

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Dehn, Ulrich  
Title: "Die Lebenden und die Toten: zur Ahnenehrung aus religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht"  
Published in: Zeitschrift für Mission / Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft.  
Basel: Basilea-Verl. ; Frankfurt, M.: Lembeck ; Korntal: Evang. Missionsverl.  
Volume: 24 (1)  
Year: 1998  
Pages: 31 – 47  
ISSN: 0342-9423

---

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## Die Lebenden und die Toten

Zur Ahnenverehrung aus religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht

Zu den Verstorbenen, insbesondere den Vätern, eine höchst lebendige und kommunikative Beziehung zu halten, ist keineswegs nur Bestandteil animistischer Religionen<sup>1</sup> und auch kein Relikt aus vorzivilisatorischen Wirklichkeitsverständnissen. Die Fragen danach, was mit den Verstorbenen geschieht, ob und wie stark die Bande zwischen den Lebenden und den Toten durch den Tod zerrissen werden, ob es gar Rückwege gibt, werden in verschiedenen Kulturen aktueller denn je gestellt, und die Grenzen scheinen u. a. durch die Diskussion um Organtransplantationen und durch eine neuerliche Konjunktur von Reinkarnationsvorstellungen verschiedenen Gewandes wieder fließender zu werden. Die religionsgeschichtlichen Befunde zur Ahnenverehrung reichen von den alten Germanen über den chinesisch-konfuzianischen Kulturraum und afrikanische, noch heute lebendige primale Religionen bis hin zur tagtäglichen Praxis in ostasiatischen Haushalten und ihren kleinen Ahnenaltären und religiösen Ahnenriten in sogenannten Neuen Religionen.

Ahnenverehrung war und ist so weit verbreitet, daß der Soziologe Herbert Spencer sich schon vor über 100 Jahren zu der Ansicht gedrängt fühlte, sie sei die Wurzel jeglicher Religion<sup>2</sup>. Auch Joachim Wach stellte fest: Die „Verehrung (der Ahnen – DU), mit allem, was sie einschließt“, ist „nicht nur ein zusätzliches Band, sondern sehr wahrscheinlich die wichtigste außerbiologische und außerphysiologische Bindung zwischen Menschen“<sup>3</sup>. Die weite Verbreitung des Phänomens hat auch die Diskussion darüber am Leben erhalten, ob hier wirklich ein religiöser Tatbestand vorliege oder nicht vielmehr ein allgemeinmenschliches Bedürfnis und ein integraler Bestandteil des Großfamilienethos. Allgemein wird bei der Beschäftigung mit dem Thema schnell deutlich, daß interdisziplinäre Aspekte beachtet werden müssen, die neben den religionsgeschichtlichen mindestens soziologische und ideologiegeschichtliche Dimensionen einzubeziehen nahelegen.

1 Vgl. A. Resch, „Animismus“, in: H. Gasper, J. Müller, F. Valentin (Hg.), *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*. Freiburg i/Br. (Neuausgabe 1994), 45-52.

2 Vgl. H. Spencer, *Principles of Sociology*. 1877.

3 J. Wach, *Religionssoziologie*. Tübingen 1951, 63.

Für die christliche Missionsgeschichte gehörte die allenthalben angetroffene Ahnenverehrung zum Urbestand des Heidentums und wurde als vermeintliche Verletzung des 1. Gebotes bekämpft bzw. als eine Zuwiderhandlung der Weisungen in Lev 19,28 und Dtn 14,1 betrachtet.

Dem war die Ansicht, in den meisten Fällen das Mißverständnis, benachbart, die Ahnen würden vergöttlicht; erst die letzten Jahrzehnte haben auch in der christlichen einheimischen Theologie Versuche einer konstruktiven Begegnung mit der offenkundig unausrottbaren Tradition gesehen<sup>4</sup>. John Mbiti mahnt an, nicht von Kult zu reden, um die Assoziation des angeblich zum Christentum Kontradiktorischen zu vermeiden, und Mulago schlägt vor, von „lebensnotwendiger Partizipation“ zu sprechen, und rückt damit die Beziehung von Leben und Tod bereits deutlich in den Bereich der sozialen Integration/Desintegration. Zahlreiche ostasiatische Christen lassen sich durch den schlechten Leumund der Ahnentradition ohnehin nicht daran hindern, ihre Wohnungen mit den kleinen Ahnenschreinen zu zieren. Ich gehe allgemein von der Voraussetzung aus, daß die Handlungen und Riten, hier die Riten des kommunikativen Ahnengedenkens, der „Schaffung“ von Gottheiten vorausgehen, sofern denn in der Zuwendung zu den Ahnen je nach Tradition tatsächlich von Deifizierung zu reden ist<sup>5</sup>. In einem dialektischen Verfahren sind in jenen Handlungen kollektive religiöse Erfahrungen verankert, und zugleich entfalten sie sich daran weiter. Diese Erfahrungen und ideologischen Bedürfnisse führen zum religiösen Symbolcharakter der Riten und können zur Ausbildung von Götterwelten führen. Dies läßt sich an den Phänomenen der Ahnenverehrung verdeutlichen.

Ein kurzer Überblick über ausgewählte Beispiele aus mehreren Kulturen und im Detail ein Blick auf den Ahnenkult als Bestandteil der Tenno-Ideologie in Japan und insbesondere der kaiserlichen Sukzessionszeremonien soll uns einen Einblick in die Forschungs- und Problemlage geben. Schließlich möchte ich einen Abstecher in ein medizinethisches Problem machen, das von den hier zu behandelnden Fragen nicht unberührt ist: die Anerkennung/ Nichtanerkennung des Hirntodes und die Organtransplantation. Und auch die theologische Herausforderung ist ernstzunehmen: Afrikanische und asiatische Entwürfe zeigen, daß auch christliche Theologie sich der konstruktiven Annäherung an das Vorstellungsgut, das hinter der Ahnenverehrung steht, nicht mehr entziehen kann.

