

Katja Triplett (Hg.)

Religiöse Tradierung in Japan



Band 1

Schriften des Zentrums für Interdisziplinäre Regionalstudien

Herausgegeben vom
Direktorium des Zentrums für Interdisziplinäre Regionalstudien

Katja Triplett (Hg.)

Religiöse Tradierung in Japan

Proceedings des 14. Deutschsprachigen Japanologentags
Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg
vom 29. September bis 2. Oktober 2009 in Halle

Band 1

Katja Triplett, studierte Religionswissenschaft, Japanologie und Völkerkunde in Marburg. 2002 wurde sie dort mit einer Dissertation zu religiöser Erzählliteratur und japanisch-buddhistischen Legenden promoviert. 2004–2005 war sie Post-doctoral Fellow an der School of Oriental and African Studies, University of London. Seit 2007 ist sie Akademische Rätin für Religionswissenschaft und Kustodin der Religionskundlichen Sammlung in Marburg. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf den Religionen Japans, dem ostasiatischen Buddhismus sowie visuellen und materiellen Aspekten von Religionen. Sie beschäftigt sich derzeit besonders mit dem Thema Buddhismus und Medizin in Japan.

Gedruckt mit Unterstützung der Gesellschaft für Japanforschung e.V. (GJF)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

LVII

© Universitätsverlag Halle-Wittenberg, Halle an der Saale 2012

Umschlaggestaltung: pixzicato GmbH Hannover, Horst Stöllger

Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.

ISBN 978-3-86977-056-7

Geleitwort zur Reihe

Mit der im Jahr 2010 vollzogenen Umbenennung des „Orientwissenschaftlichen Zentrums“ (OWZ) in „Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien“ (ZIRS) ging eine strukturelle und inhaltliche Entwicklung einher, die vor allem in der regionalen Erweiterung über den Nahen und Mittleren Osten hinaus und in einer stärkeren, auch interdisziplinär ausgerichteten Rückkoppelung regionaler Expertisen mit den systematischen Disziplinen bestand. Dieser Öffnung des Forschungsfeldes folgte der Beschluss, den Mitgliedseinrichtungen ein neues adäquates Publikationsmittel zu bieten.

Die im August 2012 neu begründete Reihe *Schriften des Zentrums für Interdisziplinäre Regionalstudien* dient als Publikationsforum für Forschungsaktivitäten in den Kultur- und Geisteswissenschaften. Sie löst die *Orientwissenschaftlichen Hefte* ab, die seit ihrem ersten Erscheinen im Jahr 2001 dreißig Veröffentlichungen hervorgebracht haben; die neue Schriftenreihe setzt die *Hefte* mit veränderten redaktionellen Prämissen und inhaltlichen Vorgaben aber auch gewissermaßen fort.

Die Aufnahme der Reihe in das Programm des Universitätsverlags Halle-Wittenberg verortet sie in eine weit über die Martin-Luther-Universität hinaus operierende und wahrgenommene Publikationsstruktur. Das Direktorium des ZIRS agiert als Herausgeberkollegium der *Schriften des Zentrums für Interdisziplinäre Regionalstudien* und wird Publikationsvorschläge aus dem Bereich interdisziplinärer Regionalstudien auch von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern anderer Universitäten ernsthaft und gerne erwägen.

Prof. Dr. Burkhard Schnepel (im Juli 2012)
Geschäftsführender Direktor des
Zentrums für Interdisziplinäre Regionalstudien

Inhalt

KATJA TRIPLETT Mittel und Wege religiöser Tradierung in Japan	9
MICHAELA MROSS Buddhistische Rezitationskunst in den Shingon-Schulen am Beispiel des <i>Shiza kōshiki</i>	17
STEFFEN DÖLL Eine Überlieferung jenseits der Dogmatik? Der Zen-Buddhismus im Spiegel der Diskussion um Zugehörigkeit und Differenz.	55
KLAUS ANTONI Japans Heilige Schrift? Zur Sakralisierung des <i>Kojiki</i> in Neuzeit und Moderne	83
NANA MIYATA Die Hintergründe der Legendenbildung über Abe no Seimei, dem namhaftesten Divinationsmeister der Heian-Zeit	119
NIELS GÜLBERG Bilddarstellungen heiliger Stätten – 200 Jahre Kōyasan	147
JOHANN NAWROCKI Das Ökologie- und Umweltkonzept im japanischen Volksglauben: Hori Ichirō und Sakurai Tokutarō	159

MICHAEL WACHUTKA

Tradierung durch Kanonisierung: Zur Entstehungsgeschichte der
,Shintō-Bibel‘ *Shinten* (1936) 167

FRANZ WINTER

Innovative Wege der Vermittlung religiöser Inhalte im 20. Jahrhundert
am Beispiel des Öffentlichkeitsauftritts einer „Neu-Neureligion“ 191

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 221

Mittel und Wege religiöser Tradierung in Japan

KATJA TRIPLETT

Tradierung wird in vielen Religionen als Übermittlung unveränderbarer Inhalte gesehen, wobei diese Inhalte häufig als Offenbarung einer göttlichen und universell bedeutsamen Wesenheit gelten. Religiöse Institutionen, Gruppierungen und Einzelne sorgen für die möglichst erfolgreiche Verbreitung der jeweiligen Offenbarungen, da sie sie für grundlegend segensreich für die Menschheit, den Kosmos, die Natur oder auch die Nation halten. Dabei wird in der Regel versucht, die einst oder auch kürzlich erst von einer höheren Macht empfangene Offenbarung unverfälscht weiter zu tragen. In der Selbstsicht möchte man die Inhalte der Offenbarung und damit verbundene normative Lehren und Praktiken wie Rituale und Zeremonien unverfälscht „übermitteln“. Bei Übermittlung, Übertragung oder Transmission liegt die Betonung auf der beständigen Gültigkeit des Übertragenen – wir haben hier also eine Weitergabe von unveränderlichen, ja sogar unveränderbaren Inhalten. Zur Veranschaulichung stelle man sich ein Radiosignal vor. Es wird eine Botschaft über eine bestimmte Frequenz gesendet und idealerweise ohne Störungen so empfangen wie gesendet. Im Buddhismus etwa wird für die Übermittlung der buddhistischen Lehre gerne das Bild der brennenden Öllampe verwendet. Die Flamme, die die Essenz der Lehre (Dharma) darstellt, entzündet den Docht einer zweiten Öllampe, die nun auch leuchten und wiederum andere Lampen anzünden kann. Die Essenz der Lehre soll vom Meister bzw. Meisterin auf den Schüler oder die Schülerin übertragen werden, wobei die Kette der Übertragungen bis zu Buddha Śākyamuni zurückreicht und ungebrochen ist. Die Legitimität der Übertragung und das Einsetzen des Schülers oder der Schülerin als zukünftigem Meister oder als Meisterin wird autorisiert. Durch dieses Verfahren soll die Authentizität der Lehren bewusst gesichert werden. Die Begriffe *kechimyaku* 血脈, „Blutlinie“ und *denbō* 伝法, „Weitergabe des Dharma“, spielen in diesem Zusammenhang im japanischen bzw. ostasiatischen Buddhismus eine große Rolle. Sind diese Linien der Weitergabe z. B. durch offene Uneinigkeit und Spaltung der Ordensgemeinschaft gefährdet, kann die Lehre nicht mehr ordnungsgemäß verbreitet werden. Daher

beziehen sich die meisten der buddhistischen Ordensregeln auf das Wahren der Integrität der Ordensgemeinschaft, um gerade diesen Prozess der Spaltung und damit die gefürchtete Gefährdung der Übermittlung des Dharma von Meister(in) auf Schüler(in) zu verhindern.

In der Außensicht stellt sich dieser Prozess weitaus vielfältiger dar. Diskontinuitäten, Ambivalenzen und andere Unstimmigkeiten bestimmen das Bild; dieser Umstand ist aber überhaupt nicht als problematisch anzusehen, sondern als das eben beobachtbare religiöse Feld. Grundsätzlich kann man sagen, dass religiöses Gedankengut überliefert wird und zwar mit dem Anspruch, es ungebrochen zu übertragen und die Essenz zu übermitteln. Religionswissenschaftlich gesehen ist es also angemessener von Überlieferung oder Tradierung zu sprechen. Auch der Begriff der kulturell-religiösen Übersetzung oder Translation ist passend für diese dynamischen Prozesse, vor allem auch, wenn es um textliche Überlieferung von einer Kultur in eine andere geht.

Religiöse Tradierung im Titel dieses Sammelbandes bedeutet religiös motivierte Tradierung, die auf die Verbreitung des Gedankenguts und religiös-philosophischer Neuerungen abzielt, etwa durch das Stiften von Tempeln und Statuen oder durch das Erzählen und Verbreiten von Legenden und Lehrtexten. Hier geht es auch um „Mittel“ und „Wege“, die importierten und oftmals als fremd empfundenen Neuerungen in Japan zu etablieren, oder aber auch sie abzuwehren oder unschädlich zu machen. Man wünscht sich Erfolg: wie z. B. Zuspruch bei der herrschenden Klasse in Form von Patronage und Eintritte von Mitgliedern der herrschenden Familien in die Orden; dann durchaus auch Erfolg in der gesamten Bevölkerung. Bei der Tradierung buddhistischen Gedankenguts geht es auch um die Profilierung und Identitätsstiftung buddhistischer Gruppierungen sowie um die Abgrenzung und Haltung zu den anderen, nicht-buddhistischen Religionen. Wir haben es hier mit religionswissenschaftlichen Fragestellungen und Themen wie Akkulturations-, Adaption- und Transformationsprozessen zu tun.

Wie sichert man sich konkret den Erfolg einer Religion, religiösen Praxis oder Lehre? Welche Möglichkeiten an Anschauungsmaterial und rhetorischem Rüstzeug für die Profilierung der eigenen religiösen Tradition werden in den jeweiligen geschichtlichen Epochen Japans ausgeschöpft? Welcher „Mittel“ bedienen sich religiöse Institutionen in Japan? In neuerer Zeit wird in der Japanologie, Sozial- und Kulturanthropologie, der Religionswissenschaft und anderen geisteswissenschaftlichen Fächern versucht, Religion als Vermittlung (*religion as mediation*) zu bestimmen, denn die Lehren, Praktiken, Ideen, aber auch Dinge machen die Beziehung zwischen der empirischen Welt der Menschen und den nicht-sichtbaren höheren Mächten (Gottheiten, Geistern) erst konkret erfahrbar. In religionsbezo-

genen Studien, die dem *media turn* zuzurechnen sind,¹ sind häufig Dinge in ihrer Materialität Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung. Aber das Medium nur als Produkt materiellen Schaffens zu betrachten allein reicht nicht, denn im religiösen Kontext wird das Medium ja im Ritual und in einem religiös konnotierten Raum – und sei es auf einer Bühne in einem Sportstadion – verwendet und so erst zu einem religiösen Medium. Als „Mittel“ religiöser Tradierung können neben Texten und Druckerzeugnissen, Bildern, Statuen oder in der heutigen Zeit auch Auftritte im Internet gelten, die dann in der Propagierung religiöser Lehren oder bei der Preisung eines kultischen Zentrums etwa eine bedeutende Rolle spielen. In diesem Zusammenhang ist ferner auch die Betrachtung der „Wege“ religiöser Überlieferung wichtig, also die konkrete Beschäftigung mit geographischen Aspekten sowie die Beschreibung und Analyse von Überlieferungsnetzwerken. Aspekte wie Religionsimport oder -export und die Organisation von Pilgerfahrten sind gleichfalls bedeutsam für die Aufarbeitung des übergeordneten Themas „Tradierung.“

Die Beiträge in diesem Sammelband basieren bis auf eine Ausnahme auf den in der Sektion Religion gehaltenen Vorträgen. Professor Dr. Klaus Antoni (Tübingen) steuerte dankenswerterweise einen den Band ergänzenden Beitrag aus seiner aktuellen Forschung bei. Die Beitragenden untersuchen Tradierung anhand ihrer jeweiligen Forschungsfelder, so dass sich im Band ein weites Spektrum entfaltet, das von Reflektionen über Entwicklungen im Altertum bis in die jüngste Zeit hinein reicht und – neben einem Schwerpunkt auf buddhistische Traditionen – die Welt des Shintō, die Neue Religion Kōfuku no kagaku und die so genannte Volksreligion auf vielfältige methodische Weise beleuchtet. Bei diesem weiten Wurf finden sich jedoch mehrere Themen, die sich wie Kristallisationspunkte ausnehmen und die nach einführenden Anmerkungen zu den einzelnen Beiträgen kurz angeführt werden sollen.

Michaela Mross widmet sich im ersten Beitrag den klanglichen Welten. Musik, so Mross, wird als „Medium der Kommunikation mit dem Heiligen“ geschaffen. Mross beschäftigt sich mit den Gründen für die Beliebtheit und die weite Verbreitung eines bestimmten Werkes eines japanisch-buddhistischen Musikgenres. Dieses Genre wurde im 10. Jahrhundert entwickelt und stammt aus einer klar abgegrenzten Glaubenstradition, findet sich später jedoch in allen buddhistischen Lehrtradi-

1 Einen hilfreichen Überblick gibt Engelke in seiner Besprechung drei richtungsweisender Werke auf dem Gebiet Religion und Medien: Matthew Engelke, „Religion and the media turn: A review essay,“ in *American Ethnologist* 37.2 (2010): 371–379.

tionen Japans. Die von Mross analysierte Art der Vokalmusik ist dem Umfeld der buddhistischen Predigtliteratur zuzuordnen und kommt auch heute zur Aufführung in den Tempeln der Shingon-Schulen. Die Rezitationsmeister vermitteln wesentliche Inhalte schwer verständlicher doktrinärer Texte in Form der Vokalmusik, vergegenwärtigen aber auch Passagen aus der Lebensgeschichte des Buddha Śākyamuni im alten Indien.

Im Zen-Buddhismus wird ebenfalls die Möglichkeit der direkten Begegnung mit dem Buddha Śākyamuni, hier im Zeremoniell der Übermittlung, geschaffen, die jenseits dogmatischer Festlegungen und dem stillen Studium kanonisierter Texte liegen soll. Steffen Döll setzt sich mit dieser Selbstsicht der Zen-buddhistischen Tradition kritisch auseinander und spürt unterschiedlichen Positionierungen zu der postulierten „gesonderten Überlieferung außerhalb der Dogmatik“ nach. Die Geschichte der Translation des chinesischen Chan in den japanischen Zen muss, so Döll, neu bewertet werden, denn Simplifizierungen wie die Legenden über die Einführung des Zen nach Japan durch singuläre Gründerfiguren seien kaum mehr haltbar. Döll beschäftigt sich in seinem Beitrag daher mit den soziopolitischen und kulturellen Verwobenheiten der Überlieferung des Chan/Zen von der Tang-Zeit bis in Japans Moderne.

Ideologisch geleitete Konstruktionen des Anfangs sind ebenfalls Gegenstand der Betrachtung im nächsten Beitrag. Klaus Antoni beleuchtet den Umgang mit historischen Quellen, die für die Tradierung des zentralen Dogmas des „homogenen japanischen Familienstaates“ unter dem göttlichen Kaiser in Neuzeit und Moderne hinzugezogen wurden. Antoni zeichnet diese Art der Instrumentalisierung anhand des *Kojiki* (712 n. Chr.) ausführlich nach und beschreibt die Rolle des Shintō-Priesters Kinoshita Iwao (1894–1980), der an dem Projekt der Neuausgabe und deutschen Übersetzung des *Kojiki* maßgeblich beteiligt war. Das nationalistische Projekt zielte darauf ab, das *Kojiki* als „Heiliges Buch des Shintō“ auch in Deutschland bekannt zu machen, und kann, so Antoni, als eine Fortführung des philologischen Werks Motoori Norinagas (1730–1801) gesehen werden, der romantisch-verklärten, aber eben auch ultra-nationalistischen Sichtweisen des japanischen Altertums mit seiner Lesart des *Kojiki* den Weg bahnte.

Nana Miyata zeichnet in dem folgenden Beitrag die Popularisierung des Heian-zeitlichen Meisters der Yin-Yang-Künste oder *onmyō-dō*, Abe no Seimei (921–1005), bis in die moderne Zeit nach. Sie konzentriert sich dabei auf den Zeitraum hundert Jahre nach seinem Tod bis in die frühe Neuzeit. Dabei beleuchtet sie die Hintergründe dieser erstaunlich langen Periode der Legendenbildung um diese charismatische Persönlichkeit. Miyata analysiert die Besonderheiten japanischer, religiöser Praxis, in der diese spezifische Tradition der Wahrsagekunst aus dem chi-

nesischen Kulturraum ihren Platz finden konnte. Die kreative Ausschmückung des Lebens des Divinationsmeisters Abe no Seimei liegt, so Miyata, in der Zuschreibung besonders herausragender Fähigkeiten, seines historisch belegbaren Ehrgeizes zur Selbststilisierung und nicht zuletzt der kontinuierlichen Bezugnahme seiner Nachkommen auf ihn als heldenhaften Urahen und Gottheit.

Nicht um eine sakrale Person, sondern um einen heiligen Ort geht es im Beitrag von Niels Gülberg, der sich mit Bilddarstellungen des Tempelberges Kōyasan beschäftigt. Gülberg widmet sich bislang in der Forschung vernachlässigten Einblattdrucken für Pilger und andere Besucher und verfolgt diese Drucke chronologisch. Die Drucke hatten eine Doppelfunktion als Wegführer und Reisesouvenir, die aus mehreren Gründen nahezu jährlich aktualisiert wurden: Auf dem Kōyasan hatte zum Einen der Konkurrenzdruck durch zahlreiche rivalisierende Anbieter, zum Anderen auch die hohe Rate an Wiederholungsbesuchen unter der Kundschaft zu den häufigen Aktualisierungen geführt; sie sind daher ein guter Index für den strukturellen Wandel an diesem Ort. Als Datenbasis dient Gülberg eine Sammlung von ca. 100 Einblattdrucken zum Kōyasan, deren früheste Exemplare in das Jahr 1800 zurückreichen.

Im nächsten Beitrag geht es um die Rolle und den Stellenwert des Volksglaubens in Japan am Beispiel seines Umweltkonzeptes sowie der bioethisch-ökologischen Komponente. Johann Nawrocki beleuchtet die Tradierung der Idee, dass Naturverehrung zentraler Ausdruck des japanischen Volksglaubens sei, im Kontext wichtiger volkskundlicher Forschungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in Japan, den USA und Europa. Er präsentiert einige neuere Sichtweisen im Umdenkprozess bei der Definierung der Rolle der Volksreligion in der heutigen Gesellschaft am Beispiel des Lebens und Wirkens zwei bekannter japanischer Volkskundler: Hori Ichirō (1910–1974) und Sakurai Tokutarō (1917–2007).

Tradierung durch Kanonisierung ausgewählter, als normativ erachteter Texte ist der Untersuchungsgegenstand von Michael Wachutka. Er legt die komplexe Entstehungs- und Editions-geschichte der Sammlung *Shinten* („Sakrale Schriften [des Shintō]“) des 1936 gegründeten „Ōkura Forschungsinstituts zur geistigen Kultur Japans“ vor dem geistig-religiösen Hintergrund der national-ideologisch gefärbten Zeit des frühen 20. Jahrhunderts dar. Versuche einer autoritativen Kompilation verschiedener dogmatischer Texte des Shintō reichen zwar bis in das Mittelalter zurück, jedoch kulminieren sie in der Kompilation des *Shinten*, die bewusst als „Bibel für Shintōpriester“ bezeichnet und in enger Anlehnung an moderne christliche Bibel-Ausgaben gestaltet wurde. Es stellt sich bei Wachutkas Analyse von Primärquellen (Briefen und Protokollen) des Herausgeberkreises des *Shinten*

heraus, dass Tradierung kein zufällig verlaufender, diffuser Prozess sein muss, sondern in diesem Fall bewusst eingeleitet und gesteuert war.

Ein Beispiel *par excellence* für die bewusste Steuerung und mediale Vermittlung religiösen Gedankenguts findet sich im letzten Beitrag des Sammelbandes. Franz Winter beschreibt die 1986 gegründete Neue Religion Kōfuku no kagaku im Kontext der japanischen Welt der Religionen und seine innovativen Wege der Tradierung wie die Selbstinszenierungen des Religionsgründers, Ōkawa Ryūhō. Gerade Ōkawas Öffentlichkeitsauftritt Anfang der 90er Jahre gilt als Musterbeispiel für eine massenmedienkonforme Präsentation religiöser Inhalte. Die Episode leitete den Wandel im Selbstverständnis der Gründerfigur als aktuelle Wiedergeburt des Buddha bzw. eines Geistwesens aus einer höheren Dimension ein, wodurch sich das Bild der Gruppe fundamental änderte. Der Vorgang führte jedoch auch zu einem Konflikt eben mit dieser massenmedialen Öffentlichkeit. Im Beitrag wird daher auf das Spannungsfeld zwischen Massenmedien und der Wahrnehmung von Religion eingegangen.

Bildende und populäre Kunst als Fokus der Vermittlung ist eines der Themen, dem sich mehrere Beiträge im Band besonders intensiv widmen. Während Mross die Musik ins Zentrum ihrer Betrachtung stellt, beschäftigen sich Gülberg mit Druckerzeugnissen in Form von Bildkarten und Miyata mit Statuen, Porträts und anderen Erzeugnissen künstlerischen Schaffens. Genau wie die Comics der Neureligion Kōfuku no kagaku handelt es sich bei den Materialien in Gülbergs und auch Miyatas Kapiteln um Bild-Text-Kombinationen, deren Rolle in der Überlieferung der jeweiligen Tradition untersucht wird.

Die „Mittel“ religiöser Tradierung werden in einigen Beiträgen unter dem Gesichtspunkt der Modernisierungsprozesse analysiert. So geht es nicht nur rein um die Erzeugnisse oder „Produkte“ des Schaffens von materiellen Gütern, sondern dezidiert um das Thema *religiöse Medien und Modernisierung* als Prozess. Neben Gülberg und Mross ist dieses Thema besonders auch in den Beiträgen von Antoni, Nawrocki und Wachutka von großer Bedeutung.

Gerade in den Beiträgen von Miyata und Winter lässt sich die Rolle von *Hagiographien* sowie *der Prozess der Legenden- und Mythenbildung* um eine charismatische Persönlichkeit sehr schön erkennen, obwohl auch andere Beiträge sich mit Personenkulten beschäftigen.

In Beiträgen, in denen es eher um die ideologischen Bestrebungen der Traditionsschaffung und -erhaltung geht, werden *Kanonisierungsbestrebungen* genau beleuchtet. Hier sind besonders die Kapitel von Wachutka, Antoni, Döll hervorzuheben. Die Bestrebungen können bewusst strategisch gesteuert sein oder auch im

habituieren kulturell-religiösen Modus zum Tragen kommen, wie aus der unterschiedlichen Bearbeitung des Themas in den betreffenden Beiträgen zu entnehmen ist.

Die oben genannten Themen stehen in engem Zusammenhang mit den *Genealogien und Überlieferungslinien*, bei denen es sich nicht zwingend um religiöse handeln muss – hier sind die Kapitel von Miyata, Döll und Winter zu nennen –, sondern durchaus auch um nationale und akademische „Clans“, welches besonders aus den Beiträgen von Nawrocki und Antoni hervorgeht. Diese Überlieferungslinien können im Zeitenverlauf aufgespürt werden, hinterlassen aber auch sichtbare und erfahrbare Spuren in Landschaft und in materiellen Gütern von Skulpturen und Druckerzeugnissen bis hin zu Filmen und Internetauftritten heute. Somit ist dieses letztgenannte Thema ganz eng im Anschluss zum erstgenannten Thema zu sehen, womit sich der Kreis schließt.

Ich danke Herrn PD Dr. Günther Distelrath persönlich und in seiner Eigenschaft als Vorstandsmitglied der Gesellschaft für Japanforschung e. V. (GJF) für die Einladung, die Sektion Religion auf dem 14. Deutschsprachigen Japanologentag (29.9.–2.10.2009) zu leiten. Ohne die finanzielle Unterstützung in Form eines Druckkostenzuschusses der Gesellschaft für Japanforschung wäre es nicht zu einer Veröffentlichung der Sektionsbeiträge und des ergänzenden Artikels gekommen. Dafür danke ich der GJF. Mein großer Dank gebührt besonders auch Frau Prof. Dr. Gesine Foljanty-Jost vom Institut für Politikwissenschaft und Japanologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, die den 14. Deutschsprachigen Japanologentag als Gastgeberin leitete und die Publikation der Beiträge der Sektion Religion im Universitätsverlag Halle-Wittenberg befürwortete und unterstützte.

Marburg, 3. Juni 2012

Katja Triplett

Buddhistische Rezitationskunst in den Shingon-Schulen am Beispiel des *Shiza kōshiki*

MICHAELA MROSS

I. Einleitung

Wie in allen Ritualen spielen Musik und Klang auch in buddhistischen Zeremonien eine entscheidende Rolle. Musik kreiert u. a. eine besondere, vom Alltag klar abgegrenzte Atmosphäre, versetzt die Teilnehmer psychisch in eine andere Welt und dient als Medium der Kommunikation mit dem *Heiligen*. Musik ist somit ein essentielles Element von religiösen Ritualen.

In den letzten Jahren werden zunehmend auch buddhistische Rituale verschiedenster Traditionen untersucht; die vokale Gestaltung liturgischer Texte sowie die Instrumentierung werden dabei jedoch kaum berücksichtigt. Im Gegensatz dazu sind Studien zu buddhistischer Musik vorrangig musikwissenschaftlicher Natur und analysieren weniger inhaltliche oder religiöse Aspekte. Daher werden diese Studien von religionswissenschaftlich arbeitenden Wissenschaftlern kaum rezipiert.¹ Aber erst ein interdisziplinärer Ansatz kann dem Gegenstand des Rituals in dessen Multimedialität und Vielschichtigkeit gerecht werden.

Die Tradition der buddhistischen Vokalmusik Japans (*shōmyō* 声明) hat sowohl viele Traktate zur Aufführungspraxis und Musiktheorie hervorgebracht als auch verschiedene Systeme zur musikalischen Notation entwickelt. Eine der populären liturgischen Gattungen des japanischen Buddhismus ist das Genre der *kōshiki*

1 Auch im Bereich der japanischen buddhistischen Musik besteht noch sehr viel Forschungsbedarf. Für eine Überblicksdarstellung der europäischsprachigen Literatur zu *shōmyō* siehe Michaela Mross, „A Survey of the Literature on *shōmyō* in Europe and America,“ in *2008 nen kokusai shinpojiumu hōkokusho* „Bukkyo seigaku ni kiku kanjion – bonbai ni goin wo saguru,“ 206–214 (Tōkyō: Nishogakusha daigaku, 2009).

講式, das zur buddhistischen Vokalmusik Japans gezählt wird.² Das Genre der *kōshiki* entstand im späten 10. Jahrhundert im Kontext des Reinen-Land-Glaubens innerhalb der Tendai-Tradition und verbreitete sich in den nachfolgenden Jahrhunderten in allen buddhistischen Traditionen Japans. Das *shōmyō* der *kōshiki* hat u. a. die Entwicklung des *heikyoku* 平曲 (Rezitation des *Heike monogatari* 平家物語 zur Begleitung der *biwa* 琵琶) und des *yōkyoku* 謡曲 (Rezitation im Nō 能) maßgeblich beeinflusst.

Das erste nachweisbare *kōshiki* ist das *Nijūgo sanmaishiki* 二十五三昧式 (986?) des Tendai-Mönches Genshin 源信 (942–1017).³ Ungefähr hundert Jahre später schrieb der Sanron-Mönch Yōkan 永観 (1033–1111) ein *Ōjō kōshiki* 往生講式 (1079?), das bezüglich der Struktur Vorbild für spätere *kōshiki* wurde. Rituale, bei denen liturgische Texte dieser Gattung im Mittelpunkt stehen, wurden zur Propagierung unterschiedlicher religiöser Vorstellungen verwendet, wie beispielsweise der Verehrung Amithābas oder Mañjuśrīs. Bisher sind 372 *kōshiki* für verschiedenste Verehrungsobjekte, darunter Werke über Buddha(s), Bodhisattvas, Kami, einflussreiche Mönche und Sūtren, in Niels Gülbergs *kōshiki*-Datenbank aufgeführt,⁴ aber es werden noch mehr *kōshiki* geschrieben worden sein. Die meisten dieser liturgischen Texte entstanden im späten Mittelalter. Die große Anzahl und Vielfalt der *kōshiki* weist auf die Popularität dieses Genres hin. Die beiden schaffensreichsten *kōshiki*-Autoren waren der Hossō-Mönch Jōkei 貞慶 (1155–1213) und der Kegon-Shingon-Mönch Myōe 明恵 (1173–1232).⁵ *Kōshiki* sind im Umfeld der buddhistischen Predigtliteratur anzusiedeln und können als eine Form des „vernacular Buddhism“⁶ eingestuft werden. Wie auch *setsuwa*-Literatur (*setsuwa bungaku* 説話文学) waren *kōshiki* ein Mittel, buddhistische Konzepte und

2 Für eine detaillierte Beschreibung dieses Genres siehe Niels Gülberg, *Buddhistische Zeremoniale (kōshiki) und ihre Bedeutung für die Literatur des japanischen Mittelalters*, Münchener Ostasiatische Studien; 76 (Stuttgart: Steiner, 1999).

3 Für eine detaillierte Vorstellung und Analyse dieses *kōshiki* siehe Gülberg, *Buddhistische Zeremoniale*, 101–176.

4 Niels Gülberg, *Kōshiki Database*, <http://www.f.waseda.jp/guelberg/koshiki/datenb-j.htm> (zuletzt eingesehen am 5. April 2010).

5 Obwohl Jōkei zu den einflussreichsten Mönchen der Kamakura-Zeit gezählt werden kann, liegen über ihn bisher nur wenige Studien vor. Erst kürzlich hat James Ford die erste Monographie über Jōkei vorgelegt: siehe James L. Ford, *Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan* (New York: Oxford University Press, 2006). Im Gegensatz dazu liegen einige Studien zu Myōe vor: siehe beispielsweise George J. Tanabe, *Myōe the Dreamkeeper* (Cambridge: Harvard University Press, 1992) und Frédéric Girard, *Un moine de la secte Kegon à l'époque de Kamakura: Myōe (1173–1232) et le Journal des ses rêves* (Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 1990).

6 Da der Begriff völkstümlicher Buddhismus (*popular Buddhism*) eine Art Antonym zu monastischen oder „elitären“ Buddhismus darstellt, haben Keller Kimbrough und Hank Glassman den Begriff *vernacular Buddhism* anstelle von *popular Buddhism* vorgeschlagen, um verschiedenste Diskursformen des Buddhismus, die an lokale Interessen und Formen angepasst worden sind, jenseits einer

Ideen in einer verständlicheren Art und Weise zu vermitteln, als dies rein doktrinäere Texte können. Studien zu *kōshiki* können unser Verständnis der religiösen Kultur Japans entscheidend bereichern, weil *kōshiki* die Komplexität sowie die Vielstimmigkeit des japanischen Buddhismus gut widerspiegeln.

Obwohl schon Marius de Visser in den 1920er Jahren Auszüge eines *Rakan kōshiki* 羅漢講式 übersetzte,⁷ hat die westliche Buddhologie erst in den letzten zehn Jahren begonnen, das liturgische Genre der *kōshiki* als Forschungsfeld zu entdecken. Niels Gülberg hat mit seiner Habilitationsschrift über *kōshiki* und seiner *kōshiki*-Datenbank einen unermesslichen Beitrag zur Erschließung dieses Genres geleistet.⁸ Außerdem hat James Ford durch seine Arbeit über Jōkei dem liturgischen Genre der *kōshiki* im englischsprachigen Raum zu mehr Beachtung verholfen.⁹ Seitdem nehmen Studien zu *kōshiki* oder Studien, die *kōshiki* als Quellen heranziehen, zu. So zeigt beispielsweise Lori Meeks die Bedeutung der *kōshiki* für die Liturgie der Konvente Hokkeji und Chūgenji auf;¹⁰ David Quinter untersucht den Mañjuśrī-Kult anhand der *Monjū kōshiki* 文殊講式 von Jōkei und dem Shingon-Ritsu-Mönch Eizon 叡尊 (1201–1290);¹¹ und Hank Glassman studiert die Verknüpfung von *kōshiki*-Texten und figürlichen Darstellungen am Beispiel von Jizō.¹² Die Aufführungspraxis sowie die musikalische Gestaltung der *kōshiki* werden in diesen Studien jedoch nicht untersucht.

Allerdings wurden einige musikalische Aspekte von *kōshiki* bereits in westlichen Publikationen vorgestellt. So beschreibt Arai Kōjun in dem Ausstellungskatalog *Musik und Zeichen: Notationen buddhistischer Gesänge Japans, Schriftquellen des 11.–19. Jahrhunderts* einige *kōshiki*-Manuskripte sowie die

Einteilung in volkstümlich oder elitär zu beschreiben; siehe Keller Kimbrough und Hank Glassman, „Editors’ Introduction: Vernacular Buddhism and Medieval Japanese Literature.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 36.2 (2009): 202–204. Die meisten *kōshiki*-Autoren können zur Elite gezählt werden und ihre liturgischen Werke als volkstümlich zu bezeichnen, wäre meines Erachtens unangemessen. Aus diesem Grunde verwende ich den von Kimbrough und Glassman vorgeschlagenen Begriff *vernacular Buddhism*.

7 Marius Willem de Visser, *The Arhats in China and Japan* (Berlin: Oesterheld, 1923).

8 Gülberg, *Buddhistische Zeremoniale* und Gülberg, *Kōshiki Database*.

9 James L. Ford, „Competing with Amida: A Study and Translation of Jōkei’s Miroku Kōshiki,“ *Monumenta Nipponica* 60.1 (2005): 43–79 und James L. Ford, *Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan*.

10 Lori Meeks, „In Her Likeness: Female Divinity and Leadership at Medieval Chūgūji,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 34.2 (2007): 351–392 und Lori Meeks, *Hokkeji and the Reemergence of Female Monastic Orders in Premodern Japan* (Hawaii: University of Hawaii Press, 2010).

11 David Quinter, *The Shingon Ritsu School and the Mañjuśrī Cult in the Kamakura Period: From Eison to Monkan*, PhD Thesis (Stanford University, 2006) und David Quinter, „Invoking the Mother of Awakening: Mañjuśrī Ceremonials and Medieval Nara Buddhism“ (Vortrag auf dem Annual Meeting of the AAR, Montreal, Kanada, 7.–10. November, 2009).

12 Hank Glassman, „Written on the Body: Jizō images and *kōshiki*“ (Vortrag auf dem Annual Meeting of the AAR, Montreal, Kanada, 7.–10. November, 2009).

Rezitationsweise der *kōshiki*.¹³ Ferner gibt Steven Nelson in *The Ashgate Research Companion to Japanese Music* einen Überblick über seine Forschungsergebnisse zu *kōshiki*.¹⁴ Dennoch wurde die musikalische Seite der *kōshiki* in europäischsprachigen Publikationen noch nicht ausreichend beachtet.

Am Beispiel des *Shiza kōshiki* 四座講式, eines der verbreitetsten *kōshiki*, soll im Folgenden die musikalische Seite von *kōshiki* vorgestellt werden. Die zentralen Fragen hierbei sind: Welche Rolle spielt Musik in *kōshiki*? Welche Musikstile werden in *kōshiki* verwendet? In welchem Verhältnis steht die vokale Gestaltung zur Semantik des Textes? Außerdem soll an diesem Beispiel die Rolle der Musik in der religiösen Kultur Japans aufgezeigt werden.

Die Wahl des *Shiza kōshiki* ist einerseits durch die gute Quellenlage begründet und andererseits durch den Tatbestand, dass es eines der wenigen *kōshiki* ist, die auch heute noch in einer mehr oder weniger „traditionellen“ Art rezitiert werden. Der Vollzug von *kōshiki* ist variabel und je nach Ort, Zeit und Schul- bzw. Linienzugehörigkeit kann ein *kōshiki* leicht abgewandelt durchgeführt werden. Im vorliegenden Beitrag beziehe ich mich daher exemplarisch auf die rituelle Form des *Shiza kōshiki* im Tempel Kōzanji Anfang des 13. Jahrhunderts, der Entwicklung des rituellen Ablaufes dieses *kōshiki* in den Shingon-Schulen sowie auf die im zentralen Text angewendete Rezitationsmethodik.

II. Myōes *Shiza kōshiki*

Das *Shiza kōshiki* wird sowohl von japanischen Literatur- und Musikwissenschaftlern als auch von buddhistischen Priestern als Meisterwerk in dem Genre der *kōshiki* angesehen. Myōe verfasste das *Shiza kōshiki* für das *Nehan'e* 涅槃会 im Jahre 1215.¹⁵ Das *Nehan'e*, in den Shingon-Schulen auch als *Jōrakue* 常樂会 bezeichnet, ist eines der drei zentralen Feste innerhalb des buddhistischen litur-

13 Arai Kōjun, *Musik und Zeichen: Notationen buddhistischer Gesänge Japans: Schriftquellen des 11.–19. Jahrhunderts* (Köln: Museum für Ostasiatische Kunst, 1986).

14 Steven G. Nelson, „Court and religious music (1): History of gagaku and shōmyō,“ in *The Ashgate Research Companion to Japanese Music*, hg. Alison McQueen Tokita und David W. Hughes (Hampshire: Ashgate, 2008), 35–48 und Steven G. Nelson, „Court and religious music (2): Music of gagaku and shōmyō,“ in *The Ashgate Research Companion to Japanese Music*, hg. Alison McQueen Tokita und David W. Hughes (Hampshire: Ashgate, 2008), 49–76.

15 Myōe vollendete die vier *kōshiki* des *Shiza kōshiki* im ersten Monat des Jahres Kenbō 3 (1215) und zwar das *Shari kōshiki* am 21., das *Yuiseki kōshiki* am 22., das *Jūroku rakan kōshiki* am 24., und das *Nehan kōshiki* am 29.: siehe *Nehan kōshiki kanchū*, *Jūroku rakan kōshiki kanchū*, *Yuiseki kōshiki kanchū* und *Shari kōshiki kanchū* (Eiben), Archiv des Kōzanji, als Faksimilie eingesehen im Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität. Die Ent-

gischen Jahres und gedenkt dem Eingehen Buddhas ins Nirvāna. Das *Shiza kōshiki* basiert größtenteils auf dem *Jūmujin'in Shari kōshiki* 十無尽院舍利講式, das Myōe im Jahre 1203 geschrieben hat. Charakteristisch für das *Shiza kōshiki* ist, dass es aus vier *kōshiki* besteht, die als Serie beim *Nehan'e* durchgeführt werden. Diese vier *kōshiki* sind:

1. *Nehan kōshiki* 涅槃講式
2. *Jūroku rakan kōshiki* 十六羅漢講式
3. *Yuiseki kōshiki* 遺跡講式
4. *Shari kōshiki* 舍利講式 .

Dadurch unterscheidet sich dieses Ritual von anderen zu diesem Anlass vollzogenen Zeremonien, bei denen nur ein *kōshiki*, ein *Nehan kōshiki* oder ein *Shari kōshiki*, ausgeführt oder eine gänzlich andere liturgische Form verwendet wird. Das erste *kōshiki* des *Shiza kōshiki*, das *Nehan kōshiki*, beschreibt den Tod Śākyamunis. Das *Jūroku rakan kōshiki* beschreibt die Tugenden der Sechzehn Arhats, einer Gruppe von Buddhas direkten Schülern, die in dieser Welt verweilen sollen, um die Lehre Buddhas zu beschützen und den Praktizierenden zu helfen. Das *Yuiseki kōshiki* beschreibt u. a. wichtige Orte aus der Biographie Śākyamunis. Das *Shari kōshiki* schließlich legt den Nutzen von Buddhas Reliquien dar. Alle vier Texte schildern sehr emotional und dramatisch Buddhas Tod und sein Vermächtnis. Das *Shiza kōshiki* reflektiert in dieser Weise Myōes tiefe Śākyamuni-Verehrung. Myōe plante, nach Indien, das Land in dem Buddha gelehrt hatte, zu pilgern, konnte aber sein Ansinnen nicht verwirklichen. Das *Shiza kōshiki* stellte neben anderen Ritualen und Methoden der Visualisation für Myōe einen Ersatz für diese Pilgerreise dar.

