zu japanischen Bestattungs- und Gedenkritualen bzw. Jenseitskonzeptionen herrscht weitgehende Einigkeit darüber, dass diese trotz ihrer eindeutig buddhistischen Verortung durch eine Vielzahl heterogener Praktiken und Vorstellungen geprägt sind (Amstutz 2004: 158; Smith 1974: 39; Tanabe 2008: 345; Knecht 2004: 199).

What the reader will find is a highly indeterminate universe where some humans – living and dead – become gods and other buddhas, where spirits of the living may prove to be as malevolent as spirits of the dead, and where the deification of ancestors is only slightly more common than the “ancestorization” of deities. (Smith 1974: 39)

Das einende Moment in der hier angedeuteten Vielfalt sehen sowohl Mariko Namba Walter als auch George Tanabe Jr. in der grundlegenden Struktur buddhistischer Todes- und Gedenkrituale. Zwar unterscheiden sich diese in Details und je nach Erlösungskonzept wird ihre Bedeutung unterschiedlich interpretiert. Doch in jedem Fall messen sowohl die Angehörigen als auch der Klerus ihrer korrekten Durchführung großes Gewicht bei. In diesem Sinne spricht Tanabe von „Orthopraxie“ anstelle von „Orthodoxie“ (Tanabe 2008: 345).

Die grundlegende rituelle Struktur rekonstruiert Walter als einen vierstufigen Prozess, der (1) mit der Reinigung der Toten und ihrer Lösung

von der Welt der Lebenden beginnt („Initiatory Stage“) und (2) über die symbolische Ordination als Mönch oder Nonne (*jukai* 授戒) („Ordination of the Dead“) zur (3) Hinführung in eine transzendente Welt oder einen Zustand des Erwachenseins (*indō* 引導) („Leading the Deceased to the Other World“) führt, wobei (4) die rituelle „Verdienstübertragung“ (*ekō* 回向, *tsuizen* 追善) („Transfer of Merit“) diesen Prozess unterstützt (Walter 2008: 260-270, bes. 261 f.). Dabei durchläuft der/die Tote symbolisch eine Transformation vom Totengeist über den nach 49 Tagen (*chūin* 中陰) erreichten Zustand eines „Buddha“ (*hotoke* ほとけ), d. h. wörtlich eines „Erwachten“, bis hin zum Status des namenlosen Ahnengeistes (*senzo* 先祖) am Ende der obligatorischen Gedenkzeit von 33 oder 50 Jahren. Nach populär-buddhistischer Auffassung muss der/die Tote in den sieben Wochen nach dem Tod verschiedene Prüfungen durchlaufen, bevor über die Form der Wiedergeburt entschieden wird.⁹ Um diesen Übergang zu unterstützen, finden regelmäßig „Riten der Verdienstübertragung“ (*tsuizen kuyō* 追善供養) statt. Parallel dazu existiert die Vorstellung einer unmittelbaren „Hingeburt“ in das Reine Land Amida Buddhas als Alternative zur Wiedergeburt (Hiro 1994: 51-62).

Wie Tanabe betont auch Walter die Dominanz der performativen gegenüber der ideologischen Dimension der rituellen Praxis: Obwohl vielen Laien die Bedeutung der Rituale nicht bewusst sei, beharrten sie dennoch auf ihrer korrekten Durchführung (Walter 2008: 278).¹⁰ Zum andern verweist sie auf den synkretistischen Charakter der buddhistischen Rituale, die auch shintoistische, konfuzianische und volksreligiöse Elemente beinhalteten. Insbesondere spielte das Konzept von „Geistern“ und „Ahnern“ als personale Fortführung der lebenden Person eine zentrale Rolle, obwohl es im Gegensatz zum buddhistischen Konzept des Nicht-Ich (*muga* 無我) ebenso wie der Wiedergeburtstheorie stehe (Walter 2008: 274). Tanabe wiederum interpretiert den Widerspruch zwischen der Idee einer personalen „Seele“ (*tama* 魂) und Mahayāna-buddhistischen Philosophien von „Leere“ (*ku* 空) oder „Sosein“ (*shinnyo* 真如) als einen Indikator dafür, dass es im Falle japanisch-buddhistischer

⁹ Die sechs Existenzformen der Wiedergeburt (*rokudō* 六道) sind Götter (*tendō* 天道), Menschen (*ningendō* 人間道), Tiere (*chikushōdō* 畜生道), Ashuras (kriegerische Dämonen, *shuradō* 修羅道), Hungergeister (*gakidō* 餓鬼道) und Höllenbewohner (*jigokudō* 地獄道).

¹⁰ Die gleiche Gewichtung zeigt sich in populär-buddhistischen Ratgebern, die häufig den rituellen Ablauf und das korrekte Verhalten der Angehörigen detailliert beschreiben, während der Erklärung der symbolischen Bedeutung der Rituale kaum Raum eingeräumt wird. Siehe z. B. Fujii (2003: 147-192) und Yokoyama (2001).

Jenseitskonzeptionen sinnlos sei, zwischen orthodoxen und nicht-orthodoxen Auffassungen zu unterscheiden (Tanabe 2008).¹¹

Trotz ihrer Diversität konzipieren alle skizzierten Jenseitsvorstellungen das Schicksal der Seele als einen Transformationsprozess, in dessen Verlauf sie ihren Charakter ändert und sich immer weiter von der Welt der Menschen entfernt, bis sie ihr Bestimmungsziel als Teil des Ahnenkollektivs erreicht hat und als Ahne (*senzo* 先祖, *sorei* 祖霊) oder Gottheit (*kami* カミ) bezeichnet wird (Itō 1994: 349 f.). Nach der Vernichtung des Leichnams wird die Seele zum Adressaten menschlicher Interaktion, und die Beziehung zwischen Lebenden und Toten wird durch die Bedürfnisse der Seele in ihren verschiedenen Stadien bestimmt.