---

4 Vgl. insbesondere den Zäirer Benezet Bujo, den Taiwanesen Choan-Seng Song u. a.

5 J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart u. a. 1991<sup>2</sup>, 15f.

## Zum Ahnenkult in Afrika

Hans A. Witte stellt in Bezug auf den westafrikanischen Stellenwert der Ahnen fest: „Die von den Ahnen stammende Seele ist das Element, das jedes menschliche Wesen nicht nur mit seiner Vergangenheit, also mit den Ahnen, sondern auch mit seiner Zukunft, nämlich seinen Nachkommen, verbindet. Durch die von den Ahnen stammende Seele wird der Mensch über seine Hinfälligkeit und seine Grenzen in Raum und Zeit hinausgehoben, weil er als Teil einer Familiengruppe betrachtet wird – und sich auch so fühlt –, die sich über Generationen erstreckt und fortsetzt“<sup>6</sup>. Mit dieser Charakterisierung trifft er prägnant eine der beiden wichtigsten Dimensionen der Ahnenverehrung, nämlich ihre Verwurzelung im Familienethos und -zusammenhang; er weist zugleich auf ihre Funktion als ein die persönliche Geschichtsbeziehung konstituierendes Element hin. Auf die andere wichtige Funktion der Ahnenverehrung, ihre ideologische Verwendung zur Begründung von Macht und von königlichen/kaiserlichen Dynastien gehe ich anschließend insbesondere am Beispiel Japan ein.

Ob das Gebet zu den Ahnen, etwa in West- und auch in Ostafrika<sup>7</sup>, ihnen als Segensspendern, als Beschützern oder auch als Bestrafenden gilt, ist eine in der Forschung offene Frage<sup>8</sup>. Nicht ist im ursprünglichen Zusammenhang an eine Mittlerschaft zu Gott hin zu denken, eine Vorstellung, die vermutlich erst durch die Überdeckung mit islamischen und christlichen Gebräuchen entstand: die Ahnen selbst sind Adressaten. Zwischen der Behandlung der Alten und der Ahnen eines Stammes besteht Kontinuität. Der Respekt, den die ersteren beanspruchten, wird den letzteren mit der gleichen Selbstverständlichkeit zuteil. So bereiten sich die Ältesten bereits auf ihre Rolle als Ahnen vor und werden manchmal auch „lebende Ahnen“ genannt<sup>9</sup>. Die Grenze der Familie wird nicht vom Tod gezogen, allenfalls durch die Frage, ob die Verstorbenen Kinder und insbesondere Söhne hatten. In Gesellschaften, in denen der Erhalt der Generationen- und Stamhalterfolge den sozialen Status mitkonstituiert, stirbt der alleinstehend und kinderlos Verbleichende in die Vergessenheit hinein; dies insofern schon

---

6 H. A. Witte, „Familiengemeinschaft und kosmische Mächte – religiöse Grundideen in westafrikanischen Religionen“, in: M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 3/2. Freiburg i/Br. 1991, 221.

7 Vgl. zum Folgenden Th. Sundermeier, *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*. Gütersloh 1988, 142ff.

8 AaO. 153.

9 Auf diesen Fund I. Kopytoffs weist Witte, 222, hin.

deshalb, als die erstrangigen Subjekte der Ahnenverehrung ja die jeweils eigenen Kinder sind<sup>10</sup>. Wer kinderlos stirbt, wird vom Aufenthaltsort der Ahnen ausgeschlossen, zerschneidet das Band der sozialen Bindungen und wird sogar zur Bedrohung für die Gemeinschaft: von ihm kann „kein soziales und verantwortliches Handeln erwarte(t)“ werden<sup>11</sup>.

Bei aller Kontinuität, die die Erhaltung der Gemeinschaft in der Ahnenverehrung bewahrt, wird der afrikanische Ahne nicht im Sinne des Charakters verehrt, den er zu Lebzeiten hatte. Durch das Eingehen in das Reich der Ahnen findet eine begrenzte Apotheosierung statt. „Der Ahn ist eine ideale Überhöhung des gegenwärtigen Lebens. Er setzt die Normen, an denen man sich orientiert, auch wenn er selbst nicht danach gelebt hat“<sup>12</sup>. Die Intensität der Beziehung der Überlebenden zu den Toten kann von den zu Lebzeiten bestanden habenden emotionalen Bindungen mitgeprägt sein, der Ahnenkult als solcher wird jedoch dadurch nicht konstituiert.

Dichter an die Form etwa der populären Ahnenverehrung japanischer Haushalte kommt das heran, was John Mbiti den Totenkult der „Lebend-Toten“ genannt hat<sup>13</sup>. Die unmittelbar Verstorbenen werden mit Namen in der Erinnerung bewahrt, in ganz unmittelbarer Weise in der Gemeinschaft belassen, sind Gesprächspartner, erhalten Nahrung im Totenschrein im Hause oder draußen auf dem Felde. Sie werden der Geisterwelt zugeordnet, die als quantitative Erweiterung der Welt der Lebenden gedacht ist. Dies hat, so Mbiti, nichts mit Anbetung zu tun, sondern mit dem Erweis von Zuneigung. Es werden „Medien“ erwähnt in Gestalt von Menschen, Träumen oder Visionen, die die Wünsche der Lebend-Toten an die Lebenden weitergeben. Diesen Wünschen werde aus Angst vor unerfreulichen Konsequenzen bei Nichterfüllung oder auch vor wirklicher Achtung gegenüber den Lebend-Toten entsprochen.

---

10 Aber auch „umgekehrte“ Adoption ist möglich: Ein japanischer evangelischer Pfarrer, der alleinstehende Tagesarbeiter im Norden von Tokyo betreut, bietet ihnen an, nach dem Tode ihre Urnen in dem von ihm bereits angeschafften Grab beerdigen zu lassen; er kann es versorgen, und später von seinen Kindern versorgen lassen. Dies meint mehr als regelmäßigen neuen Blumenschmuck: Es meint die Aufnahme dieser Menschen, die sonst in die Bindungslosigkeit sterben würden, in die Familie, den Einbezug in Gebete und in den Familienrat.

11 H. A. Witte, 223.

12 Th. Sundermeier, 148.

13 J. Mbiti, „Im Kreise der Lebend-Toten – Religiöse Ideen im östlichen Zentralafrika“, in: M. Eliade, aaO. 245 ff., 251-153. Mbiti wehrt sich gegen die Termini ‚Anbetung der Vorfahren‘ oder ‚Ahnenkult‘, die von außen (Europa, Amerika) aufgesetzt seien, ohne die dortigen Bräuche zu beachten (252). Recht kann ihm insofern gegeben werden, als die Konnotation der Vergöttlichung, die mit den o.g. Termini meist verbunden ist, in der Regel nicht zutrifft.

Auch von einem „Schattendasein“ kann gesprochen werden: Das Leben der Ahnen ist eine Kopie, eine Abschwächung des Lebens im Diesseits. Es ist abhängig vom ordentlichen Vollzug der Ahnenriten durch die Lebenden. Es ist weniger an eine Verlängerung, als an eine Inversion des hiesigen Lebens zu denken<sup>14</sup>.