Bereits Ende des 13. Jahrhunderts wurde das *Shiza kōshiki* aufgrund eines Gelübdes des abgedankten Kaisers Kameyama 龜山 (1249–1305) unter der Leitung von Shinnichi 信日 (?–1307) auf dem Kōyasan 高野山 im Dairakuin 大樂院 rezitiert. Auch heute noch wird das *Shiza kōshiki* in der Nacht vom 14. auf den 15. Februar auf dem Kōyasan abgehalten; allerdings seit 1916 in dem Tempel Kongōbuji 金剛峰寺.¹⁶ Das *Shiza kōshiki* wird dort heutzutage von mehr als hun-

stehungsdaten des *Yuiseki kōshiki* und des *Jūroku rakan kōshiki* werden nach Nachworten zweier Manuskripte auch im *Shiza kōshiki chūkai* angegeben: siehe *Shiza kōshiki chūkai* (Keigi), in *Zoku shingonshu zensho* 30, 391.

16 Ende der Meiji-Zeit entschieden Priester auf dem Kōyasan nur das *Nehan kōshiki* des *Shiza kōshiki* während des *Jōrakue* vorzutragen. Allerdings wurde im Jahre 1923 beschlossen, wieder alle vier *kōshiki* zu rezitieren. Durch den Ausbruch des zweiten Weltkrieges wurde die Aufführung

dert Mönchen und mehr als zehn Nonnen vollzogen. Auch viele Laien nehmen an diesem Ritual teil, allerdings verlassen einige während der Nacht den Tempel und kehren am frühen Morgen zurück. Aber nicht nur auf dem Kōyasan, dem Zentrum der Nanzan-shin-Linie 南山進流 des *shōmyō*,¹⁷ auch in Tempeln anderer Shingon-Schulen wird dieser liturgische Text oder Teile davon am „Todestag“ Buddhas rezipiert. Außerdem wird auch heute noch im Tōdaiji am letzten Tag des *Shunie*¹⁸ 修二会, dem 15. März, das *Shiza kōshiki* schweigend gelesen.

III. Die rituelle Form des *Shiza kōshiki* in Myōes Kōzanji

Gülberg unterscheidet zwischen einer engen und einer weiten Definition des Begriffes *kōshiki*. Im engeren Sinn ist ein *kōshiki* ein Text einer bestimmten liturgischen Form, die aus einer Darlegung (*hyōbyaku* 表白), einer meist ungeraden Anzahl von Abschnitten (*dan* 段) und Preisliedern (*kada* 伽陀) besteht. Diese Art von Text wird auch als zentraler Text der Zeremonie (*shikimon* 式文) bezeichnet. Die Darlegung und die einzelnen Abschnitte sind auf Chinesisch (*kanbun* 漢文) geschrieben und werden auf Japanisch (*kanbun kundoku* 漢文訓読) von einem Mönch solo rezipiert. Nach jedem Abschnitt singt die versammelte Mönchsgemeinde ein oder mehrere Preislieder.

Allerdings werden in einem Ritual, in dessen Zentrum ein solcher liturgischer Text steht, noch weitere liturgische Texte, deren Auswahl variabel ist, verlautbart.¹⁹ Die weite Definition des Begriffes *kōshiki* beinhaltet alle diese liturgischen Texte sowie das gesamte Feld des jeweiligen Rituals.²⁰

dieser *kōshiki* wiederholt unterbrochen. Seit 1949 werden alle vier *kōshiki* wieder vollzogen. (Siehe Kindaichi Haruhiko, *Shiza kōshiki no kenkyū* [Tōkyō: Sanseidō, 1964]: 14f. und Ōyama Kōjun, *Bukkyōgaku to shōmyō* [Ōsaka: Tōhō shuppan, 1989]: 245).

17 Die Nanzan-shin-Linie ist eine der Shingon-*shōmyō*-Linien, deren Zentrum sich auf dem Kōyasan befindet. Ursprünglich wurde diese Linie *Shin*-Linie 進流 genannt. Um 1235 wurde das Zentrum der *Shin*-Linie auf den Kōyasan verlegt und Bezug nehmend auf die Lage Kōyāsans im Verhältnis zum Hieizan zu Südlicher Berg-Shin-Linie (Nanzan-shin-Linie) umbenannt. Es ist die einzige Shingon-*shōmyō*-Linie, die bis heute überliefert worden ist. Das *shōmyō* der Shingi-Shingon-Schule (Chizanha und Buzanha) hat sich daraus entwickelt.

18 Das *Shunie* wird bereits seit der Nara-Zeit im Tōdaiji vollzogen. Es ist eine Zeremonie (*hōe* 法会), bei der die ausführenden Mönche Vergehen vor Kannon beichten (*sange* 懺悔) und für das Wohl des Landes beten. Heutzutage werden die zentralen Riten des *Shunie* vom 1. bis zum 15. März ausgeführt; insbesondere das *Omizutori* お水取り innerhalb dieser Zeremonie am 12. März zieht sehr viele Besucher an.

19 Für eine Beschreibung dieser liturgischen Texte siehe Gülberg, *Buddhistische Zeremoniale*, 31–42.

20 Niels Gülberg „Kōshiki to wa nanika“, in *Nihon kanbun shiryō gakushoben: Shōmyō shiryō shū*, hg. Tanaka Yukie (Tōkyō: Nishōgakusha daigaku, 2006), 30.

Ein *kōshiki* wird normalerweise von einer Gruppe von Priestern, die als *shikishū* 式衆 oder gleichlautend *shikishū* 職衆 bezeichnet wird, vollzogen. Diese Gruppe wird von dem Zeremonienleiter, dem *dōshi* 道師 oder *shikishi* 式師, geleitet. In einem *kōshiki* (weite Definition) werden meistens liturgische Texte aller drei *shōmyō*-Stile verwendet; diese sind Lied (*utau shōmyō* 歌う声明), Lesung (*yomu shōmyō* 読む声明) und Rezitation (*kataru shōmyō* 語る声明). Somit sind diese Rituale in musikalischer Hinsicht sehr vielfältig.

Leider sind keine Manuskripte mit musikalischen Notationen überliefert, die Aufschluss geben könnten, wie Myōe selbst seine *kōshiki* rezitierte.²¹ Aber ein *Nehan'e hosshiki* 涅槃会法式 aus dem Jahre 1226 beschreibt die rituelle Form des *Nehan'e*, die Myōe in seinem Tempel Kōzanji 高山寺 verwendete. Myōes engster Schüler Kikai 喜海 (1178–1250) notierte in diesem Manuskript stichpunktartig den Ablauf des *Nehan'e* im Kōzanji. Diese Quelle soll hier in Übersetzung vorgestellt werden.²²

Nehan'e hosshiki 涅槃会法式 〈Baiō²³ 梅尾〉

Die Halle wird wie üblich geschmückt.

Verehrungsgegenstand (*honzon* 本尊):

In der Mitte das Nirvāṇa-Bildnis.

Links 〈Osten〉 Bildnisse der Sechzehn Arhats.

Rechts 〈Westen〉 das Bildnis des Bodhibaumes.

Zwischen dem Nirvāṇa-Bildnis und dem Bodhibaum wird ein Vorhang für die Reliquien (*shari no tobari*²⁴ 舍利帳) zur Ruhe gesetzt.

Die Opfergeräte vor Buddha und die Vorbereitungen wie üblich.

Tagesmitte (*nitchū* 日中) 〈Zur Stunde des Pferdes wird dies vollzogen〉 [14. des 2. Monats, ca. 11 Uhr²⁵]:

Zunächst die Glocke zur Zusammenkunft schlagen.

Als nächstes versammeln sich alle Mönche.

Als nächstes die Allgemeine Respektbezeugung (*sōrai*²⁶ 惣礼):

Alle Gruppen (*shoshū* 諸衆) rezitieren unisono die Worte „Wir nehmen Zuflucht zu dem purpurgoldenen wunderbaren Körper [d. h. zu Śākyamuni], der endgültig im Sāla-Hain von Kuśinagara ins Nirvāṇa eintrat“ (*namu kushanajō*

21 Es ist zwar ein Manuskript des *Shiza kōshiki* im Besitz des Shōrakuji 正樂寺 (Okayama Präfektur) mit musikalischer Notation überliefert, das Myōe zugeschrieben wird, aber diese Zuschreibung ist stark anzuzweifeln, da u. a. das darin verwendete Notationssystem erst nach Myōes Tod entwickelt wurde: siehe Sakurai Shigeharu, *Chūsei kokugo akusento shironkō* (Tōkyō: Ofūsha, 1976), 239–240; vgl. auch Kindaichi, *Shiza kōshiki*, 46f.

22 Erklärungen, die Kikai in kleineren Schriftzeichen notiert hat, habe ich in japanischen eckigen Klammern 〈 〉 gesetzt. Japanische Begriffe werden in runden Klammern () angegeben. Außerdem habe ich zum besseren Verständnis Erklärungen etc. in eckigen Klammern [] hinzugefügt.

23 Mit Baiō ist der Ort Toganoo 梅尾 im Westen von Kyōto gemeint, an dem sich der Tempel Kōzanji befindet.

shararinchū saigo jakumetsu shikon myōtai 南無拘尸那城娑羅林中最後寂滅紫金妙体). Indem sie ihre fünf Glieder zu Boden werfen, vollziehen sie drei Respektbezeugungen. (Aber ein Preislied (*kada* 伽陀) wird nicht rezitiert.)

Als nächstes steigt der Zeremonienleiter (*shikishi* 式師) auf den Zeremoniensitz (*raiban* 礼盤).

Als nächstes die Vier-*Shōmyō*-Melodien (*Hōyō*²⁷ 法用):

Bai 唄, *Sange* 散華, *Bonmon* 梵音 und *Shakujō* 錫杖.

Als nächstes die Darlegung (*keibyaku* 啓白) etc. wie üblich.

Als nächstes eine Lehrrede über das *Yuikyōgyō* 遺教經.

Als nächstes, nach der Lehrrede über das Sūtra, lesen (*tendoku*²⁸ 転読) alle Mönche einstimmig das *Yuikyōgyō*.

Nachdem er über das Sūtra gelehrt hat, stimmt der Zeremonienleiter [in den Chor] ein und löst [anschließend die Versammlung] auf.

Als nächstes verlassen alle die Halle.

Sonnenuntergang (*nichimotsu* 日没) (Nach der Glocke zum Sonnenuntergang wird dies vollzogen) [ca. 17 Uhr]:

Zunächst versammeln sich alle Mönche zur Glocke des Sonnenuntergangs.

Als nächstes das Preislied der Allgemeinen Respektbezeugung (*sōrai kada*²⁹ 惣礼伽陀):

- 24 Die Bedeutung des Begriffes 舍利帳 (mögliche Lesungen: *sharichō* oder *shari no tobari*) konnte bisher nicht eindeutig geklärt werden. Da im *Kōzanji engi* erwähnt wird, dass bei einer Zeremonie im Jahre 1229 ein Reliquienschrein in einem *tobari* (eine Art Holzgestell, das ähnlich wie ein Himmelbett mit einem Vorhang versehen ist) gestellt wurde (*Kōzanji engi*, in *Myōe shōnin shiryō 1, Kōzanji shiryō sōsho 1*, hg. Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan, [Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1971], 638), habe ich mich hier für die Lesung *shari no tobari* und die Übersetzung „Vorhang für die Reliquien“ entschieden. Im Jahre 1203 soll Myōe zwei Reliquien Buddhas von Jōkei erhalten haben (siehe beispielsweise *Myōe shōnin jingon denki*, in *Myōe shōnin shiryō 1, Kōzanji shiryō sōsho 1*, hg. Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan, [Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1971], 247). Wahrscheinlich wird Myōe diese Reliquien bei dem hier beschriebenen *Nehan*’e als Verehrungsgegenstand verwendet haben. Der Begriff *sharichō* könnte aber auch einen Reliquienschrein (*shari hōchō* 舍利宝帳), eine Art Schriftstück oder ein gesticktes Bildnis (*shūchō* 繡帳) beschreiben. Da es sich hier um einen der vier Verehrungsgegenstände für das *Nehan*’e handelt, wird m. E. entweder ein Reliquienschrein oder ein Vorhang als Verzierung für einen Reliquienbehälter gemeint sein.
- 25 Die Zeitangaben wurden hier nach dem Eintrag *rōkuji* 六時 im *Kojien* angegeben.
- 26 Die Allgemeine Respektbezeugung (*sōrai*) besteht normalerweise aus einem chinesischen Vers und Worten der Verehrung (*namu...*). An dieser Stelle werden aber nur die Worte der Verehrung vokalisiert.
- 27 Mit *Hōyō* ist an dieser Stelle das *Shika hōyō* 四箇法用, d. h. die vier *shōmyō*-Stücke *Bai*, *Sange*, *Bonmon* und *Shakujō*, gemeint. Das *Shika hōyō* wurde bereits bei der Augenöffnungszeremonie des Tōdaiji im Jahre 752 aufgeführt, welches die älteste Aufzeichnung einer *shōmyō*-Aufführung ist; *Todaiji yōroku*, hg. Tsutsuki Eishun (Ōsaka: Zenkoku shobō, 1944), 50.
- 28 *Tendoku* bezeichnet in diesem Text das Lesen des *Yuikyōgyō*. Die heute übliche Art eines „rollenden Lesens“ wurde erst nach der Einführung eines Leporello-Formates möglich. Ob das *Yuikyōgyō* hier in sinojapanischer oder japanischer Lesung rezitiert wurde, ist unklar.
- 29 Die Preislieder der Allgemeinen Respektbezeugung sind in den vier *kōshiki* des *Shiza kōshiki* alle verschieden. Sie wurden für jedes *kōshiki* ausgewählt und sind Variationen von chinesischen Versen, die standardmäßig als Vorlagen für die Preislieder der Allgemeinen Respektbezeugung benutzt wurden.

Aber nach dem Preislied sollen alle Mönche gemeinsam aufstehen, ihre Handflächen zusammenlegen (*gasshō* 合掌), den Vers „*namu...*“ rezitieren und indem sie ihre fünf Glieder zu Boden werfen, vollziehen sie Respektbezeugungen (dreimal) .

In den folgenden Sitzungen ist die rituelle Form der Allgemeinen Respektbezeugung genauso.

Als nächstes steigt der Zeremonienleiter auf den Zeremoniensitz.

Als nächstes *Sanrai* 三礼 etc.³⁰ wie üblich.

Als nächstes das *Nehan kōshiki* vortragen.

Als nächstes die Vokalisation des Namens (*shōmyō* 称名) :

Nach dem [*kō*]shiki vokalisiert die [ganze] Schar unterhalb des Zeremoniesitzes (*geza no shū* 下座之衆) „Wir nehmen Zuflucht zu Śākyamuni Buddha“ (*namu shakamuni butsu* 南無釈迦牟尼尊仏). Danach vokalisieren alle Gruppen einstimmig den Namen Buddhas.

Als nächstes steigt der Zeremonienleiter von dem Zeremoniensitz wie üblich herab. Etc.

Frühe Nacht (*shoya* 初夜) (Nach der Glocke der frühen Nacht wird dies ausgeführt) [ca. 19 Uhr]:

Zunächst wird die Klangplatte (*kei* 磬) geschlagen und alle Gruppen beenden die Vokalisation des Namens.

Als nächstes das Preislied der Allgemeinen Respektbezeugung.

Nach dem Preislied [führen] alle Gruppen die rituelle Form der Allgemeinen Respektbezeugung wie vorher [aus] (dreimal) .

Als nächstes steigt der Zeremonienleiter auf den Zeremoniensitz. *Sanrai* etc. wie üblich.

Als nächstes das *Jūroku rakan kōshiki* vortragen.

Als nächstes die Vokalisation des Namens (genauso wie oben) .

Als nächstes steigt der Zeremonienleiter von dem [Zeremonien]sitz herab.

Mitternacht (*chūya* 中夜) (Zur Stunde des Ochsen wird dies vollzogen) [15. des 2. Monats, ca. 1 Uhr]:

Zunächst wird die Klangplatte geschlagen und alle Gruppen beenden die Vokalisation des Namens.

Als nächstes das Preislied der Allgemeinen Respektbezeugung. (Alle Gruppen führen drei Respektbezeugungen wie oben aus. Dreimal.)

Als nächstes steigt der Zeremonienleiter auf den Zeremoniensitz. *Sanrai* etc. wie üblich.

Als nächstes das *Yūiseki kōshiki* vortragen.

Als nächstes die Vokalisation des Namens (genauso wie oben) .

Als nächstes steigt der Zeremonienleiter von dem [Zeremonien]sitz.

Am nächsten Morgen (*gochō* 後朝) (Nach der Glocke des Morgens (*jinchō* 晨朝) wird dies ausgeführt) [ca. 5 Uhr]:

Zunächst wird die Klangplatte geschlagen und alle Gruppen beenden die Vokalisation des Namens.

30 Meines Erachtens ist hier mit *Sanrai* das gleichnamige *shōmyō*-Stück gemeint. Der Begriff *sanrai* kann auch eine dreifache Niederwerfung bezeichnen. Wenn man davon ausgeht, dass hier der liturgische Text *Sanrai* gemeint ist, dann könnte mit „etc. (tō 等)“ hier das *shōmyō*-Stück *Nyoraibai* gemeint sein.

Als nächstes das Preislied der Allgemeinen Respektbezeugung etc.³¹ genauso wie vorher.
 Als nächstes das *Shari kōshiki* vortragen.
 Danach verlassen alle die Halle und zerstreuen sich.

Am 2. Tag des 2. Monats Jahres Karoku 2 (1226) habe ich dies in der Klausur in Baiō aufgezeichnet.

Kikai³²

Wie diese Quelle zeigt, war das *Nehan'e* im Kōzanji ein relativ langes Ritual, das am 14. des zweiten Monats ungefähr um elf Uhr vormittags begann und am 15. schätzungsweise gegen sieben Uhr morgens endete. Nur zwischen der Lesung des *Yuikyōgyō* und dem *Nehan kōshiki* verließen die Mönche die Halle. Da das *Nehan'e hosshiki* vorschrieb, dass die Vokalisation des Namens (*shōmyō* 称名, d. h. *shaka nenbutsu* 釈迦念仏) aller Teilnehmer beendet werden sollte, wenn die Klangplatte den Beginn eines neuen Abschnittes bekannt gab, wird es zwischen den einzelnen Sitzungen der *kōshiki* keine Unterbrechung gegeben haben. Das *Nehan'e* dauerte somit die ganze Nacht hindurch und zum Schlafen war keine Pause eingeplant.

Im *Nehan'e hosshiki* werden nur zwei Instrumente erwähnt: eine Glocke und eine Klangplatte. Beide Instrumente wurden für Klangsignale eingesetzt. So versammelten sich alle Mönche zu Beginn des Rituals, wenn sie die Glocke hörten und alle Teilnehmer beendeten ihr *shaka nenbutsu*, wenn die Klangplatte geschlagen wurde. Außerdem wurde eine Glocke geschlagen, welche die Zeit angab. Dies war vermutlich die große Tempelglocke. *Kōshiki* sind in den Bereich der Vokalmusik einzuordnen und Instrumente werden darin nicht zur musikalischen Begleitung eingesetzt. Dennoch werden in *kōshiki* Instrumente verwendet; so wird beispielsweise während des *shōmyō*-Stückes *Shakujō* an bestimmten Stellen ein Priesterstab (*shakujō* 錫杖), an dem am oberen Ende sechs Klangringe aus Metall befestigt sind, gespielt. Laut dem *Nehan'e hosshiki* wurde während des *Nehan'e* im Kōzanji das Stück *Shakujō* gesungen und so wird auch ein *shakujō* eingesetzt worden sein.

Nur an wenigen Stellen gibt dieses Dokument Auskunft, ob ein Text solo rezipiert oder im Chor gesungen werden sollte. Diese Information war nicht notwen-

31 Mit „etc. (tō 等)“ wird an dieser Stelle wahrscheinlich das *shōmyō*-Stück *Sanrai* und eventuell das *shōmyō*-Stück *Nyoraihai* gemeint sein.

32 Dieses Manuskript befindet sich im Archiv des Kōzanji und ist im Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan (Hg.), *Kōzanji kyōzō tenseki monjo mokuroku 1, Kōzanji shiryō sōsho 3* (Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1973), 259 aufgeführt. Ich habe es als Faksimilie im Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität eingesehen. Für eine typographische Ausgabe siehe Arai Kōjun, *Jōrakue Shizakō hōssoku to Shiza kōshiki no kenkyū* (Tōkyō: Nishogakusha Daigaku, 2008), 5–6. Arai gibt irrtümlicherweise *Nehan'e hōssoku* 涅槃會法則 als Titel dieses Manuskriptes an.

dig, da die Konvention vorgab, welche Texte solo vorgetragen und welche im Chor von der Mönchsgemeinde gesungen werden sollten. So wurden die Allgemeinen Respektbezeugungen (*sōrai*), die letzten drei Stücke der Vier-*shōmyō*-Melodien (d. h. *Sange*, *Bonnon* und *Shakujō*), die Lesung des *Yuikyōgyō*, die Preislieder innerhalb der *kōshiki* und eventuell *Sanrai* von der Mönchsgemeinde gemeinsam vokalisiert. Die Vokalisation des Namens (*shōmyō*) wurde – wie im *Nehan'e hosshiki* angegeben – von allen Anwesenden vollzogen. Die Darlegung (*keibyaku*) sowie die Darlegungen (*hyōbyaku*) und die Abschnitte (*dan*) der einzelnen *kōshiki* wurden solo vorgetragen. Zu Beginn und zum Schluss des *Nehan'e* sowie der einzelnen Sitzungen stand jeweils ein Chorgesang. In folgender Tabelle sind der Ablauf der liturgischen Texte und deren musikalische Umsetzung zusammengefasst.

Uhrzeit	Titel	<i>Shōmyō</i> -Stil	Chor vs. Solo
ca. 11 Uhr	Allgemeine Respektbezeugung (hier nur „ <i>namu...</i> “)	Lied (?)	Chor (Mönche und Laien)
	<i>Hōyō</i> 法用	Lied	<i>Bai</i> : solo
			<i>Sange</i> , <i>Bonnon</i> , <i>Shakujō</i> : Chor
	Darlegung	Rezitation	Solo
	Lehrrede über das <i>Yuikyōgyō</i>	Lesung	Solo
Rollendes Lesen des <i>Yuikyōgyō</i>	Lesung	Chor (Mönche)	
ca. 17 Uhr	Preislied der Allgemeinen Respektbezeugung	Lied	Chor (Mönche)
	<i>Sanrai</i>	Lied	? (Solo und Chor möglich)
	<i>Nyoraibai</i>	Lied	Solo
	<i>Nehan kōshiki</i>	Rezitation (<i>hyōbyaku</i> und <i>dan</i>)	Solo
		Lied (<i>kada</i>)	Chor (Mönche)
Vokalisation des Namens (<i>shaka nenbutsu</i>)	Lied	Chor (Mönche und Laien)	

ca. 19 Uhr	Preislied der Allgemeinen Respektbezeugung	Lied	Chor (Mönche)
	<i>Sanrai</i>	Lied	?
	<i>Nyoraibai</i>	Lied	Solo
	<i>Jūroku rakan kōshiki</i>	Rezitation (<i>hyōbyaku</i> und <i>dan</i>)	Solo
		Lied (<i>kada</i>)	Chor (Mönche)
Vokalisation des Namens	Lied	Chor (Mönche und Laien)	
ca. 1 Uhr	Preislied der Allgemeinen Respektbezeugung	Lied	Chor (Mönche)
	<i>Sanrai</i>	Lied	?
	<i>Nyoraibai</i>	Lied	Solo
	<i>Yūiseki kōshiki</i>	Rezitation (<i>hyōbyaku</i> und <i>dan</i>)	Solo
		Lied (<i>kada</i>)	Chor (Mönche)
Vokalisation des Namens	Lied	Chor (Mönche und Laien)	
ca. 5 Uhr	Preislied der Allgemeinen Respektbezeugung	Lied	Chor
	<i>Sanrai</i>	Lied	?
	<i>Nyoraibai</i>	Lied	Solo
	<i>Shari kōshiki</i>	Rezitation (<i>hyōbyaku</i> und <i>dan</i>)	Solo
		Lied (<i>kada</i>)	Chor (Mönche)

Tabelle 1:
Shōmyō-Stile und Vortragsweise der liturgischen Texte des *Nehan'e* im Kōzanji im Jahre 1226 nach dem *Nehan'e hosshiki*.³³

Ein interessanter Punkt im *Nehan'e hosshiki* ist die Partizipation der Laien. So stand bereits zu Beginn des *Nehan'e* die gemeinsame Vokalisation von „Wir neh-

33 Die verschiedenen *shōmyō*-Stücke wurden in dieser Tabelle nach den drei *shōmyō*-Stilen Lied, Lesung und Rezitation kategorisiert. Die liturgischen Texte, die nicht explizit im *Nehan'e hosshiki* angegeben sind, wurden in der Tabelle durch eine graue Ausfüllung der entsprechenden Zelle hervorgehoben. Obwohl die Zeitenangaben im *Nehan'e hosshiki* nicht eindeutig sind, wurde eine ungefähre Entsprechung der in dieser Quelle angegebenen Zeiten in die Tabelle eingetragen, um so einen Eindruck über die Dauer der einzelnen Sitzungen zu vermitteln.

men Zuflucht zu dem purpurgoldenen wunderbaren Körper, der endgültig im Sāla-Hain von Kuśinagara ins Nirvāna eintrat“. Diese Formel scheint nur einmal verlautbart worden zu sein und so ist unklar, ob die anwesenden Laien sofort in den Gesang eingestimmt haben. Dennoch war der Ablauf an dieser Stelle für eine gemeinsame Vokalisation konzipiert.

Im Mittelpunkt des *Nehan'e* standen die Rezitationen der vier *kōshiki*-Texte. Nach der Rezitation des *Nehan kōshiki*, *Jūroku rakan kōshiki* und *Yuiseki kōshiki* vokalisiert alle anwesenden Laien und Mönche zusammen den Namen Buddha Śākyamunis bis das Schlagen der Klangplatte den Beginn der nächsten Sektion bekannt gab. Somit wurde zwischen den vier *kōshiki* jeweils ein *shaka nenbutsu* vollzogen (vgl. Tabelle 1, Vokalisation des Namens). Im *Nehan'e hosshiki* wird für alle Sitzungen die Stunde des Beginns angegeben. Da die Zeitangaben nach dem heutigen Standard ungenau sind, und auch nicht genau bestimmt werden kann, wie lange die einzelnen *shōmyō*-Gesänge und die Rezitation des *kōshiki*-Textes dauerten, kann nur geschätzt werden, wie lange das *shaka nenbutsu* vollzogen wurde. Da das *Nehan'e hosshiki* für die Sitzung des *Jūroku rakan kōshiki* sechs Stunden und für die Sitzung des *Yuiseki kōshiki* vier Stunden angibt, werden die Teilnehmer bei diesen Sitzungen wahrscheinlich für mehr als zwei Stunden den Namen Buddha Śākyamunis vokalisiert haben. Der Vokalisation des *shaka nenbutsu* diente dazu, Buddha zu „vergegenwärtigen“. Außerdem führten die anwesenden Laien auch rituelle Handlungen wie Respektbezeugungen aus. Das *Nehan'e hosshiki* belegt so, dass im Mittelalter Laien aktiv an *kōshiki* teilnahmen. *Kōshiki* waren in diesen Fällen ein Ort gemeinschaftlicher Übung und kommunaler Darbringung von Verehrung gegenüber Buddha oder Bodhisattvas etc. Zudem trug die gemeinsame Vokalisation dazu bei, die teilnehmenden Individuen zu einer Gruppe von Praktizierenden zu verschmelzen.

Das *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō* 高山寺明恵上人行状 gibt indirekt Aufschluss über die Größe des *Shiza kōshiki* im *Kōzanji* zu Myōes Zeit:

Vom 15. Tag des 2. Monats Kanki 2 (1230) an änderte er ein wenig das Zeremonial für das *Nehan'e* 涅槃會. Nach dem Preisen (*kōsan* 講讚) des Sutras der Hinterlassenen Lehre (*Yuikyōgyō* 遺教經), das tagsüber stattfand, praktizierte er eine Sitzung des *Nehan kō* (涅槃講一座), doch von den übrigen drei Sitzungen von *kō* an, wie auch die Anrufungen des Namens [Buddhas] und anderes, was in der Nacht praktiziert wurde, wurde es verkürzt. Der Grund dafür war, daß einen Tag und eine Nacht lang sich zahlreiche Leute ansammelten. Zum einen war es das Kommen und Gehen der Zuhörer, zum anderen die hastige Geschäftigkeit innerhalb des Tempels, [*kana gyōjō*: zum weiteren war es die

Furcht vor Feuerschaden]; weil es daneben auch derartige Beeinträchtigungen gab, verkürzte man [die Zeremonie].³⁴

Laut dieser Quelle hat Myōe im Jahre 1230 entschieden, das *Nehan'e* zu kürzen, weil sehr viele Menschen zur Teilnahme an dieser Zeremonie in den Kōzanji kamen und in Folge dessen erhebliche organisatorische Probleme entstanden waren. Das *Nehan'e* im Kōzanji scheint eine Art „Massenveranstaltung“ gewesen zu sein und das gemeinsame *nenbutsu* zwischen den einzelnen Sitzungen wird durch die vielen singenden Teilnehmer eine eigene Dynamik entwickelt haben. Es ist vorstellbar, dass die gemeinsame Vokalisation die Teilnehmer in einen tranceartigen Zustand versetzt haben könnte.³⁵

Das *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō* beschreibt außerdem, wie Myōe, als er noch in Itono 糸野 lebte, ein *Nehan'e* unter freiem Himmel ausführte und bei dieser Gelegenheit einen Baum zu dem Bodhibaum erklärte, Steine aufschichtete, die den Diamantrhron Buddhas (*kongōza* 金剛座) darstellen sollten, und daneben einen Stūpa errichtete. Viele Menschen aus allen Schichten hätten an diesem Ritual teilgenommen. Die anwesenden Laien und Mönche begossen den Bodhibaum in Anlehnung an eine im *Aikuōkyō* 阿育王經 beschriebene Zeremonie, bei denen Gläubige den sterbenden Bodhibaum mit Öl und Milch begossen, um ihn wiederzubeleben.³⁶ Auch in Itono vokalisiert alle Anwesenden die ganze Nacht hindurch Buddhas Namen.³⁷ Im Kōzanji wurde das *Shiza kōshiki* in einer Halle vollzogen und Bildnisse ersetzten dort die früheren symbolischen Darstellungen. Für die vier *kōshiki* des *Shiza kōshiki* wurde jeweils eine Darstellung als Verehrungsobjekt bereitgestellt: ein Nirvāṇa-Bildnis für das *Nehan kōshiki*, Bildnisse der Sechzehn Arhats für das *Jūroku rakan kōshiki*, ein Bildnis des Bodhibaumes für das *Yuiseki kōshiki*³⁸ sowie Reliquien für das *Shari kōshiki*. Die Bildnisse werden im *Nehan'e hosshiki* in der Reihenfolge der entsprechenden *kōshiki* als Verehrungs-

34 Gülberg, *Buddhistische Zeremoniale*, 97. Original in *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō (kana gyōjō)*, in *Myōe shōnin shiryō 1, Kōzanji shiryō sōsho 1*, hg. Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan, (Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1971), 49f. und *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō (kanbun gyōjō) (Jōzanbon)*, in *Myōe shōnin shiryō 1, Kōzanji shiryō sōsho 1*, hg. Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan, (Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1971), 130f. sowie *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō (kanbun gyōjō) (Hōoninbon)*, in *Myōe shōnin shiryō 1, Kōzanji shiryō sōsho 1*, hg. Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan, (Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1971), 200.

35 Zudem könnte es sein, dass die Durchführung des *Shiza kōshiki* für Myōe, der knapp zwei Jahre später starb, zu anstrengend wurde und aus diesem Grunde das *Nehan'e* gekürzt wurde.

36 T. 50: 139b10-19.

37 *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō (kana gyōjō)*, 47f. und *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō (kanbun gyōjō) (Jōzanbon)*, 130 sowie *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō (kanbun gyōjō) (Hōoninbon)*, 200. Eine deutsche Übersetzung gibt Gülberg, *Buddhistische Zeremoniale*, 96f.

38 Dem Bodhibaum ist der erste Abschnitt im *Yuiseki kōshiki* gewidmet (T. 84: 903a15-b22).

objekte aufgelistet, was darauf schließen lässt, dass die Ausführenden für jedes *kōshiki* eine Darstellung als notwendig erachteten. Die Bildnisse und die Reliquien unterstützten die Imagination der Teilnehmer und halfen den Anwesenden, die Verehrungsobjekte zu „vergegenwärtigen“; zugleich waren die Darstellungen selbst die Präsenz des Verehrungsgegenstandes am rituellen Ort. Als Myōe ein *Nehan'e* in Itono vollzog, spielten die Anwesenden aktiv eine Szene aus dem *Aikuōkyō* nach, aber im *Kōzanji* wurden laut dem *Nehan'e hosshiki* keine Szenen mehr nachgespielt und die aktive Partizipation der Laien wurde auf die Vokalisation sowie einfache rituelle Handlungen wie Verbeugungen reduziert. Die Schichtung von *Nehan kōshiki*, *shaka nenbutsu*, *Jūroku rakan kōshiki*, *shaka nenbutsu*, *Yuseiki kōshiki*, *shaka nenbutsu* und *Shari kōshiki*, d. h. eine Verwebung von vier *kōshiki* mit *nenbutsu*, trug zu einer Intensivierung des Rituals bei – Gesang war dabei ein essentielles Element.³⁹ Das *Nehan'e hosshiki* und das *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō* belegen, dass *kōshiki* buddhistische Zeremonien waren, in denen neben Gesänge auch rituelle Handlungen, Darstellungen sowie das Nachspielen von Szenen aus Sūtren eine wichtige Rolle spielten.

IV. Ritualhandbücher des *Jōrakue* als Quellen zur Aufführungspraxis des *Shiza kōshiki*

Bereits zu Myōes Lebzeiten wurde das *Shiza kōshiki* oder einzelne *kōshiki* des *Shiza kōshiki* in anderen Tempeln aufgeführt.⁴⁰ Kindaichi vermutet, dass das *Shiza kōshiki* durch Myōe über Eizon Shinnichi übermittelt wurde, welcher das *Shiza kōshiki* erstmals auf dem *Kōyasan* vollzog.⁴¹ Leider sind keine Quellen überliefert, die Aufschluss über die von Shinnichi verwendete rituelle Form geben könnten.

Um die weitere Entwicklung des *Shiza kōshiki* zu untersuchen, ist es notwendig verschiedene Editionen der *Jōrakue hosshoku* 常楽会法則 zu analysieren. In *hosshoku* 法則 werden die Chorgesänge einzelner Zeremonien in ihrer Reihenfolge

39 Wie das *Nehan'e hosshiki* zeigt, war die rituelle Form des *Nehan'e* im *Kōzanji* sehr schlicht. Allerdings kann dies nicht verallgemeinert werden, da *kōshiki* je nach Ort und Zeit anders gestaltet werden können. Ein Beispiel für eine elaborierte Aufführungspraxis ist beispielsweise der Vollzug eines *kōshiki* als *kangen kōshiki* 管弦講式, d. h. als ein *kōshiki*, in dem zwischen den einzelnen Abschnitten Musiker instrumentale *gagaku* 雅楽-Musik spielten. Da *gagaku* und *shōmyō* zusammen aus Korea und China als Teil des buddhistischen Repertoires nach Japan übermittelt wurden, teilten sie in Folge dessen einen gemeinsamen performativen Kontext: siehe dazu beispielsweise Ono Makoto, „Die Gagaku-Musik und der Buddhismus,“ *Ekō-Blätter* 21 (2005): 3–9 und Nelson, „Court and religious music (1)“ und Nelson, „Court and religious music (2).“

40 Arai, *Shiza kōshiki*, 7.

41 Kindaichi, *Shiza kōshiki*, 181f.

mit musikalischer Notation angegeben. Auch die chinesischen Verse (*kada*), die nach jedem Abschnitt des zentralen Textes der Zeremonie (*shikimon*) gesungen werden, sind in diesen Texten enthalten. *Jōrakue hossoku* sind folglich Ritualhandbücher, welche die Gesänge des *Jōrakue* in der vollzogenen Reihenfolge beinhalten. Diese Texte geben Informationen über die rituelle Form, die zu einer bestimmten Zeit für das *Jōrakue* benutzt wurde. Im Folgenden kann nur ein kurzer Überblick über einige Aspekte der *Jōrakue hossoku* gegeben werden.

Eine Analyse der *Jōrakue hossoku* der Kogi-Shingon-Schule und der Shingi-Shingon-Schule zeigt, dass im Laufe der Zeit weitere *shōmyō*-Stücke hinzugefügt worden sind und die Struktur des *Jōrokue* immer komplexer wurde. Da das *shaka nenbutsu* immer weiter verkürzt wurde und zur Durchführung der anderen Gesänge eine *shōmyō*-Ausbildung notwendig war, kann davon ausgegangen werden, dass die Partizipation der Laien im Laufe der Zeit immer weiter eingeschränkt worden ist. Die heutige Form des *Jōrakue* auf dem Kōyasan, im Hasedera 長谷寺 oder im Chishakuin 智積院 ist sehr komplex und Laien singen nicht mehr mit.⁴²

In den *Jōrakue hossoku* finden sich auch die vier *wasan*⁴³ 和讃: *Nehan wasan* 涅槃和讃, *Rakan wasan* 羅漢和讃, *Yuiseki wasan* 遺跡和讃 und *Shari wasan* 舍利和讃. Diese werden jeweils nach dem *shikimon* gesungen. Das Genre der *wasan* entstand in der Heian-Zeit und kann ebenfalls als eine Form des „vernacular Buddhism“ eingestuft werden. Myōe selbst führte keine *wasan* in seinem *Nehan'e* auf. Seit wann *wasan* im Rahmen des *Shiza kōshiki* gesungen worden sind, ist noch unklar. Arai Kōjun vermutet, dass diese ungefähr gegen Ende des 13. Jahrhunderts, als die Aufführung des *Shiza kōshiki* im Dairakuin begann, in das *Jōrakue* integriert worden sind.⁴⁴ Abbildung 1 zeigt die erste Seite des *Nehan wasan* aus der ersten Druckausgabe eines *Jōrakue hossoku*, das der Mönch Senkū im Jahre 1593 abgeschrieben hatte (Jahr des Druckes ist unbekannt). Auf der linken Seite der Schriftzeichen findet sich die jeweilige musikalische Notation.

42 Arai Kōjun hat die Unterschiede neuzeitlicher Drucke des *Jōrakue hossoku* untersucht (siehe Arai, *Shiza kōshiki*, 11–13). Allerdings bleibt eine Studie, welche die Veränderungen der rituellen Form in ihren sozio-historischen Kontext stellt, noch aus. Für eine Beschreibung des heutigen Ritualablaufs des *Jōrakue* auf dem Kōyasan s. Gülberg, *Buddhistische Zeremoniale*, 85f.

43 *Wasan* sind Preislieder in japanischer Sprache, die meistens in 7-5-Silbenversen geschrieben sind. Die ersten *wasan* soll Genshin verfasst haben. Für Beispiele von *kōshiki*, die *wasan* enthalten, siehe Gülberg, *Buddhistische Zeremoniale*, 40ff.

44 Arai, *Shiza kōshiki*, 11.

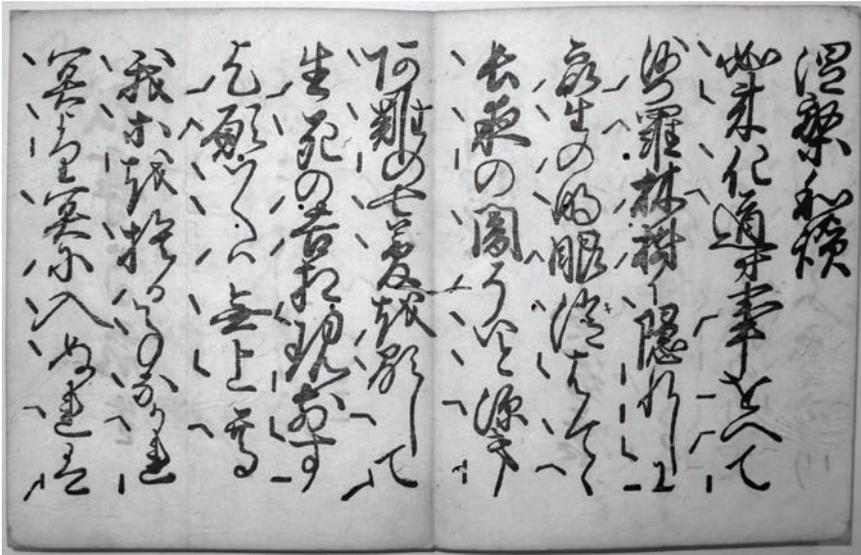


Abb. 1:

Nehan wasan, Jōrakue hossoku (basierend auf einer Abschrift von 1593, Druckjahr unbekannt), Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität.