Der Verlauf der Bestattungsriten unterscheidet sich je nach buddhistischer Schule, aber die Hauptpunkte bestehen darin, den Toten von der Verhaftung an „diese Welt“ und seinen Leidenschaften darin zu lösen und ihn in „jene Welt = Buddhaland, buddhistische Welt“ hinüber zu führen. (Sasaki 2012: 242)

4. Individuelle Tod- und Jenseitskonzeptionen

In den bisherigen Modellen wurde der Blick auf *kulturelle* Konzeptionen ritueller Praxis im Hinblick auf den Tod und deren symbolische Bedeutung gerichtet. Demgegenüber werden im Folgenden *individuelle* Konzeptionen von Tod und Jenseits vorgestellt.

Ausschlaggebend für diesen Fokus war unter anderem die Beobachtung des Religionswissenschaftlers Takahashi Hara, dass die Überlebenden in den von dem Tsunami zerstörten Regionen verstärkt von sogenannten „Geistererscheinungen“ (*yūrei genshō*, *shinrei genshō*), also der Wahrnehmung der Präsenz von Verstorbenen berichteten (Takahashi 2013, 2014a und b). Was sind „Geistererscheinungen“? „*Yūrei*“ 幽霊 bezeichnet im umgangssprachlichen Japanisch die Vorstellung von Totengeistern, denen es aufgrund ihrer emotionalen Verhaftung an die Welt der Lebenden nicht gelungen ist, das Stadium der „Buddhawerdung“ (*jōbutsu*

¹¹ Ein weiteres Beispiel für seine These der Orthopraxie ist die Auffassung in den Schulen des Reinen-Land-Buddhismus, dass die Toten direkt nach dem Tod im Reinen Land wiedergeboren werden. Angesichts dieser Auffassung wären die Riten der Verdienstübertragung in den 49 Tagen nach dem Tod eigentlich hinfällig; dennoch werden sie auch im Reinen-Land-Buddhismus durchgeführt (Tanabe 2008: 335 f.).

成仏) zu erreichen. Daher zeigen sie sich in der Welt der Lebenden (*Kōjien* 1988: 2439). Häufig werden sie mit „Gespenstern“ (*obake* お化け, *yōkai* 妖怪) oder übelwollenden Geistern assoziiert (Sasaki 2012: 234). Nach diesem Alltagsverständnis liegt die Ursache für die Wahrnehmbarkeit solcher Totengeister in ihrem Zustand der Unerlöstheit, auf den sie durch ihr Erscheinen aufmerksam machen. Sie sind daher in der Regel doppelt negativ konnotiert: als bedauernswerte und gleichzeitig furchterregende Wesen.¹²

Grundsätzlich lassen sich nach diesen Berichten drei Typen von Geistererscheinungen unterscheiden:

1. Die Wahrnehmung einer unsichtbaren Anwesenheit von Geistern
Mit dem Ausdruck „eine Ahnung empfinden“ (*kihai o kanjiru* 気配を感じる) bezeichnet Takahashi Erfahrungen der Art, dass sich z.B. Blumen und Rauch vor dem buddhistischen Ahnenaltar bewegen, obwohl kein Luftzug im Raum ist; dass Geräusche aus einem Raum dringen, in dem sich niemand aufhält, oder dass die Stimmen verstorbener Ehegatten gehört werden (Takahashi 2013: 196; Sasaki 2012: 232). Andere Beispiele umfassen die symbolische Interpretation alltäglicher Phänomene, z.B. einer Krähe am Fenster als Botschaft eines/einer Verstorbenen.
2. Die Wahrnehmung einer sichtbaren Präsenz von Gesichtern oder Gestalten
Betroffene berichten, dass sie spielende Kinder sahen, dass Menschen auf die Strasse liefen oder in ein Taxi einstiegen und dann schlagartig wieder verschwunden waren. Häufig werden solche Ereignisse von Orten berichtet, an denen durch den Tsunami viele Menschen ums Leben gekommen waren (Takahashi 2013: 197 f.; Sasaki 2012: 232 f., 245). Daneben gibt es Berichte über verstorbene Angehörige, die plötzlich auftauchten und wieder verschwanden (z.B. Sasaki 2012: 226). Zu dieser Kategorie gehört das zweite Fallbeispiel.
3. Die Wahrnehmung von Geisterbesessenheit
Einige Betroffene erzählen von ungewöhnlichen körperlichen Empfindungen wie plötzlicher Kälte oder Schwere, die sie als Präsenz von Verstorbenen in ihrem Körper deuteten (Takahashi 2013: 199). Daneben wird aber auch von Fällen berichtet, in denen Menschen ihr Aussehen und ihre Stimme so stark veränderten, dass für sie und die Anwesenden feststand, dass der Geist eines/einer Verstorbenen von

¹² Auf diese ambivalente Charakterisierung Verstorbener als hilfsbedürftig einerseits, bedrohlich andererseits verweist in diesem Band auch Birgit Staemmler, und zwar im Hinblick auf verstorbene oder abgetriebene Kinder.

ihnen Besitz ergriffen hatte (Takahashi 2014a: 107f., Sasaki 2012: 228). Das erste Fallbeispiel zählt zu dieser Gruppe.