Deutlich geworden ist jedoch, und dies soll später noch ausführlicher belegt und aufgeführt werden, daß in den Traditionen West-, Zentral- und auch Ostafrikas wie auch in vielen anderen Teilen des Kontinents der Tod nicht die Grenze menschlicher Gemeinschaft markiert; diese Grenze wird vielmehr sozial, durch den Familienzusammenhalt, durch Stammestraditionen, durch gesellschaftliche Konventionen bestimmt, nicht durch das biologische Faktum des Todes. Natürlicherweise aber geht mit einer solchen Aufweichung der definitiven Bedeutung des Todes ein „Spielen“ mit dieser Grenze des Lebens und eine Bagatellisierung des einmaligen Lebens einher, ein in der christlichen Auseinandersetzung mit Reinkarnationsvorstellungen gelegentlich betonter Gesichtspunkt<sup>15</sup>.

Auch die Verknüpfung von Ahnenverehrung und Reinkarnationsvorstellungen ist insbesondere im stammesreligiösen Kontext in Afrika, Australien, Ozeanien, Sibirien und Amerika nachweisbar und weist auf den Reinkarnationsglauben als Ausdruck „der Schutzfunktion, die ein Ahne zu erfüllen hat. ... Die Kinder, wie das Leben überhaupt, rühren von den Ahnen her und sind von ihrem Schutz und der durch sie bewahrten Tradition abhängig, wobei erst diese Bindung die Sicherung des Fortbestandes der Gemeinschaft gewährleistet“<sup>16</sup>.

### *Germanisches Brauchtum*

Ähnliche Elemente wie für den afrikanischen Raum hat Hasenfratz auch für die Welt der Germanen feststellen können: „Der Mensch bleibt als Toter Mitglied der menschlichen Gemeinschaft, falls er nicht schon zu Lebzeiten von ihr ausgeschlossen worden ist ... und falls er sich nicht durch nachtodliches

---

14 Th. Sundermeier, 152.

15 Vgl. etwa W. Thiede, *Die mit dem Tod spielen. Okkultismus – Reinkarnation – Sterbeforschung*. Gütersloh 1994; aus der inzwischen ausufernden Literatur vgl. weiterhin R. Hummel, *Reinkarnation*. Mainz – Stuttgart 1988; J. Badewien, *Reinkarnation – Treppe zum Göttlichen?* Konstanz (jetzt Neukirchen-Vluyn) 1994; P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Die Idee der Reinkarnation in Ost und West*. München 1996; R. Sachau, *Westliche Reinkarnationsvorstellungen*. Gütersloh 1996.

16 M. Bergunder, *Wiedergeburt der Ahnen. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung*. Hamburg 1994, 362.

schadenstiftendes Umgehen (Wiedergängerei)<sup>17</sup> als Feind der Gemeinschaft denunziert<sup>18</sup>. Die Toten werden nun einerseits erheblich „anthropomorph“, und auch weniger gutmütig als im afrikanischen Bereich vorgestellt.

Die ausführlichen Begräbnisriten sollen ihrer Anhänglichkeit in den Bereich der Lebenden hinein vorbeugen. Das Nachweinen soll sparsam ausfallen, um den Toten zur Ruhe kommen zu lassen, Wiedergängerei soll durch Belasten mit Steinen und durch ein Einpfählen des Leichnams verhindert werden. Auch der Ort des Begräbnisses wurde wichtig. Handelte es sich um ungeweihte Erde, war die Gefahr der Wiedergängerei erhöht. „Im Bereich der Kirche und nach christlichem Ritus in die Gemeinschaft der Heiligen eingegliedert und in geweihter Erde ruhend, stellten sie für die Lebenden keine Gefahr dar“<sup>19</sup>.

Unmittelbarer und konkreter als im gegenwärtigen afrikanischen Brauchtum ist hier die Begegnung mit den Toten; Bindungen und Emotionen aus der Zeit des biologischen Lebens werden fast naturgetreu auf die Toten übertragen und dementsprechend gehandelt. Das Verhältnis ist prosaisch-„realistisch“, mit geringer Tendenz zur Apotheosierung als Schutzmacht oder als allgemein den Lebenden übergeordneten Instanz.

### *Der chinesische Ahnenkult*

Am besten belegt und am detailliertesten erforschbar ist die Ahnenverehrung im alten China seit der Shang-Dynastie (1766-1122 v.Chr.). Bereits in diesem Stadium erfüllte (nach Gerd Wädow) der chinesische Ahnenkult die Voraussetzungen, die in der gesamten Religionsgeschichte für ihn typisch sein sollten: „1. Daß die Geister oder Seelen der Verstorbenen auch nach dem Tode in der Nähe ihrer früheren Wohnorte verbleiben; 2. Daß sie nach dem Tode einen Machtzuwachs von numinoser Qualität erfahren; 3. Daß sie auch nach dem Tod weiterhin Trank und Speise benötigen; 4. Daß sie weiterhin wie Menschen fühlen und handeln; 5. Daß sie sich bei Vernachlässigung rächen können; und 6. Daß sie die Macht besitzen, diejenigen zu schützen, die sich um sie kümmern“<sup>20</sup>. Die Ahnen wurden in ein Pantheon

---

17 Ein die Lebenden gefährdendes Wiedererscheinen in gleicher oder anderer Gestalt.

18 H.-P. Hasenfratz, *Die religiöse Welt der Germanen*. Freiburg i/Br. 1994<sup>2</sup>, 70.

19 AaO. 71.

20 G. Wädow, „Heil und Heilung in China am Beispiel früher Heilvorstellungen im Shangzeitlichen Ahnenkult“, in: K. Hoheisel / H.-J. Klimkeit (Hgg.), *Heil und Heilung in den Religionen*. Wiesbaden 1995, 51 ff., 53f. Vgl. auch W. Eichhorn, *Die Religionen Chinas*. Stuttgart u. a. 1993.

eingliedert, in dem arbeitsteilige und funktionale Ordnung herrschte: also eine Individualisierung und Anthropomorphisierung, die um so deutlicher zeigt, daß der Bereich des „Jenseits“, der Welt der Ahnen, in vielen Hinsichten eine Verlängerung der Familial-Welt des Diesseits darstellt(e).

Die Rangfolge der Ahnen untereinander und die entsprechende Qualität des ihnen gezollten Respekts entsprechen der Hierarchie der lebenden Mitglieder der Familie bzw. des Clans. Es findet gewissermaßen eine jenseitige „Verbeamtung“ in eine den diesseitigen Verhältnissen korrespondierenden Struktur statt. All dies aber gestattet dem diesseitig lebenden Beter und kultisch Tätigen ein sehr intimes, ungezwungenes Verhältnis zu den „Göttern“, auf die er sich bezieht, im Unterschied etwa zu einer transzendent orientierten monotheistischen Universalreligion<sup>21</sup>.

