

Der erhabene Zentrumsfeiler der japanischen Welt (Nold Egenter)

Original: http://home.worldcom.ch/~negenter/470Doitsuni_HTx_D01.html

SHIN NO MI-HASHIRA

Der erhabene Zentrumsfeiler der japanischen Welt

Von Nold Egenter

Der ursprünglich veranschlagte Titel war:
OTTO FRIEDRICH BOLLNOW UND DIE SICHERUNG DES FRÜHEN SIEDLUNGSRAUMS
Kulturanthropologisch vergleichende Hinweise zum Phänomen "sakraler Raum" in Japan

EINLEITUNG: ZUR PROBLEMATIK DES RAUMES

Raum ist, neben der Zeit, die wichtigste Kategorie der humanen Existenz, damit auch Grundkategorie des Wahrnehmens, Denkens und Ordners. Entsprechend ist der Begriff Raum auch in zahlreichen Disziplinen der Kulturforschung von gleichsam strategischer Bedeutung. Machtvolle Weltbilder bauen auf Raumvorstellungen auf. Es ist beispielsweise für unsere Weltsicht eine höchst entscheidende Sache, ob wir altphilologisch etwa einen babylonischen Schöpfungsmythos mit einem metaphysischen Raumkonzept übersetzen oder ihn unter der Voraussetzung eines anthropologisch begründeten Umweltkonzeptes angehen. Im einen Falle berichtet uns der Text von der Schöpfung der Welt, heute selbstverständlich im kosmologischen Sinne, im zweiten Fall beschreibt der gleiche Text eine antike Siedlungs-, Stadt- oder Reichsgründung <1>.

Damit ist auch bereits angedeutet, was die Diskussion des Phänomens Raum in der europäischen Geistesgeschichte philosophisch und wissenschaftlich seit den Vorsokratikern in Atem hält. Es ist jene eigenartige Verschränkung, die sich jeder präzisen Definition entgegenstellt: die Verschränkung zwischen dem Nahen, dem subjektiv Erlebten und umweltlich Bestimmten des Raums und seiner sich der Erfahrung entziehenden, endlos ausufernden Ausdehnung in immer weitere und unabsehbarere Räume der Welt und des Kosmos.

Bei Alexander GOSZTONYI (1976), der im deutschen Sprachbereich wohl die umfassendste europäische Geschichte des Raumproblems zusammengetragen hat, spiegelt sich diese Verschränkung ganz handfest in zwei Bänden. Der erste schildert jenes über zweitausendjährige europäische Ringen mit der überwältigenden Dimension der grossen Räume - bald mehr philosophisch, metaphysisch oder theologisch, bald mehr mathematisch, geometrisch, physikalisch. Der zweite Band befasst sich mit dem erst neuzeitlich spät einsetzenden, entgegengesetzt systematischen Fragen nach dem Raum vom Menschen her. 'Sinneswahrnehmung und Raum', der 'Raum in der modernen Philosophie' (wobei die phänomenologische Methode eine wichtige Rolle spielt), und 'Raum als Struktur', dies sind die wichtigsten Themen des zweiten Bandes.

GOSZTONYIs ausserordentlich aufwendige Kompilation zeigt deutlich, dass die engsumliche Frage vom Menschen aus eine moderne ist. Über Jahrhunderte hat man den Raum nicht etwa vom Blickpunkt des Menschen her erörtert, sondern ihn vielmehr mit Metaphysischem verbunden. Man hat ihn platonisch mit dem höchsten Wissen belegt, scholastisch-neuplatonisch mit dem Absoluten, dem Göttlichen identifiziert. Heute dominiert immer noch dieses grosssumliche Faszinosum, allerdings meist eher in seiner naturwissenschaftlichen Ausprägung: der in Lichtjahren gemessene Kosmos der Astronomie beeindruckt uns.

Die Jahrhunderte zählende Beschäftigung mit den metaphysisch weit gespannten Räumen spielt auch heute noch in jedermanns abendlichen Alltagsraum mit hinein, sei es ethisch-religiös, psychologisch oder philosophisch, letztlich auch politisch und ästhetisch. Doch lässt sich nun wiederum aus der erwähnten Verschränkung philosophisch die Frage stellen, ob dieses Aufsteigen zum Höchsten, dieses Jahrhunderte alte Feld der Meta-Physik, das 'trans-cendente' ideale Werte mit immer je oberen Sphären belegt, wiederum selbst ein umweltliches Raumschema ist, dessen Wurzeln in der menschlichen Vergangenheit liegen. Plausible Argumente gibt es durchaus, etwa die eigenartigen kosmologischen Spekulationen mancher Vorsokratiker, die sich deutlich an vorderorientalische Kulturtraditionen anlehnen (z.B. Anaximanders Welt-Sphäre). Oder die recht klar in der Nilal-Topographie verankerte altaegyptische Metaphysik. Recht eindeutig gilt das auch in der Geschichte der Kartographie <2> und in wortgeschichtlichen Beziehungen, etwa zwischen 'Kosmos und Kosmetik'. <3>

Entscheidet man sich für Letzteres, so tritt etwa die kosmisch gelagerte platonische Ideenlehre in den Bereich antiker Spekulation. Das wäre für europäisches Denken gravierend. In der mittelalterlichen Scholastik wurde aus absehbaren Motiven <4> ein absoluter Idealismus in unser abendlichen "geisteswissenschaftliches" Denken eingebaut, der, bloss rationalistisch begründet und mit historistischen Konstruktionen durchsichtig gestützt, für den abendlichen Menschen ungeheure Folgen hatte und hat. In unserem Zusammenhang gilt dies vor allem im wissenschaftlichen Umgang mit nicht-europäischen Kulturen, die - wie etwa Japan - nie diesem scholastischen Absolutismus unterworfen waren.

KULTUR-RAUMFORSCHUNG IN JAPAN

Die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Raum hat somit weltanschaulich Konsequenzen. Zum Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre hatte sich an der Architekturabteilung der Universität Kyoto ein Forschungszentrum gebildet, das man am treffendsten den >Kyotoer Kreis der Kultur-Raum-Forschung< nennen könnte. Dieser Kreis war vorerst eher architekturtheoretisch getragen von der damals in Europa verbreiteten Auffassung, die Basis der Architektur- und Raumplanung seien von Grund auf theoretisch neu zu begründen (MITSCHERLICH 1965, NORBERG-SCHULZ 1963, 1971, RAPOPORT 1969). Den fixen Kern dieses Kreises bildete der Lehrstuhl von Prof. Tomoya MASUDA (1978) und seine Abteilung (KATO, TAMAKOSHI, TANAKA). Man orientierte sich wesentlich an den phänomenologischen Arbeiten der westlichen Philosophie zum Thema Raum (BACHELARD 1958, 1960; HEIDEGGER 1927, 1954; BOLLNOW 1963) und behandelte mit dieser neuen Optik Themen der Architektur und Kunst im japanischen Kulturraum. Den flexibleren äusseren Kreis bildeten ausgebildete Architekten meist europäischer Provenienz, die sich nach Studienabschluss vom üblichen Weg zur Entwurfs-Praxis und Planung abgewandt, sich der Forschung und Lehre verschrieben hatten <5>. Die Arbeiten einiger dieser Forscher bilden heute in der inzwischen enorm angewachsenen Domäne der Architektur- und Raumforschung <6> eine stark auf Japan bezogene Linie, die im Feld zwischen Architektur, Raum und Kultur vornehmlich kulturvergleichend-anthropologische Gesichtspunkte aufbaut. <7>.

Sekundär wurden aus dieser intensiven Beschäftigung mit Raum und Kultur Japans auch bewusst, dass Japan kulturanthropologisch eine einzigartige Situation für die Erforschung der Raumproblematik im kulturellen Zusammenhang darstellt. Es trat relativ spät in den kontinentalen Hochkulturkreis, wurde nie wesentlich kolonialisiert noch christianisiert, konnte so einen erstaunlichen Reichtum an agraren Traditionen bewahren, die oft deutlich tief in vorgeschichtlichen Dorfkulturen wurzeln. Auch verlief seine Geistesgeschichte in ganz anderen Linien als die europäisch-westliche, was sich in seinem Verhältnis zum Raum niederschlug. Im Zuge solcher Gesichtspunkte ist Japan im weiteren Sinne auch eine ungemein wertvolle Vergleichskultur zur europäischen Situation geworden. Ja es kann geradezu zum Prüfstand für europäische Kultur-Theorien werden, was wir im Folgenden mit der Skizzierung einer Raum-Theorie andeuten möchten, die im Kyotoer Kreis von entscheidender Bedeutung war - der anthropologische Raum Otto Friedrich BOLLNOWs. Die darauf folgend angeführten Ergebnisse aus Untersuchungen des Autors zum Phänomen >Sakraler Raum in Japan< können nur auf der Grundlage dieser theoretischen Gesichtspunkte verstanden werden.

O. F. BOLLNOW: MENSCH UND RAUM

Methodologisch steht BOLLNOWs Buch >Mensch und Raum< (1963) durchaus jener erwähnten Gruppe philosophischer Arbeiten zum Raum nahe, die phänomenologisch deskriptiv verschiedene Aspekte des Raumbegriffes erörterten. BOLLNOW bringt jedoch eine spezifische Systematik in die Diskussion, indem er historisch, phänomenologisch-anthropologisch und ethnologisch das Wohnen ins Zentrum setzt, dieses räumlich als "Fixpunkt" behandelt und andere Räumlichkeiten (Weite, Wege usw.) in polaren Beziehungen dazu beschreibt. Der Mensch ist - oder bewegt sich - in diesem System und erzeugt so unzusammenhängende anthropologische "Räume". Das Entscheidende ist, dass dieses System sich nicht mehr abstrakt versteht, wie das herkömmlich homogene Raumverständnis der Physik. Es bleibt immer substantiell und qualitativ gebunden an umweltlich oder kulturell vorgefundene Bedingungen. Das wichtigste Element dieser substantiell verschränkten Konzeption des Raumes sind das Bauen, das Haus und andere bauliche Markierungen der menschlichen "Mitte der Welt".