In den Augen der Betroffenen gelten laut Sasaki und Takahashi buddhistische Rituale zur Besänftigung und Unterstützung der Toten als angemessene und wirksame Reaktion auf solche Erscheinungen. Denn diese Phänomene werden – ähnlich wie im Falle der Rituale für abgetriebene Kinder¹³ – in erster Linie als eine Art Hilferuf der Toten interpretiert. Zu den dokumentierten rituellen Praktiken zählen neben Riten der Verdienstübertragung (*tsuizen kuyō* 追善供養) auch Feiern zur Besänftigung der Geister (*irei hōyō* 慰霊法要), Sūtrarezitationen (*dokkyō* 読経), die Rezitation von Mantras, Bittgebete (*kaji kitō* 加持祈祷), Reinigungsriten (*oharai* お払い) oder Exorzismen (*jorei* 除霊) (Takahashi 2013, 2014a und b).

Betrachten wir im Folgenden drei Beispiele im Hinblick auf die oben genannten Strukturelemente:

- a. den Transformationsprozess der Toten und dessen Verknüpfung mit einer Transformation der Lebenden,
- b. die Beziehung zwischen lebenden Angehörigen und Toten, und
- c. die Beziehung zwischen Seele und Körper des/der Verstorbenen.

Beispiel 1

Im ersten Beispiel berichtet Takahashi von einer jungen Frau, die einen Priester der Zen-buddhistischen Sōtō-Schule aufsuchte, da sie seit der Katastrophe verstärkt unter „Geisterbesessenheit“ (*hyōi* 憑依, *rei ga tori-tsuku* 霊が取り憑く) litt und diese nicht mehr kontrollieren konnte. Unter den verschiedenen Geistern, von denen sie sich besessen fühlte, war auch ein Familienvater, dessen zwei Töchter in dem Tsunami ertrunken waren und der sich daraufhin das Leben genommen hatte. Dieses Familienschicksal wurde im Laufe des Exorzismus durch den buddhistischen Priester deutlich, in dem die junge Frau selbst als Medium für den Geist fungierte. Der Priester rief zunächst den Geist herbei und bat ihn, sich mit Namen zu identifizieren, bevor sich ein „Gespräch“ entwickelte, das durch die Fragen des Priesters gelenkt wurde. Dabei zeigte sich in den Worten des Mediums, dass der Familienvater unter Zorn und Schuldgefühlen litt, weil er hilflos hatte mitanzusehen müssen, wie seine Töchter ertranken. Sie waren zwar ordnungsgemäß bestattet

¹³ Siehe den Beitrag von Birgit Staemmler.

worden, aber er konnte sich mit dem Zustand ihrer durch Wunden entstellten Körper nicht abfinden. Der Priester erklärte ihm, dass seine Töchter bereits in „der Welt des Lichts“ (*hikari no sekai* 光の世界) seien und er ihnen folgen solle. Da der Geist kein Licht sehen konnte, versprach der Priester, ihn dorthin zu führen, und forderte ihn auf, ihm zu vertrauen. Im Anschluss an den Dialog rezitierte er ein Sūtra und beendete den Exorzismus (Takahashi 2013: 201 f.).

In diesem Beispiel kommt die buddhistische Vorstellung des Transformationsprozesses der Seele in doppelter Weise zum Ausdruck: Die misslungene Transformation der Seele des Familienvaters wird der gelungenen Transformation der Seelen seiner verstorbenen Töchter gegenübergestellt. Während jenen der Übergang in „die Welt des Lichts“ gelungen ist, bleibt der Vater aufgrund seiner starken Emotionen noch „dieser Welt“ verhaftet. Damit auch er das Jenseits, hier „die Welt des Lichts“, erreichen und so Frieden finden kann, bedarf es zum einen der Akzeptanz ihres Todes. Andererseits bedarf es des Vertrauens in die Rituale des Priesters, d. h. letztlich des Wunsches, sich von „dieser Welt“ zu lösen. Beide, Priester sowie junge Frau, agieren in diesem Beispiel im Rahmen der konventionell buddhistischen Vorstellung von „Buddha-werdung“ (*jōbutsu* 成仏) als Übergang in die jenseitige Welt.

Die Beziehung zwischen lebenden Angehörigen und Toten kommt nur indirekt im Verhältnis des als Geist erscheinenden Vaters zu seinen toten Töchtern zur Sprache. Der Dialog hat hier stark normativen Charakter, da der Priester dem Vater erklärt, wie er diese Beziehung sehen und gestalten muss. Von besonderer Bedeutung sind einerseits die rituelle Betreuung der toten Mädchen (*osōshiki wa chanto shite moratta no ka* お葬式はちゃんとしてもらったのか, „Hast Du die Bestattung ordentlich machen lassen?“; Takahashi 2013: 201), andererseits die Loslösung des Lebenden vom (toten) Körper und die Hinwendung zur Seele der Toten. Wenn der Priester auf die Klage des Vaters über den unerträglichen körperlichen Zustand der Leichen mit dem Hinweis reagiert, dass diese nun aber in „der Welt des Lichts“ seien, lenkt er damit die Aufmerksamkeit auf die Existenz der vom Körper getrennten Seelen und ermuntert den Vater, diese Perspektive einzunehmen. Somit ist auch das Verhältnis von Körper und Seele in diesem Fall dadurch bestimmt, dass sie durch den Tod getrennt werden.