Interessanterweise wurden die *Jōrakue hossoku* der Shingi-Schule in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf dem Kōyasan und nicht in Kyōto gedruckt. Im Jahre 1671 wurde die esoterische Ritualsequenz *Kongōkai shōrei* 金剛界唱礼 zum ersten Mal in einem *hossoku* des *Shiza kōshiki* der Nanzan-shin-Linie hinzugefügt. Dadurch wurde das *Shiza kōshiki* ein *kenmitsudate*- 顯密立 Ritual, d. h. ein Ritual, das sowohl exoterische als auch esoterische Ritualsequenzen enthält. Abbildung 2 zeigt die erste Seite *Kongōkai shōrei* des *Jōrakue hossoku* aus dem Jahre 1682. Auch hier findet sich links von den Schriftzeichen die musikalische Notation.

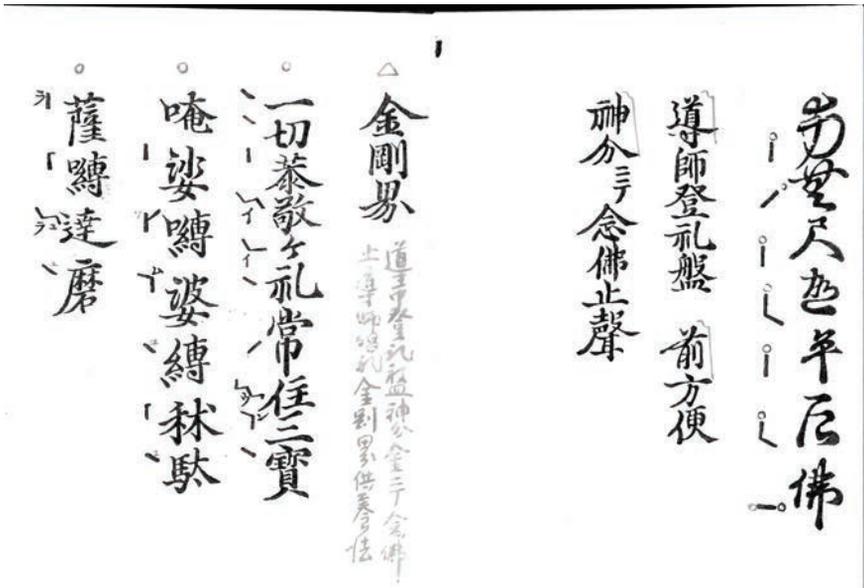


Abb. 2:
Kongōkai shōrei, Jōrakue bossoku (1682), Archiv des Research Institute for Japanese Music
Historiography der Ueno Gakuen Universität.

Im Jahre 1688 wurde ein neues *Jōrakue bossoku* der Shingi-Shingon-Schule auf dem Kōyasan gedruckt, in welchem die gleichen esoterischen Stücke benutzt wurden.⁴⁵ Dies ist nur ein Beispiel für den Austausch zwischen den Shingon-*shōmyō*-Linien in der Edo-Zeit.

V. Die Vokalisation des *shikimon*

Der wichtigste liturgische Text im Vollzug eines *kōshiki* ist der zentrale Text der Zeremonie (*shikimon*). Im Folgenden sollen die Rezitationsweise sowie die Verbindung des Textes zur vokalen Gestaltung analysiert werden.

Der zentrale Text der Zeremonie wird, wie oben erwähnt, von dem Zeremonienleiter rezitiert. Diese Ritualsequenz hat verschiedene Funktionen und je nach Zielgruppe müssen diese jeweils unterschiedlich bewertet werden. Auf semantischer Ebene ist eine wichtige Aufgabe dieses Textes, die Zuhörer über buddhistische Lehren zu unterrichten. Daher kann die Stimme des Zeremonienleiters wäh-

45 Siehe auch Arai, *Shiza kōshiki*, 12f.

rend des Vortrages eines *kōshiki* als Medium der Wissensvermittlung interpretiert werden. Gleichzeitig wird dem Verehrungsgegenstand durch die Rezitation des Textes und dem Gesang der Preislieder Respekt erwiesen. Letzteres wird zusätzlich durch Verbeugungen oder Niederwerfungen körperlich ausgedrückt.

Die Rezitation eines *shikimon* dauert in den meisten Fällen mehr als eine Stunde.⁴⁶ Die Länge des Textes erfordert eine Vielfalt an musikalischer Gestaltung, um die Aufmerksamkeit des Publikums über einen so langen Zeitraum aufrecht zu erhalten. Dies führte zu einer speziellen Rezitationsmethode, die feste melodische Pattern auf drei verschiedenen Tonlagen verwendet. Diese melodischen Pattern werden als *kyokusetsu* 曲節 bezeichnet. Wichtige Passagen können durch die Veränderung der Tonlage hervorgehoben werden; insbesondere die höchste Tonlage markiert einen Höhepunkt und wird sehr sparsam eingesetzt.

Steven Nelson hat nachgewiesen, dass Rezitatoren im frühen Stadium der Entwicklung der *kōshiki* viel Freiraum für Improvisation hatten.⁴⁷ Beispielsweise gibt das *Shiki hossoku yōi no jōjō* 式法則用意条々 (spätes 12. Jahrhundert), ein Handbuch geschrieben von Fujiwara no Takamichi 藤原孝道 (1166–1237) zur Rezitation von *kōshiki*, Aufschluss über Rezitationsmethoden und -konzepte, die in *kōshiki* verwendet wurden.⁴⁸ Takamichi gehörte der einflussreichen Myōon'in-Linie 妙音院流 an, die von Fujiwara no Moronaga 藤原師長 (1138–92), einem der größten Musiker der Heian-Zeit, begründet wurde.⁴⁹

Über ein Jahrhundert später schrieb Gen'un 玄雲 (1280–1340?), der zur Ōhara-Schule 大原流 der japanischen Tendai-Tradition gehörte, ein Handbuch mit dem Titel *Shōjin yōshō* 声塵要抄 (1313).⁵⁰ Sowohl das *Shiki hossoku yōi no jōjō* als auch das *Shōjin yōshō* beschreiben, wie ein Rezitator seinen Vortrag planen und wie er die drei Tonlagen über den Text verteilen sollte. Über die konkrete Durchführung sollte der vortragende Priester letztendlich selbst entscheiden.

46 Im Kongōbuji dauert die Rezitation des *Nehan kōshiki* heutzutage ca. 1 St. 40 Min., des *Jūroku rakan kōshiki* ungefähr 1 St. 40 Min., des *Yūiseki kōshiki* länger als 2 St. 20 Min. und des *Shari kōshiki* länger als eine Stunde (teilnehmende Beobachtung im Kongōbuji, Februar 2009).

47 Steven G. Nelson, „Fujiwara no Takamichi sō: ‚Shiki hossoku yōi jōjō‘ ni okeru kōshiki no ongaku kōsei hō,“ in *Chūsei ongakushi ronsō*, hg. Fukushima Kuzuo, 215–277 (Ōsaka: Izumishoin, 2001) und Steven G. Nelson, „The History of the Musical Realization of Kōshiki Texts: From Planned Improvisation to Standardized Sectarian Version,“ (Vortrag auf der Asian Studies Conference Japan, Tōkyō, 20.–21. Juni, 2009).

48 Für eine Analyse sowie Druckfassung des *Shiki hossoku yōi no jōjō* siehe Nelson, „Fujiwara no Takamichi.“

49 Interessanterweise sind einige Mitglieder dieser Schule Laien gewesen und gehörten nicht dem Klerus an (siehe *Myōon'inryū kechimiyaku* in *Kanazawa bunko shiryō zensho* 8 [1986]: 298f.). Dies spiegelt die Wichtigkeit des *shōmyō* in den Musiktraditionen Japans wider.

50 Eine Druckausgabe des *Shōjin yōshō* findet sich im *Zoku Tendaishū zensho Hōgi* 1, 402–422.

Als sich der Akzent des Japanischen in der Muromachi-Zeit veränderte,⁵¹ wurde es für die Rezipienten zunehmend schwieriger, die Texte nach Gefühl zu vokalisieren. Daher wurden den *kōshiki*-Texten musikalische Notationen hinzugefügt: Zunächst waren es nur die Tonlagen, aber später wurde der Melodieverlauf immer genauer notiert. In Folge dessen ging der improvisatorische Aspekt verloren.⁵²

Die ältesten datierbaren Manuskripte des *Shiza kōshiki* mit musikalischer Notation stammen aus der Muromachi-Zeit. Seit der Edo-Zeit wurden viele Drucke des *Shiza kōshiki* herausgegeben.⁵³ In den Manuskripten und Drucken werden zwei Notationssysteme parallel verwendet; zum einen die Namen der melodischen Pattern (*kyokusetsu*) und zum anderen die musikalische Notation des *shōmyō* (*hakase* 博士). Die Namen der *kyokusetsu* für die entsprechenden Tonlagen sind folgendermaßen:

Tiefste Tonlage: *shōjū* 初重 / *geon* 下音 / *honchō* 本調

Mittlere Tonlage: *nijū* 二重 / *chūon* 中音

Höchste Tonlage: *sanjū* 三重 / *jōon* 上音

Oft werden diese mit graphischen Symbolen (*ioriten* 〰 etc.) kombiniert, damit der Anfang eines *kyokusetsu* im Text schneller erkannt werden kann; gerade in dunklen Tempelhallen eine wichtige Hilfe für den Zeremonienleiter. In einigen älteren Manuskripten werden nur diese graphischen Symbole oder andere Markierungen im Text benutzt. Diese können als eine frühe Form der musikalischen Notation von *kōshiki* eingestuft werden.

Vor den Namen der *kyokusetsu* finden sich manchmal die Zeichen *kō* 甲 oder *otsu* 乙. Diese geben die zwei Modi an, die in *kōshiki* verwendet werden. Ein Pat-

51 Kindaichi Haruhiko hat anhand von musikalischen Notationen des *Shiza kōshiki* die Akzentveränderungen des Japanischen untersucht. Seine detaillierte Studie war die erste Monographie zum *Shiza kōshiki* und hat einen großen Beitrag zur *kōshiki*-Forschung geleistet (siehe Kindaichi, *Shiza kōshiki*).

52 Allerdings kann auch heute noch in Tempeln von Schulen, die keine festgelegte Rezipitationsweise für *shikimon* entwickelt haben, das Element der Improvisation gefunden werden. So werden in der Sōtō-Schule *shikimon* meistens ohne Melodie gelesen. Da dieser Text ohne Notationen in den Ritualhandbüchern der Sōtō-Schule enthalten ist, hat der ausführende Priester sehr viel Freiraum und kann den Text nach Belieben gestalten. Beispielsweise improvisiert Suzuki Eiichi 鈴木永一 im Daihonzan Sōjiji 大本山總持寺 Melodiepattern zu einem *shikimon* (eigene Feldstudien im Sōjiji 2007–2010).

53 Für eine detaillierte Vorstellung von Manuskripten und Drucken des *Shiza kōshiki* siehe Kindaichi, *Shiza kōshiki*. Weiterhin stellt Arai verschiedene Drucke des *Shiza kōshiki* der Kogi-Shingon-Schule sowie der Shingi-Shingon-Schule vor (siehe Arai, *Shiza kōshiki*, 8–11).

tern in *kō* hat die Tonleiterstufe *kyū* 宮 als zentralen Ton (abendländische Musiktheorie: Tonika), während ein Pattern in *otsu* die Tonleiterstufe *chi* 徵 (abendländische Musiktheorie: Dominante) als zentralen Ton verwendet. Ein *kōshiki* in *kō* beginnt mit *kō*, dann folgt *otsu* für die mittlere Tonlage und *kō* für die höchste Tonlage. Bei einem *kōshiki* in *otsu* ist es genau umgekehrt: *otsu* für die tiefe Tonlage, *kō* für die mittlere und dann wieder *otsu* für die höchste Tonlage. Die vier *kōshiki* des *Shiza kōshiki* werden alle in *otsu* rezitiert. Takamichis *Shiki hossoku yōi no jōjō* bestätigt die Existenz eines Konzeptes von zwei Modi für *kōshiki* Ende des 12. Jahrhunderts.⁵⁴ Die zwei Modi tragen zu einem Spannungsaufbau und zu musikalischer Variation innerhalb der Rezitation bei.

Das zweite verwendete Notationssystem für *kōshiki* ist *hakase*. *Hakase* zeigt die Tonhöhenbewegungen im Text neben den Lesungen in kana-Silben an. Für die Rezitation von *kōshiki* ist *hakase* nur für Wörter in japanischer Lesung notwendig. Wörtern in sino-japanischer Lesung werden kleine Kreise (*shōten* 声点), die um die Schriftzeichen angeordnet werden und die chinesischen Töne angeben, hinzugefügt. Diese stehen für bestimmte musikalische Töne. Abbildung 3 zeigt einen Graph, der beschreibt, welche *shōten* welchem *hakase* entsprechen. Dieser Graph wurde auf der erste Seite des *Shiza kōshiki* von 1681 geschrieben, dem ersten *Shiza kōshiki*-Druck der Shingi-Shingon-Schule.⁵⁵

54 Nelson, „Fujiwara no Takamichi,“ 242. Erklärung dazu siehe Nelson, „Fujiwara no Takamichi,“ 222–224.

55 Diese Druck wird als *Druckedition der Tenna-Ära* (*Tennaban* 天和版) bezeichnet. Für eine detaillierte Erklärung siehe Arai, *Shiza kōshiki*, 155f.

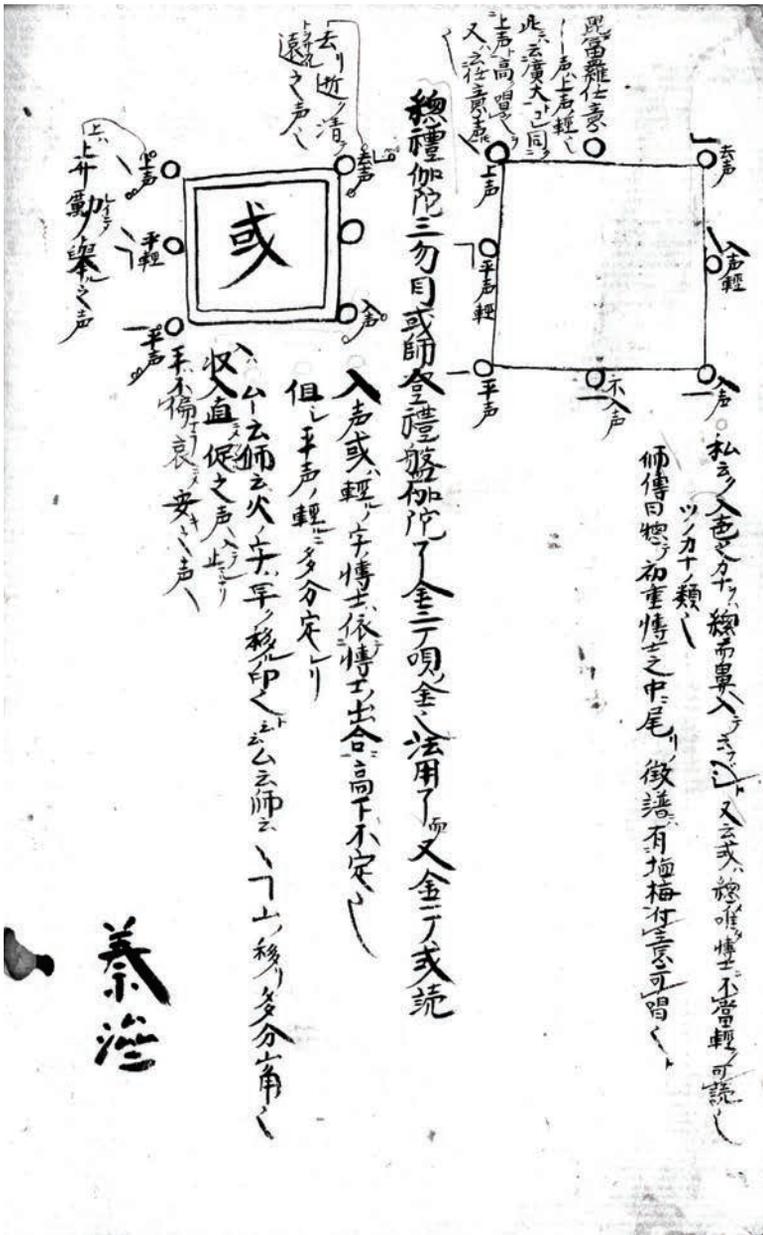
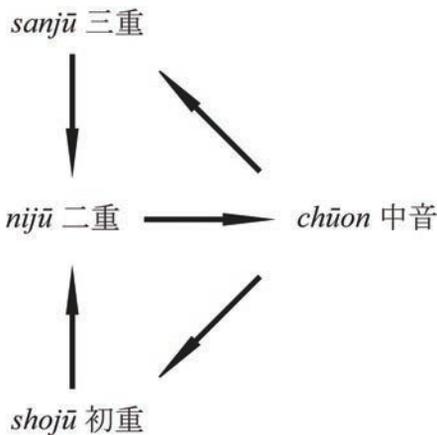


Abb. 3: *Shiza kōshiki* (1681), Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität.

Im Folgenden werde ich mich nur auf eine Analyse der *kyokusetsu* konzentrieren und die Verbindung zwischen Musik und Semantik näher beleuchten. Jeder Abschnitt eines *kōshiki* beginnt mit melodischen Pattern auf der ersten Tonlage, dann folgen Pattern auf der zweiten Tonlage (*nijū*) und anschließend rezitiert der Zeremonienleiter ein Pattern auf der mittleren Tonlage (*chūon*), das sich von *nijū* unterscheidet und eine Art Übergangspattern darstellt. Von dort geht er entweder zurück in die tiefe Tonlage oder hoch in die dritte Tonlage. Nach der dritten Tonlage geht der Rezitator in die zweite Tonlage und geht dann über *chūon* zurück in die erste Tonlage. Ein Wechsel zwischen *shojū* und *geon*, zwei verschiedenen Pattern auf der tiefen Tonstufe, ist ebenfalls möglich. Am Ende eines Abschnittes geht der Rezitator grundsätzlich in die erste Tonlage. (Graphik 1 stellt den Verlauf der *kyokusetsu* graphisch dar.) Somit wird Spannung auf- und wieder abgebaut. Themenwechsel oder Zitate aus Sūtren werden durch einen Wechsel der Tonlage hervorgehoben.



Grafik 1:
Verlauf der *kyokusetsu*

Hier folgt nun ein Beispiel aus dem ersten Abschnitt des *Nehan kōshiki* für die Verteilung der *kyokusetsu* in Bezug auf den Text (Text inklusive Notation siehe Abb. 4), wie sie in der Shingi-Shingon-Schule rezitiert wird. Die Notation in der Abbildung stammt aus dem Druck des *Shiza kōshiki* aus dem Jahre 1686. Dieser Druck wird als *Druckedition der Jōkyō-Ära* (*Jōkyōban* 貞享版) bezeichnet. Diese Edition war weit verbreitet und wird auch heute noch in dem Buzan-Zweig der Shingi-Shingon-Schule benutzt.

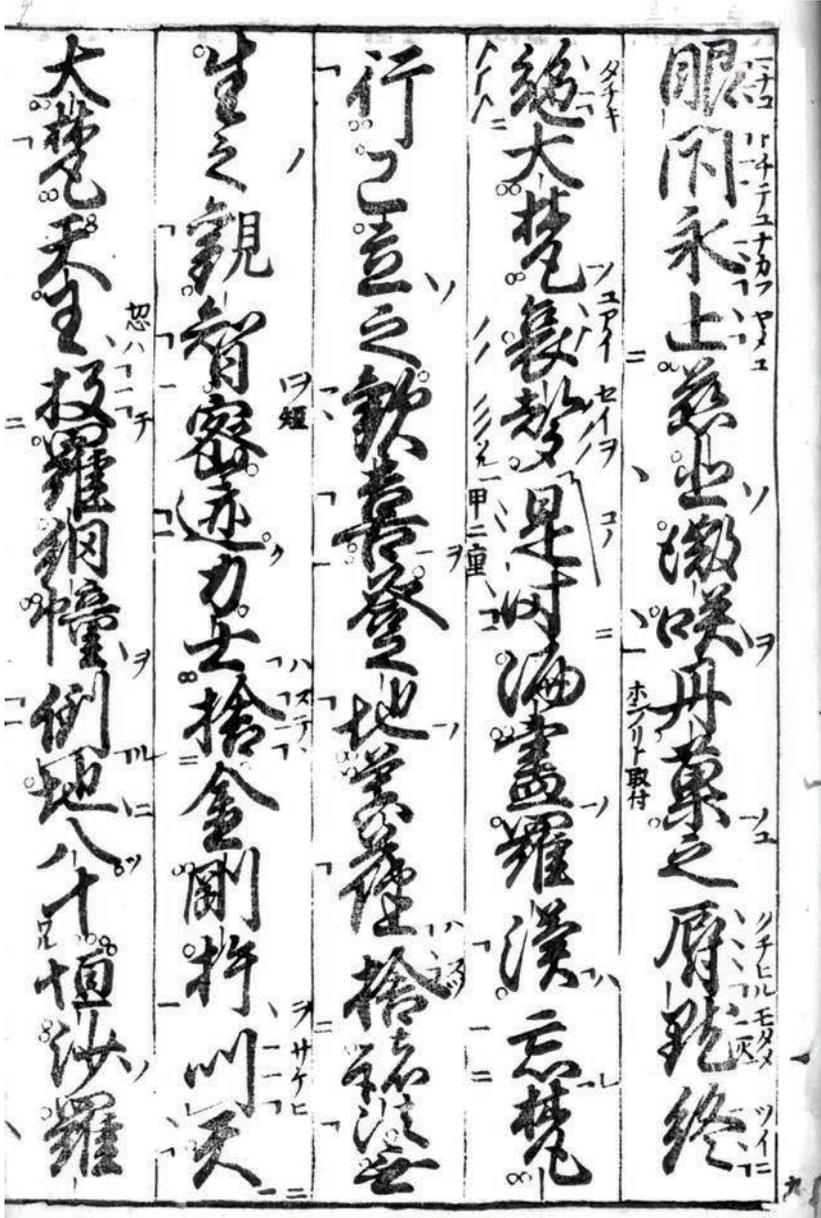


Abb. 4c, 4b und 4a:
 In japanischer Reihenfolge, d.h. von rechts nach links zu lesen. Beginn des übersetzten Abschnittes
 Abb. 4a, S. 42, 3. Zeile Mitte.
Shiza kōshiki (1686), Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der
 Ueno Gakuen Universität.

<p>方<small>ラ</small>良<small>ナ</small>入<small>テ</small>弟<small>ニ</small>曰<small>一</small>禪<small>ニ</small>定<small>一</small>均<small>ニ</small>大<small>一</small>涅槃<small>ニ</small>樂<small>一</small>青<small>ニ</small>蓮<small>一</small>之<small>ハ</small></p> <p>一 中音</p> <p>一 引</p> <p>一 三重</p>	<p>於<small>ラ</small>心<small>ニ</small>是<small>ニ</small>指<small>ニ</small>南<small>ニ</small>方<small>ニ</small>面<small>ニ</small>向<small>ハ</small>而<small>テ</small>方<small>ニ</small>後<small>ニ</small>背<small>ニ</small>東<small>ニ</small></p> <p>一 三</p> <p>一 三</p> <p>一 三</p>	<p>繫<small>ニ</small>云<small>ハ</small>小<small>ニ</small>大<small>ニ</small>衆<small>ニ</small>之<small>テ</small>適<small>ニ</small>身<small>ニ</small>測<small>ニ</small>傾<small>ニ</small>右<small>ニ</small>脇<small>ニ</small>之<small>ハ</small>外<small>ニ</small>頭<small>ニ</small></p> <p>一 三</p> <p>一 三</p> <p>一 三</p>	<p>股<small>ニ</small>乃<small>ハ</small>至<small>ニ</small>我<small>ニ</small>今<small>ニ</small>安<small>ニ</small>住<small>ニ</small>常<small>ニ</small>寂<small>ニ</small>之<small>ハ</small>大<small>ニ</small>涅槃<small>ニ</small></p> <p>一 三</p> <p>一 三</p> <p>一 三</p>	<p>為<small>ニ</small>大<small>ニ</small>衆<small>ニ</small>視<small>ニ</small>妙<small>ニ</small>法<small>ニ</small>不<small>ニ</small>礙<small>ニ</small>而<small>テ</small>本<small>ニ</small>際<small>ニ</small>本<small>ニ</small>解<small>ニ</small></p> <p>一 三</p> <p>一 三</p> <p>一 三</p> <p>甲 二 重</p>
---	---	---	---	--

公可^ニ見^ル我^カ色^ヲ身^ヲけ^テ為^ス衆^ニ後^ニ身^ヲ今^ニ覺^ス
 己^ニ之^ニ後^ニ身^ヲ見^ル如^ク毫^ク不^レ忘^ル大^ニ念^ヲ之^ニ還^ル來^ル
 僧^ガ伽^ラ梨^ヲ衣^ヲ如^ク常^ニ而^シ行^フ如^ク來^リ後^ニ若^シ法^ヲ大^ニ
 衆^ノ言^{ハク}我^ハ今^ニ適^チ乎^ニ疼^ム痛^ム涅^レ槃^ヲ時^ニ刻^ニ修^ム也^ニ
 福^ヲ之^ニ順^テ送^ル超^テ越^テ入^リ名^ヲ禪^ヲ定^ニ後^ニ禪^ヲ定^ニ起^リ已^ニ

[Erste Tonlage (*shojū*)]

Der Sogekommene verkündete weiter zu den vielen Scharen:

„Nun brennt mein ganzer Körper vor Schmerzen.

Die Zeit des Nirvānas ist gekommen.“

Nachdem er diese Worte beendet hatte⁵⁶

trat er in einer Reihenfolge, die ihm beliebte,

in viele Stufen der Versenkung ein.⁵⁷

Nachdem er aus diesen Versenkungsstufen austrat,

erklärte er für alle versammelten Wesen

die wunderbare Lehre.

[Zweite Tonlage (*nijū*) in *kō*]

„Was die wahre Natur der Unwissenheit (*mumyō* 無明) betrifft,

ist [deren] Essenz ursprünglich erleuchtet (*gedatsu* 解脱).⁵⁸

Ich verweile jetzt in Frieden

ewiglich in der Auflösung des Lichtes.

Dies wird *mahā-parinirvāna* genannt.“⁵⁹

Nachdem er zu allen gesprochen hatte,

neigte er sich und legte sich auf seine rechte Seite,

sein Kopf Richtung Norden, seine Füße nach Süden,

in Richtung Westen blickend, mit dem Rücken nach Osten gerichtet.⁶⁰

[Mittlere Tonlage (*chūon*)⁶¹]

Dann trat er in die vierte Versenkungsstufe ein

und kehrte zurück in das *mahā-parinirvāna*.

[Dritte Tonlage (*sanjū*)]

Er schloss seine lotusblauen Augen

und hielt auf ewig sein Lächeln der Barmherzigkeit ein.

Seine Lippen, rot wie die Frucht des *bimbā*-Baumes, verstummen

und zuletzt erlosch seine reine, mitfühlende Stimme.⁶²

In diesem Textausschnitt wird zunächst beim Zitat aus dem *Daihatsunehangyō gobun* 大般涅槃經後分, das Buddhas letzte Lehre erklären soll, in die zweite Tonlage gewechselt. Der Tonlagenwechsel betont dieses Zitat. Die Aussage, dass Bud-

56 Diese vier Zeilen sind eine Variation des Anfangs des zweiten Kapitels des *Daihatsunehangyō gobun* 大般涅槃經後分 (T. 12: 904b7-8).

57 Im zweiten Kapitel des *Daihatsunehangyō gobun* wird genau dargelegt, in welcher Reihenfolge Śākyamuni durch die verschiedenen Versenkungsstufen ging (T. 12: 904b9-18, c1-14).

58 Dies ist ein Zitat aus dem zweiten Kapitel des *Daihatsunehangyō gobun* (T. 12: 904c16).

59 Dies ist ebenfalls ein Zitat aus dem zweiten Kapitel des *Daihatsunehangyō gobun* (T. 12: 904c18-19).

60 Auch dies ist ein Zitat aus dem zweiten Kapitel des *Daihatsunehangyō gobun* (T. 12: 905a2-3).

61 *Chūon* ist auch ein Pattern auf der zweiten bzw. mittleren Tonlage. Da es ein anderes melodisches Pattern bezeichnet als *nijū* habe ich *chūon* hier als mittlere Tonlage und *nijū* als zweite Tonlage übersetzt.

62 Diese Zeilen sind eine Variation eines Verses aus dem *Jūmujin'in Shari kōshiki*, das Myōe im Jahre 1203 verfasst hat; Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan (Hg.), *Myōe shōnin shiryō* 4, *Kōzanji shiryō sōsho* 18, (Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1998), 26, 89. Welche Quellen Myōe wie in seinem *Shiza kōshiki* verarbeitete, ist an anderer Stelle noch ausführlich zu analysieren.

dha in die vierte Versenkungsstufe und anschließend ins *mahā-parinirvāna* eintritt, erfolgt dann auf dem Übergangspattern auf der mittleren Tonlage (*chūon*). Schließlich werden die Parallelverse, welche die letzten Momente Śākyamunis beschreiben, in der höchsten Tonlage vorgetragen. Dies ist der Höhepunkt des ersten Abschnittes. Die hohe Stimmlage lässt diese Zeilen dramatisch und ergreifend wirken und fügt meines Erachtens dem Text eine emotionale Komponente hinzu. Auf diese Weise wird die tiefe Trauer über den Tod Śākyamunis, welche an anderen Stellen des *Nehan kōshiki* explizit dargelegt wird, musikalisch umgesetzt.

Die hier in der dritten Tonlage rezitierten Zeilen sind eine Variation einer Stelle im zweiten Abschnitt des *Jūmujiin'in Shari kōshiki*. Im *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō* findet sich folgender Bericht über die Aufführung eines *Nehan'e* im Jahre 1204, bei dem Myōe das *Jūmujiin'in Shari kōshiki* vortrug. Im Zitat sind die ähnlichen Verse durch Unterstreichung hervorgehoben; „Tor“ (*mon* 門) bezeichnet in diesem *kōshiki* die einzelnen Abschnitte:

... und so kam er zum zweiten Tor des Liebessehns nach dem Sogekommenen, wie er ins Nirvana eingeht. Zur gleichen Zeit erschien im Anlitz des Heiligen der Ausdruck der Klage, und in seinen Augen schwammen Tränen des betrübten Sehns. Mit erhobener Stimme las er dies, doch als er zu den Verszeilen Er schloß seine lotusblauen Augen und hielt auf ewig mit seinem Lächeln der Barmherzigkeit ein; seine rotbeerigen Lippen verstummten und zuletzt erlosch seine sanft-traurige Stimme gelangte, erbebt er heftig mit Leib und Seele und traurig weinend heulte er laut. Seine Stimme, die das Gesetz gepredigt hatte, erlosch und der aus- und eintretende Atem hielt ein, daß die Versammlung gleich vermutete, daß er dahingeschieden war.⁶³

Die hier hervorgehobenen Zeilen des *kōshiki*, deren Variation im *Nehan kōshiki* in der dritten Tonlage rezitiert werden, stellen einen Höhepunkt dar, bei dem Myōe laut dem *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō* vor Trauer zusammengebrochen sei.⁶⁴ Die Rezitation der entsprechenden Zeilen im *Nehan kōshiki* in der dritten Tonlage setzt Trauer musikalisch um und so bilden die vokale Gestaltung und die Semantik des Textes eine Einheit.

Interessanterweise geben einige Manuskripte der Nanzan-shin-Linie dem Rezipienten an dieser Stelle im ersten Abschnitt des *Nehan kōshiki* die Wahl, den Text in

63 Gülberg, *Buddhistische Zeremoniale*, 95f. Original in *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō* (*kanbun gyōjō*) (*Jōzanbon*), 115 sowie *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō* (*kanbun gyōjō*) (*Hōoninbon*), 183f.

64 Interessanterweise ist hier im *Kōzanji Myōe shōnin gyōjō* der zitierte *kōshiki*-Text bzw. Buddhas Biographie mit Myōes Verhalten verwoben: wenn geschildert wird, dass Buddhas Stimme erlischt, verstummt auch Myōe und Myōe selbst scheint – wie Buddha – gestorben zu sein. Dies lässt natürlich Zweifel über den Wahrheitsgehalt dieses Berichtes aufkommen. Dennoch gilt das *Kōzanji Myōe Shōnin gyōjō* als zuverlässigste Quelle zu Myōes Biographie.

der ersten oder in der dritten Tonlage zu singen.⁶⁵ Einige Texte geben auch nur die erste Tonlage für diese Parallelverse an.⁶⁶ Dies ist einer der wenigen Unterschiede in der Verteilung der *kyokusetsu* zwischen der Kogi-Shingon-Schule und der Shingi-Shingon-Schule.

Wenn der Rezitator schon zu Beginn des Vortrages in die dritte Tonlage gehen würde, wäre ein Spannungsaufbau im Verlaufe der Rezitation nicht mehr möglich und die vokale Gestaltung könnte die Vermittlung des Inhaltes nicht mehr unterstützen. So rät Takamichi im *Shiki bossoku yōi no jōjō* einem *kōshiki*-Rezitator folgendes:

„Bei einem *kōshiki* in fünf Abschnitten sollte man im zweiten oder dritten Abschnitt in die zweite Tonlage (*nijū*) hochgehen. Im vierten oder fünften Abschnitt sollte man Stellen mit schönen oder parallelen Versen auf der dritten Tonlage (*sanjū*) vortragen. Wenn man aber sofort in der Darlegung oder im ersten Abschnitt wie es einem beliebt hochgeht, klingt es bis zum vierten und fünften Abschnitt gleich und die Musik erzielt keine Wirkung.“⁶⁷

Der gleiche Gedanke lag möglicherweise der Entscheidung einiger Editoren des *Shiza kōshiki* in der Nanzan-shin-Linie zugrunde, nicht die dritte Tonlage im ersten Abschnitt des *Nehan kōshiki* zu benutzen.

Die dritte Tonlage wird weiterhin an bestimmten Stellen im vierten sowie fünften Abschnitt des *Nehan kōshiki* benutzt. Hier verwenden alle von mir eingesehenen Manuskripte und Drucke ungefähr die gleiche Verteilung der *kyokusetsu*. Das entspricht Takamichis Richtlinien für *kōshiki*-Rezitation. Die Passage im vierten Abschnitt, die auf der dritten Tonlage rezitiert wird, soll hier kurz vorgestellt werden (Notation siehe Abb. 5).

65 Beispielsweise *Shiza kōshiki*, Nachdruck der Druckedition der *Kan'ei-Āra* (*Kan'eiban* 寛永版, 1640). Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität, *Kōshiki* Nr. 58.

66 Beispielsweise *Shiza kōshiki*, *Hōrekiban* (1758). Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität, *Kōshiki* Nr. 71.

67 Nelson, „Fujiwara no Takamichi,“ 242f.

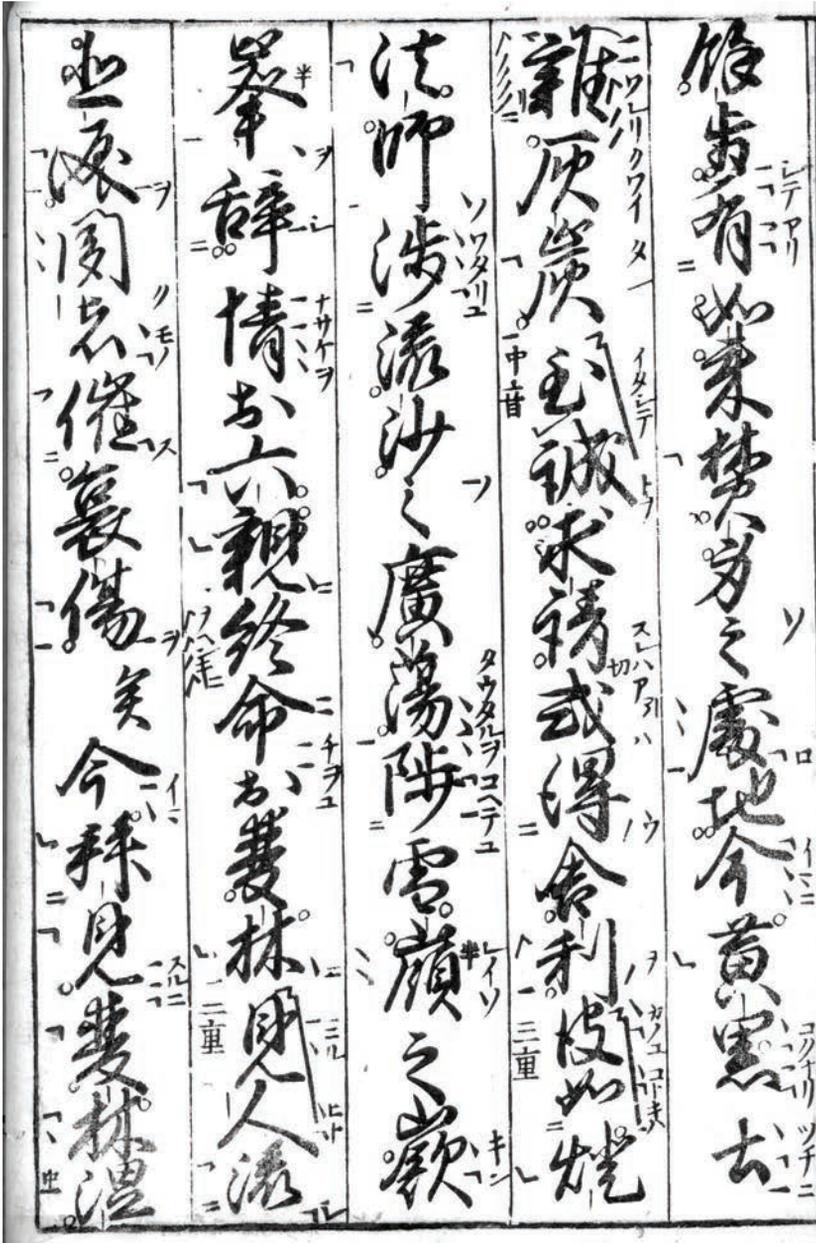


Abb. 5b und 5a:
 Japanische Reihenfolge, Beginn des übersetzten Abschnittes Abb. 5a auf S. 47, letzte Zeile Mitte.
 Shiza kōshiki (1686), Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno
 Gakuen Universität.

Zunächst wird in dem Abschnitt der Ort beschrieben, an dem Buddha gestorben ist; dann folgt:

[Zweite Tonlage (*nijū*)]

Wenn man den Fluss im Norden von Kuśinagara überquert und mehr als dreihundert Schritte geht,
findet man den Ort der Feuerbestattung des Sogekommenen.
Jetzt ist der Erdboden dort gelb und schwarz und die Erde ist mit Asche und Kohle vermischt.⁶⁸

[Mittlere Tonlage (*chūon*)]

Wenn man [dort] aufrichtig sucht, findet ferner man Reliquien.

[Dritte Tonlage (*sanjū*)]

So wie der Dharma-Meister Tō (Tō hosshi⁶⁹ 燈法師),
der die große, weite Taklamakan durchreiste
und die hohen Gipfel der Schneeberge [d. h. den Himalaya] überquerte.⁷⁰
Er verzichtete auf die Zuneigung seiner sechs Nahestehenden (*rokushin*⁷¹ 六親),
und starb unter den Zwillingssäulen (*sōrin*⁷² 双林).