Neben einem ungeheuren Reichtum synchroner Beobachtungen bringt BOLLNOW auch diachrone Tiefen, vor allem die beiden Thesen, dass der Begriff Raum im Deutschen ursprünglich im menschlichen Siedeln beheimatet war und dass der kosmisch weite Raum in Europa ein spätere Entdeckung des 14. Jhdts. ist. Dies sind für den, der die Implikationen des Raumes im wissenschaftlichen Wissen erfasst, ganz allgemein Thesen von ausserordentlicher Bedeutung, ja - im Sinne Thomas Kuhns - eine wissenschaftliche Revolution. Vieles deutet darauf hin, dass sie in einer Trendlinie liegen, die zu einer 'Implosion' des theoretischen Gefüges der Humanwissenschaften führt, wie dies sich vergleichbar mit dem Begriff Ökologie in den Naturwissenschaften bereits abzeichnet. Gewinnt diese Linie an Grund, so dürfte BOLLNOWs Werk einst als eine der philosophisch wichtigsten europäischen Leistungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gelten. Da BOLLNOW zuweilen sehr oberflächlich interpretiert, gar als New-Age-Leistung eingestuft wird (s. Klappentexte des Buches), geben wir hier eine gerafft Darstellung dieses ausserordentlich wichtigen Werkes. <8>

Die elementare Gliederung des Raums

Die Etymologie des deutschen Wortes Raum legt nahe, dass Raum ursprünglich begrenzt verstanden wurde. Grimm leitete es von der entsprechenden Verbalform "räumen" ab, im Sinne des Räumens eines Teils von Wildnis mit der Absicht, sich dort niederzulassen, eine Wohnung zu errichten. BOLLNOW gibt zahlreiche Beispiele zum Alltagsgebrauch verwandter Begriffe, zeigt, dass die Wurzeln des Wortes eng bezogen sind zum Wohnen, zur menschlich geordneten Umgebung. Entsprechend bezieht sich das Wort Raum, mit bestimmtem oder unbestimmtem Artikel gebraucht, z. B. als verallgemeinerter Begriff für die Räume eines Hauses, auf Bauten. In diesem Sinne gebraucht, ist Raum unvereinbar mit Orten im Freien (z.B. Versammlungsorten). Auch ohne Artikel gebraucht, erscheint es in enger Beziehung zur menschlichen Umgebung, meist in der Bedeutung von Bewegungsraum zwischen Dingen oder Objekten. Erst sekundär bezieht sich das Konzept des Raums auf ausgedehnte Bedeutungen ("raume", d.h. offene See; "Weltraum" etc.).

Besonders wichtig ist die Einsicht in die Existenz von Null- und Fixpunkten im humanen Raumkonzept. Die Polarität von 'weggehen' und 'zurückkommen' nach angestammten Orten (Heim) oder temporären Nullpunkten (Hotelraum in einer fremden Stadt) spielt eine grundlegende Rolle im subjektiven Orientierungssystem. BOLLNOW nennt dies die "Mitte des Raums". <9> "Wenn wir die Wohnung wechseln, so baut sich von der neuen Wohnung aus die Welt in einer neuen Weise auf." (:58)

Das fundamentale Konzept der 'Fixpunkte' wird dann in triangularen Beziehungen zwischen Individuum, Sozialem und dem hierarchischen System von Markierungen zentraler Punkte (Wohnung, Kirche, Markt, Stadt- und Staatszentrum) behandelt. BOLLNOW gibt altüberlieferte Konzepte, die Fixpunkte als Markierung der "Mitte der Welt" oder der "Weltachse" (axis mundi) interpretierten. Konkrete Symbole kennzeichneten in verschiedenen Kulturen zentrale Fixpunkte (Pfeiler, Paläste, Heiligtümer, heilige Berge). Mit Bezug auf HABERLAND (1957) und BRUNNER (1957) interpretiert er Phänomene dieser Art polar als Spannungen zwischen bewohntem Raum und umgebendem Chaos. In scharfem Kontrast zu ELIADE <10> charakterisiert er sie als begrenzter Raum. Dieser Teil, der zahlreiche Beispiele von symbolischen Fixpunkt-Markierungen behandelt, ist äusserst wichtig, da er im Keim eine Ethnologie des sakralen Raumes skizziert.

Andere Richtungssysteme sind die vier Himmelsrichtungen, die in verschiedenen Kulturen ganz verschieden interpretiert worden sind (FROBENIUS 1933 goldene Pfeiler, die den Himmel stützten). Mit Bezug zu JENSEN (1947) erwähnt er den Fluss als zentrales Orientierungssystem, das auf horizontaler Ebene wichtige Kategorien (aufwärts - abwärts, links - rechts) mit Bezug zu dem von den Bergen zu Seen oder zum Meer fließenden Wasser vorsieht. Solche Richtungssysteme sind zuweilen für das moderne Richtungsverständnis recht verwirrend, sie werden jedoch sinnvoll, wenn man Raum-entwicklungstheoretisch Flussysteme gegenüber der kosmischen Orientierung als primär veranschlagt. Auch mit diesen Beschreibungen gibt BOLLNOW zahlreiche wertvolle Hinweise zu einem ethnologischen Raum-Forschungsprogramm.

Die weite Welt

Raum im menschlichen Sinne hat sich entwickelt. Enorme Veränderungen ereigneten sich zu Beginn der europäischen Neuzeit. Der Dichter Petrarca besteigt 1336 die Spitze des Mont Ventoux und beschreibt die grandiose Erfahrung der endlosen Weiten des Himmels. BOLLNOW bringt diese entscheidende Veränderung zusammen mit dem was später folgt: die Entdeckung der planetarischen Mechanik, der Wechsel vom geozentrischen zum kosmischen Weltbild, der plötzliche Mut auch, die Ozeane zu überqueren, sich von der früheren Küstenschiffahrt abzuwenden, aufs offene Meer zu wagen. Ergebnisse dieses neuen Raum-Bewusstseins: die Entdeckung Amerikas und die seltsamen Denk-Spuren, die dies zurückliess (West-Indien), auch, die Entdeckung zahlreicher, ferner und exotischer Kulturen. Kurz: das Zeitalter der Entdeckungen.

Die meisten sind heute mehr oder weniger vertraut mit diesem gewaltigen Ideenwandel, der natürlich im modernen Fortschrittsdenken integriert ist. Aber kaum jemand denkt darüber nach, was dies im Hinblick auf die andere Seite der Entwicklung, jene der Voraussetzungen bedeutet. BOLLNOWs fundamentale Einsicht: als menschliche Perzeption war Raum ursprünglich eng mit der Siedlung, mit der Geschichte des Wohnens verwoben und entwickelte sich in der Folge durch die Ausdehnung der räumlichen Wahrnehmung des Menschen. Es dürfte einleuchten, dass diese neue Raumthese zahlreiche idealistische oder metaphysische Einstellungen westlichen Denkens grundsätzlich in Frage stellt.

Das Haus und das Gefühl für Sicherheit

Hatte der erste Teil von der Entwicklung der engsumlichen Umgebung des Menschen eher theoretisch gehandelt, so wird BOLLNOW jetzt zum gleichen Thema konkret. Das Haus wird diskutiert, Architektur kommt zur Sprache. Das Haus wird als Zentrum der Welt geschildert. Das mythische Bild einer lokalen Weltachse sei aufgegeben worden, aber Weltmitte blieb weithin erhalten auf der Ebene des Hauses. Nur als Wohnender könne der Mensch sein eigenes Wesen finden und im vollen Sinne Mensch sein. Im gesamten Kontext menschlichen Lebens postuliert BOLLNOW die "anthropologische Funktion des Hauses". Die moderne Gesellschaft müsste sich heute wieder bewusst werden, dass Wohnen eine grundlegende Bedingung des Menschen ist.

Enge Beziehungen bestehen zwischen heiligem Raum und dem geschützten Raum des Hauses. Die individuelle und soziale Kontrolle über die private Sphäre spielt eine zentrale Rolle. Der Privatraum ist gesetzlich geschützt. Haus und Tempel sind wesentlich eins. Ein ausserordentlich wichtiges Element in BOLLNOWs anthropologischer Betrachtung des Hauses ist das Bett als Ort nächtlicher Ruhe. Am Morgen ist es der Ausgangspunkt zur Arbeit im Aussen, abends ist es der Rückkehrpunkt nach einem beschäftigten Tag. Es ist die intimste Domäne des Hauses oder einer Wohnung. Der tägliche Zyklus des Gehens und Kommens wiederholt sich auf der Ebene des Lebenszyklus. Der Mensch wird gewöhnlich in einem Bett geboren, verbringt die dunkle Hälfte des Lebens dort und wird in einem Bett sterben.

Die kulturellen Ausstattungsgegenstände zeigen sich eng bezogen auf physische Polaritäten des Menschen, stehen und liegen, physische Aktivität und Ruhe, Muskelspannung und deren Entspannung, bewusste Wahrnehmung der Umgebung und Aufgabe aller sinnlichen Beziehungen im Schlaf. All diese polaren Beziehungen sind von Bedeutung. Sorgfältig werden auch Uebergangsstadien beschrieben, so etwa das Aufwachen und das Einschlafen. Genaue Beobachtungen über die tägliche Rekonstruktion der persönlichen Raumwelt und deren Auflösung im unbewussten Zustand des Schlafens in der Nacht, machen die Faszination dieses von einem tiefen Humanismus gekennzeichneten Buches aus.