Die Besonderheit dieses Beispiels liegt in der Verschachtelung zweier Akteursebenen. Die primären Akteure sind der Priester und die junge

Frau, die allerdings während des Exorzismus nicht bewusst agiert. Durch ihre Interaktion erzeugen die beiden jedoch eine zweite Ebene, deren Protagonist der Vater ist, und zwar sowohl als Lebender als auch als Geist. Als fiktiver Akteur¹⁴ dient er als Projektionsfigur, die hier vor allem die normativ-buddhistischen Vorstellungen über den Transformationsprozess von Lebenden (hin zur Akzeptanz des Todes ihrer Angehörigen) und Toten (hin zum Übergang in die Buddhawelt) ebenso wie über die Beziehung zwischen Lebenden und Toten sowie das Verhältnis von Körper und Seele zum Ausdruck bringt.

Beispiel 2

Im zweiten Beispiel handelt es sich um einen jungen Familienvater aus der Präfektur Iwate, der durch den Tsunami seine Frau und seine beiden Söhne im Alter von sieben Tagen und elf Monaten verloren hat.¹⁵ Wie im ersten Beispiel wurden die Leichen gefunden. Der Fokus seiner Narration liegt auf der psychisch-emotionalen Entwicklung, die er durchlebt hat und noch durchlebt. So sei für ihn die physische Abwesenheit seiner Söhne besonders hart: „Am härtesten ist es, dass ihre Existenz für mich keine Gestalt hat“ (*Sono sonzai toiu ka, katachi ga nai no wa ichiban tsurai desu yo* その存在というか、かたちがないのは一番辛いですよ; 38:10-15). Nach ihrem Tod sei er in ein Loch gefallen, habe viel getrunken und sich selbst den Tod gewünscht. Zwei Jahre nach der Katastrophe seien eines Nachts seine um zwei Jahre gealterten Söhne an den Händen einer fremden, lächelnden „rätselhaften Frau“ (*fushigi na onna* 不思議な女) im

¹⁴ „Fiktiv“ insofern als er als beobachtbarer Akteur erst durch die Interaktion von Priester und Medium kreiert wird. Auf subjektiver Ebene dagegen ist er für das Medium von Beginn an ein realer Akteur.

¹⁵ Quelle: NHK Special „*Naki hito to no saikai*“ („Wiederbegegnung‘ mit den Verstorbenen“), 50 min., gesendet am 23. 8. 2013. In dieser Dokumentation für den staatlichen Fernsehsender NHK wird anhand telegen aufbereiteter Einzelbeispiele vorgeführt, wie Überlebende, die ihre Kinder, Eltern oder andere Verwandte verloren haben, durch die Vorstellung einer „Wiederbegegnung“ mit den Toten wieder Lebensmut gefunden haben. Obwohl die Sendung in dem Sinne tendenziös ist, als sie vor allem die Trost spendende und Mut machende Wirkung der geschilderten Erfahrungen herausstellt – vgl. auch die von Lisette Gebhardt in diesem Band beschriebene Wirkungsweise von Yoshimoto Bananas Roman „Sweet Hereafter“ (2011) –, stellen die gezeigten Interviews doch wertvolles Quellenmaterial dar. Zum einen spiegeln sie moderne Formen einer jahrhundertealten Tradition von Geistererscheinungen wider, die schon in literarischen Werken des Mittelalters Ausdruck fanden. Zum anderen dokumentieren sie eine Art von Reaktion auf die traumatischen Erfahrungen der Opfer in deren eigenen Worten, und zwar einer Reaktion, die auch in anderen empirischen Daten belegt ist (siehe Takahashi 2013, 2014a und b).

Haus erschienen. Der ältere Sohn und die Frau hätten ihm versichert, dass es ihnen gut gehe und ihn ermuntert „durchzuhalten“ (40:32-45), während sein jüngerer Sohn ihn nur angelächelt habe, bevor sie sich verabschiedet hätten und verschwunden seien. Er konstatiert, dass sich auch die Toten körperlich weiterentwickelten, und beschreibt das Aussehen seiner Söhne: „sie sind groß geworden“ (*se ga takaku natte* 背が高くなって), „sie waren schmal“ (*yasete imashita* 痩せていました), „[so schmal], dass ich mich frage, ob sie nicht Sport machen“ (*undō shite irun ja nai ka toiu gurai* 運動しているんじゃないかというぐらい), „sie sind hübsche Jungen“ (*ikemen desu yo* イケメンですよ) (40:55-41:05). Seither hat er das Gefühl, dass sie ständig in seiner Nähe seien, und das habe ihm die Motivation gegeben, sein Leben wieder in den Griff zu bekommen.