[Zweite Tonlage (*nijū*)]

Menschen, die [dies] sehen, vergießen Wehmutstränen,
Wesen, die [dies] hören, sind gerührt vor Mitgefühl.

Nachdem die Beschreibung des Feuerbestattungsortes Śākyamunis in der mittleren Tonlage rezitiert wurde, wird in der höchsten Tonlage über Da-sheng Deng berichtet, der nach Indien reiste und dort wie auch Śākyamuni unter den Sāla-Bäumen starb.

Diese Zeilen rufen Myōes zwei vergebliche Versuche nach Indien zu reisen ins Gedächtnis. Rituale und Visualisationen dienten ihm als Ersatz für diese Pilgerreise. Durch die Kraft des Rituals konnte Myōe Indien nach Japan bringen und den anwesenden Gläubigen eine imaginäre „Pilgerreise“ nach Indien ermöglichen.

Nach dem Bericht über Da-sheng Deng wird die Ergriffenheit, welche die Menschen, die etwas über dessen Leben erfahren, in der zweiten Tonlage beschrieben. Durch den Übergang in die zweite Tonlage wird Spannung abgebaut, die Zuhörer kehren in sich zurück und empfinden Trauer. Das Ereignis, das der Grund für die

68 Diese Zeilen sind eine Variation einer Stelle im *Taitō saiki ki* 大唐西域記 (T. 51: 904b11-13).

69 Mit Tō hosshi ist der Tang-Mönch Da-sheng Deng 大乘燈 gemeint. Eine Biographie findet sich im *Taitō saiki gubō kōsō den* 大唐西域求法高僧伝 (T. 51: 4b18-c14). Er erhielt die Gelübde von Xuan Zang 玄奘 (jap. Genjō, 602–664) und starb in Kuśinagara.

70 Diese beiden Zeilen sind ein Zitat aus der Biographie des Mönches Daoxi 道希, die ebenfalls im *Taitō saiki gubō kōsō den* enthalten ist (T. 51: 2a28-b14, Zitat 2b1-2). Ob Myōe hier die Biographien verwechselte oder ob der Text, der ihm vorlag, dies tat, ist unklar.

71 *Rokushin* sind Vater, Mutter, Ehefrau, Kinder, ältere und jüngere Geschwister.

72 *Sōrin* bezeichnet die Sāla-Bäume, unter denen Buddha starb.

Gefühlsregung ist, wird auf einer höheren Tonlage rezitiert als die Schilderung der Empfindung selbst.

Diese beiden Beispiele aus dem *Nehan kōshiki* zeigen, dass die Semantik des Textes eng mit der Verteilung der *kyokusetsu* verknüpft ist.

VI. Schlussbemerkungen

Im Mittelalter boten *kōshiki* Möglichkeiten des kreativen Ausdruckes religiöser Überzeugungen. Rezitationen und Gesänge waren dabei ein wesentlicher Bestandteil im Vollzug eines *kōshiki*. Zu Myōes Zeit nahmen die anwesenden Laien im *Kōzanji* durch eine Vokalisation von „*namu shakamuni butsu*“ und einfache rituelle Handlungen aktiv am *Nehan'e* teil. Der gemeinsame Gesang des *shaka nenbutsu* trug dazu bei, soziale Hierarchien aufzuheben und die individuellen Teilnehmer zu einer Gruppe von Praktizierenden zu verschmelzen.

Im 13. Jahrhundert wurde der Vortrag eines *shikimon* noch improvisiert und auch Myōe wird sein *Shiza kōshiki* in der in Abschnitt 5 beschriebenen Weise improvisatorisch vorgetragen haben. Im Laufe der Zeit wurde die vokale Gestaltung des *Shiza kōshiki* festgelegt und gleichzeitig ging das improvisatorische Element verloren. Die Rezitationskunst eines *shikimon* war sowohl in der freien als auch in der festgelegten Form eine Methode, den Textinhalt effektiver zu vermitteln, als dies ein einfaches Vorlesen kann. Wie die Beispiele aus dem *Nehan kōshiki* gezeigt haben, war die Verteilung der *kyokusetsu* dabei eng mit der Semantik des Textes verbunden.

In diesem Beitrag konnten nur einige Aspekte des *Shiza kōshiki* vorgestellt werden. Da *kōshiki* nicht nur eine Gattung liturgischer Texte, sondern auch multimediale Rituale sind, in denen neben Musik u. a. auch Darstellungen, Gesten, Bewegungen, Opfergaben und die Gestaltung des Raumes eine zentrale Rolle spielen, ist es notwendig, sowohl die semantischen als auch die performativen Aspekte der *kōshiki* mittels eines interdisziplinären Ansatzes zu untersuchen. Die zahlreichen Überlieferungszeugnisse des *Shiza kōshiki* in verschiedenen Shingon-*shōmyō*-Linien ermöglichen eine umfassende, interdisziplinäre Studie über die rituelle Dynamik des performativen und religiösen Feldes dieses Rituals über fast acht Jahrhunderte hinweg. Eine solche Studie kann einen wesentlichen Beitrag zu der Erforschung der religiösen Kultur Japans sowie der gegenwärtigen Neubewertung des Buddhismus in der Kamakura-Zeit leisten. Wie die Rezitationskunst der *kōshiki* tradiert wurde, welche Veränderungen die rituelle Form des *Shiza kōshiki* wann erfuhr, und wie diese Veränderungen zu dem sozio-historischen Kontext

standen, als auch der Austausch zwischen den verschiedenen *shōmyō*-Linien sind nur einige wenige der noch offenen Fragen.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

- Aikuōkyō* 阿育王經 . T. 50: Nr. 2043.
- Daihatsunehangyō gobun* 大般涅槃經後分 . T. 12: Nr. 377.
- Jōrakue hossoku* 常樂会法則 (Druckjahr unbekannt). Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität.
- Jōrakue hossoku* 常樂会法則 (1675, Kōyasan). Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität.
- Jōrakue hossoku* 常樂会法則 (1682, Kōyasan). Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität.
- Jōrakue hossoku* 常樂会法則 (1690). Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität.
- Jūmujin'in Shari kōshiki*. In *Myōe shōnin shiryō 4, Kōzanji shiryō sōsho 18* 明恵上人資料第四 (高山寺資料叢書第一八冊), herausgegeben von Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan 高山寺典籍文書綜合調査團編, 7–129, Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1998.
- Jūroku rakan kōshiki kanchū* 十六羅漢講式勘注 (Eiben). Archiv des Kōzanji, Faksimilie im Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität.
- Kōzanji engi* 高山寺縁起 . In *Myōe shōnin shiryō 1, Kōzanji shiryō sōsho 1* 明恵上人資料第一 (高山寺資料叢書第一冊), herausgegeben von Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan 高山寺典籍文書綜合調査團編, 629–666, Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1971.
- Kōzanji Myōe shōnin gyōjō* 高山寺明恵上人行状 (*kana gyōjō* 仮名行状). In *Myōe shōnin shiryō 1, Kōzanji shiryō sōsho 1* 明恵上人資料第一 (高山寺資料叢書第一冊), herausgegeben von Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan 高山寺典籍文書綜合調査團編, 9–80, Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1971.
- Kōzanji Myōe shōnin gyōjō* 高山寺明恵上人行状 (*kanbun gyōjō* 仮名行状) (*Hōoninbon* 報恩院本). In *Myōe shōnin shiryō 1, Kōzanji shiryō sōsho 1* 明恵上人資料第一 (高山寺資料叢書第一冊), herausgegeben von Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan 高山寺典籍文書綜合調査團編, 155–231, Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1971.
- Kōzanji Myōe shōnin gyōjō* 高山寺明恵上人行状 (*kanbun gyōjō* 仮名行状) (*Jōzanbon* 上山本). In *Myōe shōnin shiryō 1, Kōzanji shiryō sōsho 1* 明恵上人資料第一 (高山寺資料叢書第一冊), herausgegeben von Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan 高山寺典籍文書綜合調査團編, 81–145, Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1971.
- Myōe shōnin jingon denki* 明恵上人神現伝記 . In *Myōe shōnin shiryō 1, Kōzanji shiryō sōsho 1* 明恵上人資料第一 (高山寺資料叢書第一冊), herausgegeben von Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan 高山寺典籍文書綜合調査團編, 233–252, Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1971.
- Myōon'inryū kechimiyaku* 妙音院流血脈 . In *Kanazawa bunko shiryō zensho 8*, 298–299, Yokohama: Kanazawa Bunko, 1986.
- Nehan kōshiki kanchū* 涅槃講式勘注 (Eiben). Archiv des Kōzanji, Faksimilie im Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität.
- Nehan kōshiki* 涅槃講式 (1568). Faksimilie im Besitz der Komazawa Universität.

- Nehan kōshiki* 涅槃講式 (*Shiza kōshiki* 14, Edo-Zeit). In CD-Rom *Kōyasan kōshikishū*.
- Nehan kōshiki* 涅槃講式 (*Shiza kōshiki* 50, 1581). In CD-Rom *Kōyasan kōshikishū*.
- Nehan kōshiki* 涅槃講式 (*Shiza kōshiki* 51, Muromachi-Zeit). In CD-Rom *Kōyasan kōshikishū*.
- Nehan kōshiki* 涅槃講式, (*Shiza kōshiki* 52, Muromachi-Zeit). In CD-Rom *Kōyasan kōshikishū*.
- Nehan'e bossbiki* 涅槃法式 (1226). Archiv des Kōzanji, Faksimilie im Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität.
- Shari kōshiki kanchū* 舍利講式勘注 (Eiben). Archiv des Kōzanji, Faksimilie im Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität.
- Shiza kōshiki, Hōrekiban* 四座講式宝曆版 (1758). Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität, Kōshiki Nr. 71.
- Shiza kōshiki, Jōkyōban* 四座講式貞享版 (1686). Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität, Kōshiki Nr. 63.
- Shiza kōshiki, Jōkyōban* 四座講式貞享版 (1686). Bibliothek der Komazawa Universität.
- Shiza kōshiki, Kan'eiban Nachdruck* 四座講式寛永版覆刻本. Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität, Kōshiki Nr. 58
- Shiza kōshiki* 四座講式. T. 84: Nr. 2731.
- Shiza kōshiki, Tennaban Edition* 四座講式天和版 (1681). Archiv des Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität, Kōshiki Nr. 61.
- Shiza kōshiki chūkai* 四座講式注解 (Keigi). In *Zoku shingonshu zensho* 30, 389–445, Kōyasan: Zoku shingonshu zensho kankōkai, 1986.
- Shōjin yōshō* 声塵要抄. In *Zoku tendaijū zensho Hōgi* 1, 402–422, Tōkyō: Shunjūsha, 1996.
- Taitō saiki gubō kōsō den* 大唐西域求法高僧伝. In T. 51: Nr. 2066.
- Taitō saiki ki* 大唐西域記. T. 51: Nr. 2087.
- Todaiji yōroku* 東大寺要録. Herausgegeben von Tsutsuki Eishun 筒井英俊, Ōsaka: Zenkoku shobō, 1944.
- Yuseiki kōshiki kanchū* 遺跡講式勘注 (Eiben). Archiv des Kōzanji, Faksimilie im Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität.

Sekundärliteratur

- Arai Kōjun 新井弘順. *Musik und Zeichen: Notationen buddhistischer Gesänge Japans: Schriftquellen des 11.–19. Jahrhunderts*. Köln: Museum für Ostasiatische Kunst, 1986.
- Arai Kōjun 新井弘順. „The historical development of music notation for shoomyoo (Japanese Buddhist chant): Centering on *hakase* graphs.“ *Nihon ongakushi kenkyū* 1 (1996): vii–xxxix.
- Arai Kōjun 新井弘順. *Jōrakue Shizakō bossoku to Shiza kōshiki no kenkyū* 常楽会四座講と四座講式の研究. Tōkyō: Nishogakusha Daigaku, 2008.
- Ford, James L. „Competing With Amida: A Study and Translation of Jōkei's Miroku Kōshiki.“ *Monumenta Nipponica* 60.1 (2005): 43–79.
- Ford, James L. *Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Glassman, Hank. „Written on the Body: Jizō images and *kōshiki*.“ (Vortrag auf dem Annual Meeting of the AAR, Montreal, Kanada, 7.–10. November, 2009).
- Girard, Frédéric. *Un moine de la secte Kegon à l'époque de Kamakura: Myōe (1173–1232) et le Journal des ses rêves*. Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 1990.

- Gülberg, Niels. *Buddhistische Zeremoniale (kōshiki) und ihre Bedeutung für die Literatur des japanischen Mittelalters*, Münchener Ostasiatische Studien; Bd. 76. Stuttgart: Steiner, 1999. Zugl. Habilitationsschrift Universität München.
- Gülberg, Niels. „kōshiki to wa nanika 講式とは何か.“ In *Nihon kanbun shiryō gakushohen: Shōmyō shiryō shū*, herausgegeben von Tanaka Yukie, 30–40. Tōkyō: Nishōgakusha daigaku, 2006.
- Gülberg, Niels. *Kōshiki Database*. <http://www.f.waseda.jp/guelberg/koshiki/datenb-j.htm> (zuletzt eingesehen am 5. April 2010).
- Kimbrough, Keller und Glassman, Hank. „Editors’ Introduction: Vernacular Buddhism and Medieval Japanese Literature.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 36.2 (2009): 201–208.
- Kindaichi Haruhiko 金田一春彦. *Shiza kōshiki no kenkyū* 四座講式. Tōkyō: Sanseidō, 1964.
- Kōyasan daigaku fuzoku Kōyasan toshokan shozō 高野山大学附属高野山図書館所蔵 (Hrsg.). *Kōyasan kōshikishū* 高野山講式集 (2 CD-Rom). Ōsaka: Shōrin shashin kōgyō, 2001.
- Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan 高山寺典籍文書綜合調査團編 (Hrsg.). *Myōe shōnin shiryō* 1, *Kōzanji shiryō sōsho* 1 明恵上人資料第一 (高山寺資料叢書第一冊). Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1971.
- Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan 高山寺典籍文書綜合調査團編 (Hrsg.). *Kōzanji kyōzō tenseki monjo mokuroku* 1, *Kōzanji shiryō sōsho* 3 高山寺経蔵典籍文書目録第一 (高山寺資料叢書第三冊). Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1973.
- Kōzanji tenseki monjo sōgō chōsadan 高山寺典籍文書綜合調査團編 (Hrsg.). *Myōe shōnin shiryō* 4, *Kōzanji shiryō sōsho* 18 明恵上人資料第四 (高山寺資料叢書第一八冊). Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, 1998.
- Meeks, Lori. „In Her Likeness: Female Divinity and Leadership at Medieval Chūgūji.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 34.2 (2007): 351–392.
- Meeks, Lori. *Hokkeji and the Reemergence of Female Monastic Orders in Premodern Japan*. Hawaii: University of Hawaii Press, 2010.
- Mross, Michaela. „A Survey of the Literature on *shōmyō* in Europe and America.“ In *2008 nen kokusai shinpojiumu hōkokusho „Bukkyo seigaku ni kiku kanjion – bonbai ni goin wo saguru“* 2008 年国際シンポジウム報告書『仏教声楽に聴く漢字音 — 梵唄に古韻を探る —』, 206–214. Tōkyō: Nishogakusha daigaku, 2009.
- Nelson, Steven G. „Fujiwara no Takamichi sō: ‘Shiki hossoku yōi jōjō’ ni okeru kōshiki no ongaku kōseiho 藤原季道草『式法則用意条条』における講式の音楽構成法.“ In *Chūsei ongakushi ronsō*, herausgegeben von Fukushima Kuzuo, 215–277. Ōsaka: Izumishoin, 2001.
- Nelson, Steven G. „Court and religious music (1): History of *gagaku* and *shōmyō*.“ In *The Ashgate Research Companion to Japanese Music*, herausgegeben von Tokita, Alison McQueen and Hughes, David W., 35–48. Hampshire: Ashgate, 2008.
- Nelson, Steven G. „Court and religious music (2): Music of *gagaku* and *shōmyō*.“ In *The Ashgate Research Companion to Japanese Music*, herausgegeben von Tokita, Alison McQueen and Hughes, David W., 49–76. Hampshire: Ashgate, 2008.
- Nelson, Steven G. „The History of the Musical Realization of Kōshiki Texts: From Planned Improvisation to Standardized Sectarian Version.“ (Vortrag auf der Asian Studies Conference Japan, Tōkyō, 20.–21. Juni, 2009).
- Quinter, David. *The Shingon Ritsu School and the Mañjuśrī Cult in the Kamakura Period: From Eison to Monkan*. PhD Thesis, Stanford University, 2006.

- Quinter, David: „Invoking the Mother of Awakening: Mañjuśrī Ceremonials and Medieval Nara Buddhism“ (Vortrag auf dem Annual Meeting of the AAR, Montreal, Kanada, 7.–10. November, 2009).
- Ono Makoto. „Die Gagaku-Musik und der Buddhismus.“ *Ekō-Blätter* 21 (2005): 3-9.
- Ōyama Kōjun 大山公淳 . *Bukkyō ongaku to shōmyō* 仏教音楽と声明 . Ōsaka: Tōhō shuppan, 1989.
- Sakurai Shigeharu 桜井茂治 . *Chūsei kokugo akusento shironkō* 中世国語アクセント史論考 . Tōkyō: Ofūsha, 1976.
- Tanabe, George J. *Myōe the Dreamkeeper*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Visser, Marius Willem de. *The Arhats in China and Japan*. Berlin: Oesterheld, 1923.

Eine Überlieferung jenseits der Dogmatik? Der Zen-Buddhismus im Spiegel der Diskussion um Zugehörigkeit und Differenz

STEFFEN DÖLL

Wie keine andere Ausrichtung des Buddhismus sieht sich das Zen¹ vom Problem der Definition betroffen. Andere buddhistische Schulen gründen sich auf eine Auswahl aus dem Kanon buddhistischer Schriften (bspw. Kegon) oder die aus solchen kanonischen Werken entstehende Kommentartradition (Tendai) oder auch eine spezifische Ausrichtung des Glaubens (Amida-Schulen). Das Zen hingegen behauptet, sich jeglicher kanonischer Festlegung zu entziehen. Der Anspruch des Zen an sich selbst ist es, eine Überlieferung zu sein, die den betreffenden Praktizierenden an die vom Buddha vollzogene, lebendige Erfahrung des Erwachens knüpft. Überliefert werde das Erwachen selbst, bevor es dogmatische Beimischungen erfahre. Sehr beredt führt das die vielzitierte Ursprungslegende aus der bedeutenden Sammlung kommentierter Anekdoten *Wumenguan* 無門關 („Pass ohne Tor,“ 1229) vor Augen:

Einst befand sich der Weltverehrte auf dem Konzil am Seelenberg 靈山會上. Er hob eine Blüte empor und zeigte sie der Kongregation. Zu dieser Zeit schwiegen alle aus der Kongregation; nur der Ehrwürdige Kāśyapa 迦葉尊者 öffnete sein Gesicht in einem subtilen Lächeln 破顏微笑. Der Weltverehrte sagte: „Ich besitze die Schatzkammer vom Augapfel der wahren Lehre 正法眼藏, das wundersame Herz des Nirwana 涅槃妙心, jenes, was tatsächlich gestalthaft ist, ebenso wie jenes ohne Gestalt 實相無相, das Tor der subtilen und wundersamen Lehre 微妙法門. Diese stützen sich nicht auf Schriftzeichen, sondern werden jenseits der Dogmatik gesondert weitergegeben. Ich vertraue sie dem Mahā Kāśyapa 摩訶迦葉 an.“²

-
- 1 禪; gängiger Konvention entsprechend bezieht sich hier und im Folgenden der Terminus „Chan“ auf die chinesische, „Zen“ auf die japanische Tradition sowie das in der Übersicht betrachtete Gesamtphänomen. Analoges gilt für Tiantai/Tendai 天台 und Huayan/Kegon 華嚴.
 - 2 Fall 6, zitiert nach T 48.2005:293c (Takakusu Junjirō 高楠順次郎 und Watanabe Kaikyoku 渡辺海旭, hg. Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經, 100 Bde. [Tokyo: Taishō issaikyō kankōkai 大正一切經刊行會, 1924–1932]. Die zusätzlichen Angaben stehen in der Reihenfolge Band, laufende Nummer, Seite, Kolumne). – Alle Übersetzungen sind, sofern nicht anders angegeben, meine eigenen.

In der Begegnung mit dem Buddha als der ersten Instanz des Erwachens erfährt Kāśyapa die Legitimation durch diesen persönlich. Dies befähigt ihn dazu, die Nachfolge des Weltverehrten anzutreten und so seinerseits als Erwachter das Erwachen an einen Erwachenden weiterzugeben. Die Weitergabe geschieht auf einer außersprachlichen Ebene und beruht auf einem unmittelbaren Verstehen zwischen dem erwachten Herzen und dem erwachenden Herzen. In ihrer Fortführung entsteht jene Traditionslinie von Meistern und Schülern, die nach wie vor das (Selbst)Bild des Zen maßgeblich bestimmt. Ein spezifisches Glied der Traditionslinie wird erst als ein solches anerkannt, wenn sein Erwachen vom jeweiligen Vorgänger bestätigt wurde, und das bedeutet: wenn besiegelt wird, dass das erfahrene Erwachen kein anderes ist als jenes, das Śākyamuni sich unter dem *bodhi*-Baum erschlossen hatte. Dann findet sich das betreffende Glied – in der Vermittlung seines Erwachens durch die Traditionslinie – auf das Erwachen des Stifters der Traditionslinie gegründet. Mehr noch: Nachdem jede historische Kontingenz des Erwachens per Definition ausgeschlossen ist (sonst handelte es sich ja eben nicht um ein- und dasselbe Erwachen), kommt es zu einem überzeitlichen, in der religiösen Dimension unmittelbaren Zusammentreffen zwischen dem neu Erwachten und Śākyamuni selber.

Der vorliegende Beitrag macht es sich zur Aufgabe, einen Gegenentwurf zu einem solchen konfessionellen Selbstverständnis zu präsentieren. Er tut dies, indem er die Entwicklung der „gesonderten Überlieferung außerhalb der Dogmatik“ kritisch nachzeichnet, die in ihrer Geschichte einer ganzen Bandbreite von Interpretationen unterworfen war. Der Bogen spannt sich dabei von Suzuki Daisetsu über Nichiren bis hin zum Tang-zeitlichen Chan und wieder zurück von der Blüte der Chan-Institution unter den Song über die frühesten Vertreter des Zen auf japanischem Boden bis hin zu dogmatischen Erörterungen aus der frühen Neuzeit. Besonderes Gewicht für die hier vorgeschlagene Sichtweise haben die Stellungnahmen des Tendai zum Zen; entstand – wie zu sehen sein wird – die frühe japanische Zen-Schule doch innerhalb eines durch das Tendai vorgegeben Rahmens und galt lange Zeit als eine spezifische Ausformung der Tendai-Dogmatik als solcher. Dass die hier zur Sprache kommenden Texte weder der gleichen Zeit noch ein- und derselben Faktion entstammen, sondern vielmehr vor diversen soziopolitischen und ideologischen Hintergründen entstanden, stützt die hier zu entwickelnde Argumentation.

I. Die „gesonderte Überlieferung“ in der modernen Tradition

Im Lichte des oben skizzierten Traditionsverständnisses muss jeder Versuch, eine Verbundenheit des Zen mit seiner jeweiligen geschichtlichen Situation nachzuweisen, also jede historisch-kritische Untersuchung des Zen als eines Phänomens der Geistesgeschichte, an die behauptete Autonomie und damit an den Kern der Sache – sprich: die Überlieferung eines unwandelbaren Erwachens – rühren. Welche Abwehrreaktionen von Seiten der Tradition dadurch produziert werden können, deutet sich exemplarisch in der Diskussion zwischen Hu Shi 胡適 (1891–1962) und Suzuki Daisetsu Teitarō 鈴木大拙貞太郎 (1870–1966) aus den frühen 1950er Jahren an. Die Studien des chinesischen Philologen und Philosophen Hu Shi, der in der Folge der archäologischen Textfunde in Dunhuang 敦煌 im Jahre 1900 ein streng historisch orientiertes Bild des frühen chinesischen Chan entwarf, waren von konfessioneller Seite als eine Herausforderung an die Tradition wahrgenommen worden. Hu legte seinen Standpunkt programmatisch dar:

The Ch'an (Zen) movement is an integral part of the history of Chinese Buddhism, and the history of Chinese Buddhism is an integral part of the general history of Chinese thought. Ch'an can be properly understood only in its historical setting just as any other Chinese philosophical school must be studied and understood in its historical setting.³

Suzuki nahm als Anhänger und selbsterklärter Repräsentant der Zen-Tradition den vermeintlichen Fehdehandschuh auf und stellte seinerseits heraus, dass eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Zen wesentliche Defizite aufweisen muss, insofern sich dieses unweigerlich der rationalen Ebene entzieht und in seinem Kern von der geschichtlichen Situation unberührt bleibt:

[T]here are at least two types of mentality: the one which can understand Zen and, therefore, has the right to say something about it, and another which is utterly unable to grasp what Zen is. The difference between the two types is one of quality and is beyond the possibility of mutual reconciliation.⁴

3 Hu Shih, „Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method,“ *Philosophy East and West* 3.1 (1953): 3.

4 Suzuki, Daisetz Teitaro, „Zen: A Reply to Hu Shih,“ *Philosophy East and West* 3.1 (1953): 25. – Man ist versucht, Suzuki damit in die romantische Tradition einer Darstellung der Religion einzureihen. Vgl. die folgende Passage aus Schleiermachers Reden über die Religion von 1799: „[W]er nicht eigne Wunder sieht auf seinem Standpunkt zur Betrachtung der Welt, in wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen [...], wer nicht hie und da mit der lebendigsten Überzeugung fühlt, dass ein göttlicher Geist ihn treibt und daß er aus heiliger Eingebung redet und handelt [...], der hat keine Religion [...] Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte“ (Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Stuttgart: Reclam, 2003), 80–82.

Der hier zum Ausdruck gebrachte qualitative Unterschied richtet sich nicht nur an der Mentalität des Betrachters aus, sondern steht auch *pars pro toto* für die Differenz zwischen dem Zen und dem Rest des Buddhismus. Während die zahlreichen Schulen des Buddhismus eine schier unübersehbare Pluralität an Doktrinen und Praktiken verträten, befasse sich das Zen mit simpler Faktizität und Selbstvidenz. Folgende vier Charakteristika seien typisch für das Zen:

A special transmission outside the Scriptures; No dependence upon words and letters; Direct pointing to the soul of man; Seeing into one's nature and the attainment of Buddhahood.⁵

Diese *shiku* 四句 („vier Sentenzen“) sollen die Zeichenfolge *kyōge betsuden* 教外別傳, *furyū monji* 不立文字, *jikishi ninshin* 直指人心, *kenshō jōbutsu* 見性成佛 übersetzen und scheinen seit Suzukis Zitation zum geflügelten Wort geworden zu sein, auf das keine Darstellung des Zen verzichten kann. Tatsächlich sind die Sentenzen jedoch viel weniger ursprünglich, als Suzuki glauben machen wollte. Obwohl die einzelnen Teile des Diktums bereits in Quellen aus der Tang-Zeit (618–907) auftauchen, sind nach heutigem Stand die *shiku* in exakt der von Suzuki zitierten Form erst nach der Song-Zeit (960–1279) belegbar. Eine frühere Instanz fällt – mit einem Vorwort zum auf den Chan-Meister Linji Yixuan 臨濟義玄 (gest. 867) zurückgehenden *Linjilu* 臨濟錄 („Aufzeichnungen des Linji“) – auf das zweite Jahr der Ära *dade* 大德 (1298). Dort heißt es:

Der *bhagavat* 薄伽梵 [d. i. der Weltverehrte, der Buddha] vertraute die Schatzkammer vom Augapfel der wahren Lehre und das wundersame Herz des Nirwana dem Mahākāśyapa an. Dieser wurde der erste Patriarch. Der achtundzwanzigste Patriarch Bodhidharma dann ergriff das geheime Siegel der Buddhas aus allen zehn Richtungen 十方 [d. i. von überall her] und allen drei 三世 Zeiten [d. i. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft] und kam dorthin, wo die Sonne allmorgendlich über dem Horizont zittert [d. i. nach China]. Zu dieser Zeit wurde es in China erstmals bekannt, dass die Lehre des Buddha etwas hatte, das jenseits der Dogmatik gesondert weitergegeben wird 教外別傳 und nicht auf Schriftzeichen beruht 不立文字. Es deutet unmittelbar auf der Menschen Herz 直指人心, bringt deren Wesen zum Erscheinen und vervollkommen sie zum Buddha 見性成佛.⁶

Als repräsentativ können die *shiku* in dieser Form damit allerhöchstens für den Song-zeitlichen Chan gelten; mit dem oft heraufbeschworenen „goldenen Zeitalter“ des Chan unter den Tang⁷ haben sie kaum etwas zu tun. Für eine allgemein-

5 Suzuki, Daisetsu Teitarō, *Essays in Zen Buddhism. First Series* (New York: Grove, 1961), 20.

6 Zitiert nach T 47.1985:495a–b.

7 Vgl. beispielsweise John C. H. Wu, *The Golden Age of Zen: Zen Masters of the T'ang Dynasty* (Bloomington: World Wisdom, 2003).

gültige Definition des Zen eignen sie sich damit nur bedingt. Doch Suzuki fährt ungerührt fort, den *shiku* eine ziemlich radikale, in einer ganz bestimmten exegetischen Tradition stehende Auslegung angedeihen zu lassen:

This sums up all that is claimed by Zen as religion [...] Zen has its own way of pointing to the nature of one's own being, and that when this is done one attains Buddhahood, in which all the contradictions and disturbances caused by the intellect are entirely harmonized in a unity of higher order [...] Logically considered, Zen may be full of contradictions and repetitions. But as it stands above all things, it goes serenely on its own way [...]⁸

Suzukis Argumentation zufolge muss ein logisch geleitetes Herangehen an das Zen am Verständnis, ja an der bloßen Beschreibung des Phänomens scheitern. Das liegt daran, dass die mit Begrifflichkeiten operierende Logik einen fehlerhaften Zugang böte, der bestenfalls eine rationalisierte und damit bis zur Unkenntlichkeit verzerrte Darstellung erlaube. Das Zen aber unterscheide sich von und stehe über allen anderen Dingen, vor allem aber jeglicher Operation des menschlichen Intellekts. Im Kontext des obigen Zitats aus der Diskussion mit Hu Shi lässt sich aus der hier aufscheinenden Frage, wie ein Absolutes (das Zen) mit relativen Mitteln (der Logik) zu erfassen sei, extrapolieren, dass nach Suzuki einzig und allein eine solche Repräsentation des Zen gelingen kann, die nicht mehr in der relativen Ebene befangen ist, sondern aus jenem Absoluten heraus spricht. Über das Zen könnte letztlich also nur ein Zen-Meister, d. i. die Tradition selbst urteilen.

Wie wirkmächtig diese hermetische Abschließung des Zen gegen andere Paradigmen gewesen ist, mag aus dem folgenden Textbeispiel des deutschen Zen-Meisters Genpo Dorin (geb. 1955) abgeschätzt werden. In der leicht abgewandelten Reiteration der *shiku* und dem expliziten Fokus auf die Sitzmeditation scheint sich auch eine subtile Herabsetzung anderer buddhistischer Tradition anzudeuten:

Buddha fand im Hocksitz (im Zazen) zu seinem großen Erwachen. Aus dieser Erfahrung heraus lehrte er die Edlen Vier Wahrheiten und den Edlen Achtfachen Pfad [...] Im Laufe der Geschichte haben sich viele verschiedene buddhistische Schulen, Traditionen und Konfessionen entwickelt. Manche Schulen haben sich dabei in Theorie und Praxis sehr weit von den ursprünglichen Lehren entfernt und lehren großteils eigene Schwerpunkte [...] Um Selbstweschau zu erfahren und Einblick in die Weltzusammenhänge zu erhalten, hat der Buddha alles aufgegeben, hat sich unter den Bodhibaum gesetzt und hat Zazen geübt. So begann Buddhismus. Es ist also nicht notwendig, sich mit kulturellem und nichtbuddhistischem Beiwerk anderer Völker und Kulturen den Zugang zu Buddhas Lehre zu erschweren.⁹

8 Suzuki, *Essays*, 20–21.

9 Dorin Genpo Zenji, „Die Bedeutung von Zazen,“ *Zenshin. Zeitschrift für Zenbuddhismus* 2 (2009): 8–9.

In dieser Hinsicht ist es von besonderem Interesse, dass Suzuki seiner Deutung der *shiku* eine Art Einordnung in den buddhistischen Gesamtkontext vorausschickt, wenn er sagt: „Almost corresponding to the ‚Four Maxims‘ of the Nichiren Sect, Zen has its own four statements.“¹⁰ Die hier angesprochenen „vier Lehrsätze“ (*shiko kakugen* 四箇格言) gehen auf die Schriften des Nichiren 日蓮 (1222–1282) selbst zurück und besagen eine Definition *ex negativo* des „richtigen“, d. i. dessen auf dem Lotossutra¹¹ basierenden Buddhismus:

Den Buddha im Geiste zu tragen [d. i. der Amida-Buddhismus] bedeutet, in die endlose Hölle herabzufahren 念佛無間. Zen ist des Teufels [d. i. ein auf die hinduistische Gottheit Shiva zurückgehender Widersacher des *dharmā*] 禪天魔. Der Shingon-Buddhismus richtet unser Land zugrunde 眞言亡國. Die Mitglieder der Ordensregelschule sind die Räuber unserer Nation 律國賊. Dass diese Dinge so benannt werden müssen, ist fraglos und selbsterläuternd 無問自說.¹²

Ohne die Korrespondenz weiter auszuarbeiten weist Suzuki doch ganz bewusst darauf hin, dass den *shiku* im Zen eine funktional ähnliche Rolle zukommt wie Nichirens berüchtigter Negation anderer Auslegungen der buddhistischen Tradition. Obwohl es natürlich zu bedenken gilt, dass die Sentenzen des Zen deutlich positiver formuliert sind, bedeutet wenigstens das *kyōge betsuden* Suzukis Einordnung zufolge die Negation aller *kyō* 教, also der Lehrbuddhismen bzw. der buddhistischen Dogmatik.

II. Die „gesonderte Überlieferung“ in der älteren Tradition

Genau diese Auslegung scheint jedoch beispielsweise im Hinblick auf die Lesung des *ge* 外 fragwürdig, wie folgendes Beispiel aus dem 849 kompilierten *Chuanxin fayao* 傳心法要 („Kernpunkte der Lehre von der Herzensüberlieferung“) des Huangbo Xiyun 黃檗希運 (9. Jh.) zeigt.¹³

10 Suzuki, *Essays*, 19.

11 *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* 妙法蓮華經 („Kanonische Schrift über den Lotos der wunderbaren Lehre“). Vgl. T 9.262 und 263. Eine deutsche Übersetzung liegt bspw. vor in Max Deeg, *Das Lotos-Sutra* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007).

12 Aus dem *Ongi kuden* 御義口傳. Zitiert nach T 84.2699:305b.

13 Vgl. Albert Welter, „Mahākāśyapa’s Smile: Silent Transmission and the Kung-an (Kōan) Tradition,“ in *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, hg. Steven Heine und Dale S. Wright (Oxford/New York: Oxford University, 2000), 81.

Das Kommen unseres Patriarchen und Meisters nach Westen [diente dazu], auf der Menschen Herz zu zeigen 直指人心, ihr Wesen erscheinen zu lassen und sie zu Buddhas zu vervollkommen 見性成佛. Es hielt sich nicht mit Worten und Erläuterungen auf 不在言說.¹⁴ Wie könntet ihr da nicht verstehen, was ich sage? Ānanda 阿難 frug den Kāśyapa 迦葉: „Was war es, das der Weltverehrte außer dem Goldbrokat [d. i. das sichtbare Symbol der orthodoxen Nachfolge des Buddha] uns noch überliefert hat 金襴外別傳何物?“ [...] Kāśyapa sagte: „Geh hin zu der Fahnenstange 刹竿 draußen am Tor. Sie ist nämlich eben das Aushängeschild unserer Patriarchen und Meister 祖師之標榜.“¹⁵

Die Frage nach dem, was „außer dem Goldbrokat noch überliefert“ 金襴外別傳 worden ist, funktioniert terminologisch und grammatikalisch vollkommen analog zur „gesonderten Weitergabe jenseits der Dogmatik“ 教外別傳. Aber Ānanda erkundigt sich mit seiner Frage ja offensichtlich nach etwas, das der Buddha über das Mönchsgewand aus Goldbrokat hinaus weitergegeben habe, um seinen Nachfolger auszuzeichnen. Er meint damit keineswegs, dass die kostbare Textilie dadurch wertlos gemacht oder ersetzt würde. Auf die *shiku* übertragen bedeutet diese Lesung, dass es sich bei dem, was der Buddha über seine Lehren hinaus weitergegeben habe, nicht um etwas handelt, das diese Lehren ungültig machte, sondern sie vielmehr ergänzte. Es handelt sich also bei genauer Lesung nicht um eine „gesonderte Überlieferung jenseits der Lehren“, sondern um etwas, das „abgesehen von den Lehren sonst noch überliefert worden ist“. Das wiederum ist ein Hinweis darauf, dass das Tang-zeitliche Chan – und Huangbo, der Verfasser der obigen Passage, kann als Meister des Linji Yixuan 臨濟義玄 (gest. 867) durchaus als typischer Repräsentant des klassischen Chan gelten – vielleicht doch nicht ganz so radikal und gestreng war, wie von der späteren Tradition angenommen wurde.

Diesbezüglich darf nicht übersehen werden, dass auch das *Wumenguan*, das auf dem Höhepunkt der Song-zeitlichen Blüte der Linji-Tradition entstand, das *credo* „weitergegeben jenseits der Dogmatik und unabhängig von Schriftzeichen“ in einen skeptischen Kontext stellt. Der Kommentar des Kompilators Wumen Hui-kai 無門慧開 (1183–1260) zum oben zitierten Fall lautet nämlich:

14 不在言說; der interpretative Spielraum lässt auch im Deutschen verschiedene Übersetzungen irgendwo zwischen „er wollte überhaupt nichts mit Wörtern und Erläuterungen zu tun haben“ und „er erschöpfte sich nicht in bloßem Gerede“ zu. Wir lesen es hier als Variante der „gesonderten Überlieferung jenseits der Schriftzeichen.“

15 Zitiert nach T 48.2012A:384a. An Klöstern wurde eine Fahne aufgezogen, wenn der Abt oder die Vorsitzenden Lehrreden halten. Das legt die Deutung nahe, dass Kāśyapa auf eben genau die Lehre sowie Mönchsgemeinschaft hinweisen will, die über den Tod des Buddha hinaus Bestand haben und „außer dem Goldbrokat“ der Nachwelt überliefert worden waren.

Gautama, sein Gesicht gelb [wie Pergament] 黃面瞿曇, benimmt sich, als stünde niemand neben ihm 傍若無人.¹⁶ Er setzt Hochgestellte zu Niederen herab;¹⁷ er hängt einen Schafskopf aus, verkauft aber Hundefleisch. Da will man doch sagen: wie wunderbar! Was aber, wenn zur damaligen Zeit die ganze Kongregation miteinander gelächelt hätte? Wie hätte man da den Augapfel der wahren Lehre weitergeben sollen? Oder aber wenn Kāśyapā nicht gelächelt hätte? Wie wiederum hätte man da den Augapfel der wahren Lehre weitergeben sollen? Wenn ihr nun sagt, dass der Augapfel der wahren Lehre über ein Übergeben und Empfangen verfügt, dann gehörte der pergamentgesichtige Alte zum tolldreisten Pöbel 誑諱閭閻. Wenn ihr aber sagt, dass es weder Übergeben noch Empfangen gibt, warum hat er dann einzig dem Kāśyapā seine Zustimmung erteilt? Unser Hymnus lautet: Er hebt eine Blüte in die Höhe, und schon wird selbst die Spitze seines Schwanzes [d. i. das kleinste Detail seines Charakters] offenbar. Kāśyapā öffnet sein Gesicht, und Menschen und Götter verstricken sich darin.¹⁸

Offensichtlich wird die Anekdote von der ersten Überlieferung der Wahrheit des Zen hier als Meditationsaufgabe, als „öffentlicher Aushang“ 公案 (c. *gong'an*, j. *kōan*) gestellt: das Selbstverständnis der Tradition selbst soll kontemplativ hinterfragt werden. Insofern als dass die Erkenntnis des Zen jenes Wesentliche enthüllt, das per Definition die Tradition eigentlich ausmacht, d. h. der Erkennende die Begebenheit in dieser Anekdote im eigenen Erwachen nachvollzieht und quasi Kāśyapas Platz einnimmt, kann die Legitimation der gesamten Tradition überhaupt nur in einem solchen erwachenden Selbst liegen. Streng genommen legitimiert in diesem Sinne nicht die Traditionslinie das erwachende Selbst, sondern umgekehrt das erwachende Selbst die Traditionslinie (die dementsprechend unter Umständen auch von derjenigen des Zen divergieren kann).