Die kultische Beziehung zwischen Ahnen und Lebenden ist eine auf Gegenseitigkeit: Während die Ahnen konstitutiv auf Kult, leibliche Versorgung, Opfer etc. angewiesen sind zur Aufrechterhaltung der Ahnenwelt, erteilen sie ihrerseits den Lebenden Heil, Heilung, und im Falle von Negativhandlungen, unterlassener Fürsorge Rache, Unheil. Auch Beratung mit Ahnen durch ein Medium hindurch, in der Regel des Sippenältesten, oder Orakelbefragung etwa zum Wetter, das in einer Agrargesellschaft die Ernte kalkulierbar machen sollte, oder auch zur Kriegsplanung gehörten zu den Bräuchen<sup>22</sup>. Hier erinnern wir uns an Sauls Befragung des ins Totenreich hinabgestiegenen Samuel durch die Totenbeschwörerin in Endor (1 Samuel 28, 3-25) hinsichtlich einer Kriegsstrategie gegenüber den Philistern.

Die Beziehung im chinesischen Ahnenkult ist eingebettet in den dualen Kosmos von *yin* und *yang*, sie fügt sich später reibungslos dem konfuzianischen Gesellschafts- und Familienethos ein, indem die familiäre Loyalität der Kinder den Eltern, insbesondere dem Vater gegenüber, eben auch über den Tod hinaus gepflegt wird. Diese konfuzianische Bekräftigung des Ahnenkults versuchte dem nach China eindringenden Buddhismus Steine in den Weg zu legen mit dem Argument, er sei dem Ethos der familialen Loyalität und Pietät und somit der Verehrung der Ahnen abhold und werde sich also in diesen zentralen Bestandteil chinesischer religiöser Praxis nicht einfügen<sup>23</sup>. Es wurde die fast sprichwörtliche Anpassungsfähigkeit des Buddhismus unterschätzt, der heute im Nachbarland Japan – *no lens volens* auch

---

21 G. Wadow, 56.

22 G. Wadow, 71.

23 H. Hardacre, „Ancestor Worschip“, in: M. Eliade (Hg.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 1. New York, N.Y.: Macmillan, 1987, 267.

aus Gründen des ökonomischen Erhalts – als die für würdige Begräbnisse und Ahnenverehrung zuständige Religion gilt.

### *Die Lebend-Toten in archaischen Gesellschaften (Exkurs)*

Die Perspektive umkehrend läßt sich eruieren, daß in archaischen Gesellschaften der Tod unabhängig von biologischen Determinanten des Lebendig- oder Totseins den Abbruch personaler Beziehungen meint. D.h. so wie die personalen Beziehungen intakt bleiben können, selbst wenn eine Person biologisch gestorben ist, können sie bereits zu biologischen Lebzeiten eines Betroffenen erlöschen. „Somit gilt: wer als Glied der Gemeinschaft dem Bereich der Gemeinschaft zugehört, ist Mensch, ist Person, lebt, sei er biologisch tot oder lebendig. Wer außerhalb der Gemeinschaft und ihrem Bereich steht, ist Un-Mensch, ist Un-Person, lebt nicht, sei er biologisch tot oder lebendig“<sup>24</sup>. Hier findet eine Tot-Stellung Lebender, ein aktiver Ausschluß aus der Gemeinschaft statt, der noch am biblisch geläufigen Wort „Aussatz“, „Aussätzige“ nachvollzogen werden kann: Das Wort des sozialen Stigmas, des Ausschlusses wird zur Bezeichnung für eine Krankheit, die eine „Tot-Stellung“ im biologisch lebendigen Zustand heraufführt. Die räumliche Distanz wurde zum physischen Ausdruck des Tot-Seins.

Entsprechend war Mord, d.h. die biologische Tötung des ohnehin sozial Verstorbenen kein Sakrileg, wie umgekehrt ein sozial anerkannter und in Ehren gehaltener biologisch toter Ahne nachträglich sozial desintegriert werden konnte<sup>25</sup>. Hasenfratz unterscheidet zwischen kosmischem, integrierten Lebensbereich und a-kosmischem, sozialem Todesbereich. Den grönländischen Eskimos etwa sei wichtig, daß ein auf der Jagd Verwundeter oder Kranker in den Bereich der menschlichen Wohnstätten zurückkehrt, um dort innerhalb der Gemeinschaft biologisch zu sterben und sozial im kosmischen Bereich des sozialen Lebens zu verbleiben. In der Wildnis würde er zu einem a-kosmischen Toten, zu einem Kivitok werden. Ebenso vergleichbar ist die strafweise Ausstoßung aus einer Kaste in Indien, die zum sozialen Tod führt. Noch heute gehören u. a. die Feger und die Abfallbeseitiger zu zur Unberührbarkeit verstoßenen Berufsgruppen<sup>26</sup>.

---

24 H.-P. Hasenfratz, „Zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften“, in: Saeculum Bd. 34, 1983, 126-137, 128.

25 AaO. 129f.

26 AaO. 132, unter Hinweis auf W. Danckert, *Unehrlische Leute. Die verfehmten Berufe*. Bern – München 1963, 276 f.

## Japan: Ahnenverehrung und Tenno-Ideologie

In der traditionellen japanischen Kosmologie war es die Seele (*tama*), die den Körper mit Leben durchströmt und das Leben erlöschen läßt, sobald sie sich vom Körper trennt. Sie entschwand in die Welt des Todes, behielt aber ein aktives Interesse an der Welt der Lebenden bis hin zur Schutzfunktion über ihre Familie und ihren Clan. Dieser Rollenwechsel der Seele bedarf einer Reihe von Ritualen, die vom Buddhismus bereitgestellt werden und die jeweiligen Haushalte zu kleinen religiösen Zentren machen<sup>27</sup>.

Nachdem dem indischen Ur-Buddhismus nicht einmal die Identität einer Seele über die Wiedergeburt hinaus bekannt war, erhält im japanischen Totenritual die Seele gar die Bezeichnung *hotoke* (Buddha, erleuchtetes Wesen), und der Weg der Seele zum Ahnenstatus, der friedvollen Ruhe nach dem Tode, wird mit dem Wort *jobutsu* belegt, das auch die Buddhawerdung bezeichnet.

Traditionell waren es die Mitglieder, und insbesondere die männlichen Mitglieder des männlichen Zweiges der Familie, die in den Ahnenstand gelangten, die volkstümliche Religiosität jedoch gewährt allen, auch Kindern und Frauen, diesen Status, und damit den Verbleib im sozialen Verband der Familie über den Tod hinaus. Die Ahnen bleiben, wie in den anderen Kulturen auch, Partner fortgesetzten Dialogs und der Ratsuche, erteilen Segen und Wohlstand.