Sie sind an meiner Seite und jetzt denke ich, dass es gut ist, wenn wir uns zusammen weiterentwickeln. Es ist nicht so, dass mit dem Sterben alles vorbei ist, sondern im Moment ist es das Gegenteil, ich will mit ihnen zusammen weiterleben. [...] Das ist vielleicht seltsam, aber auch wenn es seltsam ist, zusammen weiterleben zu wollen, obwohl sie gestorben sind, möchte ich trotzdem, dass wir gemeinsam weiterleben, [...] für mich sind wir für immer zusammen. (46:32-47:15)

Bei diesem Beispiel einer „Geistererscheinung“ kommt nicht nur eine ganz andere Haltung gegenüber den Geistern, sondern auch eine andere Jenseitsvorstellung zum Ausdruck. Der Transformationsprozess der Seele führt hier nicht zu einer „anderen Welt“ im Gegensatz zu „dieser Welt“ der Lebenden. Zwar erkennt der Vater die Existenz der Toten in einer anderen Welt an, wenn er von seinen Söhnen als *mitama* (御霊, „Seele, Geist“) spricht. Gleichzeitig sind für ihn jedoch die Grenzen zwischen den zwei Welten durchlässig, Tote und Lebende leben gemeinsam. Er integriert die Toten als nicht sichtbare Existenzweisen in die Welt der Lebenden. Entsprechend konzipiert er die Transformation der Toten nicht als Übergang in ein anderes Daseins-Stadium, sondern als Prozess des Alterns. Nicht die Transformation der Seele, sondern die der Körper ist für ihn relevant.

Wie im Verhältnis zwischen Vater und Töchtern im ersten Beispiel wird der Übergang in die „andere Welt“ nicht als Problem für die Toten gesehen, sondern für die Lebenden. Der problematische Transformationsprozess ist der psychologische Übergangsprozess des Trauernden hin zur Akzeptanz des Todes. In diesem Fall gelingt er nur mithilfe der Vorstellung, dass Tote und Lebende wieder zusammen leben können. Damit wird eine doppelte Synthese hergestellt: einerseits eine Synthese

der Toten mit den anderen Toten, wie sie in Gestalt der „rätselhaften Frau“ als Bewohnerin der Totenwelt zum Ausdruck kommt; andererseits wird komplementär dazu die Synthese der Toten mit der Welt der Lebenden wieder hergestellt.

Gleichzeitig kommt in diesem Beispiel auch eine spezifische Konzeption des Verhältnisses zwischen Seele und Körper zum Ausdruck. Für den Vater findet gerade keine Trennung von Seele und Körper statt. Die Existenz nach dem Tod umfasst für ihn nicht nur die Existenz der Seele, sondern auch die des Körpers, der sich parallel zur Existenz in der Welt der Lebenden weiterentwickelt – nur eben nicht sichtbar.

In Übereinstimmung mit dieser spezifischen Konzeption von Seele und Körper nach dem Tod, von Jenseits und Diesseits, wird hier auch die Beziehung zwischen Lebenden und Toten umgekehrt. Während in den skizzierten buddhistischen Vorstellungen die Toten der Hilfe der Lebenden bedürfen, um den Übergang in eine „andere Welt“ zu vollziehen, sind es in diesem Falle die Lebenden, die der Hilfe der Toten bedürfen, um die Transformation von Nicht-Akzeptanz zur Akzeptanz des Todes zu vollziehen.

Beispiel 3

Bei dem dritten Beispiel handelt es sich um den Fall eines vermissten Mädchens. Die zum Zeitpunkt ihres Verschwindens Zwanzigjährige war Studentin der Meeres-Biowissenschaften in Ōfunato, ihre Eltern lebten in Tōkyō. Nach drei Monaten Suche ließen sie ihre Tochter für tot erklären, ohne damit die Hoffnung auf ihre Rückkehr aufgegeben zu haben. In den Worten des Vaters war es notwendig, einen Schlusstrich zu ziehen: „Schließlich dachten wir, wir könnten sie nicht weiter umherirren lassen und müssten einen eindeutigen Aufenthaltsort schaffen. Auch einen Schlusstrich zu ziehen gehört zu unseren Aufgaben“ (Ishimura 2013: 124). Sie führten eine Bestattungszeremonie mit der kleinsten möglichen Urne durch und befüllten diese mit Objekten, die ihrer Tochter wichtig waren, wie Ohrringen und Sand ihres Wohnortes. Wichtiger war für die Eltern jedoch die „Aufbruchsfeier“ (*tabidachi no kai* 旅立ちの会), die sie kurz darauf selbst organisierten. Anders als bei einer Bestattungs- oder Gedenkfeier wollten sie damit den Aufbruch ihrer Tochter in ein neues Leben begehen: „K. ist nicht tot, sie ist aus unserer Mitte aufgebrochen und hat das Meer geheiratet. Das Meer von Ōfunato hat sich von K. nicht trennen können“, so die Mutter (Ishimura 2013: 125). Die TeilnehmerInnen brachten ihre eigenen Erinnerungen und Erinnerungsstücke mit,

es gab eine Schweigeminute, die Lebensgeschichte der Vermissten wurde erzählt, die Anwesenden sprachen individuelle Abschiedsworte und gemeinsam wurde das Lied „Am Tag des Aufbruchs“ (*Tabidachi no hi ni 旅立ちの日に*) gesungen (Ishimura 2013: 126). Für die Eltern bedeutete diese Feier eine wichtige Zäsur. Während sie vorher nach Ōfunato gefahren waren, um ihre Tochter zu *suchen*, fuhren sie danach dorthin, um sie wieder zu *treffen*.

Kurz nach dieser Abschiedsfeier erfuhr die Familie von einem Bekannten, dass ihre Tochter von dem Tsunami erfasst worden war, als sie einer Rollstuhlfahrerin zu Hilfe gekommen war (Ishimura 2013: 127f.). Die Eltern gestalteten ihr Leben nach dieser inoffiziellen Todesnachricht neu. Sie pachteten ein Lokal in der Präfektur Saitama, wo sie Fisch und Meeresfrüchte aus dem Viertel in Ōfunato, in dem ihre Tochter gelebt hatte (Okirai), anbieten. Darin sehen sie ihren Beitrag zum Wiederaufbau des Ortes und gleichzeitig das eigentliche rituelle Opfer (*kuyō 供養*) für ihre Tochter.