Der Buddha, so der weitere Kommentar des *Wumen*, hat sich also selber eine Grube gegraben: Die Behauptung einer höchsten Wahrheit, die der Weitergabe – noch dazu einer nicht offensichtlichen, quasi im Verborgenen stattfindenden Weitergabe – bedarf, öffnet der Spekulation Tür und Tor. Damit erweist sich die Anekdote als kontraproduktiv für die meditative Sammlung und die in Form eines „öffentlichen Aushangs“ gestellte Aufgabe. Indem ihr Gründer die Wirklichkeit

16 Nishimura Eshin, *Mumonkan* (Tokyo: Iwanami, 1999) 45, Fußnote 6 begründet des Buddhas „gelbes Antlitz“ mit seinem in goldenem Licht erstrahlenden Leib. Die deutlich kritische Haltung des Kommentars scheint den Buddha jedoch weniger mit Lob bedenken als vielmehr als alternden Trottel abtun zu wollen. Daher unsere Übersetzung im Sinne von „vertrocknet wie das Papier, auf dem seine hirnrissigen Reden niedergeschrieben wurden“. – Die Formulierung „als gäbe es keinen neben ihm“ ist erstmals im *Houhan shu* 後漢書 (verfasst von Fan Ye 范曄, 398–445) belegt und auch im heutigen Sprachgebrauch noch präsent. Sie bezeichnet ein Verhalten, das keine Rücksicht nimmt und auf seine Umgebung schädigende Auswirkungen hat.

17 壓良為賤; Nishimura, *Mumonkan*, 45, Fußnote 7 führt den Ausdruck auf das *Zizhi tongjian* 資治通鑑 (1065–1084) des Sima Guang 司馬光 (1019–1086) zurück, wo es den Sklavenhandel mit Töchtern hochrangiger, aber verarmter Familien bezeichnet.

18 Zitiert nach T48.2005:293c.

seiner Lehre und Praxis zu offenbaren versucht, wird seine Tradition zum Opfer ihrer eigenen Fallstricke.

In die gleiche Kerbe schlägt auch das *Zhanran Yuancheng chanshi yulu* 湛然圓澄禪師語錄, die „Wortgetreuen Aufzeichnungen des Zen-Meisters Zhanran Yuancheng 湛然圓澄 (1561–1626)“¹⁹:

Eine gesonderte Überlieferung außerhalb der Dogmatik 教外別傳: sie stellt keine Schriftzeichen auf 不立文字, sondern deutet unmittelbar auf der Menschen Herz 直指人心, bringt deren Wesen zum Vorschein und vervollkommen sie zu Buddhas 見性成佛. Obwohl dem durchaus so ist, vermag man es damit doch nicht, an den Panzer, der ohne Obliegenheiten ist 無事甲, zu schlagen. Man muss wissen, dass die Alten sagten: Wenn du aus den Worten heraustrittst, gelingt es dir erstmals, deren Anliegen zu begreifen. Man darf nicht einfach seinen eigenen Kompass und sein eigenes Winkeleisen herzurichten suchen. Diesen Worten sollte man Glauben schenken!²⁰

Genauso wenig – so die Passage – wie es hilfreich ist, am bloßen Wortlaut, also an der Oberfläche der Kanonics zu verbleiben, kann es damit getan sein, die *shiku* zu einer Art der Universalweisheit zu überhöhen. Vielmehr wollen sie auf ihren eigentlichen Sinn hin durchleuchtet und angeeignet werden. Ein aus der japanischen Sōtō-Faktion 曹洞宗 stammender Text des frühen 18. Jahrhunderts, das *Hōonben* 報恩編 („Sammlung über die Vergeltung der Güte [der Buddhas und Patriarchen]“, 1721) des Tenkei Denson 天桂傳尊 (1648–1735) verdeutlicht, wie eine solche Aneignung und Gründung der Worte in der eigenen Praxis auszusehen hat, und soll an dieser Stelle in einiger Länge zitiert werden.

Einer, der sich mit Zen befasste, fragte: Seit alters her haben die Schüler unserer Schulrichtung die Worte und Sprüche ihrer Meister mit den Beurteilungen der Dogmatik²¹

19 Es handelt sich hierbei um die zweite der beiden Stellen in den vormodernen Schriften des Zen, die in den Datenbanken der SAT Daizōkyō Text Database Committee, Tokyo (<http://21dzk.1.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html>) sowie der Chinese Buddhist Electronic Text Association, Taipei (<http://cbeta.org/>) recherchierbar sind und in denen tatsächlich die komplette Satzung mittels Inversion von der seit Suzuki als autoritativ angenommenen Reihenfolge abweicht.

20 Zitiert nach ZZ 72.1444:854b (*Dai Nihon zokuzōkyō*, 150 Bde., hg. Nakano Tatsue [Taipei: Xinweng (Nachdruck)], 1905–1912). Die zusätzlichen Angaben stehen in der Reihenfolge Band, laufende Nummer, Seite, Spalte.

21 判教; verkürzt aus 教相判釋, „Klassifikation dogmatischer Ausformungen“. Taxonomische Systematisierung der Diversität buddhistischer Lehren im Rahmen einer bestimmten scholastischen und exegetischen Tradition. Einerseits dient die Klassifikation dazu, ein breites Spektrum von Lehren miteinander zu integrieren; andererseits impliziert die entstehende Hierarchie ansteigende Wertigkeiten der klassifizierten Schulen. Vgl. vor allem die Arbeiten von Peter N. Gregory, beispielsweise „What Happened to the ‚Perfect Teaching‘? Another Look at Hua-yen Buddhist Hermeneutics,“ in *Buddhist Hermeneutics*, hg. Donald S. Lopez, Jr. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988).

durch Xianshou²² und Tiantai²³ verglichen. Doch geht [ein solcher Abgleich] in vielen Fällen nicht über zwei Sorten von Dogmatik hinaus, nämlich einer endgültigen [auf der einen] und solchen, die davon abweichen [auf der anderen Seite] 終別二教. Aber es muss doch jedenfalls eine erlösende Schatzkammer 涉藏 geben, die beide Fahrzeuge durchdringt. Die dabei herangezogenen kanonischen Schriften aber wollen ihre halben und erfüllten, ihre vorläufigen und vollkommenen Teile nicht sofort preisgeben. Wenn es nun solche gibt, welche die vollkommene Dogmatik 圓教 aufgreifen: unweigerlich stehen Anliegen und Sinn [dieser unserer Zen-Schule] getrennt und gesondert davon. Dann hat es den Anschein, als würde das Zen nicht beim vollkommenen Zusammenhang 圓理 anlangen. Nun heißt es zuweilen ja, dass man keine Schriftzeichen aufstellen solle, aber auch dieses scheint nicht über den Bereich der endgültigen Dogmatik und davon abweichender Dogmatiken hinauszugehen. Wie also sollte man über die Schule des Bud-dhaheizens außerhalb der Dogmatik 教外佛心宗 sprechen? [...]

Ohne es recht zu bemerken stieß der alte Mönch daraufhin einen Seufzer aus und sagte: Du hast die Bedeutung von „außerhalb der Dogmatik“ schon verloren! [...] Dass du einen Haufen setzt und dein Wasser abschlägst und einen fahren lässt, dass du dich erhebst und dich niederlegst, dass du aufstehst und dich hinsetzt, dass du Reis und Tee zu dir nimmst, dass dir kalt oder warm ist, dass du gesund oder krank bist, dass du nach Osten oder Westen läufst, dass du dich nach links oder rechts bewegst – erledigst du diese deine alltäglichen Verrichtungen, indem du dich auf eine endgültige Dogmatik stützt? Oder tust du diese, indem du dich auf eine gesonderte Dogmatik stützt? Zeugen sie etwa von einer inhärenten Güte 性善? Oder zeugen sie etwa von inhärentem Übel 性惡? [Natürlich nicht!] Was hätten also Xuanshou und Tiantai da zu beurteilen und zu kategorisieren? Das alles sind Dinge, die deinem ursprünglichen Schaffen 本做, deiner ursprünglichen Funktion angehören 本用 [...] Sie liegen einzig und allein in deinem eigenen Herzen, und deswegen spreche ich nicht davon, dass es außerhalb dessen eine Lehre gäbe, die gesondert überliefert worden wäre. Der Wissende weiß in seinem Herzen. Warum wollte man zu diesem Zwecke also die ältlichen Hinterlassenschaften der Schriftzeichen 文字陳迹 durchforschen? Darum heißt es, dass keine Schriftzeichen aufgestellt würden.

Es handelt sich jedoch andererseits auch nicht einfach nur darum, sich vor den Schriftzeichen zu drücken. Nirgends gibt es etwas, das man verabscheute 嫌的法. Nirgends gibt es etwas, das man bevorzugte 採的法. Allgemein gesprochen handelt es sich dabei, dass der So Gekommene zu seiner Zeit Halbes und Ganzes, Vorläufiges und Vollkommenes gelehrt hatte, ausnahmslos um Gegebenheiten aus dogmatischen Hinterlassenschaften 教迹, die als geschickte Mittel 方便²⁴ eingesetzt wurden und die Leidenswesen

22 賢首; Ehrentitel für Fazang 法藏 (j. Hōzō, 643–712), dritter Patriarch der Huayan-Schule 華嚴宗, die als „philosophischste“ Ausformung des chinesischen Buddhismus gilt. Vgl. Matthias Obert, *Sinndeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus, Paradigmata*; 22 (Hamburg: Meiner, 2000).

23 天台; gemeint ist Zhiyi 智顛 (j. Chigi, 538–597), der Begründer der Tiantai-Schule. Vgl. Leon Hurvitz, *Chih-i (538–597), An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk, Mélanges Chinois et Bouddhiques*; XII (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1962).

24 Vgl. Michael Pye, *Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism*. Second Edition (London: Routledge, 2003).

hinüberführen sollten [...] All die Patriarchen unserer Schulrichtung erläuterten die Sachverhalte 事 sowie deren Zusammenhänge 理. Wenn aber die Zusammenhänge in der Dogmatik tatsächlich Früchte tragen 行果 und die Erläuterungen mit bloßen Worten sich den Gegebenheiten anpassen 宛轉, dann fallen auch sie keineswegs in die [kleingeistigen] Argumentationsmodelle der Dogmatiker 教家途轍 [, sondern haben genau wie das Zen das große Ganze im Auge...] Wozu also sollten die Kanonices 經典, die von all den Patriarchen und Meistern herangezogen worden waren, sich an die fünf Dogmatiken [des Xuanshou]²⁵ oder auch die vier Dogmatiken [des Tiantai]²⁶ halten und damit zu diskutieren und zu beurteilen suchen? Mit dem eigenen Herzen das eigene Herz zu übermitteln 以自心傳自心 kann vom Buddha ausgehend nicht gelingen 從佛不得. Das kann auch von seiner Lehre ausgehend nicht gelingen 從法不得. Das ist nichts, was man ursprünglich schon erlangt hätte 本得, und auch nichts, was man erstmals erlangen würde 始得. Es ist nichts, was man in der Übung erlangte 修得, und auch nichts, was man im Erweis [d. i. dem Erleuchtungserlebnis] erlangen würde 證得. Mit einem ursprünglichen Selbst oder einer ursprünglichen Natur ist es nicht zu erlangen. Wenn es doch irgendwie zu erlangen sein sollte, dann nur im eigenen Herzen [...]

In der Lehre gibt es ursprünglich keine starre Lehre. Vielmehr unterliegt sie einfach den menschlichen Umwälzungen. Welche Worte es auch seien: im Hinblick auf deren Sinn und Deutung haben sich unsere Zähne schnell in welker Trockenheit 生涯 verbissen. Keine einzige Silbe des Buddha sollte man lange Zeit anhören [...] Im Allgemeinen: wenn es einen Buddha gibt und wenn es eine Lehre gibt, so sind das letzten Endes Sachverhalte, die aus den dogmatischen Hinterlassenschaften stammen. Wie aber sollte man sich eines Anderen Nasenloch leihen, um dort seinen Atem herauszublasen? In dem Antlitz, mit dem deine Mutter dich geboren hatte 娘生下面目, finden sich die Augenbrauen über den Augäpfeln und teilen sich wie das Schriftzeichen für „acht“ 八字. Der Mund findet sich unter der Nase und dient dazu, Tee und Reis zu sich zu nehmen. Warum also wolltest du über die Schule vom Buddhaherzen 佛心宗 reden? Warum wolltest du über die Schule von Bodhidharma 達磨宗 reden? Früher hieß es, dass es sich um eine gesonderte Überlieferung außerhalb der Dogmatik handele, die keine Schriftzeichen aufstelle 不立文字教外別傳. Sie deute unmittelbar auf der Menschen Herz, bringe deren Wesen zum Vorschein und vervollkomme sie zum Buddha. Aber auch das ist tiefer Schlaf 熟睡, auch das sind im Fieber gesprochene Worte 譫語 [...] Überhaupt gar nirgends gibt es einen Namen, den man zu nennen vermöchte 無名可名, und keine Schule, die es als solche anzuerkennen gälte 無宗可宗. Dieses ist das sich im Wind seines Heimatlandes wiegende Aushängeschild unserer Schulrichtung außerhalb der Dogmatik 教外門的本地風標. Den müßigen Namen 閑名 haben wir schon längst dankend abgewinkt. In der Umgebung blinder Esel 瞎驢邊 geht die Schatzkammer vom Augapfel der wahren Lehre 正法眼藏 zugrunde. Wie hell und weit steht die Welt! Auf welcher Grundlage stolperst du da über die Argumentationen zum Urteil über die Dogmatiken 判教

25 五教; d. i. die fünfstufige Klassifikation der Dogmatik im Huayan: (1) Hīnayāna 小乘教, (2) frühes Mahāyāna 大乘始教, (3) voll ausgebildetes, von einer inhärenten Buddhanatur 佛性 ausgehendes Mahāyāna 大乘終教, (4) Formen des Mahāyāna, die eine plötzliche Erleuchtung propagieren (d. i. Tiantai, später dann auch Zen) 大乘頓教, sowie (5) die vollendete Dogmatik 大乘圓教 im Huayan selbst.

26 四教; die vierstufige Klassifikation der Dogmatik im Tiantai: (1) Hīnayāna, d. i. die Lehren des Tripiṭaka 三藏教, (2) Yogācāra and Mādhyamaka (d. i. Mahāyāna mit Beimischungen von Hīnayāna) 通教, (3) eindeutiges Mahāyāna 別教, sowie (4) die vollendete Dogmatik 圓教 im Tiantai.

窠窟 bei Xianshou und Tiantai und zerbrichst dir deinen Schädel darüber? Was schlurft du damit durch die Gegend? Wie traurig! Nun, wenn du ein Schilfrohr 管孔 benutzt, um damit den Himmel zu durchmessen; wenn du einen Bohrer 錐頭 benutzt, um damit auf die Erde zu zeigen, wie wolltest du da die große Gänze von Himmel und Erde erkennen wollen. Ich wiederhole: keine einzige Silbe des Buddha sollte man lange Zeit anhören [...] Aber seine Worte sind [in den richtigen Händen jene Instrumente], mit denen wir aus den Häusern des Zen [die Verblendungen] niederhalten 抑下 und ausrotten 掃蕩 und dasjenige vertreiben, an das sich der Betreffende festzuklammern sucht. Der alte Mönch hält sich den Bauch, schnappt nach Luft und bricht zusammen vor Lachen 捧腹絕倒.²⁷

Die detaillierte Argumentation dieser Passage warnt in deutlichen Worten davor, durch die Beschäftigung mit reinen Begrifflichkeiten die Praxis außer Acht zu lassen und sich in bloßer Spekulation zu verlieren. Als Stellvertreter für die Lehrbuddhismen dienen der Kegon- und der Tendai-Buddhismus, aber auch das Zen wird von der Kritik nicht ausgenommen. Der Unterschied zwischen der buddhistischen Dogmatik und der Tradition des Zen wird damit radikal relativiert: In dem Augenblick, in dem das Zen mehr mit dem Problem seiner eigenen Definition als der gelebten Wirklichkeit befasst ist, hört es auf, lebendig zu sein und verfällt in die gleiche tote Rationalität, die der Dogmatik eignet. Umgekehrt gilt gleichzeitig aber auch, dass Worte, welche die oben skizzierte soteriologische Funktion, den Hörer aus seinen verblendeten Verhaftungen zu lösen, erfüllen, grundsätzlich gut sind. Aus welcher Tradition diese stammen, scheint dabei nur von untergeordneter Bedeutung. Ganz explizit wird gesagt, dass den Lehrbuddhismen prinzipiell die gleiche Lebendigkeit zugänglich ist, die das Zen für sich in Anspruch nimmt. Dort, wo die Lehren bis in ihren Kern hinein nachvollzogen werden („tatsächlich Früchte tragen“), hört die Dogmatik auf, bloße Dogmatik zu sein, und kann Erlösung wirken. Eine klare Trennlinie zwischen dem Zen und den übrigen Ausrichtungen ist damit unmöglich geworden und ein starkes Argument für ein inklusivistisches Verständnis des gesamten Buddhismus vorgebracht.

Eine solche inklusivistische Sichtweise auf die aus den Lehren des Buddha entstandene Diversität ist beileibe kein neuzeitliches Phänomen, sondern lässt sich mindestens bis in die Zeit der Fünf Dynastien (907–960) zurückverfolgen. Im *Zongjing lu* 宗鏡錄 („Aufzeichnungen vom Schulspiegel“) des Yongming Yanshou 永明延壽 (904–976) findet sie eine paradigmatische Formulierung, die in ihrer Bedeutsamkeit für die weitere Entwicklung des Chan und seine Ausbreitung nach Japan kaum zu überschätzen ist. Dort heißt es:

27 Zitiert nach T 82.2600:633a-c; abgeglichen mit Tenkei Denson, *Tenkei rōnin hōon hen* (Tokyo: Kōmeisha, 1885), 2 13a-16b.

Man sagt, dass der erste Patriarch der verschiedenen Schulen 諸宗始祖 Śākyamuni war. Die kanonischen Schriften sind dann die Worte des Buddha 經是佛語 und die Meditation ist die Intention des Buddha 禪是佛意. Mit Sicherheit ist es nicht so, dass sich Herzen und Mänder der Buddhas voneinander unterschieden 諸佛心口必不相違.²⁸

Das *Zongjing lu* entstand zu jener Zeit, als das Tang-Imperium zerfallen war und ein halbes Dutzend Regionalstaaten darum stritten, die nächste Kaiserdynastie auszurufen zu können. Die Rivalität um die politische Macht hatte auch Konsequenzen für die religiösen Institutionen und brachte im Chan eine heftige Auseinandersetzung der Faktionen untereinander mit sich. Insbesondere die Faktionen des Yunmen Wenyan 雲門文偃 (862/864–949), Fayan Wenyi 法眼文益 (885–958) und Linji konkurrierten miteinander um das Recht, die Orthodoxie des Chan-Buddhismus zu definieren. Jede dieser Schulen produzierte einen distinkten Textkorpus, der ihren Anspruch auf die Führungsposition innerhalb des Chan-Buddhismus und der buddhistischen Institution insgesamt untermauern sollte. Lange Zeit sah es so aus, als würde die Waagschale zugunsten von Yunmen oder Fayan mit ihren inklusivistischen Lesarten der buddhistischen Tradition kippen. Zhaoqing Wendeng 招慶文僊 (884–972) hatte der Yunmen-Faktion mit dem *Zutang ji* 祖堂集 („Sammlung aus der Halle der Patriarchen“, 952) ein Monument gesetzt, in dem er das Chan – abweichend von den bis dahin bestehenden Hagiographien wie etwa dem *Lidai fabao ji* 歷代法寶記 („Niederschrift über [die Überlieferung des] Juwels der Buddhalehre durch die Generationen hindurch“, spätes 8. Jahrhundert) – nicht als eine unilineare Traditionsfolge darstellte, sondern neben dem Hauptstrom der Weitergabe auch Nebenlinien Platz einräumte. Freilich waren diese Linien nicht vollkommen gleichwertig: die auch in heutigen Darstellungen des Zen vorherrschende Metapher des sich verzweigenden Stammes implizierte, dass eine Verzweigung umso weniger authentisch sei, je weiter sie sich vom Stamm entfernte, dessen Krone die Yunmen-Faktion bildete. Indem die Yunmen-Faktion differente Zweige innerhalb derselben Tradition des Chan im Speziellen und des Buddhismus im Allgemeinen anerkannte, ordnete sie sich deren Standpunkte unter und belegte so ihre eigene Superiorität.

Die Fayan-Faktion ihrerseits war unter Tiantai Deshao 天台德韶 (891–972) nicht nur maßgeblich beteiligt an der Wiedererrichtung des Hauptquartiers der Tiantai-Schule, dem Tempelkomplex auf dem Berg Tiantai, sondern verfasste mit dem *Zongjing lu* ein komplexes Werk in ganzen 100 Faszikeln, das zwar durchaus einen Führungsanspruch des Zen behauptet. Vor allen Dingen aber will es unter

28 Zitiert nach T 48.2016:418.

dem Motto der „Übereinstimmung von Dogmatik und Chan“ 教禪一致 eine zugrunde liegende Einheit des Buddhismus insgesamt belegen.

Letzten Endes konnte sich in der chinesischen Situation des 10. Jahrhunderts die Linji-Fraktion durchsetzen und beanspruchte in der Folge eine Führungsposition. Ihre Anbindung an die staatlichen Institutionen der Song-Dynastie erlaubten ihr, radikaler zu argumentieren und auf die Befindlichkeiten anderer Ausrichtungen des Buddhismus weniger Rücksicht zu nehmen, als das im Falle der großen Texte der Yunmen- und Fayan-Faktionen noch opportun geschienen hatte. Die Texte der Linji-Faktionen – allen voran das sich auf das *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄 („Aufzeichnungen über die Weitergabe der Leuchte aus der Ära *jingde*“, 1004) sowie das *Tiansheng guandeng lu* 天聖廣燈錄 („Aufzeichnungen über die weithin [strahlende] Leuchte aus der Ära *tiansheng*“, 1036) gründende Genre der *denglu* 燈錄 („Aufzeichnungen von der Leuchte“) – bemühten sich, alle Hinweise auf divergente Traditionslinien zu tilgen bzw. als pathologische Abweichungen erscheinen zu lassen, denen die Stringenz, Einfachheit und Universalität der Linji-Fraktion entgegenstünde.

Dass die Komplexitäten der tatsächlichen Situation in den Texten der Linji-Fraktion nur reduktiv wiedergegeben wurden und werden sollten, versteht sich von selbst. Das Genre der „Aufzeichnungen über die Leuchte“ hatte in erster Linie repräsentative Funktionen zu erfüllen und die Linji-Fraktion fest in Gesellschaft und Politik zu verankern. Die Lebenswirklichkeit selbst des hartnäckigsten Vertreters einer Linji-Orthodoxie muss allerdings anders ausgesehen haben: Eine klare Trennung des Chan in der monastischen Institution von den anderen buddhistischen Traditionen dürfte es erst in jüngerer Zeit gegeben haben. Ein kaiserliches Edikt unter den Nördlichen Song (960–1126) hatte beispielsweise verfügt, dass am Daxiangguo-Kloster 大相國寺 in Bianjing 汴京 (dem späteren Kaifeng 開封) auf sechs Mönche der Ordensregelschule höchstens zwei der Chan-Schule zu kommen hatten 六律二禪.²⁹ Selbst nach der formellen Ausrufung der großen neuerrichteten Klöster in der Provinz Zhejiang 浙江 als „Chan-Klöster“ 禪寺 und ihrer Einordnung in die Hierarchie der *wushan* 五山 („Fünf Berge“) legen die erhaltenen Darstellungen der Klosteranlagen nahe, dass mit Hallen für das Studium der Sutren 看經堂, Hallen für Erd- und Wassergottheiten 水陸堂, Amida-Hallen 觀音堂 etc. auch anderen buddhistischen Traditionen und anderen Praktiken als der Sitzmeditation Raum gegeben war. Die Polemik einer absoluten Überlegenheit des Zen und der Linji-Fraktion im Speziellen wurde im Praktischen niemals durchgesetzt, son-

²⁹ Vgl. Tamamura Takeji. *Gozan bungaku: Tairiku bunka shokaisha toshite no gozan zensō no katsudō* (Tokyo: Shibundō, 1955), 4.

dern blieb rhetorisches Instrument: Die Linji-Fraktion trug mit dem *rhetorischen Mittel* einer Überlieferung jenseits der Dogmatik wenigstens eine Zeitlang den Sieg über die anderen Fraktionen des Chan davon, aber das bedeutete noch lange nicht, dass ihre Interpretation auch tatsächlich in die *Praxis* umgesetzt worden wäre: „It was the Lin-chi lineage that had come to dominate the Ch’an world, not the Lin-chi ideology“³⁰.

Die eben erwähnte insitutionelle Koexistenz von Zen und Lehrschulen hat in der hagiographischen Bewertung der Entwicklung des Zen in Japan dazu geführt, dass einige wichtige Hauptvertreter des noch jungen Meditationsbuddhismus unter dem Stichwort des „synkretistisch eingeübten Zen“ 兼修禪 gebrandmarkt und marginalisiert wurden. Der Gegenbegriff, vor dem dieser Vorwurf überhaupt erst verständlich wird, ist derjenige des „reinen Zen“ 純粹禪,³¹ der den Großteil der Zen-Tradition in Japan zu umfassen beansprucht. Zu ihm werden so diverse Persönlichkeiten wie Dōgen Kigen 道元希玄 (1200–1253), Kanzan Egen 關山慧玄 (1277–1360), Hakuin Ekaku 白隱慧鶴 (1685–1768), Ryōkan Taigu 良寛大愚 (1758–1831), Ōmori Sōgen 大森曹玄 (1904–1994) und Suzuki Daisetsu gerechnet. Im Lichte der enormen historischen und ideologischen Diskrepanzen zwischen diesen Vertretern des Zen gestaltet eine pauschale Charakterisierung sich selbstverständlich als schwierig. Damit ist auch einleuchtend, dass einer unzweideutigen Unterscheidung zwischen einer negativ konnotierten synkretistischen und einer vermeintlich reinen Ausformung des Zen allerhöchstens polemische Funktion zukommen kann.

Nichtsdestotrotz wird immer wieder versucht, eine „reine“ Traditionslinie des Zen in der Ausprägung der Linji-Fraktion auf japanischem Boden zu rekonstruieren. Die für das Selbstverständnis des Zen so bedeutsame Rolle des Gründervaters wird dabei gerne Myōan Eisai 明菴榮西 (1141–1215) zugewiesen, der mit dem Kennin-Kloster 建仁寺 in Kyōto den ersten Zen-Tempel in Japan begründet hätte. Tatsächlich erweist sich bei näherer Betrachtung eine solche Darstellung als fadenscheinig: Zum einen handelte es sich beim Kennin-Kloster um einen nach dem Modell der *wushan*-Klöster gestalteten und deswegen synkretistischen Raum, der bis zu seinem elften Abt, Lanxi Daolong 蘭溪道隆 (1213–1278; er wird uns weiter unten noch beschäftigen), der Tendai-Schule zugeordnet blieb. Zum anderen zeigt die folgende, eine eigenwillige Traditionslinie des Tendai entwerfende Passage aus

30 Albert Welter, *Monks, Rulers, and Literati. The Political Ascendancy of Chan Buddhism* (Oxford/New York: Oxford University, 2006), 82.

31 Vgl. zu diesem Problemkomplex Wada Yukiko, „The Framework of the Rinzaï Sect in the Mid-Kamakura Period: Enni Ben’en and Rankei Doryu“, *Shūkyō kenkyū* 77.3 (2003): 97ff.

Eisais *Kōzen gokoku ron* 興禪護國論 („Traktat über die Förderung des Zen und den Schutz der Nation“) deutlich, dass dieser das Zen im Rahmen der bestehenden Tendai-Institution bzw. einem universal verstandenen Buddhismus verortet wissen wollte:

Es heißt, dass es sich bei den Wandlungen der Tugendhaften von früher 古德 um den wahrhaftigen Erweis 誠證 dieser unserer Schule handelt, und dass derer zehn sind. Was den ersten unter ihnen angeht, so heißt es [...], dass der Großmeister vom Shaolin-Kloster 少林寺 auf dem Song-Berge 嵩山 [d. i. Bodhidharma] die Lehre des Zen an den Meditationsmeister Nanyue Huisi weitergegeben habe. Der Meditationsmeister Huisi gab die Lehre des Chan an den Meditationsmeister Tiantai Zhizhe 天台智者 [d. i. Zhiyi] vom Tiantai weiter. Was den zweiten [unter ihnen, nämlich Zhiyi] angeht, so pflegte dieser sein Chan zu praktizieren, indem er das *Lotossutra* studierte [...] In seiner urplötzlich auftretenden Erleuchtung erschien ihm daselbst jene eine Versammlung auf dem Seelenberge mit ihrer ganzen Pracht, als sich diese noch nicht zerstreut hatte [...] Die verschiedenen kanonischen Schriften und Ordensregeln sowie Abhandlungen dazu – sie alle sind wichtige Themen im Buddha-Zen. Was die Majestät des Buddha angeht, so liegt im Wandeln wie im Verweilen, im Sitzen wie im Liegen der Sinn des Chan.³²

Eisai spricht in seiner insgesamt recht heterogenen Auflistung von den zehn „Tugendhaften von früher“, fünf Chinesen und fünf Japanern, die allesamt – freilich in unterschiedlichen Arten und Weisen – auf den Patriarchen Bodhidharma zurückzuführen seien. Der Vollständigkeit halber sei die Auflistung hier noch einmal konzise wiedergegeben: (1) Nanyue Huisi 南嶽慧思 (515–577),³³ (2) Tiantai Zhiyi, (3) Niutou Farong 牛頭法融 (594–657), Gründer der Ochsenkopf-Schule des Tang-zeitlichen Chan,³⁴ (4) Guifeng Zongmi 圭峰宗密 (780–841), der der patriarchalen Linie sowohl des Chan als auch des Huayan zugerechnet wird,³⁵ (5) Daoxuan 道璿 (702–760), ein Vertreter der Nordschule 北宗 des chinesischen Chan, (6) Saichō 最澄 (posthum Großmeister Dengyō 傳教大師, 767–822), Begründer des japanischen Tendai, (7) Ennin 圓仁 (793–864), ein Tendai-Mönch, der zwischen 838 und 847 China bereist hatte,³⁶ (8) Enchin 圓珍 (814–891),

32 Zitiert nach T 80.2543:9a-b.

33 Zu Leben und Werk des Huisi vgl. Paul Magnin, *La vie et l'œuvre de Huisi (515-577). Les origines de la secte bouddhique chinoise fu Tiantai* (Paris: École française d'Extrême-Orient, 1979).

34 Vgl. John McRae, „The Ox-Head School of Chinese Ch'an Buddhism: From Early Ch'an to the Golden Age,“ in *Studies in Ch'an and Hua-yen, Studies in East Asian Buddhism*; 1, hg. Robert M. Gimella und Peter Gregory (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), 169–252.

35 Vgl. die Kurzbiographie sowie die Charakterisierung seiner Werke in Jeffrey Lyle Broughton, *Zongmi on Chan* (New York: Columbia University, 2009), 3–67.

36 Für Ennins Biographie und eine Übersetzung seines Reisetagebuches *Nittō gūhō junrai gyōki* 入唐求法巡禮行記 („Aufzeichnungen über die Pilgerfahrten auf der Suche nach der Lehre bei den Tang“) vgl. Edwin O. Reischauer, *Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law* (New York: Ronald Press, 1955) sowie *Ennin's Travels in T'ang China* (New York: Ronald Press, 1955).

(9) Annen 安然 (geb. 841), beides Tendai-Exegeten, sowie (10) Myōan Eisai selbst. Eisai unternimmt große Anstrengungen um zu rechtfertigen, dass sich auch Persönlichkeiten wie Ennin, Enchin oder Annen in der Liste wiederfinden, deren Rolle im Tendai zwar durchaus unbestritten, deren Bezug zum Chan jedoch nur dünn belegbar ist. Dementsprechend erschöpfen sich Eisais Attributionen in den letzten beiden Fällen auch in reichlich dürftigen Hinweisen auf allgemeine exegetische Tätigkeiten. Ein Widerspruch ergibt sich daraus jedoch nicht: sie werden als Tendai-Repräsentanten begriffen, die dem Bodhidharma – wenn schon nicht explizit wie im Falle des Nanyue, des Niutou oder des Daoxuan, so doch immerhin implizit – verpflichtet sind.

Im Gegenzug zu dieser Anbindung des Zen an das Tendai verwahrt Eisai sich ausdrücklich gegen jene radikal quietistischen Auslegungen des Zen, wie sie von Dainichibō Nōnin 大日房能忍 (spätes zwölftes Jahrhundert) und seiner Darumashū 達磨宗³⁷ vertreten worden waren. Das Verhältnis zwischen Meditation und Dogmatik ist bei ihm nicht von Ausschließlichkeit, sondern durch Komplementarität gekennzeichnet:

Im [*Miaofa lianhua jing*] *xuanyi*³⁸ heißt es: „Wenn jene Leute, die das Herz betrachten 觀心, sagen, dass eben dieses Herz bereits dem Buddha gleichkomme, und dass man daher überhaupt nichts zu suchen habe bei den kanonischen Schriften und Abhandlungen, so verfallen sie Selbsttäuschung und Hochmut 墮增上慢. Dies bedeutet, eine Kerze zu umfassen und sich daran zu verbrennen.“³⁹ [...] Wie vermeidet diese unsere Zen-Schule hinsichtlich dessen, dass sie nicht auf Schriftzeichen beruht, diese Schwierigkeit? [...] Was diese unsere Zen-Schule angeht, so hasst sie jene Meister des dunklen Erweises 暗證⁴⁰ und verabscheut jene Menschen, die hässlich am Nichts festhalten 惡取空. Sie sind gerade so wie Leichen, die auf den Grund eines großen Meeres gesunken sind. Sich auf das Stadium der Vollkommenheit zu verlassen 依圓位 und das plötzliche [Erwachen zur] Vollkommenheit einzuüben 修圓頓 bedeutet nämlich, dass im Äußeren die Ordensregeln und Rituale 律儀 das verhindern, was falsch ist, und dass im Inneren Milde und Barmherzigkeit 慈悲 die Anderen bereichern. Das nennen wir die Zen-Schule; das nennen wir die Lehre des Buddha. Jene Bengel, die in blinder Meditation verab-

37 Vgl. Bernard Faure, „The Daruma-shū, Dōgen and Sōtō Zen“, *Monumenta Nipponica* 42.1 (1987): 25–55.

38 妙法蓮華經玄義 („Die tiefgründige Bedeutung der kanonischen Schrift über den Lotos von der wunderbaren Lehre“), vgl. T 33.1716:618a-814a. Zhiyis Kommentar zum Lotossutra ist zusammen mit dem *Mobo zbiguan* 摩訶止觀 (T 46.1911:1a-140c) und dem *Miaofa lianhua wenju* 法華文句 (T 34.1718:1a-149a) einer der zentralen Tiantai/Tendai-Texte.

39 Vgl. T 33.1716:686a.

40 Ein von den Lehrschulen gegen das Zen vorgebrachter Vorwurf, demzufolge es, weil es den buddhistischen Schriftenkanon gering achte, sich der Erhellung widersetze und mit einer tiefgründig scheinenden, letztendlich aber noch der Verblendung angehörenden Einsicht zufriedengebe. Vgl. eine andere Passage im *Kōzen gokokuron*: „Unsere Schule hat nichts zu schaffen mit dem dunklen Erweis, auch nichts mit dem hässlichen Festhalten an der Leere, aber auch nichts mit den Lehren von bloß vorläufigen Benennungen“ (T 80.2543:7c).

scheuenswürdig [den obigen Irrmeinungen] anhängen, werden niemals erfassen, was das bedeutet. Sie sind Tunichtgute in der Lehre des Buddha 佛法中之賊.⁴¹

Dass eine solche inklusivistische Sichtweise nicht – wie in den Reihen der Konfession gern behauptet – unweigerlich auf Kosten der Ernsthaftigkeit in der Ausübung der Meditation gehen muss, belegen die Maßnahmen, mit denen Eisai den Tagesablauf am Kennin-Kloster strukturierte. Sie sind strikter Natur, orientieren sich am unbedingten Befolgen der Mönchsgelübde, und kombinieren trotzdem ungeniert Tendai- und Zen-Praktiken:

Der Ablauf eines Tages und einer Nacht verhält sich wie folgt: Aufhängen der Lampen 上燈 (die Zeit der Abenddämmerung 黄昏; die Mönche machen der Buddhahalle 佛殿 ihre Aufwartung, verbrennen Räucherwerk und bezeugen ihren Respekt 禮拜), Eintritt in die Versenkung 入定 (Sitzmeditation), Dritte Wacht 三更 (Schlaf), Vierte Wacht (Schlaf), Fünfte Wacht (Sitzmeditation), Stunde des Hasen 卯時 (dieselben Verrichtungen 作法 wie zur Abenddämmerung), Taghelle 天明 (Verzehr des Reisschleims 食粥), Stunde des Drachens 辰時 (Lesung kanonischer Schriften 讀經, Studium und Diskussion 學問; die Älteren steigen auf den Sitz hinauf [d. i. geben Unterricht]), Eckstunde 禺時 (Sitzmeditation), Mittagsstunde 午時 (Reisspeisung 飯食), Stunde des Schafes 未時 (Bad 沐浴 und andere Obliegenheiten), Stunde des Affen 晡時 (Sitzmeditation), Stunde des Vogels 酉時 (Freigang 放參). Wenn es sich so verhält, dass in den vier Stunden der Sitzmeditation keinerlei Faulenzerei aufkommt 無懈怠, dann vergilt man mit jedem Gedanken die Güte der Nation 報國恩 und feiert mit jedem seiner Schritte die Lebensjahre seiner Majestät 祝寶算.⁴²

Gesteht man der Liste eine gewisse Zuverlässigkeit zu, nahm die Sitzmeditation den Löwenanteil des Tagesablaufes in den von Eisai geführten Klöstern ein – insgesamt acht Stunden am Tag. Drei Einheiten, also sechs Stunden am Tag sind dem Ritual und dem Studium gewidmet. Darin spiegelt sich Eisais Überzeugung wider, dass meditative Versenkung ein profundes Verständnis der kanonischen Schriften begleiten und informieren müsse. Andererseits lehnt er aber auch die einseitige Schwerpunktsetzung ausschließlich auf der Meditationsübung ab, weil sie die Gefahr berge, einer bloß nihilistischen Sichtweise zum Opfer zu fallen; das Studium der kanonischen Schriften übt in dieser Hinsicht eine effiziente Kontrollfunktion aus.

Ein ähnliches Konzept hatte Enni Ben'en 圓爾辯圓 (1202–1280) verfolgt. Auch er hatte mit dem Tōfuku-Tempel 東福寺 in Kyōto einen Raum geschaffen,

41 Zitiert nach T 80.2543:7b-c. Vgl. Faure, „The Daruma-shū,“ 40.

42 Zitiert nach T 80.2543:14c. Vgl. Albert Welter, „Buddhist Rituals for Protecting the Country in Medieval Japan: Myōan Eisai's ‚Regulations of the Zen School,‘“ in *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, hg. Steven Heine und Dale S. Wright (Oxford/New York: Oxford University, 2008), 121 für eine – wohl nur als Annäherung zu verstehende – Übertragung in Tageszeiten im westlichen Format.

der verschiedenste Traditionen beheimatete. Er hatte nicht nur neueste buddhistische Kommentarliteratur in großem Umfang nach Japan importiert, sondern auch die Schriften des noch im Entstehen begriffenen „Neokonfuzianismus“. Dass er bei alledem aber die Sitzmeditation nicht vernachlässigt sehen wollte, belegen Texte wie sein *Zazen ron* 坐禪論 („Traktat über die Sitzmeditation“), aus dem sich ein Abschnitt weiter unten zitiert findet.