In zwei weiteren Kapiteln entwickelt BOLLNOW zwei weitere, sehr wichtige Konzepte, den Wegraum (hodologischer Raum) und den 'Handlungsraum', ebenso seinen kritischen Standpunkt gegen den Existentialismus. Wir können hier jedoch nicht darauf eingehen und verweisen auf die vollständige Darstellung (EGENTER 1992a, 1992ff Bd. 2).

Das Entscheidende all dieser Schilderungen liegt, wie bereits gesagt, darin: Raum wird hier nicht mehr als physikalisch leere Abstraktion aufgefasst, sondern völlig neu, zusammen mit konkreten physischen - natürlichen und kulturellen - Bedingungen beschrieben. Unter den kulturellen Bedingungen spielt dabei das Architektonische eine wesentliche Rolle. Es stellt vor allem semantisch das Orientierungsgefälle bereit, in dem - zwischen Gegensätzen pulsierend - sich der grösste Teil menschlichen Lebens täglich abspielt.

Das wissenschaftlich Schockierendste an BOLLNOWs Methode ist wohl, dass er den Begriff Raum nicht eigentlich definiert. Er beschreibt ihn vielmehr in unzähligen Annäherungen und gegensätzlichen Verschränkungen. Jeder, der Japans Kultur einigermaßen kennt, wird zugeben, dass gerade darin, in dieser in polaren Gegensätzen vorgehenden phänomenologischen Beschreibung, bei BOLLNOW etwas eminent Japanisches anliegt.

ANSÄTZE ZU EINER ANTHROPOLOGIE DES RAUMS

BOLLNOW entwirft somit in fünf Kapiteln systematisch eine Raum-, Wohn- und Bauanthropologie, die dezidiert vom Primat des Siedelns ausgeht und in welcher die Tektonik elementar oder entwickelt zum semantischen Bestandteil eines wesentlich topologisch und oekologisch aufgefassten humanen räumlichen Orientierungssystems wird.

Damit erschliessen sich ganz allgemein neue Forschungsperspektiven auch kulturvergleichender Art. Die konkrete Siedlungsforschung - ethnographisch, historisch und urgeschichtlich - erhält neu eine eminente Bedeutung. Das Erarbeiten von ethno-(prä-) historischen Kontinuen des Siedelns wird wichtig. <11> Raum ist substantiell und qualitativ gebunden, muss induktiv erforscht werden, unter Berücksichtigung aller seiner spezifischen Bedingungen. Wir müssen nun etwa die topographischen Charakteristiken und die sozialen Aktivitäten einer Siedlung genau kennen, wenn wir über ihren sakralen (oder profanen) Raum etwas aussagen wollen.

SAKRALER RAUM IN JAPAN - BEGRIFFE UND METHODEN

Die metaphysische Einstufung

Wir haben uns kurz ein theoretisches Instrumentarium erarbeitet, das sich auf Japan anwenden lässt. Es ergeben sich Fragen wie: Haben sich in Japan, aufgrund spezifischer kulturgeschichtlicher Bedingungen, Raum-Verhältnisse erhalten, die BOLLNOWs Hauptthesen bestätigen? Lässt sich in Japan ein Raumverständnis - auch im ontologischen Sinn - aufweisen, das noch eng mit Siedlungsbedingungen zusammenhängt? Zuvor jedoch einige religions-theoretische Hinweise.

Der Begriff 'sakraler Raum' ist im westlichen Gebrauch ein Terminus der Religionsgeschichte, resp. der Religionswissenschaft. Dies impliziert westlich gesehen gleich eine doppelte Reduktion. Räumlich liegt heute das leere, homogene Kontinuum der Physik zugrunde, im sakralen Zusammenhang wird Raum metaphysisch interpretiert. Religion, das heisst vorerst, 'sakraler Raum' ist selbstverständlicher Teil eines religiösen Systems, das sich historisch stützt und alle Phänomene aus diesen historischen Quellen ableitet. Das Primat bilden herkömmlich höchst abstrakt idealisierte Begriffe, etwa "Geist", "Gott", "Götter", "Geister", "Ahnen-Seelen" usw., auf der menschlichen Seite psychisch ebenso abstrakte Faktoren wie "Glauben", "Vorstellungen", Ideen usw.. In diesem Kontext werden Kulte zur >Gottes-Verehrung<, Sakralbauten zum >Haus einer (historisch belegten) Gottheit<, usw.. Streng wissenschaftlich gesehen handelt es sich darin jedoch um eine eurozentrisch geprägte deduktive Werthierarchie, die im Spannungsfeld von historisch gestützten >Hochreligionen< und (primitivem) >Volksglauben< vom absolut Geistigen ausgeht und entsprechend Materielles und Pluralität oft nur degradierend einordnen kann.

In der Japanologie gelten diese methodischen Ansätze als selbstverständlich und werden auch japanischerseits meist unkritisch geteilt. Wo es um die Beurteilung von Shintō-Sachverhalten geht, kann sich dieser Zugang jedoch nur halten in rigider Einschränkung auf das Primat der historischen Quellen. Dies bedeutet andersrum zugleich, die völlige Verdrängung eines ethnographisch erfassten, immensen Quellenmaterials, das die japanische Volkskunde in den letzten fünf-sechs Dezennien im eigenen Land zusammengetragen und publiziert hat. <12> Dieses Archiv ist wohl, bloss schon von den deskriptiven Leistungen her gesehen, eines der wertvollsten der Welt. <13>

Gerade im Bereich des sakralen Brauchtums vermittelt dieses Archiv etwa in Reihenausgaben über sämtliche Präfekturen ein ganz anderes Bild vom Shintō (BUNKACH BUNKAZAI HOGOBU 1971ff.; BUNKAZAI HOGO I-INKAI 1955ff.). Andere Sammelbände widmen sich bestimmten Kulttypen (Feld- und Waldkulte, Reisplantzefeste) in verschiedenen Regionen (BUNKAZAI HOGO I-INKAI 1966 f.). Es gibt unzählige Monographien zu bestimmten spezifisch lokalen Kulturen (KOND 1972, HAGIWARA H. 1977; KAWA 1984, SUGANUMA 1975), oft in reich bebilderten Photobänden (HAGA 1959, ISHIKAWA 1980; YANAGITA 1955, 1977). Wichtig sind die gesamtjapanischen oder teilweisen Topographien zu dörflichen Shintōkulturen (HAGIWARA T. 1965; IRIE, MAEKAWA und YAMADA 1974; MIYAMOTO 1962). Die Vielfalt des kultischen Brauchtums Japans spiegelt sich auch terminologisch in Enzyklopädien und Wörterbüchern (MINZOKUGAKU KENKYŪSHO 1955; NIHON MINZOKUGAKU KYOKAI 1952, NISHITSUNOI 1958, SAKAMOTO 1957, WAKAMORI et al. 1971, 1976, YANAGITA 1951, 1963). <14>

Dieses immense Archiv beschreibt eine ungeheure Fülle von kultischen Praktiken, die ganz anders sind als das häfische Zeremoniell der zentralen Schreinsysteme. In seiner lokal süsser differenzierten Vielfalt widerspricht es einer einheitlichen Religionskultur. Diese Quellen haben sich in der westlichen Japanologie kaum adäquat abgezeichnet. Das Wenige, was etwa in deutscher Sprache verfügbar ist, ist interpretativ im erweiterten Sinne präjudiziert (z.B. EDER 1951, 1956, 1957a, b, 1978 <15>; NAUMANN 1963, TAKEDA 1949 u.a.). Wegweisend ist jedoch KREINERs Arbeit über die Kultorganisation des japanischen Dorfes (1969). Sie war wohl im Westen die erste auf Feldforschung gestützte, ethnologisch-lokalhistorische Studie, die auch den Forschungsstand der japanischen Volkskunde adäquat berücksichtigt.

Die grosse und die kleine Tradition: Zweischichtenbild des Shint™

Aus diesen kritischen (und positiven) Hinweisen muss man vorerst den japanischen Shint™ dezidiert in zwei Schichten veranschlagen <16>. In diesem Sinne sprechen wir im folgenden konsequent vom Zwei-Schichtenbild des Shint™. Darin unterscheidet sich der >zentrale< oder >historische Shint™< der grossen überregionalen Schreinsysteme vom >traditionellen< oder >Dorf-Shint™< der agrar-dörflichen Schicht. Was man herkömmlich in der Japanologie als Shint™ versteht, wšre demnach eine begrenzte, historisch begründete Schicht, die, lange im engen Kontakt mit dem kontinental entwickelten Buddhismus (Ry™bu-Shint™), bestimmte Formen prägte und diese zentralistisch in die Agrardörfer diffundierte <17>. Daneben lässt sich eine autochthon tradierte Agrarschicht der Dörfer erkennen, die auf Anhieb ganz andere Züge zeigt <18>. Die autochthon-parallelistische Schicht wurde meist nur oberflächlich von Formen des zentralisierten Shint™ überschattet. Die andersartige Grundsubstanz der lokalen Kulte ist noch erudierbar. <19> Die ethnographische Untersuchung, z. B. der Sachkultur solcher Lokalkulte, weist klar darauf hin, dass in diesen lokalen Ausformungen eine ältere Schicht des Shint™ überlebt, die in der agraren Vorgeschichte wurzelt.