Wir sind den Menschen von Okirai eng verbunden und ihnen zu helfen wird zum Opfer für unsere Tochter. Dass die Lebenden wieder auf die Beine kommen und weitermachen ist sicher die beste Art von Opfer. Nach der Katastrophe hat sich auch unser Leben völlig verändert. (Ishimura 2013: 134)

Für die Eltern ist die Abwesenheit des Körpers ihrer Tochter der entscheidende Anstoß für diese Veränderungen.

Wir haben das Gefühl, für unsere Tochter ist es in Ordnung, dass wir sie nicht mehr verzweifelt suchen, sondern kommen, um sie zu treffen. Dass wir da sind, wo wir nun sind, liegt daran, dass sie sich nicht gezeigt hat (*sugata o arawasanakatta 姿を現さなかった*). Wenn wir ihre Gestalt gesehen hätten, wären wir vielleicht nicht wieder nach Okirai gefahren. Wir denken, dass es vielleicht ein Akt der Kindesliebe ist, dass sie sich nicht mehr gezeigt hat. Wenn wir weiterhin mit aller Kraft leben, wird ganz sicher der Zeitpunkt kommen, an dem wir sie treffen können. Weil sie hier ist, kommen wir hierher, um sie zu treffen. (Ishimura 2013: 137f.)

Die Besonderheit dieses Beispiels liegt darin, dass die Eltern zwar wissen, dass ihre Tochter tot ist, sie sie aber nicht wie eine Tote behandeln wollen, da es keine Leiche gibt. Sie entwerfen daher einen Transformationsprozess, der sich nicht an buddhistischen Vorstellungen eines Übergangs der Seele in die „andere Welt“ orientiert, sondern ausschließlich an der Individualität der Toten. Die „andere Welt“ der Tochter, ihre Ehe mit dem Meer, ist keine kollektiv geteilte Welt der Toten

bzw. Ahnen, sondern ein ihren Bedürfnissen entsprechendes individuelles Jenseits. Dieser Vorstellung entspricht auch die rituelle Markierung dieses Übergangs, die nicht in der buddhistischen Bestattung gesehen wird, sondern in der auf die Tote zugeschnittenen „Aufbruchsfeier“. Hier wird deutlich, dass die Idee eines Übergangs für den Trauerprozess der Eltern von zentraler Bedeutung ist, aber in einer Form, die in ihren Augen eine glückliche Existenz der Tochter im Jenseits garantiert.

Ähnlich wie im Falle des Vaters im zweiten Beispiel wird die Existenz der toten Tochter nicht vollständig von der Welt der Lebenden getrennt. Doch ist die Möglichkeit der Wiederbegegnung hier an einen Ort gebunden – den Ort ihres Sterbens. Für die Eltern ist die Ortsbindung durch ihr Vermisstsein bedingt, das sie als ein Verbergen ihrer Gestalt deuten. Wäre eine Leiche vorhanden, wären sie nicht weiterhin nach Okirai gefahren, hätten dort keine Freundschaften geschlossen und den Impuls für ihr neues Leben erhalten, in dem sie dauerhaft mit dem Ort verbunden sind. Vermutlich wären in dem Fall Grab und buddhistischer Ahnenaltar Orte der Begegnung gewesen.

Das Verhältnis zwischen Lebenden und Toten ist hier dadurch geprägt, dass die Eltern gegenüber buddhistischen Vorstellungen Deutungshoheit über diese Beziehung beanspruchen und diese kreativ nutzen. Die Interpretation der buddhistischen Todes- und Gedenkrituale als Unterstützung für die Transformation der Seele besitzt für sie offensichtlich weder Erklärungsautorität noch psychologische Wirksamkeit. Dies zeigt sich in ihrer Umdeutung sowohl der „anderen Welt“ als auch der Riten der Verdienstübertragung im Hinblick auf den individuellen Charakter des Mädchens. Letztere interpretieren die Eltern als Form der Handlungspraxis und Lebensgestaltung, die den Wünschen der Toten entspricht. In diesem Deutungsrahmen geht es in der Beziehung zwischen Lebenden und Toten nicht um die Unterstützung der Toten durch die Lebenden, sondern um die Aufrechterhaltung der Verbindung. Dafür beginnen die Lebenden parallel zu der Toten und ihren Wünschen gemäß ein neues Leben und sehen den Anstoß für diese Veränderung in der Abwesenheit der Leiche als „Akt der Kindesliebe“. Im Grunde konstruieren die Eltern auch hier eine Situation, in der die Verstorbene den Transformationsprozess der Eltern hin zur Akzeptanz ihres Todes unterstützt.

Die Beziehung zwischen Körper und Seele wird in diesem Beispiel nicht explizit thematisiert. Jedoch lässt sich vermuten, dass für die Eltern gerade durch die Ungewissheit über den Zustand und Verbleib des Körpers die Möglichkeit (oder Notwendigkeit?) entsteht, das Schicksal

der Seele ihrer Tochter nach ihren individuellen Vorstellungen zu gestalten. Inwieweit hier eine Kausalität zwischen dem Vollzug der buddhistischen Bestattungsrituale am toten Körper und der Konzeption des Jenseits im Kontext buddhistischer Vorstellungen gesehen wird, bleibt offen. Deutlich wird jedoch, dass die individuelle „Aufbruchsfeier“ und Re-Interpretation der Opferriten durch die Eltern für ihre Vorstellungen von der postmortalen Existenz der Tochter relevanter sind als die buddhistischen Rituale.