Zuweilen wird in den gängigen Darstellungen auch der 1246 nach Japan gekommene Lanxi Daolong als Begründer eines monastisch institutionalisierten, vor allem aber eines im eigentlichen Sinne „reinen“ Zen herausgestellt. Als Indiz wird angeführt, dass für Lanxi das erste „wahre“ Zen-Kloster von offizieller Seite errichtet wurde, nämlich das Kenchō-Kloster 建長寺 in Kamakura; dass dort die erste Mönchshalle 僧堂 gebaut worden war; dass Eisais Kenninji in Kyoto unter Lanxis Vorsitz von einem Tendai- in ein „reines“ Zen-Kloster umgewidmet wurde; dass in Lanxis *Yijie wutiao* 遺誡五條 („Hinterlassene Ermahnungen in fünf Artikeln“) die Sitzmeditation allein als bedeutsam beschrieben wird. Zwischen den Synkretisten Eisai und Enni und dem Puristen Lanxi läge demnach ein qualitativer Unterschied, der dann auch in den entsprechenden Texten festzumachen sein sollte. Aber stellt man Ennis *Zazen ron* zum Vergleich neben Lanxis *Zuochan lun* 坐禪論, wird deutlich, dass sich eines wie das andere auf die inklusivistischen Prämissen vom Schlage des weiter oben angesprochenen *Zongjing lu* stützt. Von einem qualitativen Unterschied kann dabei offensichtlich keine Rede sein:

<p>Man frug: Wie steht es damit: Darf man sagen, dass diese Schule des Zen 禪門 die Grundlage 根本 der verschiedenen Lehren 諸法 sei?</p> <p>Antwort: Das Zen ist das Herz des Buddha 佛心. Die Ordensregeln 律 sind seine äußere Gestalt 外相. Die Lehren 教 sind seine Sprache 言. Die Anrufung des Namens 稱名 [von Amida Buddha] ist sein geschicktes Mittel 方便.</p> <p>All diese <i>samādhi</i> 三昧 [d. i. Geistesschulung] treten aus dem Herzen des Buddha hervor. Daher sagt man zurecht, dass es die Grundlage dieser Schulen sei.^a</p>	<p>Man frug: Man sagte, dass die Sitzmeditation 坐禪 Wurzel und Quell 根源 der verschiedenen Lehren 諸法 sei. Wie steht es um dessen Anliegen 意志?</p> <p>Antwort: Das Zen ist das innerste Herz 內心 des Buddha. Die Ordensregeln 律 sind die äußere Erscheinung 外相 des Buddha. Die Lehren 教 sind die Worte 言語 des Buddha. Und den Buddha im Geiste zu tragen 念佛, das ist der Name des Buddha 名號.</p> <p>Sie alle treten aus dem Herz des Buddha hervor, und aus diesem Grund ist jenes ihre Wurzel und ihr Stamm 根本.^b</p>
Zazen ron (Enni Ben'en)	Zuochan lun (Lanxi Daolong)

- a. Zitiert nach Wada, „Framework,“ 105. Vgl. die Übersetzung in Peter Pörtner, „Zwei buddhistische Traktate aus der Kamakura-Zeit: Shō'ichi Kokushi's ‚Kana hōgo‘ und Kakukai's ‚Hōkyō hōgo‘,“ in *Japan Lesebuch II*, hg. Peter Pörtner (Tübingen: Konkursbuch, 1990), 369.
- b. Zitiert nach Kokuyaku zenshū sōsho kankōkai 國釋禪宗叢書刊行會. *Kokuyaku zenshū sōsho* 國釋禪宗叢書. 11 Bde. (Tokyo: Kokuyaku zenshū sōsho kankōkai 國釋禪宗叢書刊行會, 1919–1931), Bd. 12, 1. Vgl. Wada, „Framework,“ 112.

Im Lichte der obigen Ausführungen muss hinterfragt werden, ob die Identifikation eines singulären Ursprungs, auf den sich ein „reines“ Zen im japanischen Mittelalter zurückführen ließe, überhaupt gelingen kann. Die Textbelege scheinen eine andere Sprache zu sprechen.

III. Das Zen im Spiegel des Tendai

Umgekehrt ist es bedeutsam festzustellen, dass die Strömungen des Zen auch von der Tendai-Tradition rezipiert wurden. Einige Beispiele mögen ausreichen, das Spektrum der Verortungsversuche des Tendai *vis-à-vis* des Zen anzudeuten.

Das erste stammt aus dem *Denjutsu issbinkai mon* 傳述一心戒文 („Text zur Überlieferung und Aufzeichnung der Gelöbnisse des einen Herzens“), das in der ersten Schülergeneration nach Saichō entstanden sein dürfte. Darin wird unter anderem berichtet, wie Nanyue Huisi, legendärer Mitbegründer der Tiantai-Tradition

tion und Lehrmeister des Zhiyi, von Bodhidharma, sagenhafter Stifter des Chan, Anerkennung, Zuspruch und Unterweisung erhält.⁴³

[Bodhidharma] frug den Meditationsmeister Huisi: „Wie viele Jahre schon übst du dich im Weg an diesem verlassenen Ort?“ Der Meditationsmeister Huisi antwortete: „Mehr als zwanzig Jahre.“ Bodhidharma frug: „Sind dir irgendwelche mystischen Manifestationen 靈驗 offenbar geworden oder nicht? Sind dir irgendwelche besonderen Mächte 威力 zuteil geworden oder nicht?“ Der Meditationsmeister Huisi antwortete: „Mir sind keinerlei Manifestationen offenbar geworden. Mir sind keinerlei besondere Mächte zuteil geworden.“ Bodhidharma seufzte eine gute Weile und sagte: „Es ist leicht, der *dhyana*-Versenkung 禪定 überdrüssig zu werden, aber es ist schwierig, sich von unserer trüben Zeitwelt 濁世 zu trennen. [...] Mönchlein, Mönchlein 阿師阿師! Streng dich an, streng dich an! Warum ist es dieser Berg, auf dem du wandelst und innehältst? Und warum gehst du nicht hinaus in die zehn Richtungen? Ursachen und Wirkungen sind gleichermaßen vergangen. Für mich liegen im Osten des Meeres Entfaltung und Wachstum; für mich gibt es in den Landen jenseits [dieses Berges, d. i. in China] keine Gelegenheiten mehr. Die Empfindungen der Menschen sind ungehobelt und böse. In Gier und Besitzeslust wandeln sie; in Mord und Schädigung essen sie. Ich bitte dich – Sorge Du dafür, dass die rechte Lehre sich hier entfaltet und verbreitet; gebiete Mord und Schädigung Einhalt!“ Der Meditationsmeister Huisi frug den Bodhidharma: „Wer bist du?“ Der antwortete: „Ich bin hohle Leere 虛空.“ Nachdem sie noch eine Weile miteinander geplaudert hatten, nahm Bodhidharma seinen Abschied, wandte sich nach Osten und zog von dannen [...] Der Meditationsmeister [Huisi] schaute sehnsüchtig in die Ferne, und vom Morgen bis in die Nacht hinein weinte er.⁴⁴

Bodhidharmas anerkennenden Worten folgt die Aufforderung, dass Huisi auch weiterhin von seinen Anstrengungen nicht ablassen möge. Er verleiht seinem Zweifel darüber Ausdruck, ob einem wahren Buddhismus in China tatsächlich ein glücklicher Verlauf beschert sein könnte; dieser Zweifel mündet darin, dass Bodhidharma andeutet, selbst nach Japan gehen und das Schicksal des chinesischen Buddhismus in die Hände des Huisi legen zu wollen.

Das *Denjutsu isshinkaimon* berichtet weiterhin von einem Zusammentreffen zwischen Prinz Shōtoku 聖徳太子 (574–622)⁴⁵ und dem als Bettelmönch erscheinenden Großmeister der Zen-Tradition, nachdem dieser in Japan angekommen war:

Im einundzwanzigsten Jahre der Thronbesteigung, am zehnten Tag des zwölften Monats begab sich der Kronprinz Shōtoku zum Kataoka 片岡. Zu jener Zeit hatte ein Bettler sich auf dem Wege niedergelegt, und als der Kronprinz ihn nach seinem Namen frug,

43 Vgl. auch Daisetsu Teitaro Suzuki. *Manual of Zen Buddhism* (New York: Grove, 1960), 183.

44 Zitiert nach T 74.2379:653b-c.

45 Prinz Shōtoku wurde bisweilen auch als japanische Inkarnation des Nanyue Huisi gesehen. Vgl. Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy. A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (Stanford: Stanford University, 1997), 112–113.

verlor der Bettler kein Wort. Der Kronprinz besah ihn sich und gab ihm zu essen und zu trinken. Dann entkleidete er sich seiner Ober- und Untergewänder, deckte den Bettler damit zu und hieß ihn in Frieden weiterschlafen. Alsdann verfasste er diesen Gesang: „*Shinateru ya!*⁴⁶ Ein Reisender, der am Berge Kataoka der Speisung darbdaniederliegt – herzerreißend. Elternlos bist du; hast du dich bereits daran gewöhnt? *Sasutake no*⁴⁷ – keine Bleibe hast du! Ein Reisender, der der Speisung darbdaniederliegt – herzerreißend!“ Zu dieser Zeit nahm der Bettler demütig Ober- und Untergewand entgegen und trug seinerseits einen Gesang vor. Er unterbreitete nämlich ein japanisches Gedicht und sagte: „Vielleicht wenn der Fluss Tominowo in Ikaruga aufhören würde [Wasser zu führen], könnte ich euren ehrenwerten Namen, großer Herr, vergessen.“⁴⁸ Viele Tage später schickte der Kronprinz einen Boten, um nach dem Bettler zu sehen. Als der Bote zurückkehrte, sagte er: „Der Bettler war gerade verstorben.“ Da tat der Kronprinz seine Trauer und die Zerrissenheit seines Herzens kund, und er veranlasste, dass mit einem Grabhügel am betreffenden Ort eine Grabstätte errichtet wurde. Der Kronprinz bestellte die Übenen aus der Umgebung zu sich und sagte ihnen: „Der Bettler, der sich eines früheren Tages am Wege niedergelegt hatte – das war kein Weltmensch 凡夫; das war ein wahrhaftiger Mensch 真人! Ich sandte einen Boten aus, nach ihm zu sehen, aber jener, den ich geschickt hatte, kehrte zurück und sagte: ‚Ich traf an seinem Grab ein und besah es mir. Der Hügel seines Grabes ließ sich nicht bewegen. Da öffnete ich es und blickte hinein, aber die Knochen seines Leichnams waren [nicht darin; das Grab war] leer. Nur die Ober- und Untergewänder lagen zusammengefaltet auf dem Sarg.‘“ Damit schickte der Kronprinz den Boten wieder zurück und hieß ihn, diese Gewänder an sich nehmen. Es waren dies immer noch die gleichen Gewänder wie zuvor. Die Menschen wunderten sich darüber und sagten: „Heilig ist, wer Heiligkeit erkennt 聖之知聖. Wer war dieser Bettler wohl in Wirklichkeit gewesen 其實乎哉? Es war sicherlich Bodhidharma.“⁴⁹

Die Anekdote, die zu Beginn den Kronprinzen und Bodhidharma in intellektueller wie in spiritueller Hinsicht als einander ebenbürtige Konversationspartner darstellt, mündet in einem wundersamen Bericht über das Grab und die Gebeine des Bodhidharma. Das spurlose Verschwinden der sterblichen Überreste etwa resoniert mit zahlreichen ähnlich strukturierten buddhistischen Legenden und macht deutlich, dass es nicht Reliquien sind, die wahre Bedeutung in sich tragen, sondern dass diese vielmehr in der nicht materiell greifbaren Lehre liegt, die von einem Meister hinterlassen wird. Die zurückgelassenen kaiserlichen Gewänder als Symbol dieser Hinterlassenschaft rufen Assoziationen an den Goldbrokat hervor, der zum Zei-

46 *Shinateru* (meist als 級照る) ist ein „Kopfkissenwort“ 枕詞 (j. *makura kotoba*) für *kata* 片, bezieht sich hier also auf den Kata-Hügel.

47 *Sasutake no* (meist als 刺竹の) ist ein *makura kotoba* für *kimi* 君 (auch *ōmiya* 大宮 etc.), bezieht sich hier also auf die Anrede in der zweiten Person Singular.

48 Das *Denjutsu isshinkaimon* gibt die beiden Gedichte in *man'yōgana* 万葉仮名 wieder. – Vgl. die kaum variierte Version der Anekdote in Komachiya Teruhiko *Shūi wakashū, Shin Nihon koten bungaku taikei*; 7 (Tokyo: Iwanami, 1990), 397–398. Für einen Überblick über weitere Versionen der Anekdote (unter anderem im *Nihon shoki* 日本書紀, *Nihon ryōiki* 日本靈異記 und *Shasekishū* 沙石集) vgl. *ibid.*, 460–461.

49 Zitiert nach T 74.2379:653b.

chen der Nachfolge vom Buddha auf Kāśyapa und von Hongren auf den sechsten Patriarchen⁵⁰ weitergegeben worden sein sollte. Dass die Gewänder vom Kronprinzen auf Bodhidharma und von diesem wieder zurück an Prinz Shōtoku gehen, versinnbildlicht die Anerkennung der Gesamtheit des japanischen Buddhismus durch den ersten chinesischen Patriarchen.

Das frühe Tendai stand in Japan unter dem Druck, sich den etablierten Nara-Schulen gegenüber zu legitimieren; es erreichte dies unter anderem durch die Verschränkung der Lehren des Tiantai mit der im damaligen China im Aufstieg begriffenen und in Mode kommenden Traditionslinie des Chan. Als sich das Tendai selbst etabliert hatte, wendete sich das Blatt des Diskurses. Auch unter dem Einfluss dessen, dass die neu aufkommende Zen-Institution in Japan bestehende Machtverhältnisse der religiösen Ordnung in Frage zu stellen begann, wurden den anfänglichen Versuchen aus Saichōs Zeiten, das Tendai aus dem Zen zu legitimieren, Versuche entgegengesetzt, das Zen der Systematik der eigenen Tradition einzuverleiben:

Warum sollte es eigentlich nichts geben, was auf den kanonischen Schriften basierte? Als der Großmeister Tiantai 天台大師 beliebte, über das innehaltende Betrachten 止觀 zu sprechen, erschien Bodhidharma in den Lüften und sagte: „Wie viele Schriftzeichen besitzt du?“ Da antwortete ihm Tiantai: „Du bist doch gar zu dumm 愚痴! Das Herz von Bodhidharma steht weit unterhalb der dogmatischen Studien 教學下之. Magst du es nun auch eine gesonderte Überlieferung jenseits der Dogmatik 教外別傳 nennen und sagen, dass Bodhidharma aus dem Westen gekommen ist 達磨西來, keinerlei Schriftzeichen aufgestellt hat 不立文字, unmittelbar auf der Menschen Herz gedeutet hat 直指人心, ihr Wesen zum Vorschein brachte und sie zu Buddhas vervollkommnete 見性成佛. [Tatsache ist:] Die Schule, die keine Schriftzeichen aufstellt, steht weit unterhalb der dogmatischen Studien des Tiantai.“ [...] Die Streitereien 諍論 zwischen der Dogmatik und dem Zen gab es also schon zu jenen Zeiten, als der Großmeister noch auf Erden weilte. Doch als der Großmeister zu antworten beliebte: „Du bist dumm!“, da machte der ehrenwerte Mönch Bodhidharma seinen Mund zu und konnte nichts dagegen vorbringen. So verwandelte 應化 sich der Großmeister Tiantai in einen Zen-Meister 禪師, und das gelang ihm mittels die Lehren des Zen 禪法.⁵¹

In der an das Frage-Antwort-Muster 問答 des klassischen Zen-Gesprächs angelehnten Anekdote bleibt Bodhidharma letzten Endes dem Tiantai Zhiyi eine schlag-

50 Heute wird meist Huineng 慧能 (638–713) als sechster Patriarch angegeben, aber in der Geschichte des Zen gab es durchaus einander widersprechende Deutungen zur Nachfolge des Hongren: im Gespräch waren ebenso Shenxiu 神秀 (ca. 606–706), die Baotang-Fraktion 保唐派 sowie Kaiserin Wu Zetian 武則天 (625–705, im Amt seit 690). Vgl. John Jorgensen, *Inventing Huineng, The Sixth Patriarch. Hagiography and Biography in Early Ch’an, Sinica Leidensia*; 68 (Leiden: Brill, 2005).

51 Aus dem *Keiran shūyō shū* 溪嵐拾葉集 („Sammlung aufgelesener Blätter nach einem Sturm, der durchs Tal zog,“ 1318); zitiert nach T 76.2410:532b.

fertige Erwiderung schuldig. Impliziert wird damit, dass der Dogmatiker Zhiyi eine tiefere Einsicht ins Zen hatte als Bodhidharma und folglich als dessen Lehrmeister zu gelten hat.

Ein alternatives Argumentationsmodell setzte auf eine harmonisierende Zusammenführung von Tendai und Zen. Das hatte den Vorteil, dass man sich auch die – zumeist auf das *Zongjing lu* zurückgehenden – inklusivistischen Tendenzen innerhalb des Zen zunutze machen konnte:

So sprach Bodhidharma: Ich bin im Besitz der vier Faszikel des Lankavatarasutra 楞伽四卷. Damit kann ich die Herzen besiegeln 印心, und demnach will ich [meine Schule] benennen. Das kann man für die orthodoxe Überlieferung der großen Dogmatik 大教正傳 halten. Damit verehren die fünf oder sechs Blütenblätter der Zen-Schule 禪宗五六葉 allesamt *prajñā* 般若 [d. i. die höchste Weisheit], und in dieser Form langten sie an bei Yongming [Yanshou und hatten Eingang in sein *Zongjing lu*]. Der wiederum zog von überall her die aufrichtigen Worte 誠言 der Buddhas und Patriarchen herbei und erstellte daraus die eine Aufzeichnung vom Schulspiegel 宗鏡一錄. So gesehen: Wie dürften dann die Dogmatiker den Yongming außer Acht lassen? Und andererseits: Wie dürften die mit dem Zen Befassten den Yongming außer Acht lassen?⁵²

Das Verhältnis zwischen dem vermeintlich rein praktisch angelegten Zen und den in müßiger Spekulation befangenen Lehrschulen wird also durchaus von beiden Seiten in Frage gestellt. Durch alle Zeiten hindurch lassen sich Stimmen vernehmen, welche die Diversität in der buddhistischen Tradition weder leugnen noch ihnen eine absolute Gültigkeit zusprechen, sondern den gemeinsamen Ursprung und die wechselseitige Komplementarität zu betonen bemüht sind. Dass solche Eklektizismen einst nicht die Ausnahme, sondern geradezu die Regel waren, zeigt zum Beispiel auch ein Blick auf die japanische Entwicklung des Rinzai-Zen nach seiner Einführung durch Eisai, Enni und Lanxi.

IV. Ausblick

Mit dem Ende der Kamakura-Zeit begann die Institutionalisierung des Zen in Japan, und zwar in der Gestalt der *gozan* 五山, der Fünf Berge. In diesem in sozial-politischer ebenso wie in religiöser Hinsicht höchst bedeutsamen Raum entstand ein Diskurs, der nicht nur die nächsten Jahrhunderte nachhaltig prägte, sondern

52 Aus dem *Tendaiden bussbin'in kichū* 天台傳佛心印記註 („Kommentare zur Überlieferung vom Herzensiegel des Buddha im Tendai,“ 1701), zitiert nach ZZ 57.969:367a.

auch an der Definition eines „reinen“ Zen herzlich desinteressiert war.⁵³ Vertreter der Fünf Berge – angefangen bei den chinesischen Emigrantenmeistern über die erste Generation japanischer Nachahmer bis hin zu den Repräsentanten eines gereiften, selbstbewusst gewordenen japanischen Rinzaï-Zen – waren hochgebildete, gesellschaftlich anerkannte Persönlichkeiten, die sich in den oberen Schichten des Adels und der Mächtigen sicher bewegten. Sie führten ihren Diskurs nicht auf einer nur religiösen Ebene, sondern verfassten chinesische Dichtung zu einer Vielzahl von Themen, schrieben Kommentare zu chinesischen Klassikern (hier nehmen jene Diskursformationen ihren Anfang, die man leichthin als „Neokonfuzianismus“ bezeichnet), machten neuartige Kunststile und Arbeitstechniken sowie die Erkenntnisse der „Song-zeitlichen Studien“ 宋學 in Japan verfügbar und populär. Kurzum: sie waren alles andere als exzentrische Ikonoklasten, unangepasste Antidogmatiker und mürrische Eremiten – jene Stereotypen also, mittels derer wir das Zen zu denken gewohnt sind.

Sicherlich, über kurz oder lang traten Figuren auf, die sich gegen einen solchen Inklusivismus aussprachen und sich seinen Vertretern gegenüber profilieren wollten; hier sind vor allem Kanzan Egen und Ikkyū Sōjun 一休宗純 (1394–1481) sowie – später dann – Hakuin, Takuan Sōhō 沢庵宗彭 (1573–1645) und die anderen großen Meister der Edo-Zeit zu nennen. Sie alle werden zur Traditionslinie des *ōtōkan*⁵⁴ gerechnet. Es darf dabei jedoch keinesfalls übersehen werden, dass diese Subfaktion bzw. deren Hauptklöster Daitokuji 大徳寺 und Myōshinji 妙心寺 in Kyoto nur für drei kurze Jahre zu den *gozan* gerechnet wurden. Im Zuge der Vertreibung des Kaisers Go-Daigo 後醍醐 (1288–1339, im Amt seit 1318) aus Kyoto schwand auch die offizielle Protektion für das Daitoku-Kloster, und man veranlasste dessen Rückzug aus der *gozan*-Hierarchie. Kanzan zog seine Lehren daraus und verweigerte in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts dem Myōshinji von Anfang an jede Teilnahme am Treiben der *gozan*. Tatsächlich begannen er bzw. seine Nachfolger über kurz oder lang, aktiv einen Gegendiskurs zur *gozan*-Orthodoxie zu entwerfen. Und als dann die mit dem Shogunat untrennbar verbundenen *gozan* – das ehemals dominante Zentrum des Zen-buddhistischen, ja insgesamt buddhistischen Diskurses – im Zuge der Bürgerkriegswirren des 15. Jahrhunderts dem Zerfall entgegengingen, wusste sich der Gegendiskurs der *ōtōkan*-Linie diese

53 Vgl. dazu meinen Beitrag zu Yishan Yining und die frühen Jahre des Diskurses im Zen-Buddhismus der Fünf Berge in: Steffen Döll, *Im Osten des Meeres. Chinesische Emigrantenmönche und die frühen Institutionen des japanischen Zen-Buddhismus, Münchner ostasiatische Studien*; 84 (Stuttgart: Steiner, 2010).

54 應燈關; die Faktion entlehnt ihren Namen aus den Titeln ihrer drei Gründer Nanpo Shōmyō 南浦紹明 (auch Nanpo Jōmin, 1235–1309, Daiō *kokushi* 大應國師), Shūhō Myōchō 宗峰妙超 (1282–1338, Daitō *kokushi* 大燈國師) und Kanzan.

Gelegenheit zu Nutze zu machen: Aus der ehemaligen Peripherie des Diskurses wurde langsam, aber sicher das Zentrum; das ehemalige Zentrum wurde im Gegenzug marginalisiert und an die Peripherie verbannt. Mit der Einführung des Ōbaku-Zen 黄檗禪 in der Edo-Zeit und Hakuins Reformation des Rinzaï-Zen, die auf diesen Synkretismus aus Zen und Amida-Gläubigkeit reagierte, starben die Traditionslinien der *gozan* aus. Am heutigen Tag existiert das formale System der *gozan* immer noch, aber jede Form des Rinzaï-Zen (allen voran die von Suzuki propagierte) ist heute dem Reformator Hakuin verpflichtet. Unser Verständnis des japanischen Zen basiert so auf einer hagiographischen Rekonstruktion sowie auf einem Gegendiskurs, mit dem eine divergierende, vormals aber durchaus gängige Sichtweise von Zen und Buddhismus als Häresie gebrandmarkt werden sollte.

Die obigen Überlegungen waren zwar vornehmlich mit der spezifischen Frage nach der Positionierung von Zen und Tendai zueinander befasst, haben aber trotzdem andeuten können, dass die Geschichte der Verwandlung des Chan in den Zen ein vielschichtiges, von Brüchen und Querströmungen durchzogenes Phänomen ist, das sich einer Vereinfachung hartnäckig widersetzt. Das Zen – oder auch nur seine hagiographisch rekonstruierten Traditionslinien – dem Selbstverständnis seiner Anhänger entsprechend auf singuläre Faktoren zurückführen zu wollen, entpuppt sich so als ein konfessionell gefärbtes Unterfangen. Anliegen einer solchen Rekonstruktion ist nämlich immer auch Teleologie: belegt werden soll die Authentizität einer ganz bestimmten Lesart der Tradition zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt. Suzuki beispielsweise, der als Laie in einem Subtempel des Engaku-Klosters 圓覺寺 in Kamakura lebte und wenn schon nicht dem Namen, so doch der Sache nach als Missionar unterwegs war, gelang es mit seiner Darstellung des Zen als eines ahistorischen, apolitischen, antidogmatischen und institutionell ungebundenen Urbuddhismus, seinen eigenen Lebensweg zu rechtfertigen. Tradition wird so entworfen als jener schmale Pfad durch die Unbillen der Geschichte, der genauso wundersam wie notwendig bis auf den heutigen Punkt führt. Die Akzeptanz der Hagiographie aber führt zu einem unhinterfragten Standpunkt, der wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügen kann, und gehört somit in die *religio* selbst, nicht in die *scientia*. Die Herangehensweise einer historisch-kritischen Untersuchung muss eine andere sein, freilich ohne dass damit notwendigerweise die Leugnung einer religiösen Wahrheit im Sinne des traditionellen Selbstverständnisses einhergeht. Der vorliegende Aufsatz versteht sich in diesem Sinne als ein Schritt hin zu einem kritisch durchleuchteten Verständnis der Tradition des Zen.

Literatur

Zitierte Primärquellen

Takakusu Junjirō 高楠順次郎 und Watanabe Kaikyoku 渡辺, 海旭 (Hg.). *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經, 100 Bde. (Tokyo: Taishō issaikyō kankōkai 大正一切經刊行會, 1924–1932.

Anmerkung: Die zusätzlichen Angaben stehen in der Reihenfolge Band, laufende Nummer, Seite, Kolumne.

Chuanxin fayao 傳心法要 : T 48.2012A:384a

Denjutsu issbinkai mon 傳述一心戒文 : T 74.2379:653b-c

Hōonben 報恩編 : T 82.2600:633a-c

Keiran shūyō shū 溪嵐拾葉集 : T 76.2410:532b

Kōzen gokoku ron 興禪護國論 : T 80.2543:9a-b

Linjilu 臨濟錄 : T 47.1985:495a-b

Ongi kuden 御義口傳 : T 84.2699:305b

Saddharma Puṇḍarīka Sūtra 妙法蓮華經 : T 9.262 und 263

Wumenguan 無門關 : T 48.2005:293c

Zongjing lu 宗鏡錄 : T 48.2016:418

Nakano Tatsue, Hg. *Dai Nihon zokuzōkyō*. 150 Bde. (Tapei: Xinwenfeng (Nachdruck), 1905–1912

Anmerkung: Die zusätzlichen Angaben stehen in der Reihenfolge Band, laufende Nummer, Seite, Kolumne.

Tendaiden busshin'in kichū 天台傳佛心印記註 : ZZ 57.969:367a

Zhanran Yuancheng chanshi yulu 湛然圓澄禪師語錄 : ZZ 72.1444:854b

Sekundärquellen und Textausgaben; Übersetzungen

Broughton, Jeffrey Lyle. *Zongmi on Chan*. New York: Columbia University, 2009.

Deeg, Max. *Das Lotos-Sutra*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

Döll, Steffen. *Im Osten des Meeres. Chinesische Emigrantenmönche und die frühen Institutionen des japanischen Zen-Buddhismus*, *Münchener ostasiatische Studien*; 84. Stuttgart: Steiner, 2010.

Faure, Bernard. „The Daruma-shū, Dōgen and Sōtō Zen.“ *Monumenta Nipponica* 42.1 (1987): 25–55.

Faure, Bernard. *The Will to Orthodoxy. A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*. Stanford: Stanford University, 1997.

Genpo Zenji, Dorin. „Die Bedeutung von Zazen.“ *Zenshin. Zeitschrift für Zenbuddhismus* 2 (2009): 8–10.

Gregory, Peter N. „What Happened to the ‚Perfect Teaching‘? Another Look at Hua-yen Buddhist Hermeneutics.“ In *Buddhist Hermeneutics*, herausgegeben von Donald S. Lopez, Jr. Honolulu: University of Hawaii Press, 1988.

Hurvitz, Leon. *Chih-i (538–597). An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*, *Mélanges Chinois et Bouddhiques*; XII. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoise, 1962.

- Jorgensen, John. *Inventing Hui-Neng, The Sixth Patriarch. Hagiography and Biography in Early Ch'an, Sinica Leidensia*; 68. Leiden: Brill, 2005.
- Komachiya, Teruhiko 小町谷照彦. *Shūi wakashū* 拾遺和歌集, *Shin Nihon koten bungaku taikai* 新日本古典文学体系; 7. Tokyo: Iwanami 岩波, 1990.
- Magnin, Paul. *La vie et l'œuvre de Huisi (515-577). Les origines de la secte bouddhique chinoise fu Tiantai*. Paris: École française d'Extrême-Orient, 1979.
- McRae, John. „The Ox-Head School of Chinese Ch'an Buddhism: From Early Ch'an to the Golden Age.“ In *Studies in Ch'an and Hua-yen, Studies in East Asian Buddhism*; 1, herausgegeben von Robert M. Gimella und Peter Gregory, 169–252. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
- Nishimura, Eshin 西村恵信. *Mumonkan* 無門関. Tokyo: Iwanami 岩波, 1999.
- Obert, Matthias. *Simdeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus, Paradeigmata*; 22. Hamburg: Meiner, 2000.
- Pörtner, Peter. „Zwei buddhistische Traktate aus der Kamakura-Zeit: Shōichi Kokushi's ‚Kana hōgo‘ und Kakukai's ‚Hōkyō hōgo‘.“ In *Japan Lesebuch II*, herausgegeben von Peter Pörtner. Tübingen: Konkursbuch, 1990.
- Pye, Michael. *Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism*. Second Edition. London: Routledge, 2003.
- Reischauer, Edwin O. *Emmin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*. New York: Ronald Press, 1955.
- Reischauer, Edwin O. *Emmin's Travels in T'ang China*. New York: Ronald Press, 1955.
- Shih, Hu. „Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method.“ *Philosophy East and West* 3.1 (1953): 3–24.
- Suzuki, Daisetsu Teitarō. *Essays in Zen Buddhism. First Series*. New York: Grove, 1961.
- Suzuki, Daisetsu Teitarō. *Manual of Zen Buddhism*. New York: Grove, 1960.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. „Zen: A Reply to Hu Shih.“ *Philosophy East and West* 3.1 (1953): 25–46.
- Tamamura, Takeji 玉村竹二. *Gozan bungaku: Tairiku bunka shokaisha toshite no gozan zensō no katsudō* 五山文學 — 大陸文化紹介者としての五山禪僧の活動. Tokyo: Shibundō 至文堂, 1955.
- Tenkei, Denson 天桂傳尊. *Tenkei rōnin hōon hen* 天桂老人報恩編, 3 Bde. Tokyo: Kōmeisha 鴻盟社, 1885.
- Wada, Yukiko 和田有希子. „The Framework of the Rinzai Sect in the Mid-Kamakura Period: Enni Ben'en and Rankei Doryu“ 鎌倉中期の臨濟禪：円爾と蘭溪のあいだ. *Shūkyō kenkyū* 宗教研究 77.3 (2003): 95–119 (629–653).
- Welter, Albert. „Buddhist Rituals for Protecting the Country in Medieval Japan: Myōan Eisai's ‚Regulations of the Zen School‘.“ In *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, herausgegeben von Steven Heine und Dale S. Wright, 113–138. Oxford/New York: Oxford University, 2008.
- Welter, Albert. „Mahākāśyapa's Smile: Silent Transmission and the Kung-an (Kōan) Tradition.“ In *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, herausgegeben von Steven Heine und Dale S. Wright, 75–109. Oxford/New York: Oxford University, 2000.
- Welter, Albert. *Monks, Rulers, and Literati. The Political Ascendancy of Chan Buddhism*. Oxford/New York: Oxford University, 2006.
- Wu, John C. H. *The Golden Age of Zen: Zen Masters of the T'ang Dynasty*. Bloomington: World Wisdom, 2003.

Japans Heilige Schrift? Zur Sakralisierung des *Kojiki* in Neuzeit und Moderne¹

KLAUS ANTONI

I. Konstruktionen des Anfangs

Wer immer sich mit der Geschichte Japans in den 1930er und 40er-Jahren befasst, wird wahrscheinlich im Laufe seiner Recherchen an einen Punkt gelangen, da er mit zeitgenössischen Quellen jener Zeit konfrontiert wird, die eigenartig anmutende Erscheinungsdaten aufweisen. Dies gilt insbesondere für Publikationen des Jahres 1940. Japanische Bücher, die in diesem Jahr erschienen sind, können anstelle des Erscheinungsjahres nach dem gregorianischen Kalender oder der japanischen Zählung nach Jahresdevisen (*nengō* 年号), d. h. in diesem Falle Shōwa 15, auch eine dritte Variante des Publikationsdatums aufweisen, nämlich das Jahr 2600.² Hier lernen wir einen spezifischen Kalender kennen, der, im heutigen Japan kaum mehr in Gebrauch, sich insbesondere im Japan der Kriegszeit einer gewissen Popularität erfreute, den sog. *kigen-* (紀元), bzw. *kōki-* (皇紀) Kalender. Dabei handelt es sich um ein linear-chronologisches System, das, in der Meiji-Zeit als Konkurrenz zum „westlichen“ Kalender entwickelt, als historischen Anfangspunkt das Datum der vermeintlichen Gründung des japanischen Reiches (*kōki* 皇紀) durch dessen legendären ersten Kaiser, Jinmu-tennō, nimmt. Demnach entspricht Jinnus Thronbesteigung dem 11. Februar 660 v. Chr. nach gregorianischer Zeitrechnung; das erste Jahr des *kōki*-Kalenders korrespondiert also mit dem Jahr 660 v. Chr., und das Jahr 1940 folglich mit dem Jahr 2600 des *kōki*-Kalenders. Die genannte Datumsangabe rekurriert damit auf einen Kalender, dessen Zeitrechnung mit der

1 Eine englischsprachige Fassung dieses Beitrags erschien in *Japanese Religions* 36.1&2 (2011).

2 Vgl. z. B. das Werk *Ise Daijingu sankeiki*, hg. Zaidan hōjin Meiji seitoku kinen gakkai (Meiji Japan Society), Tōkyō 2600 (1940).

– vermeintlichen – japanischen Reichsgründung ihren Anfang nimmt.³ Diesem Datum kommt im neuzeitlichen Nationalismus Japans eine Schlüsselstellung zu, obgleich es ebenfalls seit der Meiji-Zeit wissenschaftlich erwiesen ist, dass es sich dabei um ein rein legendäres, durch die Forschung widerlegtes, historisches Konstrukt handelt. Es basiert auf kalendarischen Spekulationen der ältesten japanischen Reichsgeschichten aus dem frühen achten Jahrhundert, dem *Kojiki* 古事記 und insbesondere dem *Nihonshoki* 日本書紀. Deren Kompilatoren folgten chronologischen Überlegungen auf der Basis des chinesischen 60-Jahre-Zyklus, und hier spielte das Jahr 601 n. Chr., d. h. das neunte Jahr der Regierung der Kaiserin Suiko, eine entscheidende Rolle, wie John Brownlee ausführt. Die Kompilatoren des *Nihonshoki* rechneten von diesem Datum ausgehend einen Zeitraum von 1260 Jahren zurück „and arrived at 660 B.C. for the *ippō*, which had to be the year of accession of Emperor Jimmu.“⁴

1. Geschichte vs. Ideologie

Das Datum 660 v. Chr. erlangte in der Meiji-Zeit eine sakrosankte Stellung als Gründungsdatum des japanischen Reiches und beanspruchte absolute historische Gültigkeit.⁵ Sogar im heutigen Japan konstituiert es noch, oder besser: wieder, den symbolischen Ausgangspunkt der staatlichen Geschichte Japans, indem der Nationalfeiertag zur Erinnerung an die Reichsgründung (*Kenkoku Kinen no Hi* 建国記念の日)⁶, als direkter Nachfolger des Meiji-zeitlichen *Kigensetsu* 紀元節⁷, seit 1966 wieder jährlich am 11. Februar begangen wird. Um die Verfassung des neuen Meiji-Staates in eine direkte Linie mit diesem Reichsgründungsdatum zu stellen,

3 Interessanterweise führt z. B. die japanische Ausgabe des online-Lexikons Wikipedia nach wie vor auch die Jahreszählung nach dem *kōki*-Kalender als gleichberechtigt gegenüber den anderen, weltweit gebräuchlichen Kalendersystemen auf, für das Jahr 2010 n. Chr. ergibt sich damit 2670 *kōki* (vgl. <http://ja.wikipedia.org/wiki/2010年>).

4 Vgl. John S. Brownlee, *Political Thought in Japanese Historical Writing. From Kojiki (712) to Tokushi Yōron (1712)* (Waterloo, Ontario: Wilfried Laurier University Press, 1991), 31.

5 „The chronology which fixes the date of the accession of Jimmu Tennō at 660 B.C. is officialized in modern Japanese law and in imperial edict alike,“ D. C. Holtom, *The Political Philosophy of Modern Shintō. A Study of the State Religion of Japan*, *Transactions of the Asiatic Society of Japan; XLIX-Part II* (Tokyo: Keiō University, 1922), 189. Wie Brownlee (*Political Thought in Japanese Historical Writing*, 32) ausführt, wurde die ‚Thronbesteigung‘ durch Jimmu-tennō im Jahr 660 v. Chr. zu einer absoluten Wahrheit erhoben, die von keinem Historiker im traditionellen Japan je bezweifelt worden wäre.

6 Der Tag wurde erst im Jahre 1966 den staatlichen Feiertagen als Tag der Erinnerung an die Gründung des Landes hinzugefügt.

7 Vgl. Helen Hardacre, *Shintō and the State, 1868-1988* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 101.

fand deren Verkündung im Jahr 1889 ebenfalls am 11. Februar statt. Die Feierlichkeiten des Jahres 1940 zur „2600-jährigen Reichsgründung“ stellten ein ideologisch extrem wichtiges Ereignis für das Japan der Kriegszeit dar.⁸ In Festivitäten und feierlichen Anlässen wurde während des gesamten Jahres dieses Datums gedacht, da der Kult des „ersten Kaisers“ Jimmu-tennō im Zentrum der ultranationalistischen Staatsideologie jener Jahre stand. Sogar spezielle Hymnen wurden anlässlich der 2600-Jahrfeiern des japanischen Reiches in Auftrag gegeben und zur Aufführung gebracht, unter denen die bekannteste von einem deutschen Komponisten stammt, Richard Strauss: *Festmusik für großes Orchester zur Feier des 2600jährigen Bestehens des Kaiserreichs Japan*, kurz auch *Japanische Festmusik* genannt.⁹

Hatten auch die Erkenntnisse der inner- und außerjapanischen Ur- und Frühgeschichtsforschung seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert eindeutig den rein fiktiven Charakter dieses Datums wie auch der gesamten Reichsgründungsmythologie erwiesen, so verlor es doch nicht seine grundlegende Bedeutung als ideologischer Angelpunkt des modernen japanischen Kaiserreiches. Niemand anders als der herausragende Gelehrte und erste Übersetzer des *Kojiki*, Basil Hall Chamberlain (1850–1935), machte bereits im Jahr 1882 in Vorträgen vor der *Asiatic Society of Japan*¹⁰ deutlich, dass die wahre Geschichte des Staatswesens auf japanischem Boden um mindestens eintausend Jahre später gegenüber der traditionellen Zeitrechnung angesetzt werden müsse.