Die neu-buddhistische Gruppe Reiyukai kennt auch die pädagogische Erteilung von Mißgeschick durch Ahnen etwa in der Form von Ablehnung bei der Neugewinnung von Mitgliedern, als Hinweis darauf, daß die geistliche Disziplin der Missionare nicht ausreicht<sup>28</sup>.

Den religionsgeschichtlichen Vorlauf zur Ahnenverehrung der japanischen Familie bietet die dynastische Geschichte des Kaiserhauses. Hier wird der familienethischen Komponente der Ahnenverehrung die zweite, herrschaftslegitimierende hinzugefügt, nämlich in umgekehrter Version: Nicht wie ein Verstorbener als Ahne *post mortem* mit besonderen Vollmachten und Kräften ausgestattet, sondern eine Göttin zum Ahnen und da-

---

27 Vgl. I. Reader, *Religion in Contemporary Japan*. Houndsmills: Macmillan 1991, 40f., unter Verweis auf Miyake H.: „Folk Religion“, in: Hori I. u. a. (Hgg.), *Japanese Religion*. Tokyo: Kôdansha 1981, 121-143, 123.

28 AaO. 42. Vgl. auch H. Hardacre, *Lay Buddhism in Contemporary Japan: Reiyûkai Kyôdan*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press 1984; J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*. New York, N.Y.: Columbia Univ. Press 1990<sup>2</sup>, 321-326; Murakami Sh., *Nihon shûkyô jiten* (Lexikon der Religionen Japans). Tokyo: Kôdansha 1988, 411-419.

mit zur göttlichen Legitimation einer Monarchie. Als Quellen zum Mythos der Tenno-Dynastie dienen das *Kojiki* und *Nihonshoki*, die beiden zu Beginn des 8. Jahrhunderts entstandenen legendären Geschichtsbücher des Tenno-Hauses, die auch die Geschichte der Schöpfung der Erde und Japans enthalten, genannt das Zeitalter der Götter<sup>29</sup>. Im Buch III,1 des *Nihonshoki* wird die Abstammung des Jimmu-Tenno (mit vollem Namen: Kami Yamato Ihare-biko), der als erster menschlicher Kaiser den Thron im Jahre 660 v.Chr. bestiegen habe, auf das Götterpaar Hiko-nagisa-take-u-gaya-fukihazu no Mikoto und Tama-yori-hime zurückgeführt. Es entsteht damit eine Linie hinab in die Göttergeschichte bis hin zur Sonnengöttin Amaterasu-mikami, der nach dem Mythos nicht ersten, aber im Shinto als oberste verehrten Göttin<sup>30</sup>. Sie gibt in *Nihonshoki* II,16 ihrem Enkel den Herrschaftsbefehl: „(Japan) ist das Land, über das meine Nachkommen herrschen werden. Begib dich dorthin, mein liebster Enkel, und regiere es. Geh! Und möge Wohlstand mit deiner Dynastie sein, und möge sie, wie Himmel und Erde, ewig bestehen“.

Daß die *Kojiki*- und *Nihonshoki*-Historien weithin mythischen Charakter haben und auch nach dem Abschluß ihrer Chronologien zum Ende des 7. Jahrhunderts die japanische Thronfolge durch manche undynastische Dynamik hindurchging, hindert die offizielle Hoftradition nicht daran, sich auf die Abstammung von der Sonnengöttin Amaterasu-mikami zu berufen: Der Aktualisierung dieser göttlichen Abstammung gilt das Daijōsai, das geheimnisvolle Fest, in welchem der Thronfolger eins mit seiner Ahngöttin wird, und erst dadurch zum vollgültigen Tenno, zum ‚*arihito-gami*‘ (menschgewordener *kami*)<sup>31</sup>.

Ähnlich wie im Gottkaisertum Chinas findet eine Begrenzung des Ahnencharakters der Sonnengöttin auf den Tenno statt, im übrigen wird sie wie die anderen traditionellen Shinto-Gottheiten auf ihre Kompetenzen beschränkt zum Gegenstand der Anbetung. Diese Art der herrschaftslegitimierenden Ahnenschaft unterscheidet sich deutlich von der populären Ahnenverehrung des segenspendenden Verbleibs verstorbener Familienmitglieder im Sozialverband des Haushalts. Die beiden sind aber ideolo-

---

29 *Kojiki* (712 n.Chr.) und *Nihonshoki* oder *Nihongi* (720 n.Chr.), bis heute in immer neuen Auflagen bei den großen Verlagen Iwanami Shoten und Kōdansha (beide Tokyo) erscheinend. Englische Übersetzungen durch B. H. Chamberlain (*Kojiki*, 1882) und W.G. Aston (*Nihongi*, 1896), erscheinen bei Ch. Tuttle, Tokyo.

30 Sie wurde geboren („produziert“), indem Göttervater Izanagi-no-Mikoto sich das linke Auge wusch (*Nihonshoki* I, 21).

31 E. Lokowandt, *Das japanische Kaisertum – religiöse Fundierung und politische Realität*. Tokyo: OAG 1989, 7.

gisch miteinander verknüpft über die kosmische Tenno-Idee, die die Familie des Kaisers als Ab- und Vorbild der japanischen Familie und des Staates und als Zentrum der konzentrischen Kreise betrachtet, die den japanischen Staat und den potentiell von ihm beherrschten Kosmos bezeichnen. Innerhalb dieses Kosmos ist jede einzelne Familie, wie die des Kaisers, gewissermaßen „dynastisch“ über ihre Ahnen in ihrer Geschichte nach vorne und nach hinten verbunden<sup>32</sup>.

Das kosmisch-herrschaftsbeanspruchende Element der Tenno-Ideologie scheiterte an der Realität der japanischen Niederlage 1945 und religionsgeschichtlich formal mit der „Menschlichkeitserklärung“ des Showa-Tenno Hirohito auf amerikanischen Druck hin kurz nach dem Zusammenbruch.

### *Das Daijosai (Fest des großen Kostens des neuen Reises)*

Erhalten blieben die Ahnenverehrung und das rituelle Relikt des esoterischen Festes Daijosai aus Anlaß einer Thronbesteigung, deren Hergang nur aus antiken Quellen erschlossen werden kann, weil Augenzeugen *per definitionem* nicht zugelassen sind.