Ethnologisch methodologisch gesehen: wichtige Begriffe der Kulturdiskussion, etwa 'Diffusionismus' und 'Parallelismus', oder 'Tradition' und 'Geschichte', werden theoretisch in die Basis, ins ethnographische Feld verlegt, wo sie ausserordentlich fruchtbar werden <20>. So lassen sich im Dorf-Shint™ schon bezüglich des Götterkonzeptes zwei verschiedene Schichten freilegen, zum einen das System der historischen Götternamen, die auf historische Zusammenhänge mit zentralen Schreinsystemen verweisen, im tiefer gründenden Dorf-Shint™ aber nicht relevant sind. "Götter ohne Namen" wie HARADA sagt. Die namenlose Lokalgottheit, die ujigami-Gottheit, ist andersrum mit der sozialen Struktur des Dorfes (ujigami, ujiko), den Haus- und Familienlinien (ie, d™zoku) eng verwoben. Sie ist heute noch lokalpolitisch ein Faktor und hatte auch fröhgesehichtlich in den historischen Sippen eine wichtige Rolle gespielt. Genetisch hängt das ujigami-System überdies mit dem ähnlich strukturierten Typ der Haus- und Hofgottheit (yashikigami), im weiteren Sinne auch mit dem unter vielen Namen verbreiteten Erdgötter-Kulten (ji no kami, ubusunagami usw.) zusammen. Diese Sicht stützt sich wesentlich auf HARADA (1942, 1960), auch auf seine Betonung der territorialen Aspekte in seinen Ursprungstheorien zum japanischen Dorf. "Die Dorfgemeinde ist losgelöst vom Boden nicht denkbar" (HARADA 1962, zit. nach KREINER 1969:50). Die siedlungsgenetische Methode, die wir nachstehend kurz skizzieren, bezieht sich auch auf HARADA (1961b) insofern, als sie dezidiert ein semantisches Element integriert: das Kontinuum der Göttersitze und Schreine als Kultmarkierungen eines sakralen Territorialrechts.

Die anthropologische oder siedlungsgenetische Methode

Vorerst drei Präzisierungen. Bei der siedlungsgenetisch-anthropologischen Methode liegt die Betonung des Raumbegriffs auf der Bedeutung des lokalen Existenzraums. Raum deckt sich im Sinne BOLLNOWs mit dem spezifisch untersuchten Siedlungsraum. Der Begriff 'sakral' wird aus dem eurozentrischen Gefüge herausgelöst und aus der Sicht der betrachteten Population emisch als >höchste Wertzentrität< (emische Ontologie) gefasst. Das heisst, in den betrachteten Sakralräumen drücken sich, mit Bezug auf eine bestimmte Siedlung gegenüber den profanen Räumen die höchsten Werte des lokalen kulturellen Lebens aus. Der Ausdruck dieser Wertschätzung wird nicht primär in Vorstellungen gesehen, sondern im Kult. Dieser wird zum grundlegenden Informationsträger über die emische Bedeutung der Anlagen und Aktivitäten. Die mit der Sachkultur eng verbundene Kulttradition gilt als relativ konstanter Faktor, wogegen die verbal fassbare, ideelle Tradition (glauben), stark von der Diffusionsschicht abhängt (zentral ausgebildete Priester), somit höchst wandelbar ist. Diese Präzisierungen sind von Bedeutung, denn sie befreien unseren Blick von eurozentrische Präzungen.

In Anlehnung an das bisher Gesagte werden in der konkreten Untersuchung vorerst permanente Kultstellen im Rahmen einer >sakralen Topographie< <21> kartographisch erfasst, ebenso der 'profane' Lebensraum einer Siedlung, eines Bezirks oder mehrerer solcher. Die Lage der Häuser, der Felder, der Wege und andere topographische Charakteristiken werden genau aufgenommen. Diese genauen kartographischen Aufnahmen sind wissenschaftlich von grosser Bedeutung. Sie bilden das relativ konstante Gerüst des lokalen Existenzraums, in welches die beweglichen Daten eingetragen werden. Dies ermöglicht es vorerst intersubjektiv kontrollierbare, somit objektive, wissenschaftliche Erhebungen zu machen.

Die 'sakrale Topographie' besttigt vorerst den territorial repräsentativen Charakter der ujigami-Schreine. Gliederungen der Dörfer in Weiler zeichnen sich in den ujigami-Schreinanlagen ab (s.u.), ebenso die Zusammensetzung einer Landstadt nach historischen Stadtbezirken und früher ansässigen Dörfern (™mihachiman). Auch Dominanz wird besttigt. Neben anderen, relativ unabhängigen Kultsystemen, etwa demjenigen der Feldgottheit (ta no kami), die im Reiszyklus auf bestimmte Reis-Felder bezogen erscheint und ihre zeitlich verschieden angesetzten eigenen Kulte hat, dominieren die ujigami-Schreine im Dorf ganz allgemein: sie sind zweifellos die grössten und wichtigsten Anlagen. Vor dem ujigami-Schrein führt jede Siedlungseinheit in der Regel jährlich einmal ihr wichtigstes Fest als ujigami-Kultfest durch. Auch sind die ujigami-Schreine meist von der dörflich repräsentativen Schicht der ujiko, den alteingesessenen Häusern resp. ihren Repräsentanten unterhalten und kontrolliert. (vgl. HARADA 1942)

Halten wir vorerst für den Dorf-Shint™ fest: es wird eine wichtige und allgemeine sakrale Dimension sichtbar, die eng mit der sozialen und territorialen Struktur der Siedlung und ihrer Geschichte zusammenhängt.

EIN BEISPIEL: DAS JÄHRLICHE UJIGAMI-KULTFEST DER DÖRFER UM SENS™KU

Permanente sakrale Topographie

Südöstlich der alten Landstadt ™mihachiman, in der fruchtbaren Reisebene am östlichen Ufer des Biwasees, liegen drei benachbarten Dörfer. Mabuchi das eine, an der Nationalstrasse 8 gelegen, westlich davon Sens™ku, und weiter westlich Iwakura, am Fusse eines der für die Shiga-Präfektur typischen, inmitten der Reisfelder inselartig aufragenden, bewaldeten Berge (Abb. 1). Seit der Beilegung eines Streites im 15. Jhd. sind diese drei Dörfer (früher unter Einschluss von Ueda) zu einem politischen und kultischen Verband zusammengeschlossen. Dieser Bund spiegelt sich heute noch, nicht nur im Verhältnis der Kultanlagen untereinander, sondern auch in der Ordnung des Kultkomplexes (Abb. 2).

Jedes der drei Dörfer besitzt seinen eigenen Dorfschrein, jinja, wobei dies sowohl die Gesamtanlage wie den einzelnen Schreinbau bezeichnet (Abb. 3). Die Anlagen und die Schreine repräsentieren im lokalen Verständnis die Dorfgottheit (ujigami). Die Anlagen sind, wie allgemein in Japan, eingangs mit einem Sakralort (torii) gekennzeichnet, der Zugang führt auf einen Vorplatz, der von einer offenen 'Tanzhalle' (haiden) besetzt ist und, am Ende des Vorplatzes mit Schreinbauten (honden), die bestimmten historischen Gottheiten geweiht sind (z.B. Hachiman **Kriegsgott** in Mabuchi, oder Inari **Reisgottheit** in Iwakura). Dahinter und flankierend stehen bewaldete Zonen die als Götterwald gelten (kami no mori). Diese Schreinanlagen, lokal meist personalisiert 'o-miya-san' genannt, sind der wichtigste Kult- und Sakralraum der einzelnen Dörfer. Auf einem Plateau in einer Lichtung im Bergwald von Iwakura findet sich ein weiterer Schrein (Umamiokajinja), der als Zentralschrein (gosha) der drei Dörfer gilt. Er ist über eine in der Fallgerade angelegte Treppe erreichbar. Neben diesen Kultanlagen treffen wir noch eine weitere. Im Garten des Gründerhauses (Familie Bamba) von Sens™ku markiert ein bei der Gründung des Hauses gesetzter Stein einen Ort, der zur Festzeit mit besonderen Mitteln zur temporären Kultstelle aufgestaltet wird.

Um diese Anlagen spielt sich zu einer bestimmten Zeit im Jahr während zwei-drei Tagen das wichtigste Kultfest (hi-matsuri) der drei Dörfer ab. Die Ordnungen des Festes sind in strenger Tradition geregelt und lassen von ihren inhaltlichen Elementen auf verschiedene Entwicklungsstufen schließen. Deutlich entsteht der Eindruck einer akkumulierten Struktur. Das Fest sei im folgenden kurz beschrieben.

Temporäre sakrale Topographie: das jährliche ujigami-Kultfest der drei Dörfer

Der zusammenhängende Kultfest-Komplex, der jährlich in den ersten Maitagen abgehalten wird, ordnet sich räumlich und zeitlich nach der Bedeutung der Kultanlagen. Mit Auftakt und Abschluss setzt ein übergeordnetes Kultfest (gosha-matsuri) den Rahmen für einen Kern, der wesentlich aus drei parallelen Dorffesten (uchimatsuri) besteht.

Das übergeordnete Rahmenfest leitet ein mit einem 'Vorabend aller Dörfer' (gTMdTM no yomiya). Man kommt bei Einnachten mit grossen Trommeln aus den drei Orten zum Zentralschrein, wo ein zuvor gebautes Kultzeichen als 'ortsfeste Kultfackel' (suetaimatsu) (Abb. 4) und eine mehrtürige Hochsule als 'Schirmfackel' (kasataimatsu) abgebrannt werden (Abb. 5). Dies geschieht jedes Jahr im Turnus (Dorf, A, B, oder C). Die temporäre Errichtung repräsentiert die Dörfer im Verbund.