8 Zur Bedeutung des Jahres 1940 in diesem Kontext bemerkt Brownlee (*Political Thought in Japanese Historical Writing*, 1 und 2): „1940 – A Year of Singular Importance. The year 1940 was the 2,600th anniversary of the accession of the first Emperor of Japan. Emperor Jimmu in 660 B.C. The event was entirely mythical; yet, remarkably, the government of Japan was organized under a constitution of 1889, which accepted the event as historical. The unbroken succession of Emperors from Emperor Jimmu was the explicit basis for Japanese imperial sovereignty. His accession was recorded in two works of historical writing unrivalled in authority, *Kojiki* (Record of Ancient Matters, 712 A. D.), and *Nihon Shoki* (Chronicles of Japan, 720 A.D).“

9 Vgl. u. a. Hans Martin Krämer, „Geschichte im Bild: Januar 2005 – 7. Dezember 1940: Richard Strauss komponiert für die Achse Berlin – Tokyo“ (Ruhr-Universität Bochum, Fakultät für Ostasienswissenschaften, Geschichte Japans; <http://www.ruhr-uni-bochum.de/gj/2005-01.html>; download 1. Februar 2010), 2005; vgl. auch Weiner zu den Kompositionen anlässlich der Reichsgründungsfeier: „In 1940, ‚2,600 Years Since the Nation’s Founding‘, an officially sponsored song commemorating the anniversary of the founding of the nation by Emperor Jimmu, captured many of the prevailing visual images of transcendence with ornate and appropriately archaic lyrics about ‚the glorious light of Japan,‘ ‚pure gratitude burning like a flame,‘ ‚the glistening national power,‘ and ‚the rising sun of everlasting prosperity.‘“ (Michael Weiner, *Race, Ethnicity and Migration in Modern Japan* [Abingdon, New York: Routledge/Curzon, 200], 50, n. 21).

10 Vgl. Basil Hall Chamberlain, „*Ko-ji-ki*“ or „*Records of ancient Matters*“, translated by Basil Hall Chamberlain, Lane, Crawford, 1883. *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*; 10, suppl. = *The Kojiki: Records of Ancient Matters* (Tōkyō: Charles E. Tuttle, 1883 [1982]), i–ci.

Diese seitdem durch Archäologie und Frühgeschichtsforschung bestätigte Aussage fand Eingang auch in das bis heute wertvolle¹¹ Vorwort zu seiner *Kojiki*-Übersetzung¹². Hier macht Chamberlain deutlich, dass das Jahr 400 n. Chr. als frühestes Datum einer glaubwürdigen Geschichte Japans anzusetzen sei.¹³ Der Autor gelangt in diesem Zusammenhang auch zu höchst modern anmutenden Schlussfolgerungen hinsichtlich der vermeintlichen Homogenität der japanischen Kultur, indem er feststellt, dass Kulturen in nahezu allen bekannten Fällen durch Übernahme von außen und nicht spontan aus sich selbst heraus entstanden seien.¹⁴ Dies stellt einen bemerkenswert weitsichtigen Standpunkt für das ausgehende 19. Jahrhundert dar, der die Erkenntnisse der modernen und vergleichenden Kulturforschung unserer Tage voraus nimmt.

Doch konnte die offizielle Ideologie des bis zum Kriegsende im Jahre 1945 gültigen Staatshintō¹⁵ dadurch nicht erschüttert werden. Hier galt weiterhin das Dogma des homogenen japanischen Familienstaates, verstanden als eine liturgische Gemeinschaft von selbst sakraler Natur (*shinkoku* 神國 – „Land der Götter“), mit einem göttlichen Kaiser an der Spitze, dessen Herrschaft durch eben jenen ganz und gar als historische Gestalt verstandenen Kaiser Jinmu im Jahre 660 v. Chr. begründet worden sei.

Als Quellen dieses Dogmas dienten die frühesten historischen Schriften des Landes, das *Kojiki* aus dem Jahre 712 n. Chr., sowie das nur unwesentlich später entstandene *Nihonshoki* aus dem Jahr 720 n. Chr. Insbesondere dem *Kojiki* wuchs im Prozess der modernen japanischen Nationalstaatsbildung die Funktion eines „Heiligen Buches“ zu, dessen mythologische und frühgeschichtliche Angaben als Fundament für die als ewig angesetzte Herrschaft des Kaiserhauses fungieren konnten. Auf die Frage, wie das *Kojiki* von einer ursprünglich eher zweitrangigen historischen Quelle zur Grundlagenschrift des modernen Shintō, und damit in gewissem Sinne des japanischen Reiches selbst, avancieren konnte, soll im Folgenden näher eingegangen werden.

11 Vgl. Nelly Naumann, *Die Mythen des alten Japan. Übersetzt und erläutert von Nelly Naumann* (München: Beck, 1996), 19.

12 Chamberlain, *The Kojiki: Records of Ancient Matters*, lxx.

13 Chamberlain, *The Kojiki: Records of Ancient Matters*, lxxxvii.

14 Chamberlain, *The Kojiki: Records of Ancient Matters*, xciii.

15 Vgl. Hardacre, *Shintō and the State*; Holtom, *The Political Philosophy of Modern Shintō*; Klaus Antoni, *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans, Handbuch der Orientalistik; V/ 8* (Leiden: Brill, 1998).

2. Deutschland und Japan

Wie an einer großen Zahl von Hinweisen ersichtlich, stieß die japanische Nationalideologie der 1930er- und 40er-Jahre im Deutschland der Kriegszeit auf großes Interesse und ebensolche Zustimmung, und dies nicht nur bei den politischen Aktivist*innen der Zeit, sondern auch unter der allgemeinen Bevölkerung.¹⁶ Die deutsche Bewunderung für Japan in jenen Jahren konzentrierte sich auf zwei Bereiche: einen militärischen, der auf einer spezifischen Vorstellung des japanischen „Samurai-Geistes“, *bushidō* 武士道, beruhte und einen nationalen, der in Japan ein vermeintlich vollkommen homogenes Volk erblickte, verbunden mit seinem Herrscher durch absolute Einheit, im Besitz einer kontinuierlichen Reichsgeschichte und frei von ausländischen, fremden Einflüssen. Dieses Image stand dabei in vollkommener Übereinstimmung mit dem zeitgenössischen kollektiven Selbstbild des damaligen Japans und bezog daraus seine eigentliche Legitimation. Entsprechend der seit der Meiji-Restauration entwickelten offiziellen Doktrin zeichnete sich das japanische Nationalwesen, sein *kokutai* 国体, aus durch die vollkommene Einheit, mit der das Volk und der Tennō als „Vater der Nation“ miteinander verbunden waren, eine nationale Familie in einem vollständig realen Sinn.

In diesem ideologischen Kontext hinterließ das offizielle Selbstbild Japans einen tiefen Eindruck auch im Deutschland der 30er- und frühen 40er-Jahre. Japan schien vieles von dem in der Realität zu besitzen, was die Ideologen Deutschlands so leidenschaftlich erstrebten: eine vollkommen homogene Nation, die unerschütterlich auf der Basis einer uralten, gemeinsamen Mythologie zu ruhen schien.¹⁷

Deshalb kann es nicht verwundern, dass die 2600-Jahr-Feier zur vermeintlichen Gründung des japanischen Reiches auch vom NS-Staat und interessierten Deutschen feierlich begangen wurde. Der Auftrag zur Komposition der genannten *Japanischen Festmusik* erging beispielsweise direkt vom Propagandaministerium an Richard Strauss, der, „als prominentester Komponist in Deutschland“,¹⁸ schon im Jahre 1933 von Göbbels zum Präsidenten der Reichsmusikkammer gemacht worden war. Es fanden in Berlin während des ganzen Jahres 1940 festliche Veran-

16 Vgl. Antoni, *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens*; Klaus Antoni, „Karagokoro: Opposing the ‚Chinese spirit‘: On the nativistic roots of Japanese fascism,“ in *Japan in the Fascist Era*, hg. E. Bruce Reynolds (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 49–72; für die Wahrnehmung Japans in der deutschen Öffentlichkeit während der NS-Zeit vgl. auch die aktuelle Studie Koltermanns: Till Philip Koltermann, *Der Untergang des Dritten Reiches im Spiegel der deutsch-japanischen Kulturbegegnung 1933–1945, Freiburger Fernöstliche Forschungen*; 9 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009).

17 Vgl. Antoni, *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens*, 279–299.

18 Krämer, „Geschichte im Bild,“ s. p.

staltungen zur japanischen Reichsgründung statt, an denen sich die deutsch-japanischen Einrichtungen aktiv beteiligten.¹⁹ Eine besondere Bedeutung kam dabei einem Publikationsprojekt zu, das vom „Japaninstitut zu Berlin“ und dem „Japanisch-Deutschen Kulturinstitut zu Tōkyō“ gemeinsam initiiert worden war: Im Jahr 1940, ausdrücklich zur Erinnerung an das 2600-jährige Jubiläum der japanischen Reichsgründung, stellten beide Institutionen ein höchst umfangreiches und ambitioniertes Vorhaben der philologischen Forschung vor, eine Neuauflage und deutsche Übersetzung des *Kojiki*.

Warum das *Kojiki*, als ältestes erhaltene Buch der japanischen Texttradition, für diesen Anlass ausgewählt wurde, geht bereits aus dem ersten Satz des Grußwortes hervor, das Ōkubo Toshitake 大久保利武 (1865–1943), der in den deutsch-japanischen Beziehungen jener Zeit eine wichtige Rolle spielte,²⁰ der Ausgabe voranstellte. Es handele sich beim *Kojiki* um „die Quelle unseres Nationalwesens“ (*waga kokutai no engen* 我が国体の淵源)²¹. Damit sollte gewissermaßen das Heilige Buch Japans in Deutschland bekannt gemacht werden.

In jenem Jahr wurde zunächst die Textausgabe des *Kojiki* in zwei Teilen herausgegeben und ebenso der Plan für eine komplette deutsche Übersetzung des *Kojiki*, als Teil drei des Gesamtvorhabens, bekannt gegeben. Als Herausgeber und Übersetzer firmierte ein japanischer Gelehrter, der heute weitgehend vergessen, in den damaligen deutsch-japanischen Kulturbeziehungen jedoch eine gewisse Rolle spielte: Kinoshita Iwao 木下祝夫 (1894–1980).

19 Vgl. Eberhard Friese, „Das deutsche Japanbild 1944 – Bemerkungen zum Problem der auswärtigen Kulturpolitik während des Nationalsozialismus,“ in *Deutschland – Japan. Historische Kontakte*, hg. Josef Kreiner (Bonn: Bouvier 1984), 276. Auch ein ideologisches Pamphlet in der Zeitschrift *Monumenta Nipponica* (vgl. Hermann Heuvers und Uda Goro, „Herrscher und Volk im Japanischen Kurzgedicht. Zum 2600. Jahre der Reichsgründung,“ *Monumenta Nipponica* 3.2 [1940]: 363) gedachte dieses Ereignisses: „Das Jahr 1940 wird in Japan als das 2600. Jahr der Reichsgründung gefeiert. Es ist ein Jahr der Besinnung auf das Wesen des japanischen Volkes. Dieses Wesen liegt im Verhältnis vom Herrscher zum Volk. Die durch die Jahrtausende waltende Herrscherfamilie ist das tragende, belebende und zur Einheit zusammenfassende Prinzip des Volkes.“

20 Ōkubo Toshitake gehörte zu den ersten japanischen Studenten, die in den 1890er-Jahren an der Universität Halle eingeschrieben waren; er wurde mit einer Dissertation über *Die Entwicklungsgeschichte der Territorialverfassung und der Selbstverwaltung Japans in politischer und insbesondere wirtschaftlicher Beziehung* im Jahr 1894 dortselbst promoviert (phil. Diss. Halle a. S. 1893–94, Nr. 86 — Halle a. S.: E. Karras, 1894). Später scheint er eine wichtige Rolle in den deutsch-japanischen Beziehungen gespielt zu haben; so tritt er als einer der Ehrengäste bei der 60-Jahr-Feier der OAG am 21. 3. 1933 in Tōkyō in Erscheinung (vgl. Christian W. Spang, „Das ausgefallene Jubiläum [Randnotizen 4],“ in *OAG Notizen* 1 [2006]: 26–33).

21 Ōkubo Toshitake in Kinoshita Iwao, *Aelteste japanische Reichsgeschichte* 古事記 (*Kojiki*), uebersetzt und erläutert von Iwao Kinoshita, hg. Japanisch-Deutsches Kulturinstitut zu Tōkyō und Japaninstitut zu Berlin (1940a), Grußwort.

Aufgrund der Bedeutung Kinoshitas für die Rezeption des *Kojiki* nicht nur im Deutschland sondern auch im Japan jener Jahre, sollen sein Leben und Werk hier eine kurze Betrachtung finden.

II. Kinoshitas *Kojiki*

Kinoshitas Werk geht auf Planungen bereits des Jahres 1923 zurück und steht damit in keinem ursächlichen Zusammenhang mit der „Achse“ zwischen dem Kaiserlichen Japan und Nazi-Deutschland. Gleichwohl wurde es in Teilen jedoch erst 1940 (und aus noch zu benennenden Gründen sogar erst 1976) abgeschlossen und spielte in diesem Kontext eine nicht unerhebliche Rolle.²² Das Gesamtwerk war ursprünglich auf fünf Bände angelegt,²³ doch konnten zu Lebzeiten Kinoshitas nur die ersten drei Teile erscheinen, ein vollständiger japanischer Text des *Kojiki* (Teil 1, d. i. Kinoshita 1940a), eine komplette Transliteration des Textes in lateinischer Umschrift (*rōmaji*) (Teil 2, d. i. Kinoshita 1940b) und, allerdings Jahrzehnte später, eine vollständige Übersetzung dieses Textes ins Deutsche (Teil 3, d. i. Kinoshita 1976). Der dritte, die deutsche Übersetzung enthaltende Teil war vor Kriegsende nicht mehr publiziert worden, da sämtliche Unterlagen bei einem Luftangriff auf Tōkyō im Jahr 1944 ein Raub der Flammen geworden waren. Dabei gingen der vollständige Text der Übersetzung, wie auch die beiden konzipierten Bände vier und fünf mit Anmerkungen, Kommentaren und einer Einführung ins *Kojiki* kom-

22 Vgl. Vorwort zur deutschen Übersetzung des *Kojiki* (Kinoshita Iwao. *KOJIKI, Bd. III, Deutsche Übersetzung* [sic!] [Fukuoka: Kawashima Kōbunsha, 1976], ii): „Diese deutsche Übersetzung des *Kojiki* wurde 1923 bei der Gründung des Japaninstituts zu Berlin von folgenden Herren vorgeschlagen: Auf deutscher Seite: Botschafter a. D. W. Solf Prof. Dr. F. Epstein Prof. Dr. F. W. K. Müller, Prof. Dr. O. Kümmel, Prof. Dr. O. Franke, Prof. Dr. Cl. Schar Schmidt Dr. Lüdtke Prof. Dr. Trautz Prof. Dr. M. Ramming; auf japanischer Seite: Botschafter Harukazu Nagaoka Dr. phil. Kazunobu Kanokogi Dr. med. Junjirō Shimazono. Dem Verfasser, der damals unter den in Deutschland studierenden Japaner[sic!] der einzige war, der von der Kokugakuin-Daigaku kam, wurde die schwierige Arbeit der Übersetzung des *Kojiki* übertragen. Diese Übersetzung war ein breit angelegtes Projekt, bei dem man sich in gemeinsamer deutsch-japanischer Zusammenarbeit das Ziel setzte, eine gründliche Bearbeitung vorzunehmen und eine Standard-Übersetzung zu erstellen ohne einer Einseitigkeit zu verfallen. Wegen der Druckkosten usw. einigte man sich auf ein gemeinsames Unternehmen, wobei auf deutscher Seite das Japaninstitut zu Berlin und auf japanischer Seite das Japanisch-Deutsche Kulturinstitut zu Tōkyō die Hauptträger waren. Die Finanzierung auf japanischer Seite ist vor allem Prinz Takama-tsu im Jahre 1929 dankenswerterweise sichergestellt.“

23 Vgl. dazu Yake Tatsuyuki et al., „Kashii-gū gūji Kinoshita Iwao to ‚*Kojiki*‘ kenkyū – sono kyūzō koten-seki shōkai wo kanete,“ *Bunken tankyū* 39 (2001): 2.

plett verloren.²⁴ Mehr als zwanzig Jahre nach Ende des Krieges nahm Kinoshita sein Übersetzungsprojekt jedoch wieder auf. Aufgrund seiner vielfältigen Pflichten als Hauptpriester des Shintōschreins Kashii-gū 香椎宮, der seit Generationen unter der Obhut seiner Familie stand, sollte es noch bis zum Jahr 1976 dauern, dass die Übersetzung erneut abgeschlossen und diesmal auch publiziert werden konnte. Sie erschien, ohne jede Anmerkung und inhaltlichen Kommentar, zwar formal als dritter Band von Kinoshitas *Kojiki*-Projekt, jedoch selbstredend nicht mehr als Publikation der nach dem Krieg untergegangenen Institutionen. Der Autor veröffentlichte seine Übersetzung nun in Form eines Privatdruckes am Kashii-gū in Fukuoka.

Im Vorwort zu diesem Werk legt Kinoshita die Gründe für die 36-jährige Verspätung des Erscheinens seines Werkes dar. Doch lässt er es sich bezeichnenderweise auch zu diesem späten Zeitpunkt nicht nehmen, auch diesen Teil der Gesamtausgabe, wie bereits die beiden ersten Bände des Jahres 1940, einem bestimmten Mitglied der Kaiserlichen Familie Japans zu widmen, Prinz Takamatsu no miya Nobuhito 高松宮宣仁 (1905–1987), dem von Kinoshita hoch verehrten dritten Sohn des Taishō-tennō. Nichts erweist die intendierte Kontinuität in Kinoshitas Werk und dessen Einbindung in das kaiserliche Japan mehr als diese Widmung, in der es heißt:

„Seiner Kaiserlichen Hoheit Prinz Takamatsu Nobuhito erlaube ich mir ehrerbietigst die deutsche Übersetzung des *Kojiki*, Band III der Gesamtausgabe, zu überreichen. Dank Ihres mir gewährten gütigen Wohlwollens konnte ich die Arbeit beenden.

Kashii-gū, April 1976 Iwao Kinoshita.“

1. Zur Biographie Kinoshitas

Kinoshita Iwao ist der japanologischen Forschung bislang weitgehend unbekannt geblieben, während in Japan selbst eine entsprechende Forschung sich abzuzeichnen scheint.²⁵ Es seien in diesem Zusammenhang einige persönliche Anmerkungen erlaubt. Als junger Doktorand hat d. Verf. Kinoshita am 23. Juli 1977 in seinem

24 In den Jahren 1984 und 1986 erschienen zwei weitere Bände, die zwar offiziell als die Bände vier und fünf des Gesamtwerkes (erschienen 1984 und 1986) firmieren, jedoch keine weiteren für die Übersetzung des *Kojiki* relevanten Materialien aufweisen, sondern diverse Unterlagen Kinoshitas, wie z. B. astronomische Berechnungen, kalendarische Tabellen etc. Diese beiden Bände wurden postum nach Kinoshitas hinterlassenen Materialien von Manabe Daika besorgt: Kinoshita Iwao, *Doitsugoyaku Kojiki* 4, hg. Manabe Daika (Fukuoka: Kawashima Kōbunsha, 1984); ders., *Doitsugoyaku Kojiki* 5, hg. Manabe Daika (Fukuoka: Kawashima Kōbunsha, 1986).

25 Vgl. Kinoshita, *Doitsugoyaku Kojiki* 4 und 5; und Yake et al., „Kashii-gū gūji Kinoshita Iwao to ‚Kojiki‘ kenkyū.“

Schrein, dem Kashii-gū in Fukuoka, aufgesucht und konnte bei dieser Gelegenheit ein eingehendes Gespräch über das *Kojiki* und seine erst ein Jahr vorher erschienene deutsche Übersetzung führen.²⁶ Im Verlauf dieses ungemein intensiven und fachlich fordernden Gesprächs überreichte Kinoshita mir ein Exemplar seiner Übersetzung, versehen mit einer persönlichen Widmung, das ich noch heute benutze, und das auch für die jetzt anstehende Neuübersetzung des *Kojiki* seine wertvollen Dienste geleistet hat.²⁷ Doch soll nicht verschwiegen werden, dass das Werk dieses damals schon hoch betagten, im persönlichen Umgang liebenswürdigen Gelehrten, unter heutigen Gesichtspunkten recht kritisch zu sehen ist, aus Gründen, die im Folgenden darzulegen sind.²⁸

Kinoshita Iwao wurde im Jahr 1894²⁹ in Fukuoka geboren. Sein Vater, Kinoshita Yoshishige, war Oberpriester desselben Schreins, an dem auch Kinoshita Iwao in späteren Jahren als *gūji* dienen sollte, dem Kashii-gū³⁰ bei Fukuoka. Nachdem er im Jahr 1918 sein Studium an der Fakultät für Nationalliteratur an der privaten Kokugakuin-Universität in Tōkyō abgeschlossen hatte, schrieb sich Kinoshita im September desselben Jahres an der Juristischen Fakultät der Nihon-

-
- 26 Dieses Gespräch kam auf Empfehlung meiner Freiburger Professorin Nelly Naumann zustande. In ihrem Empfehlungsschreiben an Dr. Kinoshita vom 7. Juli 1977 erwähnt sie auch den Umstand, „durch Herrn Prof. Zachert die fehlende Seite 292 erhalten“ zu haben. Kinoshita unterhielt bereits während seines Deutschlandaufenthaltes persönliche Beziehungen zur Familie Zachert. Allerdings war Nelly Naumann nicht besonders beeindruckt von der Arbeit Kinoshitas. Die Übersetzung erwähnte sie später nie wieder, nicht einmal in der Auflistung der relevanten Quellenübersetzungen zur japanischen Mythologie (vgl. Naumann, *Die Mythen des alten Japan*, 22).
- 27 Im Rahmen des „Verlags der Weltreligionen“ (Suhrkamp-Verlag) hat d. Verf. eine kommentierte Neuübersetzung des *Kojiki* erarbeitet: Klaus Antoni (Übers.), *Kojiki – Aufzeichnung alter Begebenheiten. Aus dem Altjapanischen und Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Klaus Antoni* (Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel-Suhrkamp-Verlag, 2012).
- 28 Nach dieser Begegnung hat sich kein weiterer Kontakt mehr ergeben, und erst vor wenigen Jahren erfuhr ich vom bereits im Jahr 1980 erfolgten Ableben Kinoshitas. Im Jahr 2006 berichtete mir dann Professor Wolfgang Michel von der Kyūshū-Universität, ohne Kenntnis meines früheren Kontakts zu Kinoshita, vom Nachlass Kinoshitas, der sich (laut Yake et al., „Kashii-gū gūji Kinoshita Iwao to ‚Kojiki‘ kenkyū“, 1) seit dem 7. März 1991 im Besitz der Philosophischen Fakultät der Universität Kyūshū befindet. Im November 2006 konnte ich in Fukuoka einen Einblick in diese Materialien und Wolfgang Michels diesbezügliche Aufzeichnungen nehmen. Die folgende Skizze zu Leben und Werk Kinoshitas basiert im Wesentlichen auf der Kenntnis dieser Materialien – mein ausdrücklicher Dank gilt Prof. Michel –, wie auch dem umfangreichen Aufsatz von Yake et al., „Kashii-gū gūji Kinoshita Iwao to ‚Kojiki‘ kenkyū“ sowie den heute noch erhältlichen Quellentexten Kinoshitas.
- 29 Yake et al., „Kashii-gū gūji Kinoshita Iwao to ‚Kojiki‘ kenkyū“, 1 gibt zwei verschiedene Daten: Meiji 37 (1904) und Meiji 27 (1894). Aus dem Kontext ist zu entnehmen, dass das Datum 1894 als korrekt anzusehen ist.
- 30 Der Kashii-gū gehört zu den Shintō-Schreinen mit landesweiter Bedeutung. In ihm wird u. a. die frühgeschichtlich-legendäre Kaiserin Jingū Kōgō, alias Okinaga-tarashihime, sowie die drei Sumiyoshi-Gottheiten, Ōjin-tennō und Chūai-tennō göttlich verehrt. Auch soll hier das Grab des Chūai-tennō liegen.

Universität ein. Doch kehrte er, trotz seines juristischen Abschlusses, an die Koku-gakuin-Universität zurück und setzte seine Studien als Forschungsstudent am Institut für die Kaiserlichen Klassiker fort. Nach dem Abschluss erhielt er von Seiten des Instituts eine Aufforderung zum Auslandsstudium. Am 22. August 1922 schiffte sich Kinoshita im Hafen von Yokohama in Richtung Europa ein, doch es sollte noch ein Jahr dauern, bis er sich im Jahr 1923 an der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin einschrieb und das Studium der Philosophie, Sinologie³¹ und Geschichtswissenschaften aufnahm. Dies war auch das Jahr, in welchem Kinoshita sein Vorhaben einer Übersetzung des *Kojiki* begann, das später zu einem Teil seiner Dissertation werden sollte. Die deutsche Seite betraute ihn offiziell mit diesem enormen Vorhaben, und Kinoshita arbeitete mit den Ausgaben des *Kojiki*, die er in Berlin vorfand. Unklar bleibt, wann und wie er sich die Sprachkenntnisse im Deutschen für die Umsetzung des Vorhabens erworben hat. Das gesamte Projekt war ursprünglich auf fünf bis sieben Bände angelegt, die in dem renommierten akademischen Verlagshaus DeGruyter erscheinen sollten.

Im Jahr 1929 schloss Kinoshita seine Studien an der Philosophischen Fakultät der Berliner Universität erfolgreich ab. Einer Initiative des japanischen Philosophen Kanokogi Kazunobu 鹿子木員信 (1884–1949) folgend, war in jenem Jahr die Deutsch-Japanische Gesellschaft (DJG) begründet worden. Bis zum Jahr 1932 gab die Gesellschaft die wissenschaftliche Zeitschrift *Yamato* heraus, die dann von der Zeitschrift *Nippon* fortgeführt wurde. In der *Yamato*-Ausgabe des Jahres 1929 publizierte Kinoshita einen Aufsatz über den „Ur-Shintō“ (Kinoshita 1929), der ihn akademisch auf der Höhe der Zeit zeigte. Kinoshita erweist sich hier noch als historisch kritischer Shintō-Forscher, der sich z. B. nicht scheut, sakrosankte Positionen der zeitgenössischen Shintō-Theologie zu hinterfragen.³² Im Jahr 1940 dann werden seine Positionen radikal unterschiedlich ausfallen und sich im Einklang mit dem Zeitgeist befinden, wie aus seinem Vorwort zum ersten Band des *Kojiki* (1940a) hervorgeht.

Am 28. Mai 1929 teilte die japanische Botschaft in Berlin offiziell mit, dass seine Hoheit, Prinz Takamatsu no miya, eine finanzielle Unterstützung für den Druck der deutschen Ausgabe des *Kojiki* in Aussicht gestellt habe. Doch im August des Jahres wurde Kinoshita nach Japan zurück beordert, wo er am 10. September

31 In jenem Jahr hatte der berühmte Sinologe Otto Franke (1863–1946) einen Ruf an diese Universität erhalten.

32 So bemerkt er: „Jedenfalls kann als eine wichtige Tatsache festgestellt werden, dass der Ur-Shintō nicht als eine selbständige Religion anzunehmen ist, wie dies Motowori und Hirata tun“ (Kinoshita Iwao, „Über den Ur-Shintō,“ *Yamato* [1929]: 122).

1929 eintraf. Er erhielt den Auftrag zu einem erneuten Studium des *Kojiki*, finanziell unterstützt durch Kuroita Katsumi 黑板勝美 (1874–1946)³³, einen der Haupteditoren der Quellensammlung *Kokushi taikei*.

Im Jahr 1933 legte Kinoshita eine neue Ausgabe des japanischen Textes des *Kojiki* vor, die im Jahr 1936 Aufnahme in den siebten Band jener Reihe, (*Shintei zōhō*) *Kokushi taikei*, fand.³⁴ Im selben Jahr nahm Kinoshita die Arbeit an der *rōmaji*-Ausgabe des *Kojiki* auf, die als zweiter Band seiner *Kojiki*-Reihe konzipiert war. Im Jahr 1940 schließlich wurden, wie bereits ausgeführt, beide Bände ausdrücklich aus Anlass der 2600-Jahrfeier³⁵ der Reichsgründung in Druckform vorgelegt. Der mit der *Kokushi taikei*-Version identische japanische Text erschien als Teil eins (Kinoshita 1940a), versehen mit einer großen Zahl von Begleitworten prominenter Zeitgenossen. Die Version in lateinischer Umschrift stellte den zweiten Band dar (Kinoshita 1940b). Aus heute nicht mehr rekonstruierbaren Gründen wurde der Hauptteil, die deutsche Übersetzung, jedoch damals noch nicht vorgelegt, wahrscheinlich aufgrund noch nicht abgeschlossener Arbeiten an diesem Band. Wie bereits ausgeführt, wurden Kinoshitas *Kojiki*-Materialien im Jahr 1944 sämtlich bei einem Bombenangriff auf Tōkyō vernichtet, so dass das Vorhaben unvollendet blieb.

Nach Kriegsende versuchte sich Kinoshita in mehreren beruflichen Tätigkeiten, bis er schließlich am 9. Oktober 1959 als Priester (*gūji* 宮司) die Leitung seines Familienschreins Kashii-gū in Fukuoka übernahm. Im Jahr 1967 suchten ihn dort zwei deutsche Japanologen aus West-Berlin, Hans Eckard und Johanna Fischer, auf und unterbreiteten ihm Vorschläge für eine Neuübersetzung des *Kojiki*. Mit Hans Eckard (1905–1969) hatte sich Kinoshita einer der problematischsten Vertreter der deutschen Japanologie der Kriegs- und Nachkriegszeit³⁶ angedient,

33 Anlässlich der Tagung der AAS in Philadelphia vom 25–28. März 2010 hielt Lisa Yoshikawa einen Vortrag zum Thema „Kuroita Katsumi: Commemorating National History in Interwar Japan and Beyond.“ In ihrem *abstract* bemerkt die Verf. dazu: „Kuroita Katsumi (1874–1946) was unquestionably the most productive and influential National Historian at Tokyo Imperial University in pre-war Japan. [...] Kuroita’s scholarship suggests that he was an unabashed supporter of absolute statism and Japanese imperialism in Asia, and his life work involved creating and recreating a National History based on the changing domestic and international environment.“ (<http://www.aasianst.org/absts/2010abst/abstract.asp?panel=199&year=2010&code=2&area=Japan>); download 06.04.2010).

34 Kuroita Katsumi et al. (Hg.), *Kojiki. Kuji-hongi. Shintō-gobusho, Shintei-zōho Kokushi taikai*; 7 (Tōkyō: Yoshikawa-kōbunkan, 1936).

35 Vgl. Kinoshitas Vorwort zum ersten Band (Kinoshita, *Aelteste japanische Reichsgeschichte* [1940a]).

36 Vor und während des Krieges scheint Eckard unter den deutschen Japanologen einer der überzeugtesten Vertreter einer deutsch-japanischen „Achse“ gewesen zu sein. Ungeachtet dessen wurde er im Jahr 1964 zum Professor für Japanologie an der Freien Universität ernannt. Diese Berufung ver-

und so verblieb das Vorhaben auch nach dem Krieg im Dunstkreis der ehemaligen NS-Japanologie. Eckard verstarb 1969, doch konnte Kinoshita die Übersetzung mit Hilfe anderer bekannter deutscher Japanologen schließlich doch noch abschließen. Der nun abgeschlossene dritte Band umfasste nur die reine Übersetzung, ohne jeden Kommentar oder weitere bibliographische Angaben, die für die Bände vier und fünf geplant gewesen waren. Im Jahr 1975 wurde die Ausgabe beim Kawashima Kōbunsha-Verlag in Fukuoka in Auftrag gegeben und erschien als Publikation des Kashii-Schreins im folgenden Jahr, als dritter Band der Reihe, im Druck. Vier Jahre später verstarb Kinoshita Iwao am 23. Oktober 1980 dortselbst.³⁷

2. Kinoshitas drei *Kojiki*-Bände

Wie aus den bisherigen Ausführungen hervorgeht, war Kinoshitas Werk ursprünglich auf mehr als drei Bände angelegt. Nur die ersten beiden Bände, im Jahr 1940 erschienen, beziehen sich direkt auf das 2600-jährige Jubiläum des Reiches, wie aus der Einleitung zum ersten Band hervorgeht. Wie stark Kinoshitas *Kojiki*-Projekt zu diesem Zeitpunkt bereits von der ultranationalistischen Geisteshaltung jener Jahre geprägt war, geht schon aus dem zitierten ersten Satz des Grußwortes von Ōkubo Toshitake hervor (s. o.). Auch der Philosoph Kanokogi, eine der einflussreichsten Persönlichkeiten in den deutsch-japanischen Beziehungen der 1930er und -40er-Jahre, vollzog in jener Zeit einen vollständigen intellektuellen Wandel, vom Philosophen hin zum Ideologen, wie viele andere Intellektuelle jener Zeit in Japan und Deutschland auch.³⁸ Obgleich bereits im Jahr 1923 begonnen, also lange vor dem Anbruch jener dunklen Jahre der faschistischen Achsen-Fantastien zwischen Japan und Deutschland, war das *Kojiki*-Projekt der Jahre bis 1940 doch Teil jenes ideologischen Wandels geworden.

ursachte massive Proteste seitens der Studenten und stellte dann einen der auslösenden Faktoren für die Studentenunruhen des Jahres 1968 in West-Berlin dar; vgl. Hartmut Walravens, „Zur Geschichte der Japanologie in Berlin,“ *Supplement zum Jahresbericht* (Humboldt-Universität zu Berlin, Zentrum für Sprache und Kultur Japans) 5 (2000): 15.

37 Yake et al. geben an, dass Kinoshita im Alter von 87 Jahren verstorben sei, angesichts der Lebensdaten ist jedoch ein Alter von 86 Jahren als korrekt anzunehmen („Kashii-gū gūji Kinoshita Iwao to *Kojiki* kenkyū“, 3).

38 Vgl. zum ideologischen Wandel Kanokogis: Teruko Yoh, „Vom Denker zum Ideologen. Kanokogi Kazunobu und die deutsch-japanische Annäherung in den dreißiger und vierziger Jahren,“ *Schwellenüberschreitungen* 1 (1999): 409–419; vgl. auch Zentrum für Sprache und Kultur Japans (Hg.), „Chronik der Humboldt-Japanologie und ihres Umfeldes,“ download: www2.hu-berlin.de/japanologie/, 22 November, 2006, 17:06 h.

Werden die beiden ersten, in jener Zeit erschienen Bände einer Analyse unterzogen, so wird für den Leser ein bestimmter Aspekt schon beim ersten Betrachten der Bände deutlich: In Kinoshitas und Kuroitas *Kokushi taikei*-Ausgabe (mit Kinoshita 1940a identisch) erscheint das *Kojiki* schon rein äußerlich als ein Text, dessen ursprünglich „chinesische Gestalt“, ersichtlich an der im Original noch gegebenen, ausschließlichen Verwendung von chinesischen Schriftzeichen, *kanji*, deutlich in den Hintergrund tritt. Dies zeigt sich anhand der den ganzen Text nicht nur begleitenden, sondern dominierenden japanischen Lesehilfen (*furigana*), Lautzeichen zur japanischen Aussprache chinesischer Schriftzeichen. Die *kanji* werden in dieser Ausgabe durch die Lesehilfen nicht nur ergänzt, wie in allen Editionen des *Kojiki*, es entsteht vielmehr der Eindruck, dass durch den Herausgeber ein nahezu eigenständiges, parallel zum eigentlichen Text verlaufendes, ausschließlich phonetisch fixiertes Narrativ – in (künstlichem) Altjapanisch – geschaffen wurde. Dies scheint sich vom eigentlichen, in *kanji* niedergeschriebenen Text, vollständig losgelöst zu haben.

Auf diese Weise verliert das *Kojiki* sein ursprünglich auf den *kanji* basierendes, „chinesisches“ Erscheinungsbild. Jener Prozess der totalen Japanisierung des Textes durch Dekonstruktion seines chinesischen Schriftbildes findet seine endgültige Umsetzung schließlich im zweiten Band (Kinoshita 1940b), in welchem der gesamte Text nur noch in lateinischer *rōmaji*-Umschrift erscheint. In diesem Band existiert keinerlei optischer oder sprachlicher Hinweis mehr auf den ursprünglich mit *kanji* kodierten Originaltext, und der Betrachter muss den Eindruck gewinnen, hier den Wortlaut des ursprünglichen, in archaischem Japanisch verfassten Narrativs des *Kojiki* vor Augen zu haben, niedergeschrieben mit lateinischen Buchstaben, daher jeden Anklang an den früheren chinesischen (Kon-) Text von vornherein ausschließend.

Möglicherweise geschieht Kinoshitas eigentlichen Intentionen zur Erstellung der *rōmaji*-Fassung durch diese Interpretation Unrecht. So könnte seine *rōmaji*-Fassung auch als eine freundliche Handreichung für den ausländischen Leser des *Kojiki* interpretiert werden, da diese Fassung ja den zweiten Band seines Übersetzungsprojektes ausmacht, den er komplett in *rōmaji* angelegt hat, inklusive der Einleitung, des Vorwortes und aller anderen Textbestandteile. Doch sind m. E. Zweifel an dieser „harmlosen“ Auffassung angebracht. Die grundlegende Bedeutung der sprachlichen Rekonstruktion, d. h. der ursprünglichen (japanischen) *kun*-Lesung des Textes, für die *Kojiki*-Forschung ist seit Motoori Norinagas 本居宣長 (1730–1801) Monumentalwerk *Kojikūden* 古事記傳 nur zu bekannt. Doch um die zugrunde liegende Problematik verständlich werden zu lassen, bedarf es an dieser Stelle einer vertieften Betrachtung von Genese und Rezeption des *Kojiki*.

III. Zur Textualität des *Kojiki*

Im Gegensatz zum *Nihonshoki* beinhaltet das *Kojiki* selbst Angaben zu den Umständen seiner Abfassung, die von höchstem Wert für die historische Forschung sind. Diese Angaben finden sich im Vorwort des Verfassers, bzw. Kompilators, des Werkes, Oho no Yasumaro. Dessen Historizität wurde in der japanischen Gegenwart einwandfrei durch einen archäologischen Zufallsfund erwiesen. Am 20. Januar 1979 fand ein Bauer in der Nähe der Stadt Nara das Grab des Oho no Yasumaro; die gleichfalls zu Tage getretene Grabinschrift bestätigte die Angaben des *Shoku Nihonshoki* zum Todestag jenes Hofbeamten im Jahr 723.³⁹ Mit dem Verfasser können wir damit auch das *Kojiki* selbst, welches bekanntlich erst in einer Fassung aus dem Jahre 1371/72 auf uns gekommen ist, als historisch verifiziert betrachten.

In seinem persönlichen Vorwort⁴⁰ erläutert Yasumaro die näheren Umstände und Probleme seiner Niederschrift im Einzelnen. Der Autor beklagt darin, dass die alten Überlieferungen in Vergessenheit zu geraten drohten, weshalb Kaiser Tenmu den Befehl zur Abfassung einer Landesgeschichte zur Wahrung eben jener Überlieferung erlassen habe. Doch konnte der – höchstwahrscheinlich auf das Jahr 682⁴¹ zu datierende – Befehl Tenmu-tennōs aus unbekanntem Gründen nicht zeitnah umgesetzt werden und erfuhr erst Jahrzehnte später, im Jahre 711, seine Erneuerung von Seiten der dann regierenden Kaiserin Genmei.⁴² Yasumaro berichtet, dass er „am 18. Tag des 9. Monats des 4. Jahres Wadō [3. November 711] durch kaiserlichen Erlass den Auftrag [erhielt], die [einst] auf kaiserlichen Befehl von Hieda no Are (稗田阿禮) memorierten alten Überlieferungen niederzuschreiben [zu edie-

39 Vgl. „O no Yasumaro,“ in *Monumenta Nipponica* 34.2 (1979): 257.

40 Eine eingehende Analyse der Vorrede, der Person Hieda no Ares etc. liefert David Barnett Lurie, *The Origins of Writing in Early Japan: From the 1st to the 8th Century C. E.*, Dissertation at the Graduate School of Arts and Sciences (Columbia University, 2001), 290–296.