Jährlich gefeiert wird das „Fest des Kostens des ersten Reises“ (Shinjosai), das in *Nihonshoki* I,37 von Amaterasu-mikami überliefert ist, und das nun dazu dient, die ersten Feldfrüchte der Reisernte der Ahngöttin und den anderen Göttern als heiliges Speiseopfer darzubringen. Nur aus Anlaß einer Thronfolge jedoch, nämlich im zweiten November nach der Thronbesteigung, wird das „Fest des großen Kostens des neuen Reises“ von einem neuen Kaiser begangen und damit in den Thronbesteigungsritus integriert<sup>33</sup>. Hier findet die Vergewisserung der dynastischen Verbundenheit mit der Ahngöttin Amaterasu statt, die Verankerung des Tenno bis in die antike Götterwelt der Schöpfungszeit hinein und damit die Bestätigung des *kami*-Seins des Kaisers, die mit der Menschlichkeitserklärung des Tenno nicht zu vereinbaren ist. Entsprechend fand die erste Durchführung des Festes seit jener Erklärung, diejenige im Herbst 1990 anläßlich der Thronbesteigung des Heisei-Tenno Akihito, unter massiven Protesten insbesondere gegen die staatliche Finanzierung statt. Ob die Erhebung des Kaisers in den Stand des *kami* tatsächlich mehr als ein besonders schwer austilgbarer Bestandteil alter Volksreligion ist, und ob die auch hier von den oppositionellen Stim-

---

32 Vgl. Maruyama M., „Logik und Psyche des Ultranationalismus“, in: K.F. Zahl (Hg.), *Japan ohne Mythos*. München 1988, 37-59.

33 F.C. Bock, *Das große Fest der Thronbesteigung*. OAG Jahresband, Tokyo 1991, 161-184, 161.

men, besonders Christen und Buddhisten angemahnte Trennung von Staat und Religion nicht doch eine die Wirklichkeit ignorierende Fiktion ist, wäre nur auf dem Hintergrund einer detaillierten Kenntnisnahme des japanischen Umfeldes zu beurteilen. Wir wollen uns hier noch einmal kurz dem *Daijōsai* zuwenden<sup>34</sup>.

Unter dem starken Einfluß des chinesischen dualen Prinzips des *yin* und *yang* ist die gesamte Zeremonie von der Architektur bis hin zur Ausführung dual geprägt. Angefangen mit den beiden Reisfeldergruppen *yuki* und *suki* jeweils westlich und östlich der alten Hauptstadt, von denen die Opferfrüchte geerntet werden, über zwei gleichnamige völlig gleiche Zeremonie-Hallen Yukiden und Sukiden, die eigens zum Zweck des *Daijōsai* errichtet werden, über zwei identische gottesdienstliche Handlungen, zwei Speiseopfer vor und nach Mitternacht, weißen und schwarzen Sake (Reiswein), bis hin zu einer *yin*- und *yang*-orientierten Periodeneinteilung der Riten reicht hier der chinesische Einfluß, der bereits spätestens im 7. Jahrhundert durch die Einrichtung einer *yin-yang*-Behörde institutionalisiert worden war<sup>35</sup>. In der doppelten Mahlzeremonie ist die Übertragung der heiligen Abstammungslinie enthalten. Im ersten Durchgang des heiligen Mahles werden dem neuen Tenno Speise- und Sake-Opfer gebracht, von denen er nichts genießt: Er ist der Zelebrierende gegenüber den Ahngeistern, denen der Genuß vorbehalten bleibt. Vom anschließenden Mahl aus Reis und Hirse und dem „weißen“ und „schwarzen“ Sake darf er nippen, denn nun ist er Nachkomme des vom Himmel herabgestiegenen Sonnengeschlechts und selber Empfänger des Opfers. Zur Kontinuität der Übertragung der *kami*-Seele muß jeder neue Herrscher den Zyklus von Inzest, Geburt, Tod und Wiedergeburt nachvollziehen, indem eine mystische Vereinigung mit der Ahnfrau Amaterasu eingegangen wird.

Hierauf folgt der symbolische Tod und erneut eine rituelle Reinigung. So bewegt sich der neue Tenno von der unreinen Hütte des Todes (Yukiden-Halle) zur neuen Hütte (Sukiden-Halle), wo die Wiedergeburt als göttlich beselter neuer Herrscher stattfindet<sup>36</sup>.

Eingehüllt in eine Decke auf dem göttlichen Lager unternimmt der Thronfolger eine Reise in eine andere Welt, vermutlich zum Sitz der Götter, um endgültig die Seele der Amaterasu zu empfangen, und kehrt als eine an-

---

34 Vorbereitung und Verlauf des Festes sind beschrieben in den Schriften *Engi-shiki* (927 n. Chr.) und *Jōgan-gishiki* (in der Regierungszeit des Kaisers Murakami (947-956) vollendet (vgl. Bock 164).

35 F.C. Bock, 172f,

36 AaO. 173f.

dere Person zurück. Das Thema der Reise in eine andere Welt ist religionsgeschichtlich weit verbreitet, insbesondere in Südostasien, jedoch ist auch das Beispiel des sibirischen Schamanen bekannt, der sich auf eine spirituelle Reise in die Höhen der Göttersphäre begibt<sup>37</sup>.

Das Zeremoniell insgesamt ist seit der japanischen Nachkriegsverfassung Privatangelegenheit der Kaiserfamilie, die Realität jedoch sperrt sich, wie oben angemerkt, den juristischen Gegebenheiten. Der Unterschied zwischen dem Typus Tenno und der von ihm typisierten japanischen Familie besteht darin, daß in der Ahnenverehrung erst *post mortem* ein Annehmen des *kami*-Charakters erfolgt, während dieser dem Tenno bereits zu Lebzeiten im Dajjosai zuerteilt wird.

### *Zusammenfassung: Ahnenverehrung und ihre religiöse Komponente*

Das *kami*-Wesen muß nicht notwendigerweise mit unseren westlichen Vorstellungen von transzendenter Göttlichkeit kongruieren, seine Horizonte sind im Rahmen der Ahnenverehrung und ihrer spezifischen Funktionalität für das Familienethos bzw. die ideologische Stabilisierung von Herrschaft abzustecken. Die religiöse Konstitution von familiärer Ahnenverehrung oder mythisch fundierter Übertragung einer „göttlichen Seele“ ist sekundär gegenüber dem Bedürfnis, zum einen dem Ethos der Familien- oder Clan-Gemeinschaft einen rituellen Rahmen zu geben, zum anderen universale Herrschaft plausibel zu fundieren.