Am nächsten Morgen beginnt das zugeordnete Tagesfest, das 'Hauptfest aller Dörfer' (gTMdTM no honbi) in enger Beziehung zum Grönderhaus von SensTMku (oyamoto): In dessen Garten wird in feierlicher Zeremonie ein Altar errichtet (o-hake). Hierzu wird zuerst ein im Bergwald des Zentralschreins gebrochener (sakaki-) Zweig zum Dorfschrein gebracht, dort zum Sakralobjekt (tamagushi) erhoben und bei einer Prozession zum Garten des Grönderhauses gebracht. Dort wird er auf einen mit Grasziegeln (iwagusari) belegten, einst vom Hausgrönder gesetzten Stein, senkrecht aufgestellt. Danach wird rings um den Stein die mit vom Bergwald mitgebrachter roter Erde (akatsuchi) bestreute Kultzone im Geviert durch ein Kultseil (shimenawa) vom übrigen Garten abgetrennt.

Auf diese stille, dem Grönderhaus in SensTMku zugeordnete Eröffnungsfeier im Morgengrauen folgt unmittelbar eine idyllische Prozession der drei Dorfkultgruppen über alte Tretpfade von den Dörfern zum Zentralschrein (gosha-matsuri). Bei dieser vom Klang rhythmisch geschlagener Glocken begleiteten Prozession (u no toki watari) durch die von frühmorgendlichem Dunst belegten Reisfelder werden bewegliche Kultobjekte (brennende Leuchtfackeln, hiboko, "Sonnenspeer") (Abb. 6) und insignienartig gekennzeichnete Bambusstöcke (heitsue) mitgetragen. Nach einer traditionell geordneten Begrüssungszeremonie (aisatsu) am Fusse des Zentralschreins begibt man sich zu diesem hoch und führt dort verschiedene Zeremonien durch <22>. Diejenige ist am markantesten, bei der sich die Kultgruppen plötzlich unter lautem Geschrei um die 'Sonnenspeere' scharen, diese im Kreise drehen und sie durch wildes Drauflos-schlagen mit den Bambusstöcken zerstören.

Zum Rahmenfest gehören auch eine anschließende Feier im Grönderhaus (niwa-matsuri) und ein festliches Treffen der Kultgruppen in SensTMku. Letzteres findet auf dem dortigen temporären Festplatz (o-tabisho) in der Nähe des Grönderhauses (oyamoto) statt. Man feiert unter Anwesenheit der in beweglichen Schreinen (o-mikoshi, 'Götterschnitten') mitgebrachten Dorfgottheiten in lagerartig errichteten Zelten. In Gruppen zusammengefasst, spricht man, auf Matten sitzend, munter geheiligtem Reiswein (o-miki) und festlichen Speisen zu. Dieser Festteil trägt stark Züge mittelalterlicher Sozial- und Kultordnung (miyaza), und spielt, mit seinem feudalistischen Gepräge, hier nur eine sekundäre Rolle.

Den Kern des Festkomplexes bilden dann die Dorffeste (uchimatsuri) in den Bezirken der Dorfschreine. Sie entsprechen dem Grundtyp wie er in der ganzen Gegend verbreitet ist (ein Schrein, eine Kultgruppe, eine temporäre Kultmarke vor dem Schrein. Siehe Abb. 4 Plan und Abb. 17).

Den Abschluss dieser Dorffeste bildet wiederum eine Zeremonie, die zum Rahmenfest gehört. Der Altar (o-hake) im Garten des Grönderhauses (oyamoto) wird aufgelöst, der heilige (sakaki-) Zweig wird in einer Prozession zum Dorfschrein (Tsubakijinja) zurückgebracht und dort hinter dem Schreinbau dem Zerfall überlassen.

Auf der Abb. 2 ist das Kultfest räumlich schematisiert dargestellt. Es handelt sich um drei parallele dörfliche Feste, die von einem analog strukturierten Kultfest vor dem Zentralschrein überschichtet sind. Das Fest vor dem Zentralschrein bildet jährlich das Bildnis der Dörfer ab. Parallel zum Ganzen und damit verwoben, erscheint das Fest des Grönderhauses, das sich offensichtlich im Zusammenhang mit dem feudal-mittelalterlichen Festteil angelagert hat.

Soweit der Gesamtrahmen des Kultkomplexes. Dieses Kultgeschehen ist frappant verschieden von dem, was man heute unter ShintTMkulten versteht. Es zeigt - wie auf einem Schachbrett - eine sehr prägnante Ordnungsstruktur, ein System, das territoriale und soziale Elemente über bestimmte Symbole und Zeichen nach traditionell streng geregelter Muster in Beziehung setzt.

GÖTTERSITZE IN 100 DÖRFERN: DIE ERGEBNISSE DER UNTERSUCHUNG

Wir haben das Kultfest vorerst möglichst sachlich - vergleichbar etwa einem Dokumentarfilm <23> - ohne herangezogene Interpretationen von seinen räumlichen Bedingungen her beschrieben. Das in unserer Sicht Wichtigste daran sind die sakralen Zeichen und Symbole, die man an bestimmten Stellen errichtet und wieder zerstört.

Das Beispiel ist der Feldforschung des Autors in 100 Dörfern Zentraljapans entnommen (EGENTER 1980, 1994d). Die Arbeit galt über vier Jahre (1972-76) der systematischen Untersuchung eines heute noch in ganz Japan verbreiteten, meist dem ujigami-System zugeordneten Kulttyps, bei dem aus faserigen Pflanzenmaterialien (Schilf, Stroh, Bambus, Zweige usw.) errichtete >fibro-konstruktive< Gebilde sog. 'Göttersitze' (yorishiro) <24> eine zentrale Rolle spielen (Abb. 7, 8). <25>

Allgemein werden solche Göttersitze meist in enger Beziehung zu permanenten Kultbauten errichtet. Sie gelten nach Fertigstellung als heilig, sind temporärer Sitz einer lokalen Gottheit, bilden in unserem Sinne höchste lokale Wertenzentrisität. Andere Kultelemente verschiedener Prägung sind in der Folge auf diese Sakralmarken bezogen. Zum Schluss oft heterogen akkumulierter Festabläufe werden die Götterzeichen manuell zerstört, deplaziert, oder explizit weggeworfen, dem Zerfall überlassen. Oft werden sie im Rahmen spektakulärer Feuerfeste (hi-matsuri) in Brand gesteckt und auf diese Weise zerstört.

In der japanischen Volkskunde sind diese temporären Göttersitze weithin bekannt, zum Beispiel als Teil (sagichTM, dondonbi) von Festen des kleinen Neujahrs (koshTMgatsu). Sie werden jedoch meist als sekundäre Erscheinungen eingestuft, etwa im Zusammenhang mit jahreszeitlichem Brauchtum beschrieben oder im Rahmen von Feuerfesten erwähnt. In der volkskundlichen Diskussion wird auch meist die offizielle ShintTM-theologische Erklärung übernommen, wonach solche Gebilde als einladende Zeichen für den lokalen göttlichen Geist (shinrei) errichtet würden. Vom Himmel herabgestiegen, ist er während des Festes (matsuri, reisai) oder Bankettes (gochisTM) entsprechend präsent und präsidiert das soziale Geschehen. An dominant zentralisierten Schreinen wird dies denn auch als 'Herniederbitten der Gottheit' (kami-oroshi) entsprechend zeremoniell durchgeführt. <26>

Göttliches temporär in von Menschenhand gemachter Gestalt! In der westlichen Vorstellung eher ein herausforderndes Thema! In der ShintTM-Theologie wird jedoch göttlicher Geist nicht absolut gefasst. <27> Entsprechend gibt es relativ wenige Arbeiten, die sich ausdrücklich mit dem Phänomen temporärer Göttersitze auseinandersetzen. YANAGITA (1943) diskutiert im Rahmen 'japanischer Kultfeste' unter dem Titel 'Markierungen von Kultstellen' einige Typen von Göttersitzen, bleibt aber stark den älteren westlichen Theorien zum Baumkultus verhaftet, was seine Ordnung des Materials weitgehend bestimmt. HARADA (1941) gibt – bezüglich Form und religiöser Bedeutung – eine Typologie zu den unter dem Begriff 'o-hake' brauchbarlich fassbaren Kultmarken, die er zu jener Zeit vornehmlich noch als Opfer auffasst. Wichtig in unserem Zusammenhang ist die sehr viel differenziertere und ethnohistorisch angelegte spätere Arbeit HARADA's (1961b) 'Himorogi kara o-kariya made'. Sie geht aus von der frühgeschichtlich belegten, als 'himorogi' bekannten Kultmarkierung, weist vorerst auf verwandte, rezente Traditionen im Isokult (shin no mi hashira, sakaki-Zweig) hin, vermerkt vergleichbare, jährlich mit sakaki-Zweigen erneuerte Markierungen in einem benachbarten Dorfschrein (Matsushita, s. u., Abb. 26, 27) und erarbeitet, aufgrund von historischen und volkskundlichen Quellen schliesslich eine Gruppe von 'temporären Dach-artigen Formen' (o-kariya), die teilweise perennierend erneuert, zum Teil nur temporär errichtet werden, entweder bestimmten HTM (tTMban) zugeordnet, oder in Verbindung mit entwickelten ujigami-Schreinen erscheinen. HARADA arbeitet dabei – im Sinne von kulturellem Wandel – die komplexen Unterschiede zwischen diesen Typen heraus. Das Wichtigste: die dem Hause zugeordneten perennierend erneuerten Göttersitze gelten nach Fortgstellung autonom als 'göttlicher Geist' (shinrei), wegen der Verlagerung der Kulte auf die entwickelten Schreine ein Entwertung des autonomen Kultmals zur Folge hat. Die entsprechende Gottheit wird zum Teilgeist (bunrei) der im Schrein lokalisierten Gottheit und kehrt am Kultende in einer Prozession (o-watari) zum entwickelten Schrein zurück. Das heisst, die zyklisch perennierend erneuerte vollwertige Form ist als die primäre Struktur anzusehen. Ähnlich lässt sich die ausserordentlich wichtige, zyklische Perennität der heute meist nur noch temporär vorkommenden Göttersitze in der Gesamtschau aller Göttersitztypen, etwa mithilfe der über ganz Japan verbreiteten, meist noch perennierend gebrauchten Strohschreine (waramiya) der Haus und Hof-Gottheit (yashiki-gami, NAOE Hiroji 1963, 1966) rekonstruieren (EGENTER 1980 : 60, Abb. 66).