5. Conclusio

Während das erste Fallbeispiel das kulturelle Modell von Tod, Jenseits und dem damit verknüpften rituellen Verhalten widerspiegelt, das in Japan durch buddhistische Rituale und ihre Deutung vorgegeben ist, weichen das zweite und dritte Fallbeispiel als individuelle Modelle davon ab. Ausschlaggebend für diese individuellen Konzeptionen von Tod und Jenseits sind die jeweiligen Erfordernisse im Trauerprozess der Angehörigen: Der Vater im zweiten Beispiel bedarf der Vorstellung eines *gemeinsamen* Lebens, die Eltern im dritten Beispiel der Vorstellung eines *parallelen* Neuanfangs von Toten und Lebenden. In beiden Fällen wird die Grenze zwischen „dieser Welt“ und der „anderen Welt“ aufgehoben, zumindest temporär. Weder im zweiten noch im dritten Beispiel wird die postmortale Existenz als Reines Land, als „Buddhawerdung“ oder als Wiedergeburt konzipiert, sondern im Falle der zwei Söhne als jenseitige Fortführung des diesseitigen Lebens, im Falle der Tochter als ein jenseitiges Leben, das speziell auf ihre individuellen Neigungen zugeschnitten ist.

Zwar wird in beiden Fällen ein Übergang konstatiert, der die Toten in eine „andere Welt“ führt. Doch zielt dieser Prozess nicht darauf, wie Hertz schreibt, die Toten sicher in ihre neue Daseinsweise zu überführen, sondern darauf, sich der nach wie vor bestehenden Verbindung der Lebenden zu den Toten trotz ihrer neuen Daseinsweise zu vergewissern. Nicht die Lösung der Toten von „dieser Welt“, sondern ihre Re-Integration in das Leben ihrer Angehörigen ist das Ziel.

Insofern zeigen die Beispiele, dass auf individueller Ebene und insbesondere im Falle des Todes von Kindern trotz der von Bloch konstatierten „westlichen“ Devaluierung zwischenmenschlicher Beziehungen als Träger postmortalen Kontinuität (Bloch 1988: 16) die emotionale Beziehung zwischen Eltern und Kindern durchaus die dominante Konstante im Verhalten und Denken der Überlebenden darstellen kann. In keinem der

Beispiele wird der Tod eines Menschen als Ende der Beziehung zu den Lebenden betrachtet. Für den Vater in Beispiel zwei ist die emotionale Beziehung zu seinen Söhnen „wirklicher“ und damit dauerhafter als ihre physische Vernichtung durch den Tod. Für die Eltern in Beispiel drei ist es die moralische Beziehung zur Tochter, die eine dauerhafte Bindung möglich macht. Wichtiger als die Konzeption einer Seele, die im Jenseits weiter existiert, ist in beiden Fällen die Konfiguration der individuellen Beziehung zwischen Lebenden und Toten, in der die Toten weiter existieren. Das liegt sicher darin begründet, dass es sich hier um den unerwarteten Tod der eigenen Kinder zu einem Zeitpunkt handelt, in dem sie noch am Anfang ihres Lebens standen oder doch weit vom Alter entfernt waren. Insofern stellt sich die Frage, inwieweit die konventionelle rituelle Praxis mit ihrer Betonung des Übergangs in die „andere Welt“ der Buddhas oder Ahnen im Falle unerwartet verstorbener (Klein-)Kinder den Trauerprozess der Eltern tatsächlich unterstützen kann.

Die Beispiele illustrieren zudem die Relevanz, die dem Körper des/der Toten für diese Beziehung bzw. für die Trauerbewältigung zugeschrieben wird. So betont der buddhistische Priester im „Dialog“ mit dem Geist die Notwendigkeit für die Lebenden, sich von der Bindung an die Körper der Toten zu befreien. Anders im zweiten Fall: die Bindung an den Körper ermöglicht hier erst die Konstituierung einer dauerhaften Beziehung zwischen Lebenden und Toten. Erst nachdem der Vater die Gestalt seiner Söhne gesehen hat, kann er seine Beziehung zu ihnen wieder aufnehmen, und auch deren Fortführung ist an die Physis der Kinder gebunden. Im dritten Beispiel wiederum wird der Körper durch seine Nicht-Existenz relevant. Hier zeigt sich vor allem die Bedeutung des toten Körpers für die räumliche Dimension der Beziehung zwischen Lebenden und Toten. Ohne die sterblichen Überreste verlieren Grab und Ahnentafel ihre Funktion als Orte der Begegnung, es entstehen die Notwendigkeit und die Freiheit, diese selbständig zu schaffen.

Literatur¹⁶

Amstutz, Galen. 2004. „Steadied Ambiguity: The Afterlife in ‚Popular‘ Shin Buddhism“. In: Susanne Formanek/ William R. LaFleur (Hg.). *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 157-177.

¹⁶ Alle online verfügbaren Quellen wurden zuletzt am 4. Mai 2015 aufgerufen.