Ihren kollektiven Ausdruck findet die Ahnenverehrung im *o-Bon*-Fest im Hochsommer (ursprünglich 13.-16. Juli, noch heute in den meisten Tokyoter Haushalten um diese Zeit gefeiert, sonst meist genau einen Monat später), wenn die Verstorbenen zu den Hausaltären zurückkehren und dort auch gepflegt werden. Lichterketten, die vom Augenschein her an das indische *Divali puja*<sup>38</sup> erinnern sollen den Seelen der Wiederkehrenden den Weg zurück auf die Erde zeigen. Sie werden außer mit Speisen auch mit Tanz, dem *bon odori*, unterhalten, und so wird dieses Fest der Lebenden mit ihren Toten zu einem hellen, lebhaften Ereignis<sup>39</sup>. Mönche der nahegelege-

---

37 AaO. 175f.

38 Vgl. O. Bischofberger, *Feiern des Lebens. Die Feste in den Religionen*. Freiburg (Schweiz) 1994, 57ff.; J.A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies* (hg. von H.K. Beauchamp). Delhi: Oxford Univ. Press, Nachdruck 1982 der 3. Auflage 1906, 571.

39 Vgl. I. Reader, *Religion in Contemporary Japan*. Houndmills: Macmillan 1991, 99ff.; B.H. Chamberlain, *Japanese Things. Being Notes on Various Subjects Connected with Japan*. Rutland / Tokyo: Tuttle, 19. Aufl. 1992 (1904), 162.

nen buddhistischen Ortstempel hetzen von Haus zu Haus, um die Bon-Liturgien durchzuführen.

Der Ritus der Verehrung, oder schließlich des Kultes geht dem Werden des „Göttlichen“ voraus: diese Vermutung vom Anfang bestätigt sich bei einer vergleichenden Betrachtung der Ahnenverehrung in verschiedenen Kulturen. Assmann entfaltet diesen Vorgang am Entstehen ägyptischer Theologie. John Mbiti ist recht zu geben in seinem Vorwurf, die westliche Forschung habe allzu schnell von religiösem Ahnenkult in anderen Kulturen gesprochen, ohne die kulturellen Eigentümlichkeiten und sozialen Komponenten des Verhaltens zu den Ahnen zu verstehen. Auch ist Vorsicht geboten mit einer christlichen Kritik des *kami*-Konzepts in Japan.

### *Hirntod und Organtransplantation*

Daß das Ethos der Ahnenverehrung als kulturelles und religionsgeschichtliches Phänomen auch Mentalität und allgemeinethische Entscheidungsprozesse beeinflusst, zeigt m.E. die japanische Diskussion zur Organtransplantation.

Seit das japanische Unterhaus am 12.4.1994 mit den Beratungen eines Gesetzes zur Organtransplantation und Anerkennung des Hirntodes begann, legte neben mehreren gesellschaftlichen Gruppen auch die große buddhistische Religionsgemeinschaft Rishshokoseikai eine Stellungnahme vor. In ihrem Votum vom 1.6.1994 beruft sie sich ausdrücklich darauf, daß medizinische Aussagen zur Verfügung über den menschlichen Körper und über den Eintritt des Todes im Einklang stehen müssen mit den kulturellen, philosophischen und religiösen Traditionen eines Landes. Die Einzigartigkeit, Unverwechselbarkeit und Begrenztheit des menschlichen Lebens, die ihm von Gott/Buddha erteilt wird, sowie seine grundlegende Fortsetzung unter ständiger Wiederholung des Kreislaufs von Geburt und Tod gebieten die Behandlung eines Menschen über den Tod hinaus mit Respekt und unter Anerkennung seiner Würde<sup>40</sup>. Der Hirntod könne in diesem Zusammenhang nur als ein Stadium im Sterbeprozess betrachtet werden; nichtsdestoweniger ist das Votum, ähnlich wie die „Berliner Initiative für die Zustimmungslösung“<sup>41</sup>, bereit, auf der Basis der ausdrücklichen schriftlichen Zustimmung eines potentiellen Spenders Organtransplantationen zu akzeptieren.

---

40 Rishshôkoseikai, Forschungsstelle zur Lebensethik, „Zôki no ishoku ni kansuru hôritsuan' ni taisuru kenkaisho“ (Meinungsäußerung bezüglich des Gesetzesentwurfs zur Organtransplantation), in: Daikai No. 59, Mai 1994, 36 f., 36.

41 Berliner Initiative für die Zustimmungslösung, Berlin 30.6.1993 (Klaus-Peter Jörns).

Noch kompromißloser gegen jede Transplantation und Anerkennung des Hirntodes spricht sich eine Initiative um die Ärztin Kazuko ABE des Krankenhauses der staatlichen Universität Tokyo<sup>42</sup> aus, die, wie bereits die Risshokoseikai, auf den Organhandel in Dritt-Welt-Ländern und auf die atmosphärischen Störungen durch das Warten der Organkranken auf den Hirntod anderer Menschen hinweist. Auch hier wird vor einer Degradierung menschlicher Organe zur disponiblen Ware gewarnt, und deutlich liegt die Mentalität zugrunde, daß der menschliche Körper auch nach dem Tode das Recht hat, als Teil des Sozialgebildes der menschlichen Familie betrachtet zu werden und unangetastet zu bleiben.

### *Wir Lebende und unsere Toten: Geschichtliche Lebensgestaltung*

Der Durchgang mit Schwerpunkt auf Japan hat gezeigt, daß hier ein sehr allgemeines und durch die Kontexte hindurch viele Gemeinsamkeiten aufweisendes Phänomen vorliegt. Zu beobachten ist die Rückbindung der Lebenden und Toten an die viele Generationen umfassende familiäre Gemeinschaft oder die Gemeinschaft des Clans/Stammes, die da hinein gebettete Hinwendung zu den Ahnen, die ganz positiv oder auch furchtsam angstbesetzt sein kann, mit der Ausbildung von religiösen Komponenten insbesondere im ostasiatischen Raum. Hinzu kommt, und sich damit verbindend, die herrschaftskonstituierende und -stabilisierende Funktion der Ahnenrückbindung des japanischen Tenno, der zusammen mit seiner Familie den Typus der japanischen Familie und des Staates überhaupt bildet und einst ideologisch der Mittelpunkt des von Japan aus zu beherrschenden Kosmos war.

Die Grenze zwischen Leben und Tod fließt: Die Verstorbenen und die noch nicht Lebenden werden nicht als nicht mehr oder noch nicht existent ignoriert oder disponiert. Der prägnante Satz Eberhard Jüngels: „Das Wesen des Todes ist Verhältnislosigkeit“<sup>43</sup> trifft auf die Kultur der Ahnenverehrung nicht zu. Wesentlich ist hier gerade die soziale In-Beziehung-Setzung auch jenseits des Todes.