In der vom Autor untersuchten Omihachiman-Gegend sind Feste mit Göttersitzen von japanischen Autoren beschrieben worden: Feste in Ueda (KITAGAWA 1966) Omihachiman (TSUKITAKE 1966), und SensTMku (HAGIWARA T. 1965). HAGIWARA beschreibt den Kultfackelteil des hier beschriebenen Festes nur am Rande. Ihn interessierten vor allem mittelalterlich-feudale Elemente, die sich an diesem Kultfest ebenfalls erhalten haben. Den Kultfackeln mass er keine besondere Bedeutung zu. KITAGAWA und TSUKITAKE geben genaue Beschreibungen der Feste. Die Interpretation folgt jedoch den oben beschriebenen ShintTM-theologischen Vorstellungen. Die im Kult gebauten Gebilde werden als Feuerfackeln (taimatsu) im Rahmen von Feuerfesten (hi-matsuri) aufgefasst, sie werden geheiligt, der Geist der Lokalgottheit präsidiert Festlichkeiten und Bankette. Am Schluss kehrt der Geist im Element Feuer wieder zum Himmel zurück.

In den ethnographischen Feldforschungen des Autors wurde diese Thesen grundsätzlich in Frage gestellt. In hundert untersuchten Dörfern wurde der Nachweis erbracht, dass es sich in den Göttersitzen der Omihachimangegend nicht bloss um Fackeln oder Feuerstösse handelt, sondern um Bauten. Architekturtheoretisch geht es um einen sehr ursprünglichen Typus von Bauformen mit territorial-semanticen und symbolischen Funktionen <28>. Das heisst, das Entscheidende dieser Kulte sind die Göttersitze selber, ihre zyklische Erneuerung, ihre Struktur, ihre Formen, ihr Zeichencharakter, ihre Symbolik, ihre Beziehungen zur sozialen Struktur des Dorfes! Göttersitze als Vorform der ujigami-Schreine! <29> Aus den umfangreichen Rekonstruktionen wurde die These abgeleitet, dass es sich in diesen Kulturen ursprünglich wesentlich auch um ein vorgeschichtlich agrardärfliches Territorialrecht handelte, bei dem die ursprünglichen Gründungskunden zyklisch erneuert wurden. Zwei Gesichtspunkte waren für diese Beurteilung massgebend: die detaillierte morphologische Untersuchung der Zeichen und die Einsicht in ihre sozio-territoriale repräsentative Funktion.

Morphologische Untersuchung der Göttersitze

Die detaillierte morphologische Untersuchung nach verschiedenen Kriterien zeigte, dass es sich klar um gebaute Formen handelt (Abb. 9, 10) und dass 'Göttersitze' Gebilde sind, die ein kulturgeschichtlich sehr altes Kulturgut mit sich tragen (autonome Formwerdung, Geometrie, elementare architektonische Prinzipien; s. EGENTER 1980:35-69). Weiter konnten in der Ana-lyse zu verschiedenen kunstwissenschaftlichen Grundbegriffen (Aesthetik, Proportion, Symbolik) neue und ungewöhnliche Ein-sichten gewonnen werden. Die Formen sind nicht 'einfach' wie ihre Herstellungsweise suggeriert, im Gegenteil, sie sind sehr komplex. Das wichtigste liegt wohl in der Aufdeckung einer immanenten "Struktur-Symbolik": das formale Prinzip der >Koinzidenz der Gegenseitze< <30> dominiert in diesen Formen (Abb. 11). Es handelt sich um Modelle polarer Harmonie.

Die philosophische Bedeutung der Göttersitze

Entsprechend wird die wissenschaftliche Beschreibung der Formen ausserordentlich schwierig. Materiell und in ihrem Umriss sind sie Einheit, doch, betrachtet man sie mehr von ihren Eigenschaften, so erweisen sie sich als gegenseitlich gegliedert (Abb. 12). Nimmt man das Haupt-Seil, das heilige 'shimenawa', als Element mit hinein, so würde man von einer 'Dreieheit' <31> sprechen (Abb. 13). Das heilige Seil hat hier überdies eine kausale Dimension. Seine bauliche Funktion ist lesbar. Es hält konkret die Form zusammen, ist Bedingung des Ganzen und der Teile, 'conditio sine qua non'. Zwischenfrage: hat das japanische 'shimenawa' sich aus dieser besonderen Position zum allgemeinen Sakralzeichen entwickelt? Jedenfalls, die Form entzieht sich der logischen Beschreibung (bewegt oder unbewegt?), ist 'irrational'.

Bei näherem Hinsehen wird jedoch gerade diese irrationale Form zum Modell eines kognitiven Systems. In kategorial polaren Analogien lassen sich überauslich ganz verschiedene Formen – über die Harmoniebedingung - identisch sehen (Abb. 14). Die lokale Unterscheidung (jede Siedlung hat ihre eigene Form) erscheint verwoben mit dem strukturellen System (alle Formen sind eins, da harmonisch strukturiert). Identität trotz überauslicher Verschiedenheit. Ein differenzierendes und ein verallgemeinerndes Prinzip wirken zusammen. Man beachte, dass das Individualisierende sich auf den pragmatischen Aspekt, auf die territoriale Funktion bezieht. Die Struktursymbolik dagegen stützt das spirituelle und irrationale Element, die Verallgemeinerung (oder Idealisierung!). Im weiteren Sinne lässt sich darin auch ein kognitives Modell erkennen, mit dem der Mensch kulturgeschichtlich natürliche Dinge (Baum) entdecken konnte (Abb. 15). <32>

Die symbolische Bedeutung der Göttersitze

Auch symbolisch sind die untersuchten Göttersitze von einem ungeheuren Reichtum (Abb. 16). Zwei Schichten von Symbolik liessen sich unterscheiden, eine autochthone 'Struktursymbolik' die sich aus der fibro-konstruktiven Tradition herleiten lässt und eine von aussen akkumulierte Symbolik, die sich meist in sinojapanischen Ausdrücken (nichirin, tenkai, inyTM) als chinesisch beeinflusste, somit sekundär angelagerte Vorstellung zu erkennen gibt. Damit ergeben sich auch in dieser Hinsicht wertvolle Modelle für das Verständnis symbolischen Denkens.

Auch religionstheoretisch deuten die Symbole so einen ernst zu nehmenden kognitiven Komplex an, der diachronisch im humanen Existenzraum beheimatet ist. Die Struktur des Metaphysischen wäre so ganz neu denkbar. <33> Sie wäre, dem chinesischen Yin-Yang-Symbol vergleichbar, als formalräumliches Ordnungsprinzip, diachronisch in die existentielle Vergangenheit des Siedelns zu verlegen. Hermann K...STER hat in seinem Buch über den chinesischen Universalismus (1958) Ähnliches für die Anfänge Chinas vorgeschlagen.

Die sozio-territoriale Funktion der Göttersitze

Nicht zuletzt zeigt die ethnographische Untersuchung auch klar die semantischen Funktionen der Göttersitze im sozialen und territorialen Sinne. Verschiedene Dörfer zeigen verschiedene Formen. In vielen Fällen sind die Grundtypen verschieden, in anderen Fällen werden ähnliche Grundformen in wichtigen oder nebensächlichen Details unterschiedlich behandelt. Jedes Zeichen repräsentiert eine bestimmte territoriale Einheit, eine Siedlung und das zugehörige Land, das diese besitzt (Abb. 17). Jedes Zeichen repräsentiert auch eine bestimmte Gruppe der dörflichen Kultorganisation, z.B. Jungmänner (wakarenshō) oder ältere Männer-Bünde (zenin). (Abb. 18). Dies folgt im allgemeinen dem Prinzip: die Gruppe, die ein Zeichen baut besitzt es. Andersrum repräsentiert das Zeichen dann das Territorium der betreffenden Gruppe.

Wichtige Siedlungs-"Geschichten" können mit diesen Zeichen "geschrieben" werden. (Abb. 19) Die Riten lassen sich lesen: sie sprechen von oft sehr komplexen Bundes-Geschichten 🚩 im Verhältnis verschiedener lokal benachbarter Gemeinden.

Diachronisch ergibt sich eine komplexe Struktur, die auf die Siedlungsgründung verweist. In ihr sind soziale, rituelle und räumliche Strukturen der Siedlung zu einem siedlungsgenetischen Funktionskomplex verwoben (Abb. 20).

Siedlungsgenetische Interpretation der Göttersitze

Wir haben ein toposemantisches System herausgelöst, das eng verwandt ist mit den ujigami-Schreinen und der von ihnen erzeugten räumlichen, sozialen und kultischen Ordnung. Also auch hier wieder zwei Schichten? Offensichtlich waren die fibrokonstruktiven Göttersitze die Vorfahren der heutigen Holzschreine. Sie müssen in Japan allgemein in Gebrauch gewesen sein, bevor es den von China eingeführten, entwickelten Holzbau gab, das heißt auch, bevor die Felder staatlich vermessen waren, bevor es eine staatliche Territorialverfassung gab.