- Bloch, Maurice. 1988. „Introduction: Death and the Concept of a Person“. In: Sven Cederroth/ Claes Corlin/ Jan Lindström (Hg.). *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 11-29.
- Fujii Masao 藤井正雄. 2003. *Bukkyō ,hayawakari' jiten* 『仏教「早わかり」事典』. Tōkyō: Nihon Bunsha 日本文社.
- Hertz, Robert. 1960. *Death and the Right Hand*. Rodney and Claudia Needham (Übers.). London: Cohen and West.
- Hiro Sachiya ひろさちや. 2004. *Bukkyō hayawakari hyakka* 『仏教早わかり百科』. Tōkyō: Shufu to Seikatsu-sha 主婦と生活社.
- Inaba Keishin 稲場圭信/ Kurosaki Hiroyuki 黒崎浩行. 2013. *Shinsai fukkō to shūkyō* 『震災復興と宗教』. Tōkyō: Akashi Shoten 明石書店.
- Ishimura Hiroko 石村博子. 2013. *3.11 Yukue fumei: Sono ato o ikiru kazokutachi* 『3.11 行方不明：その後を生きる家族たち』. Tōkyō: Kadokawa Shoten 角川書店.
- Itō Yuishin 伊藤唯真. 1994. „Sorei shinkō“ 「祖霊信仰」. In: Ono Yasuhiro 小野泰博/ Shimode Sekiyo 下出積興/ Sugiyama Shigetsumu 椛山林継 et al. (Hg.). *Nihon shūkyō jiten. Shukusatsuhan*. 『日本宗教事典』. 縮刷版. Tōkyō: Kōbundō 弘文堂, 347-352.
- Keisatsuchō 警察庁. online. „Hisai jōkyō to keisatsu sochi“ 「被害状況と警察措置」. (9. Jan. 2015). *Higashi Nihon daishinsai ni tsuite* 『東日本大震災について』.
<<http://www.npa.go.jp/archive/keibi/biki/higaijokyo.pdf>>.
- Knecht, Peter. 2004. „Kuchiyose: Enacting the Encounter of This World with the Other World“. In: Susanne Formanek/ William R. LaFleur (Hg.). *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 179-201.
- Kokusai Shūkyō Kenkyūsho 国際宗教研究所. 2013. *3/11 go o hiraku* 『3・11 後を拓く』. Tōkyō: Akiyama Shoten 秋山書店.
- Lüddeckens, Dorothea. 2006. „Emotion“. In: Jens Kreinath/ Jan Snoek/ Michael Stausberg (Hg.). *Theorizing Rituals*. Leiden: Brill, Bd. 1: 545-570.
- McLaughlin, Levi. 2013a. „What have Religious Groups Done after 3.11? Part 1: A Brief Survey of Religious Mobilization after the Great East Japan Earthquake Disasters“. *Religion Compass* 7/8, 294-308.

- . 2013b. „What have Religious Groups Done after 3.11? Part 2: From Religious Mobilization to „Spiritual Care““. *Religion Compass* 7/8, 308-325.
- NHK. 2013. *NHK Special: Naki hito to no „saikai“* 『亡き人との「再会」』 . 50 Min. (gesendet am 23. Aug. 2013).
- Rowe, Mark. 2009. „Death, Burial, and the Study of Contemporary Japanese Buddhism“. *Religion Compass* 3/1, 18-30.
- Sasaki Kōkan 佐々木宏幹. 2012. *Seikatsu bukkyō no minzokushi: Dare ga shisha o shizume, seisha o anshin saseru no ka?* 『生活仏教の民族誌：誰が死者を鎮め、生者を安心させるのか』 . Tōkyō: Shunjūsha 春秋社.
- Smith, Robert. 1974. *Ancestor Worship in Contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Sugawara Hironori 菅原裕典. 2013. *Higashi Nihon daishinsai „sōsō no ki‘: Chinkon to tsuitō no makoto o gorei ni sasagu* 『東日本大震災「葬送の記」：鎮魂と追悼の誠を御霊に捧ぐ』 . Kyōto: PHP Kenkyūsho PHP 研究所.
- Takahashi Hara 高橋原. 2013. „Rinshō shūkyōshi no kanōsei: Hisaichi ni okeru shinrei genshō no mondai o megutte“ 「臨床宗教師の可能性：被災地における心霊現象の問題をめぐって」 . Kokusai Shūkyō Kenkyūsho 国際宗教研究所 (Hg.). *Gendai shūkyō 2013* 『現代宗教 2013』 . Kyōto: Akiyama Shoten 秋山書店, 188-208.
- . 2014a. „Yūrei o mita toiu hito ni sōryo wa dō mukiau ka?“ 「幽霊を見たという人に僧侶はどう向き合うか」 . *Gekkan jūshoku* 『月間住職』 2014/5, 102-109.
- . 2014b. „Rei ni toritsukareta hito ni sōryo wa dō mukiau ka?“ 「霊に取り憑かれた人に僧侶はどう向き合うか」 . *Gekkan jūshoku* 『月間住職』 2014/6, 108-115.
- Tanabe, George J. Jr. 2008. „The Orthodox Heresy of Buddhist Funerals“. In: Jacqueline Stone/ Mariko Namba Walter (Hg.). *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 325-348.
- Van Gennep, Arnold. 1986. *Übergangsriten*. Frankfurt a.Main: Campus Verlag.
- Walter, Mariko Namba. 2008. „The Structure of Buddhist Funerals“. In: Jacqueline Stone/ Mariko Namba Walter (Hg.). *Death and the After-*

life in Japanese Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press, 247-292.

Yokoyama, Kiyoshi 横山潔. 2001. *Sōgi · hōyō no hayawakari hyakka* 『葬儀・法要の早わかり百科』. Tōkyō: Shufu to Seikatsu-sha 主婦と生活社.