Erst eine Umkehrung der Jüngelschen Einsicht wäre anwendbar auf den sozialen Tod in archaischen Gesellschaften: Der Tod definiert sich dann aus der Verhältnislosigkeit.

Einmal mehr wird deutlich, daß das der Ahnenverehrung zugrundeliegende Ethos, und damit das Phänomen der Ahnenverehrung selbst, kein uns

---

42 Vgl. Initiative.

43 E. Jüngel, *Tod*. Stuttgart 1971, 171.

ferner Gegenstand religionsgeschichtlicher Forschung ist, sondern seine Wirkungen bis in heutige ethische Fragestellungen hinein zeitigt. Auch für christliche Theologie wird die Aufnahme des Gesprächs mit der Kultur der Ahnenverehrung, die einst als Prototyp „heidnischer“ religiöser Praxis galt, immer dringender werden<sup>44</sup>. Ein Symptom in dieser Richtung sehe ich in der erwähnten „Berliner Initiative“, die sich in ihrer Argumentation mit vielen Punkten der japanischen Voten deckt und in ihrem weltanschaulich-theologischen Hintergrund ein gutes Stück vom Ahnenverehrungsethos atmet.

Einem christlichen Dialog mit der Ahnenverehrung steht traditionell die theologisch definitive Wertung des Todes als gemeinschaftsbrechende Grenze des Lebens im Wege; immerhin steht der katholischen Kirche in der Heiligenverehrung eine spezifische Möglichkeit im Umgang mit herausragenden Ahnen zur Verfügung<sup>45</sup>. Auch im protestantischen Bereich hat etwa der Taiwanese C.S. Song das Abendmahl als Modell einer Gemeinschaft vorgeschlagen, die über die Grenzen von Tod und Noch-Nicht-Geborensein hinausreicht und die vielen Generationen um den Tisch des Herrn versammelt<sup>46</sup>. Ein Verbleib der biologisch Verstorbenen in der familiären Gemeinschaft ist eine Herausforderung an das Christentum, der ohne Verwerfungen und konstruktiv zu begegnen ist.

Dabei sollen nicht Zeugung/Geburt und Tod als Grenzmarkierungen des Lebens bagatellisiert werden, – eine Tendenz, der die zahlreichen boomenden Reinkarnationsvorstellungen westlicher und östlicher Provenienz nicht ausweichen können –, sondern es geht darum, Leben im verantwortlichen Einklang mit der Geschichte zu gestalten, die niemals nur die der jetzt Lebenden ist. Ratsuche beim Familienschrein zu Ehren der Verstorbenen in einem ostasiatischen Haushalt ist in diesem Sinne Einbindung des täglichen Handelns in den Rahmen der (Familien-) Geschichte. Lebensgestaltung versteht sich nicht aus dem Augenblick des Hier und Jetzt, von der Hand in den Mund, sondern aus der im Gebet durch Gott vermittelten Kommunikation und Beziehung zu denen, die bereits – nach christlichem Verständnis, aber auch da nicht in menschlich vorstellbarer Weise – bei Gott sind. Weder meint dies eine zweifellos unzulässige Vergöttlichung, denn jedenfalls geht es nicht um An-Betung, noch ist auf ein okkultistisches Herbeizitieren angespielt: auch ist dies nicht ein Versuch, im Zusammenhang

---

44 Vgl. dazu etwa den Beitrag von Tsong-Sheng Tsan, „Ahnenkult und Christentum in Taiwan heute – eine asiatische Fallstudie“, in: ZMiss 23, 1997, S. 184-204.

45 Roman Malek, „Christentum und Ahnenkult“, in: H. Waldenfels (Hg.), *Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen*. Freiburg i/Br. 1987, 18f.

46 Song, Choan-Seng, *Theologie des Dritten Auges*. Göttingen 1989, 173ff.

der Seelsorge an um Verstorbene Trauernden diesen Schmerz zu erleichtern mit der Beteuerung, daß doch der/die Verstorbene „noch anwesend“ sei. Wenn denn das Gebet, die Mahlfeier, der Gottesdienst mich und die christliche Gemeinde in einen spezifischen Kommunikationszusammenhang einbinden, der seiner Struktur und Möglichkeit nach in den Händen Gottes liegt, so ist dies der Ort, an dem auch die Familiengeschichte über Geburt und über den Tod hinaus Einlaß erhalten kann. Die im Gebet und in der Mahlgemeinschaft der Gemeinde anwesenden Verstorbenen werden zu Garanten für Kontinuität und zu einer Erweiterung unseres Gewissens: zumal in Japan wird mit dem regelmäßigen Anrufen der Ahnen am Hausaltar die Willkür individueller Entscheidungen durchbrochen durch eine, wenn auch „nur“ spirituell vermittelte, zusätzliche Gewissensinstanz; ein Innehalten vor dem, was jetzt, über meinen begrenzten Horizont hinaus, diese vertraute alte Stimme mir zu sagen hat, selbst wenn der Augenschein nichts anderes als ein Selbstgespräch wahrnehmen will. Gewahrt bleiben jedoch muß die theologische Vermitteltheit: die Herstellung des Kommunikationszusammenhangs über Gott, den „Moderator“ unserer Gebete.

Wir Lebenden gestalten unsere Existenz im Rahmen und unter den Bedingungen der Weichenstellungen jedweder Art, die von unseren „Ahnen“ vorgenommen wurden, ein Sachverhalt, den wir uns mittelbar bewußt machen, wenn zurecht daran erinnert wird, daß wir ökologisch die Zukunft unserer Kinder bewahren oder verschleudern und unsererseits *nolens volens* Weichen stellen. Und noch ein letztes: Ein Gemeinwesen, das seine Ahnen nicht ehrt, ehrt auch seine lebenden Alten nicht, eine Wahrheit, die sich bestätigt an der Würde des Alters in Gesellschaften mit lebendiger Ahnenverehrung. Die biologischen Grenzen des jetzt uns wahrnehmbaren und erfahrbaren Lebens können leicht zum Vorwand eines geschichtslosen und zeitlosen, unverantwortlichen Hedonismus werden, der weder Vor- noch Nachfahren kennt und das generationenumfassende Band von Kontinuität und Solidarität zerschneidet. Dieses Band der Kontinuität vermittelt sich uns theologisch im Gebet und der – so C.S. Song – vom Geist geleiteten umfassenden Mahlgemeinschaft derer, deren Platz am Tisch vom gastgebenden Herrn vorgesehen ist.

(Dr. Ulrich Dehn leitet die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin; für mehrere Jahre war er kirchlicher Mitarbeiter in Japan)