Die Abb. 21 zeigt schematisch die siedlungsgenetische Interpretation der untersuchten Göttersitze. Der erste Siedler kommt in die noch unbewohnte Schilfgefilde-Gegend, setzt sein Zeichen. Im traditionellen Kodex bedeutet dies die Begründung seiner künftigen Siedlung. Die Grenzen des Dorfterritoriums sind in nuce im Zeichen enthalten. Oben, jenseits, hinter dem Zeichen ein nicht-definierter Teil, wild, natürlich, bewaldet, für Menschen unzugänglich, tabuisiert, von Göttern und Geistern bewohnt gedacht <34> und unten ein flacher, umrissener, begehrter Teil, Produktionsfläche für Reisfelder und Grund zum Wohnen. Der Bauer baut sein Haus, erhält Kinder, seine Abkömmlinge, alle 'Sippenkinder' (ujiko). Spätere Zuzüger bleiben ohne Beziehung zur Gründerlinie und zum Kult. Der Gründer als primärer Landbesitzer (und seine Hauslinie) haben Macht über die Abkömmlinge und später über Pächter. Soziale Hierarchie erzeugt sich autonom. Die rituelle Erneuerung des ursprünglichen Zeichens im Zentrum hält dieses System intakt durch die Zeit, dokumentiert auch die soziale Hierarchie, sei es die Vorherrschaft des Gründerhauses (kusawake), oder der Abkömmlinge als Gruppe (ujiko) gegenüber späteren Zuzüglern ohne Bezug zu ansässigen Haus- und Blutlinien. Die oberste Linie zeigt die Veränderung des Göttersitzes durch einen entwickelteren "Göttersitz" den Holzschrein (Abb. 21).

Die Ordnung des Dorfes

Die geographisch-räumliche Ordnung des Dorfes zeigt sich klar von diesem System bestimmt (Abb. 22). Der kategorial polare Geltungsanspruch von wildem Bergwald und begrenztem Produktionsland verrät deutlich die Orientierung an der Struktursymbolik der Zeichen. Der humane Lebensraum ist derart harmonisch eingebettet in die wilde und unbekannte Natursituation. Das Demarkationszeichen liegt trennend und zugleich einend auf der Grenzlinie zwischen Berg und Tal, Wald und Land <35>

Auch der ganze Siedlungsplan erscheint durch die Markierungen initial bestimmt im Sinne eines Axensystems, das wir >Weg-Ort<-Schema <36> nennen (Abb. 23). Es interpretiert das Grundschema (Abb. 22) von menschlichen Bedingungen her. Die Markierung gibt den Fixpunkt, bildet die Grenze der menschlichen Domäne zum un-akkulturierten Jenseits des Bergwaldes. Der Weg auf dieses Mal bestimmt das ganze Dorf. Sekundär werden die humanen Domänen gegliedert mit paarigen Markierungen (Tormarken), bleiben aber immer auf die wichtigste, primäre Kultmarke bezogen.

Yahazu-no-uji-Matachi, der Siedlungsgründer im Hitachi-Fudoki

Dass die initiale Markierung von Kultstellen ausdrücklich die Begründung von territorialrechtlichen Ansprüchen bedeuten konnte, erzählt uns recht deutlich ein im Hitachi-Fudoki (SAKAI 1940) angeführter Bericht, wonach sich ein Siedler Namens Matachi aus dem Yahazu-Stamm (uji) - vermutlich im ersten Drittel des 6. Jhdts. - in einem Tal der damaligen Provinz Hitachi - in der heutigen Präfektur Ibaraki - niederliess.

Die altjapanischen Fudoki sind ein einzigartiges noch kaum genügend gewertetes Schriftgut der japanischen Frühgeschichte. Es sind - modern gesagt - antike "volkskundliche" Erhebungen, die die Zentralregierung zu Beginn des 8. Jhdts. von den damaligen Provinzverwaltungen anforderte. Es ging um topographische Eigenheiten, Brauchtümliches, besondere Produkte, auch Ortsnamen, ja gar "Interviews" mit noch lebenden Alten wurden verlangt. Wir können entsprechend annehmen, dass der im folgenden in unserem Kontext kommentierte Matachi-Bericht repräsentativen Charakter hat. <37>

(1) Elementar-räumliches Element: Akkulturation ('Purifikation')

- Matachi beschliesst, in einem kleinen Tal für den Reisanbau neues Land zu erschliessen, doch 'gehörnte Schlangengötter' (yato no kami) behindern die Kultivierung, in bewaffneten Attacken lassen sie sich in Richtung Bergwald vertreiben.
- Herkömmlich wurde Ähnliches als 'Geisteraustreiben', als 'Purifikation' beschrieben und dem Irrationalen zugeordnet. Aus der anthropologischen Raumsicht zeigt sich dagegen ein sinnvolles Bild. Raum wird - durchaus im Sinne BOLLNOWs - umqualifiziert. Eine nicht akkulturierte Domäne wird schrittweise zur akkulturierten erklärt und entsprechend in Beschlag genommen. Aus dieser Sicht sind die 'Geister' als Codes für das noch unakkulturierte Land zu verstehen, offensichtlich abgeleitet von konkreten Symbolen, wie sie in der japanischen Volkskunde heute noch, etwa im Rahmen von Grenzgötterkulten (sai no kami), bekannt sind.

(2) Semantisch-symbolisches Element: Grenzmarkierung/ Gliederung in zwei Domänen

- Anschließend errichtet Matachi einen "Pfahl" (kui), zieht einen "Grenz-Graben" (sakai no hori) zwischen flacher Talsohle und ansteigendem Bergwald, bestimmt so die Schwelle (yamaguchi) zwischen Berg und Tal und spricht: "Ihr Götter sollt euer Land oberhalb dieser Grenze haben, der Mensch legt seine Reisfelder darunter an."
- Die flache Talsohle wird zur akkulturierten Domäne erklärt, der Bergwald wird Domäne der 'Götter' und 'Geister', dh. zur un-akkulturiert belassenen, aber auf die akkulturierte Talsohle polarharmonisch bezogenen Domäne. Entscheidend ist die philosophische oder ontologische Dimension: Raum wird nicht einfach als endlos Verfügbares genommen, man bettet sich vielmehr mit 'transzendenten' Abhängigkeits-Bezügen ein in das grössere, un-akkulturierte Medium, oder, was wir heute Natur nennen würden.

(3) Sozial-hierarchisches Element: Initialisierung des Kults über Generationen

- Und Matachi spricht weiter: "Von jetzt an werde ich euch Götter als Priester (hafuri) respektvoll verehren, Generation für Generation, für immer. Ich beschwöre euch, bringt nicht Fluch auf uns, hegt keinen Zorn gegen uns." Indem er so spricht, richtet er sich zum Schrein (yashiro), begeht die erste Feier (matsuri).
- Da wir die 'fibrokonstruktiven' Göttersitze in enger Verwandtschaft zu den späteren Holzschreinen behandelt haben, spielt es keine wesentliche Rolle, was unter 'yashiro' <38> zu verstehen ist. Die wohl zeitlich kaum gross geraffte Erzählung und die frühgeschichtliche Zeit in der sie spielt, deuten eher daraufhin, dass das auf der Schwelle zwischen Bergwald und Tal errichtete Kultmal von der Art der beschriebenen Göttersitze ist.
- Dann wäre auch unter der ersten Feier (matsuri) ganz konkret die Installation dieses von nun an perennierend zyklisch zu erneuernden Kultmals zu verstehen sein.

- Matachi als Gründer erklärt sich mit Bezug zum initiierten Kult zum Priester, wird, über das gesetzte Zeichen (als pars pro toto) auch Besitzer des künftigen Dorfes. Die künftige soziale Hierarchie ist potentiell angelegt.

(4) Urbarmachung und Besiedlung

- Danach nimmt Matachi im Tal etwa elf Hektaren für Reisfelder in Besitz, rodet die Fläche und teilt das Land in bebaubare Felder ein. Zum Schluss: "die Abkömmlinge des Matachi waren Generation für Generation erfolgreich. Sie hielten den Kult aufrecht ohne Unterbruch bis heute."
- Ueber die Lage der Häuser ist nichts gesagt, aber der Kommentar lässt auf einen kleinen Weiler mit einer eng verwandten Siedlergruppe schliessen, Sippenkinder (ujiko) des Matachi, im weiteren Kreis, Angehörige der Yahazu- Sippe.
- Matachi hätte derart wohl auch den Kult der Sippen Gottheit (ujigami) seiner eigenen Sippe begründet. Generationen! Wie auch immer sozial organisiert, das Motiv ist klar: Kontinuität menschlicher Existenz in einer bestimmten Siedlung, räumlich und zeitlich. <39>

Der historische Bericht belegt uns somit recht klar den siedlungsgenetischen Funktionskomplex, um den es uns geht (Abb. 20). Es handelt sich letztlich um ein elementares Beispiel zur vorgeschichtlich-dörflichen Territorialverfassung Japans. Der Beleg zeigt auch, wie eng dieses staatlich noch nicht reglementierte Territorialrecht mit dem zusammenhing, was wir als autochthone Schicht des Dorf-Shint  bezeichneten.

DIE SICHERUNG DES FRÜHEN SIEDLUNGSRAUMS UND DIE JAPANISCHE DORFKULTUR

Das bisher Rekonstruierte vermittelt uns recht klare Vorstellungen darüber, wie man in vorgeschichtlicher Zeit im Rahmen einer alt berlieferten Tradition den agrar-dörflichen Siedlungsraum sicherte. Erstaunlich friedlich! Es geschah über ein recht stereotypes Weg-Ort-Schema, das sich primär über ein elementares fibrokonstruktives Zeichensystem formiert und im Akt der Markierung in nuce die ganze Siedlung definiert. <40> Das gilt nicht nur räumlich, sondern auch kultisch und sozial.

Indem das gesetzte Mal das in Beschlag genommene Siedlungs- und Anbauterritorium repräsentiert, erzeugt die Gründung zwangsläufig diachronisch soziale Hierarchie <41>. Mit den Abkömmlingen des Gründers bereits, später mit Zuz gern, bahnt sich ein Verteilprozess an, der vom initialen Gesamtanspruch des Gründers, resp. des Gr nderhauses ausgeht: der entsprechende Repr sentant kann als Priester (kami-nushi, Besitzer der Gottheit), und Sippen- oder Dorfschef (uji no kami)  ber den Existenzraum verfügen, dh. Landzuteilungen bestimmen. Von diesem Aspekt her versteht sich einmal die funktionelle Wertschätzung der Markierung. Es gibt handfeste Interessen, sie rituell zu erhalten. Haus- (ie, honke, bunke) und Stammlinien (d mzoku) entwickeln sich in diesem Interesse, können so auch reiche Abwandlungen zeigen. Primär ist jedoch, in der zyklischen Erneuerung der Markierung, die Archivierung der territorialpolitischen Vorrechte des Gr nderhauses und seiner Abkömmlinge.

Die Kultmale bildeten schliesslich zeitlich einen uralten Festkalender, bei dem immer je das Einst der Gründung ganz konkret ins Jetzt einbrach. Wir sahen die Zeichen im Kult auch menschliches Verhalten pr sagen. Eine traditionelle 'Moral', - in höchsten Wertvorstellungen - wird sichtbar. Die morphologische Untersuchung überdies hat deutlich gezeigt, dass die herkömmlich recht unbedeutend eingestufte elementare Bau-Technologie reiches Kulturgut aus tiefer Zeit zu speichern vermochte. Die 'axis mundi' ist sichtbar! Wir können ihren immanenten Wert verstehen. Eine spezifische 'Weltsicht', eine lokale Ontologie, existentiell sinnvoll, zeichnet sich ab. Steht vielleicht das polare Harmoniemodell in ihrem Kern an einem siedlungsgenetischen Anfang des Metaphysischen? Erkenntnistheorie, Aesthetik, Symbolik. Sind diese Symbole ein möglicherweise einflussreicher Anfang der japanischen Kultur?

Traditionelle Dorfkultur und historische Kultur

Dörfliche Raumordnung, soziale Hierarchie, Territorialpolitik, räumliche 'Schrift' und kultisches 'Archiv' der lokalen Territorialgeschichte, eine uralte überlieferte Kunst, die nicht bloss Originalität, sondern - existentiell - 'origo', Ursprung, bezeugt, jedes Jahr buchstäblich 'kultiviert' von den Alteingesessenen, die höchsten Werte repräsentierend, in freudig-ekstatischen Festen gefeiert, im Rahmen eines harmonischen Wertsystems, einer polaren Ontologie, die Norm und Anomie, Kultur und Unkultur zu harmonischen Einheiten fasst. <42>

Das heisst, im sakralen Raum des Dorfschint  deutet sich - siedlungsgenetisch gesehen - eine japanische Dorfkultur an, die weit komplexer ist, als dies im allgemeinen im konventionellen Rahmen der Disziplinen dargestellt wird. Mit der siedlungsgenetischen Methode zeigt sich aber nicht nur eine heute kaum mehr bekannte Kultur <43>. Auf der Basis dieser ethnohistorischen Rekonstruktion lässt sich auch einiges in der grossen Tradition neu entdecken. Besonders eindrücklich ist, dass sich das für den Dorfschint  geforderte Zwei-Schichtenbild auch an alten historischen und zentralisierten Schreinsystemen heute noch beobachten lässt. Am Hauptfest der folgenden Schreinanlagen erscheinen jeweils Kultbauten, in denen sich Ur-S schlichkeit ganz offensichtlich materiell und baulich zum höchsten Wert verdichtet.

- In Nara, im Kasuga-Schrein - seit alter Zeit den Fujiwara zugeordnet - spielt das jährlich im Dezember durchgeführte Kultfest (wakamiya no onmatsuri), vor dem sehr roh und primitiv gezimmerten temporären Schreingeb ude (otabisho no shinden). Das stark von klassisch-höfischem Gepränge geprägte Kultfest auf dem S sseren Festplatz (otabisho) bildet einen markanten Kontrast zum temporären Schrein, offensichtlich, zumindest kategorial ein Relikt aus der Vorgeschichte. (Abb. 24)
- Der Kamo-Schrein (Kamo-jinja), lange vor der Gründung der Stadt Heianky , des heutigen Ky to, in der alten Provinz Yamashiro schon von Einfluss, feiert heute noch alljährlich im Rahmen des Aoi-Festes eine mysteriöse Zeremonie (miasesai), in welcher ein Kultmal eine zentrale Rolle spielt (miasesho), das seiner Beschaffenheit und Form nach deutlich aus der Vorzeit stammt. (Abb. 25)
- Zweifellos folgt auch die zyklische Erneuerung der ganzen Schreinanlagen in Ise (shikinen seng ) vorgeschichtlichen Dorf-Strukturen. <44> Unter der verfeinerten Ise- Schreinarchitektur findet sich überdies durchaus noch der toposemantische Verweis auf die vorgeschichtliche Territorialverfassung: der heilige Zentrums-Pfeiler der japanischen Welt (Shin no mi-hashira) entspricht noch dem Typus dörflicher 'Göttersitze' (Abb. 26-30)

Schliesslich finden wir auch mit der territorialen Komponente neue Zugänge in die japanische Frühgeschichte. Offensichtlich ist die Zweischichtigkeit der japanischen Mythen. Einer Grundschrift von G tternamen der frühesten Generationen, die noch deutlich im Schilfmilieu beheimatet ist, folgt eine räumlich entwickeltere, chinesisch beeinflusste Ueberlagerung. Es erhärtet die These, dass auch der zentralistische Shint  ursprünglich eng mit vorgeschichtlich lokalen d rfllich-b uerischen Territorialverfassungen zusammenhing. Dies legt dann auch nahe, dass möglicherweise die Einführung des Buddhismus nicht bloss von religiösen Gefühlen getragen war: er setzte die vorgeschichtlichen Lokalverfassungen ausser Kraft. Sicher haben entsprechende Faktoren auch dazu beigetragen, dass es zur Taika Reform (646) kam, in welcher der Kaiser oberster Landbesitzer wird. Unser Thema zusammenfassend lässt sich vielleicht sagen: der sakrale Raum des vorgeschichtlichen Agrar-Dorfes war in Japan konstitutiv für die Geschichte seiner Territorialverfassung.

SCHLUSS

Ausgehend von BOLLNOWs anthropologischer oder siedlungsgenetischer Raumtheorie haben wir uns in Japan mit dem Thema >sakraler Raum< befasst. BOLLNOWs Raum lieferte das Argument zum Herauslösen der Zelle Siedlung samt ihrem sakralen Raum, den wir als emisch wertzentral, als 'lokale Ontologie' auf die theoretischen Bedingungen hin anpassten. Wir forderten ein Schichtenbild des Dorfshint™ und beschrieben exemplarisch ein Fest als sakrale Topographie. Auf das einzelne Siedlungsbeispiel wurden die Ergebnisse der Untersuchung an hundert benachbarten Dörfern projiziert.

Indem wir so die heute entwickelten Schreinanlagen des Dorfshint™ in Kontinuität setzten mit einer älteren explizit toposemantischen Architektur, den Göttersitzen, liess sich eine Kontinuität aufweisen, die von vorgeschichtlichen Dorfkulturen weit in die Geschichte, temporär oder mystifiziert im Shint™ vielerorts selbst bis heute reicht. In diesem Kontinuum von höchsten Werten - im sakralen Raum der Siedlung - erscheint ursprünglich die Sicherung des Siedlungsraums von zentraler Bedeutung.

BOLLNOWs Thesen werden damit nicht nur voll bestätigt, seine Raumtheorie erhält eine neue Dimension. Kultur rückt sehr nahe zum anthropologischen Begriff des Raums. Kulturentstehung, und zwar im 'hohen' Sinne, wird siedlungsgenetisch denkbar im sakralen Raum der Siedlung. YANAGITA Kunio hat es für Japan einst deutlich gesagt: die Kult-Feste (matsuri) sind das Tor zur japanischen Kultur. Und wohl auch ihr eigentlicher Anfang. Zweifellos schöpft Japans Kultur aus seinem 'menschlichen Kultur-Raum' wesentlich auch heute noch seine vielbewunderte Kraft, denn dieser 'menschliche Raum' bedeutet - wie BOLLNOW zeigt - immer auch Identifikation. Zum Schluss: zu Beginn dieses Aufsatzes haben wir darauf hingewiesen, dass die Kategorie Raum, neben jener der Zeit, in zahlreichen Humanwissenschaften grundlegend sei. Zeit wurde immer wieder intensiv reflektiert. Raum dagegen gilt den meisten als selbstverständlich. Dass man so, in den westlichen Human-Wissenschaften, den Raum der Physik und Mathematik überlässt, mag - vom räumlichen Humanismus' Japans aus gesehen - 'dem Menschen im Menschen' nicht unbedingt förderlich sein.