41 Das *Nihongi* vermeldet unter dem Datum Tenmu 10/3/16 (28. April 682) einen Erlass des Tenmu-tennō zur Abfassung der Chroniken der Kaiser wie auch der Angelegenheiten des hohen Altertums. Diese Anordnung wird in der Forschung generell auf die Niederschrift des *Nihongi* bezogen, Aston dagegen sieht hier einen Befehl, der „ultimately to the compilation of the *Kojiki*“ führte, nicht des *Nihongi*; W. G. Aston, *Nihonshoki. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697, translated from the original Chinese and Japanese by W. G. Aston* (Tōkyō: C. E. Tuttle, 1975 [1896]), 350, n. 2. Bereits Ueda Akinari 上田秋成 (1734–1809) diskutiert die Frage der Autorschaft des *Nihongi* in diesem Kontext; vgl. Susan L. Burns, *Before the Nation. Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan* (Durham, London: Duke University Press, 2003), 177.

42 Genmei-tennō, 661–721, reg. 707–715, nach trad. Zählung 43. Tennō. Sie war eine Tochter des Tenji-tennō (626–672) und Schwiegertochter von dessen jüngerem Bruder Tenmu-tennō (631–686).

ren/ordnen],⁴³ und sie dann ehrfurchtsvoll zu überreichen.“⁴⁴ Erst daraufhin erfolgte die tatsächliche Niederschrift des Textes durch Oho no Yasumaro, der am 28. Tag des 1. Monats des 5. Jahres der Devise Wadō, [9. März 712] der Kaiserin überreicht wurde.

In seinem Vorwort, im Gegensatz zum Haupttext des *Kojiki* zur Gänze in klassisch chinesischer Diktion abgefasst, berichtet Oho no Yasumaro über die mannigfachen Schwierigkeiten bei der Niederschrift. Tenmu-tennō hat demzufolge eine bestimmte Person aus dem Hieda-Klan namens Are – ob es sich dabei um einen Mann oder eine Frau handelt, bleibt offen – ihres phänomenalen Gedächtnisses wegen beauftragt, die alten Überlieferungen „auswendig zu lernen“, bzw. zu „memorieren“ (誦), da diese in Gefahr seien, vergessen zu oder „falsch“ verstanden zu werden.⁴⁵ Im Text heißt es zu Hieda no Are, jene Person habe achtundzwanzig Lebensjahre gezählt und sei ein solch kluger Mensch gewesen, „dass er mit dem Munde wiedergeben konnte, was an seinen Augen vorbeizog und im Geiste aufzeichnete, was immer ihm zu Ohren kam.“ Daher erging eine kaiserliche Botschaft an Are mit dem Auftrag, „die Sonnennachfolge der alten Kaiser (帝皇日繼) und die alten Überlieferungen vergangener Zeitalter (先代舊辭) auswendig zu lernen.“⁴⁶

Seit der Wiederentdeckung des *Kojiki* durch die Nationalphilologen des 18. und 19. Jahrhunderts (s. u.) wird über das Geschlecht Hieda no Ares spekuliert, etwa bei Hirata Atsutane 平田篤胤 (1730–1843) und später Yanagita Kunio 柳田國男 (1875–1962). Auch der prominente amerikanische Japanologe Donald Keene diskutiert diese Frage in seinem Essay über das *Kojiki* als Literatur⁴⁷ und benennt dabei Argumente, die für die Annahme sprechen, in Hieda no Are eine Frau zu sehen, möglicherweise eine frühe Schamanin aus der Tradition der Familie der Sarume⁴⁸. Keene führt Saigō Nobutsunas (西郷信綱, 1916–2008) Interpretation an, derzufolge „Ares Lernen nicht daraus bestand, die Manuskripte zu lesen, son-

43 Vgl. Vorrede, Satz 96 (= *Kojiki* 0.96), erscheinen die Zeichen 撰録, laut *Mathew's Chinese-English Dictionary*, Nr. 1434 *chuan* und 4200 *lu*, beide u. a. in der Bedeutung „compose,“ auch „select.“ Damit ist von Anfang an erwiesen, dass die verfügbaren Quellen einer Redaktion unterworfen wurden, das *Kojiki* also keineswegs als die reine Mitschrift eines mündlichen Vortrags angesehen werden kann. Vgl. Antoni, *Kojiki*, 14 u. 501.

44 *Kojiki* 0.96. Die Zählung der Sätze (Vorrede (= 0), Satz 96) bezieht sich auf den Urtext des *Kojiki*; vgl. Ausgabe NKBT 1; Nummerierung durch K. A. Vgl. Antoni, *Kojiki*, 9–15.

45 Vgl. *Kojiki* 0.81, 96.

46 Vgl. *Kojiki* 0.81; die korrekten altjapanischen Lesungen sind unbekannt. Vgl. Antoni, *Kojiki*, 13–14.

47 Donald Keene, „The *Kojiki* as Literature,“ *Transactions of the Asiatic Society of Japan* 18 (1983): 104ff.

48 Zum Geschlecht der Sarume vgl. u. a. Matsumae Takeshi: „The Myth of the Descent of the Heavenly Grandson,“ *Asian Folklore Studies* 42.2 (1983): 174.

dern sie zu rezitieren, und zwar mit der erforderlichen, richtigen Intonation, um so ihren magischen Gehalt zu bewahren.“⁴⁹

Obwohl es keinen abschließenden Beweis in der Frage nach Hieda no Ares Geschlecht gibt, sind wir damit doch an einem wichtigen, ja entscheidenden Punkt für das Verstehen der Textualität des *Kojiki* gelangt, nämlich dem der Rezitation und der Frage: Was hat Hieda no Are tatsächlich ‚gelernt‘?⁵⁰ Wie aus dem von Yasumaro zitierten Erlass des Tenmu-tennō⁵¹ hervorgeht, haben zu seiner Zeit bereits einschlägige, jedoch nicht mehr erhaltene schriftliche Aufzeichnungen existiert, die als *teiki* 帝紀 („Kaiserliche Annalen“) und *honji* 本地 („Ursprungsberichte“) bezeichnet werden; diese sind offensichtlich austauschbar mit „Alten Überlieferungen“ (*kuji* 古事), die an anderer Stelle des Vorwortes genannt wurden⁵². Doch bleibt auch bei näherer Analyse des Vorwortes unklar, ob Hieda no Are jene, dann natürlich mit chinesischen Schriftzeichen fixierten, Texte gelesen und auswendig gelernt hat (was in der Tat eine enorme Gedächtnisleistung bedeutete), oder ob er/sie, wie es die Theorie der weiblichen Schamanin will, vielmehr aus einer uralten mündlichen Überlieferung stammende magische Worte rezitiert hat, wie es später von einflussreichen Denkern der „Nationen Schule“ (*kokugaku* 國學) behauptet wurde. Yasumaro schildert die enormen Schwierigkeiten, die sich ihm bei der schriftlichen Fixierung des Vortrags von Hieda no Ares in den Weg stell-

49 Keene, „The *Kojiki* as Literature,“ 105.

50 Zur Frage des Lernens vs. Rezitierens vgl. auch Burns, *Before the Nation*, 75. Sie verweist auf den entscheidenden Umstand, dass Motoori Norinaga „asserted that ‚the emperor [Tenmu] with his own mouth read the *kuji* and made Hieda no Are listen to them. Then she learned to read and recite them just as they had been spoken [by the emperor].‘ [...] It was the emperor who was able to teach Are how to move from the written records back to the oral transmission of the ancient period.“ Diese Annahme Norinagas ist durch die Quelle zwar nicht gedeckt, bildet aber gleichwohl einen der Grundpfeiler für seine Konstruktion einer ursprünglichen Mündlichkeit des *Kojiki*.

51 „Wir hören, dass die in den verschiedenen (Adels-) Häusern überlieferten ‚Kaiserlichen Annalen‘ (*teiki*) und ‚Ursprungsberichte‘ (*honji*) schon seit geraumer Zeit von der genauen Wahrheit abweichen und dass wertlose Fälschungen in großer Zahl hinzugefügt wurden. Wenn diese Fehler nicht zum jetzigen Zeitpunkt unverzüglich behoben werden, so droht der Inhalt des Ganzen bereits in wenigen Jahren vollständig verloren zu gehen. Doch beruhen darauf wahrhaftig die Grundlagen des Staates und das Fundament der tugendhaften Herrschaft des Königs. Aus diesem Grunde sollen die ‚Kaiserlichen Annalen‘ (*teiki*) überarbeitet und niedergeschrieben sowie alte Überlieferungen gesammelt und geprüft werden. So sollen die Fälschungen bereinigt und die Wahrheit ermittelt werden. Es ist Unser Wunsch, dies den nachfolgenden Generationen zu übermitteln.“ (*Kojiki* 0.71–73, vgl. Antoni, *Kojiki*, 12).

52 *Kojiki* 0.93; vgl. Antoni, *Kojiki*, 13; vgl. Donald L. Philippi (trans.), *Kojiki* (Tōkyō: University of Tōkyō Press), repr. 1992 [1968], 41; vgl. Keene, „The *Kojiki* as Literature,“ 103, n. 9. Ellwood lässt diese Frage offen, wenn er erklärt: „These chronicles of the imperial line and national events are lost, or were never other than oral tradition.“ (Robert Ellwood, „Shinto and the Discovery of History in Japan,“ *Journal of the American Academy of Religion* 41.4 [1973]: 498).

ten⁵³, und er fällte die Entscheidung, keinen Text im üblichen chinesischen Stil zu verfassen, obwohl er diesen, wie sein Vorwort zeigt, vorzüglich beherrschte.⁵⁴ Stattdessen entschied er sich für eine Mischform aus phonetischem und semantischem Gebrauch der chinesischen Zeichen.

So werden bis auf den heutigen Tag in der Fachliteratur zwar Zweifel hinsichtlich der Frage geäußert, ob der Haupttext des *Kojiki* tatsächlich auf älteren schriftlichen Quellen basiere, die in chinesischen Zeichen fixiert gewesen und von Hieda no Are auswendig gelernt worden sein müssten, oder aber auf mündlicher Tradition, die von Hieda memoriert worden wäre, evtl. mit Hilfe weiterer Quellen. Da die vermeintliche Mündlichkeit der Quelle(n) im Zentrum der neuzeitlichen Debatte um das *Kojiki* steht, kann diese Frage auch erst im Kontext unserer Auseinandersetzung mit den ideologischen Prämissen der Nationalphilologie (*kokugaku*) geklärt werden. Doch sei hier bereits festgestellt, dass auf der Basis der vorliegenden Quellen, d. h. Oho no Yasumaros Vorwort, eindeutig von der Existenz früherer schriftlicher Quellen auszugehen ist, die auch dem Bericht des Hieda no Are zugrunde gelegen haben müssen. Es steht außer Zweifel, dass das Problem der Sprache den Ausgangspunkt für die Kontroverse um das *Kojiki* in der Moderne und seine Stellung als vermeintlich Heiliger Schrift Japans darstellt.

IV. Das *Kojiki* lesen: Motoori Norinaga

Während der Heian-Zeit und des japanischen Mittelalters war es allein das *Nihonshoki*, welches als die autoritative Quelle für die Kenntnis des Altertums diente. Dessen Texttradition oblag in der Hauptsache den Shintō-Theologen der Familie Urabe/Yoshida, die deshalb *expressis verbis* auch das „Haus des *Nihongi*“ genannt

53 „Nun, zu Zeiten des frühesten Altertums waren sowohl die Worte als auch die Denkweise so schlicht, dass es schwer ist, sie in Sätze zu fassen und in Abschnitten zu ordnen und diese dann in Einklang mit den chinesischen Schriftzeichen zu bringen [...]“ (*Kojiki* 0.98ff.; vgl. Antoni, *Kojiki*, 14).

54 Keene bemerkt in diesem Kontext: „the preface to the *Kojiki* by Oho no Yasumaro is almost ostentatious in its fluent use of Chinese rhetoric“ (Keene, „The *Kojiki* as Literature,“ 107). Bekanntlich wurden Teile des im Vorwort zitierten Befehls des Kaisers Tenmu sogar wörtlich aus einem chinesischen Tang-Dokument aus dem Jahr 653 übernommen, das ursprünglich einen Erlass des chinesischen Kaisers Tai Zong beinhaltete (Brownlee, *Political Thought in Japanese Historical Writing*, 10). Einen solchen, gänzlich chinesischen Text in eine vermeintlich archaische, „rein“ japanische Form zu übertragen grenze an Absurdität, wie wiederum Keene ausführt, dies sei der Beweis dafür, „(if proof were needed) that it is possible to translate almost any Chinese text into ancient Japanese“ (Keene, „The *Kojiki* as Literature,“ 107, n. 25).

wurden.⁵⁵ Dieses Werk fügte sich weitaus besser in die Erwartungen der Zeit, indem es eine kaiserliche Geschichtsschreibung auf einem Niveau mit den Historiographien Chinas repräsentierte. Das *Nihonshoki* war vollständig auf Chinesisch verfasst, im Gegensatz zu gemischten Stil des *Kojiki*, der schon kurz nach der Abfassung nahezu unlesbar geworden war. Es waren die Nativisten der Edo-Zeit, die, im Rahmen ihres Projekts einer genuin nationalen Philologie, das *Kojiki* als Vorgänger des *Nihonshoki* (wieder)entdeckten. Motoori Norinaga schließlich verschrieb sich zur Gänze dem Studium dieses Werkes.

Die der philologischen Arbeit Norinagas zugrundeliegende Motivation war in dem Bemühen gegeben, eine Überlegenheit der japanischen Tradition gegenüber der Chinas, insbesondere der konfuzianischen Geistesgeschichte, zu erweisen.

Kokugaku-Gelehrte wie Kamo Mabuchi 賀茂真淵 (1697–1769) und sein Nachfolger Motoori Norinaga verschrieben sich der Aufgabe, die japanische Antike von der vermeintlichen Kontamination durch die fremden, chinesischen Einflüsse zu reinigen. Zur Erreichung ihres Zieles bemühten sie sich um einen philologischen Zugang zu den verschütteten Werken des japanischen Altertums, um daraus die historische Wahrheit über jene versunkenen Epochen zu ersehen. Die Lieder des *Manyōshū* 万葉集 rückten zunächst in den Vordergrund des Interesses. Mabuchi machte die Arbeit an dieser, in altjapanischer Sprache verfassten und mit phonetisch gebrauchten chinesischen Zeichen (*manyōgana*) niedergelegten Lyrik zu seiner Lebensaufgabe.⁵⁶ Die reine japanische Sprache, wie sie aus dem *Manyōshū* durch die Jahrhunderte hinüberschimmerte, bot demnach den Zugang zum Goldenen Zeitalter. Norinaga erachtete nicht das *Manyōshū*, sondern das *Kojiki* als wichtigstes Werk des Altertums. In seinen Augen bildeten die Mythen des Götterzeitalters wie auch die Erzählungen über die Taten der ersten Kaiser des *Kojiki* historisch wahrhafte Berichte vom Anfang der Geschichte. Die Wahrheit ist für Norinaga direkt aus dem *Kojiki* abzulesen.

Die Auseinandersetzung mit dem *Kojiki* führte ihn schließlich zur Überzeugung von der Überlegenheit Japans gegenüber China. Norinaga gründete, wie

55 Vgl. Bernhard Scheid, *Der Eine und Einzige Weg der Götter. Yoshida Kanetomo und die Erfindung des Shintō* (Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001), 88f. Zwar wurde auch das *Kojiki* in dieser philologischen Schule tradiert, wie der bereits im Jahr 1273 (Bun'ei 10) erschienene erste Kommentar zum *Kojiki* zeigt, das *Kojiki-uragaki* 古事記裏書 des Urabe Kanefumi 卜部兼文, einem namhaften Vertreter der Familie der Urabe (vgl. Scheid, *Der Eine und Einzige Weg der Götter*, 83). Doch stand das *Nihongi* in der Wahrnehmung stets weit über dem *Kojiki*.

56 Zur Einführung vgl. u. a. Heinrich Dumouilins Aufsatz: „Kamo Mabuchi und das Manyōshū,“ *Monumenta Nipponica* 9.1 (1953): 34–61.

anhand seines Essays *Naobi no mitama*,⁵⁷ einem Teil seines Hauptwerkes *Kojikiden*, erkennbar, seine grundsätzliche Kritik an China im Konfuzianismus. Die Schöpfungsgeschichte des *Kojiki* ist ihm Ausdruck der tiefen Verbundenheit, welche die archaischen Japaner mit den Gottheiten der indigenen Überlieferung verknüpfte, eine Verbundenheit, der es den Bewohnern der Außenwelt, insbesondere Chinas, nach Ansicht Norinagas vollständig mangle. Und er lässt in diesem Zusammenhang keinen Zweifel daran, dass den japanischen Gottheiten universelle Gültigkeit zukomme, da es keine zwei Wahrheiten geben könne. Dieses für jeden religiösen Ethnozentrismus typische Axiom führt ihn im Rahmen einer formalen Deduktion schließlich zu einer regelrechten Verdammung Chinas. Der Begriff, in welchem all dies zusammengefasst wird, ist *karagokoro* 唐心, der „chinesische Geist“, oder das „chinesische Herz“.⁵⁸ War Mabuchis Ablehnung des Konfuzianismus noch weitgehend frei von derartigen chauvinistischen Tönen gewesen – er hatte den Konfuzianismus lediglich als Lehre abgelehnt, dagegen jedoch den gleichfalls chinesischen Daoismus geschätzt – so finden wir bei Norinaga den Übergang von einer rein philosophisch-philologischen Kritik des Konfuzianismus hin zu einer politisch-ideologischen Ablehnung Chinas, wie sie für die späte *kokugaku* typisch werden sollte. Und im Zentrum seiner Argumentation steht das *Kojiki* als vermeintlich authentischer Quelle zur Kenntnis – und Wiedererweckung – eines von allem Chinesischen noch freien japanischen Altertums.

1. Das *Kojikiden*

Norinagas politische Gedanken und philologische Gelehrsamkeit zum *Kojiki* konsistieren sein monumentales Kommentarwerk *Kojikiden* („Kommentar zum *Kojiki*“).⁵⁹ Bekanntlich hatte Norinaga philologische Methoden des Konfuzianismus übernommen, ungeachtet seiner fundamentalen Kritik am „chinesischen Denken“ (*karagokoro*). Deshalb kann dem Konfuzianismus eine zumindest indirekte

57 Vgl. Motoori Norinaga, *Naobi no mitama* (= *Kojikiden* 1), *Motoori Norinaga zenshū*; 9 (MNZ 9), 49–63 (Tōkyō: Chikuma-shobō, 1976); s. a. Hans Stolte (Übers.), „Motoori Norinaga: ‚Naobi no Mitama‘. Geist der Erneuerung,“ *Monumenta Nipponica* 2.1 (1939): 193–211; Nishimura Sey, „The Way of the Gods. Motoori Norinaga’s ‚Naobi no Mitama‘,“ *Monumenta Nipponica* 46.1 (1991): 21–41; vgl. auch Antoni, *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens*, 140–142.

58 Vgl. dazu Antoni, *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens*, 151–156; zu Norinaga und *karagokoro* vgl. auch Naoki Sakai, *Voices of the past. The status of language in eighteenth-century Japanese discourse* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 260.

59 Motoori Norinaga, *Kojikiden. Motoori Norinaga zenshū*; 9–12 (MNZ 9–12) (Tōkyō: Chikuma-shobō, 1976); vgl. Ann Wehmeyer, *Kojiki-den: Book 1, introduced, translated, and annotated by Ann Wehmeyer*, with a preface by Naoki Sakai (Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1997).

Urheberschaft an der Herausbildung der *kokugaku*, als nativistischer Schule Japans, bescheinigt werden, da das Konzept einer idealisierten Vergangenheit allen Schulrichtungen des Konfuzianismus gemein ist. Der japanische Konfuzianer Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666–1728) und die „Klassiker-Schule“ (*kogaku* 古學) des Edo-Konfuzianismus übten einen besonders ausgeprägten Einfluss auf das nativistische Denken in Japan aus.⁶⁰ Ann Wehmeyer bemerkt in ihrer grundlegenden Arbeit zu Norinagas *Kojikiden* bezüglich dessen Anleihen bei Ogyū Sorai: „Motoori appears to have written down Ogyū’s theories and studied them [...] In his view ‚words‘ represented the actual ‚facts‘ of the way of the Sages. The same notion that facts or events (kotogara) may be revealed through language (kotoba) is stated.“⁶¹ Grundsätzlich wurde das nativistische Denken getragen von der Überzeugung, dass sich die historischen Fakten in den archaischen Worten manifestierten.⁶²

Damit findet Norinaga ausdrücklich erklärte Überzeugung, dass die chinesischen Zeichen des *Kojiki* häufig nichts anderes seien als „Verzierungen“,⁶³ die den archaischen Worten hinzugefügt worden wären, ihre folgerichtige Begründung. Nur der ursprünglich japanische Wortlaut enthält für ihn die Wahrheit, nicht aber die chinesischen Zeichen, die durch Oho no Yasumaro lediglich zu dessen schriftlicher Fixierung verwandt worden waren. Und nur indem das *Kojiki* als ein auf ursprünglich mündlicher, japanischsprachiger Überlieferung beruhendes Narrativ erkannt würde, könne dessen Wahrheit enthüllt werden. Hier ist Norinaga jedoch immer wieder entgegen zu halten, dass eine genaue Quellenanalyse keinen Hinweis darauf ergibt, dass Hieda no Ares Memorat allein der mündlichen Überlieferung entstammt (s. o.). Die Behauptung der ursprünglichen Mündlichkeit des *Kojiki* ist letzten Endes reine Ideologie.

Norinaga bemerkt im ersten Buch seines *Kojikiden*: „In diesem Bericht [dem *Kojiki*] stimmen Bedeutung, Sache und Worte miteinander überein; sie sind die Wahrheit (*makoto*) der Frühzeit (*jōdai*), da allein sie mit den Worten (*kotoba*) des

60 Unter Hinweis auf die Werke Maruyama Masaos betont Koschmann in diesem Zusammenhang den Umstand, dass „Ogyū Sorai’s rejection of Sung neo-Confucianism in favor of a fundamentalist insistence on direct readings of the Chinese classics was extended by the eighteenth-century nativists like Motoori Norinaga to a renewed interest in Japanese mythohistories, particularly the *Kojiki* (Record of ancient matters)“, J. Victor Koschmann, *The Mito Ideology: Discourse, Reform and Insurrection in Late Tokugawa Japan, 1790–1864* (Berkeley: University of California Press, 1987), 39.

61 Wehmeyer, *Kojiki-den*, 3; bedauerlicherweise finden sich viele Druckfehler in Wehmeyers Text, so z. B. auf S. 3, wo die Jahre 1751 und 1851 gleich dreimal verwechselt werden.

62 „[H]istorical ‚fact‘ may be revealed through the archaic ‚word““, Wehmeyer, *Kojiki-den*, 8.

63 Vgl. Wehmeyer, *Kojiki-den*, 10.

Altertums überliefert wurden“.⁶⁴ So gelangt Norinaga zu der für ihn einzig konsequenten Lösung: „Ich habe entschieden, dass in diesem Werk [dem *Kojiki*] der wichtigste Bericht unter den Schriften des Altertums vorliegt; dem [*Nihon*] *Shoki* dagegen kommt die zweite Position zu.“⁶⁵

Aus seinen Kommentaren geht überdies hervor, dass die von ihm festgesetzten japanischen Lesungen der Zeichen nicht unbedingt als historisch korrekt angesehen werden sollten, da Norinaga offensichtlich nicht primär darum bemüht war, eine korrekte „Lesung“ der chinesischen Zeichen des Textkorpus zu finden, sondern mehr oder weniger intuitiv einen adäquat erscheinenden archaischen Wortlaut für den Text suchte:

„Wenn man [das *Kojiki*] mit den alten Worten und in der alten Bedeutung liest, so soll man keine Rücksicht auf den Text (*fumi*) nehmen und sich nicht an die Schriftzeichen klammern; allein die allgemeine Bedeutung soll gut erwogen werden, nachdem man die Worte des *Kojiki* und des *Manyōshū* bedacht und verstanden“⁶⁶ hat.“⁶⁷

Aber auch Norinaga kann die Gegebenheiten des überlieferten Textkorpus nicht beliebig manipulieren und muss daher als unabweisliche Tatsache einräumen: „Der Text [das *Kojiki*] ist vollständig im Stil der chinesischen Schriften (*kanbun*) verfasst.“⁶⁸ Seine Lösung dieses objektiven Widerspruchs scheint höchst elegant, ja verblüffend einfach: Norinaga stellt die Behauptung auf, dass es dem Kompilator des *Kojiki*, Oho no Yasumaro, nur darauf angekommen sei, die „alten Worte zu überliefern“, und dass er aus diesem Grunde dem Stil des klassischen Chinesischen kaum Beachtung geschenkt habe.⁶⁹ Diese Feststellung muss doch erstaunen, da gerade die sprachliche Gestaltung des Vorwortes zeigt, welch hohe Kompetenz Oho no Yasumaro gerade auf dem Gebiet des *kanbun* zueigen war. Gleichwohl spekuliert Norinaga weiter über Yasumaros vermeintliche Intentionen und stellt apodiktisch fest, dass jener wohl eigentlich gewünscht habe, alles in japanischen Lautzeichen (*kana*) niederzuschreiben.⁷⁰

Eine bemerkenswerte Feststellung trifft Norinaga auch bezüglich des Memorats von Hieda no Are. Er bezieht sich auf den Befehl des Tenmu-tennō (s. o.), der von Norinaga⁷¹ so interpretiert wird, als habe Oho no Yasumaros auf dem Memo-

64 *Kojikiden* 1 (MNZ 9, 1976: 6, Z. 10–11), vgl. Wehmeyer, *Kojiki-den*, 22.

65 *Kojikiden* 1 (MNZ 9, 1976: 7, Z. 8–9), vgl. Wehmeyer, *Kojiki-den*, 24.

66 *Yomu* wird hier als „verstehen“ übersetzt; vgl. Kimura 1952: 2553 (3).

67 *Kojikiden* 1 (MNZ 9, 1976: 14, Z. 3), vgl. Wehmeyer, *Kojiki-den*, 48.

68 *Kojikiden* 1 (MNZ 9, 1976: 17, Z. 4), vgl. Wehmeyer, *Kojiki-den*, 75.

69 *Kojikiden* 1 (MNZ 9, 1976: 19, Z. 2), vgl. Wehmeyer, *Kojiki-den*, 79.

70 *Kojikiden* 1 (MNZ 9, 1976: 19, Z. 7), vgl. Wehmeyer, *Kojiki-den*, 80.

71 *Kojikiden* 1 (MNZ 9, 1976: 31), vgl. Wehmeyer, *Kojiki-den*, 141.

rat von Hieda no Are basierende Niederschrift dem Zweck gedient, die Sprache des Altertums zu bewahren („*kogo wo mune to suru ga yue nari* 古語を旨とするが故なり“⁷²). Es bedarf keiner besonderen Quellenkenntnis, um diese Auffassung Norinagas in Zweifel zu ziehen, denn von einer hauptsächlich auf die Sprache zielenden Intention ist dem im Vorwort zitierten Erlass des Tenmu-tennō nichts zu entnehmen. Bereits ein Zeitgenosse Norinagas, der kritische *kokugaku*-Gelehrte Ueda Akinari 上田秋成 (1734–1809), kritisierte Norinagas weit hergeholte Spekulationen zur vermeintlichen Schlüsselposition des Altjapanischen (*yamato-kotoba*) im Kontext des *Kojiki* und distanzierte sich – nicht nur in diesem Punkt – deutlich von seinem berühmten Kollegen.⁷³ Die Möglichkeit einer Rekonstruktion der authentischen altjapanischen Sprache wird von Akinari generell in Frage gestellt. Burns stellt in diesem Zusammenhang zu recht fest, dass Akinari „was questioning the very foundation of the *Kojikiden*, the notion that Yamato kotoba was recorded directly, immediately, and without alteration within the *Kojiki*.“⁷⁴ Damit ist der gesamte, quasi axiomatische Ansatz der Arbeit Norinagas bereits durch einen kongenial gelehrten Zeitgenossen in Frage gestellt, bzw. verworfen worden. Norinagas Postulat, aus dem *Kojiki* nicht nur die Sprache, sondern auch den Geist des Altertums extrahieren zu können, erweist sich als in hohem Maße ideologisch begründet. Seine jahrzehntelange Suche nach der „Alten Sprache“ (*furukoto* bzw. *kogo* 古語) folgte damit keinem ausschließlich philologischen Erkenntnisinteresse, sondern mindestens ebenso seinen politischen Restaurationsbestrebungen.

Hier haben wir m. E. den Verbindungspunkt zwischen Norinaga, dem Philologen und Norinaga, dem Ideologen gefunden. Es erscheint als ein nahezu wütender Aufschrei, wenn er dem Leser des *Kojiki* den Auftrag gibt: „Ohne sich von dem Schlechten (*furi*) Chinas anstecken zu lassen, soll man [das *Kojiki*], die Reinheit der alten Worte suchend, lesen. Auf diese Weise reinigt man sich von den Sitten Chinas und eliminiert sie wahrlich; das ist die Aufgabe der ‚Studien des Alten‘“!⁷⁵ Das ist der Norinaga, wie wir ihn aus seinen *karagokoro*-Pamphleten kennen, und hier liegt die Motivation begründet, die ihn das *Kojiki* als einen Text rein japanischer Sprache und ebensolchen Geistes bezeichnen lässt. Dabei ist es ihm weniger an einer philologisch-historisch korrekten Rekonstruktion der alten, Nara-zeitlichen Sprache gelegen, als vielmehr an einer intuitiven Erkenntnis der

72 *Kojikiden* 1 (MNZ 9, 1976: 31, Z. 8–9), vgl. Wehmeyer, *Kojiki-den*, 142.

73 Zu Ueda Akinaris fundamentaler Kritik an Motoori Norinagas *Kojiki*-Interpretation vgl. die umfassende Diskussion in Burns, *Before the Nation*, insbes. die Kapitel 2 („Before the *Kojikiden*: The Divine Age Narrative in Tokugawa Japan“), 3 („Motoori Norinaga: Discovering Japan“) und 4 („Ueda Akinari: History and Community“).

74 Burns, *Before the Nation*, 107.

75 *Kojikiden* 1 (MNZ 9, 1976: 32, Z. 18–19), vgl. Wehmeyer, *Kojiki-den*, 145.

richtigen Worte, einer sprachlichen Empathie, welche den japanischen Leser die Worte aus dem „Herzen“ heraus, also intuitiv erkennen lässt. So kann es nicht verwundern, dass Norinaga schließlich als Ratschlag für ein angemessenes Lesen der alten Texte (*koki* 古記) Intuition empfiehlt. Die Bestimmung der für die japanische Sprache essentiellen Partikel etwa, in der traditionellen Grammatik als *teni-woha* (てにをは) bezeichnet, solle nach „dem Herzen des Lesers erfolgen.“⁷⁶

Das ist der eigentliche Kern und letzte Grund in Norinagas Lehre über das *Kojiki*: die Wahrheit ist in den japanischen Worten verborgen, und die archaischen Worte können von den Nachfahren der Alten mittels intuitiver Erkenntnis erfasst werden, indem sie auf das eigene Herz hören.⁷⁷ Hier zeigt sich, dass Norinagas japanische (*kun-*) Lesungen des *Kojiki* nicht unbedingt als historisch und philologisch korrekte Wiedergabe eines originalen Wortlautes zu verstehen sind, sondern eher als eine Art separaten Textes, ein nahezu eigenständiges Narrativ, das der Philologe parallel zum in *kanji* überlieferten Textkorpus entworfen hat. Auch der derzeit führende *Kojiki*-Experte Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, Professor an der Tōkyō-Universität, sieht den Kern in Norinagas Denken in „what he saw as the exclusive purity of primeval Japan, most particularly in the ‚ancient words‘ (*furu-koto*) that had been spoken by the Japanese. This position required the expunging of all elements of the Chinese language, including the obfuscating veil of written characters and literary conventions.“⁷⁸

So gelangt er zu einer in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzenden Aussage: „Language becomes the basis for canonizing the *Kojiki* [...]“

Die Welt, welche Norinaga vorschwebte, war die Welt des *sumera mikuni* 皇御國, des „Erlauteten kaiserlichen Landes“, „it is a world identified by allegiance to the emperor *and* by opposing to outside lands, most specifically China.“⁷⁹

76 *Kojikiden* 1 (MNZ 9, 1976: 37, Z. 5–6), vgl. Wehmeyer, *Kojiki-den*, 156. Sakai stellt fest, dass viele japanische Autoren des achtzehnten Jahrhunderts „considered Japanese particles the identificatory feature of the Japanese language“ (Sakai, *Voices of the past*, 255). Wenn Norinaga also ausgerechnet hier empfiehlt, der Intuition zu folgen, zielt das auf den Kern der Sprache!

77 Heise vergleicht den „grundsätzliche(n) Phonozentrismus im Sprachenprojekt der Kokugaku“ mit Jean-Jacques Rousseau (1712–1778): „Rousseau hat diese erste Sprache (*langage premier*) in der Musik vermutet, Motoori im Gedicht“, Jens Heise, „Intertextualität in unterschiedlichen Kulturen. Europa und Japan,“ in *Intertextualität in der vormodernen Literatur Japans*, MOAG; 137), hg. Judit Árokay (Hamburg: OAG, 2001), 23.

78 Kōnoshi Takamitsu, „Constructing Imperial Mythology: *Kojiki* and *Nihon shoki*,“ in *Inventing the Classics: Modernity, National Identity, and Japanese Literature*, hg. Haruo Shirane und Tomi Suzuki (Stanford: Stanford University Press, 2000), 62.

79 Kōnoshi, „Constructing Imperial Mythology“, 64.

V. Ideologische Grundmuster – *kokutai*

Mit dieser Feststellung sind wir schließlich in den Sphären der modernen Ideologie angekommen. Japans Transformation in einen Nationalstaat moderner Prägung, im Einklang mit europäischen Staatsvorstellungen des 19. Jahrhunderts, wäre kaum möglich gewesen ohne den geistigen und ideologischen Beitrag von kaiserlichen Loyalisten der ausgehenden Tokugawa-Zeit. Es vermag somit auch nicht zu verwundern, dass die religiösen Grundlagen und politischen Zielsetzungen jener frühen nationalistischen Schulen einen starken Einfluss auf den Nationalismus der folgenden Perioden, der Meiji-Zeit und später, ausübten. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war ein als xenophob aufgefasster Shintō zu einem vermeintlich „überreligiösen“ Staatskult erklärt worden, dem jeder Untertan zu folgen hatte, ungeachtet seines persönlichen Credos. Dieser Prozess der nationalen Vereinigung gründete in der Institution des Kaiserhauses.

Im Zentrum des zugrundeliegenden ideologischen Musters stand die Idee der Heiligkeit der japanischen Nation und ihres Kaiserhauses. Die Schriften des Altertums, insbesondere des durch Norinagas sprachliche Rekonstruktion komplett „japanisierten“ *Kojiki*, erschienen in diesem ideologischen Denken als Ausdruck historischer Wahrheit und Wirklichkeit. Demnach hatte Amaterasu, die Sonnengöttin und Ahngottheit des Kaiserhauses, einst tatsächlich die Herrschaft über das Land und für alle Zeiten ihren Nachkommen, den menschlichen Kaisern, übertragen und damit eine legitime Herrschaftslinie begründet, die bis auf den heutigen Tag Gültigkeit beansprucht.⁸⁰ Es zeigt sich, dass die Grundlagen der ideologischen Entwicklung des modernen Japans bereits während der ausgehenden Edo-Zeit gelegt worden waren. Norinaga hatte bereits im Jahr 1771 erklärt:

„Japan ist das Geburtsland der hehren Ahngöttin Amaterasu ōmikami. Hieraus geht besonders klar hervor, weshalb Japan vor allen anderen Ländern so ausgezeichnet ist. Gibt es doch kein Land, das nicht die Macht dieser hehren Göttin erfährt“.⁸¹

80 Interessanterweise findet sich dieser Erlass der Sonnengöttin in seiner umfassenden Form im *Nihonshoki*, nicht aber im *Kojiki*; vgl. *Nihongi* (NKBT 67, 147; Aston 1975, 77), *Kojiki* (NKBT 1, 126/127) und *Kogoshūi* (Gunsho ruijū 25: 5; Karl Florenz, *Die historischen Quellen der Shinto-Religion aus dem Altjapanischen und Chinesischen übersetzt und erklärt von Karl Florenz, Quellen der Religionsgeschichte*, hg. im Auftrage der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen; 9,7 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1919], 189); vgl. Antoni, *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens*, 77.

81 *Naobi no mitama* = MNZ 1, 1976; Stolte, „Motoori Norinaga: ‚Naobi no Mitama‘“, 193.

Kōnoshi Takamitsu hebt die Bedeutung von Norinagas *Kojiki*-Studien für die Herausbildung des modernen Nationalstaates in Japan besonders hervor, indem er feststellt, dass es jener moderne Nationalstaat war, der das *Kojiki* und Norinagas Arbeiten für seine Zwecke entdeckte: „[...] it would be a mistake, to see Norinaga's opinions as the basis for the canonization of the *Kojiki* in the modern period. Instead, it was the modern state's need for a national canon that caused it to discover Norinaga.“⁸² Parallel zur Kanonisierung des *Kojiki* verlief die des *Manyōshū* als erster Anthologie einer nationalen Lyrik.⁸³ Doch kann mit Fug und Recht festgestellt werden, dass es seit Motoori Norinagas ‚historischer Entscheidung‘ das *Kojiki* war, dem in der Moderne der erste Rang unter den alten Schriften zukam.⁸⁴

Was bedeutet dies alles für unser Textverständnis, was für den Text als Ganzes? Existiert überhaupt ein *Kojiki* außerhalb des von Norinaga (re-) konstruierten alt-japanischen Narrativs, so möchte man provokativ fragen. Zwar kennen wir die noch weitgehend ohne Lesehilfen auskommenden früheren Textausgaben, beginnend mit dem *Shinpukujibon* 真福寺本 aus dem Jahre 1372 bis hin zur ersten Druckfassung des Jahres 1644 (Kan'ei-Druck⁸⁵), die auch Norinagas Arbeit zugrunde lag. Doch erlangt das *Kojiki*, wie ausgeführt, erst durch das *Kojikiden* Norinagas seine spätere kanonische Bedeutung. Zu Recht spricht die Forschung aus diesem Grunde von Norinagas *Kojiki* mittlerweile auch als einem „neuen *Kojiki*“⁸⁶, im Gegensatz zu den unedierten Fassungen der Prä-Norinaga-Ära, insbesondere des Kan'ei-Druckes von 1644, dem eine Scharnierfunktion zwischen dem „alten“ und dem „neuen“ Text zukommt. Naoki Sakai bringt die Bedeutung der sprachlichen Rekonstruktion in der Arbeit Norinagas auf den Punkt, indem er bemerkt: „Motoori ‚read‘ the *Kojiki* (...) and thereby produced a new text, which was also called the *Kojiki* and which was entirely in phonetic kana.“⁸⁷

Die Lesungen Norinagas und seiner Nachfolger haben tatsächlich einen anderen, nicht nur sprachlich neuen Text entstehen lassen.

82 Kōnoshi, „Constructing Imperial Mythology,“ 64.

83 Vgl. in diesem Kontext die Studie Yoshikazus: Shinada Yoshikazu, „*Man'yōshū*: The Invention of a National Poetry Anthology,“ in *Inventing the Classics: Modernity, National Identity, and Japanese Literature*, hg. Haruo Shirane und Tomi Suzuki (Stanford: Stanford University Press, 2000), 31–50.

84 Zur Frage der Lesungen des *Kojiki* vgl. auch Kōnoshis neue Studie: Kōnoshi Takamitsu, *Kanji tekisuto toshite no Kojiki* (Tōkyō: Tōkyō University Press, 2007).

85 Eine Faksimile-Fassung dieses ersten Druckes des *Kojiki* aus dem Besitz der Waseda-Universität findet sich im Internet unter: http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ri05/ri05_04868/.

86 Vgl. Burns, *Before the Nation*, 78.

87 Sakai, *Voices of the past*, 257.

Will man dieses Dickicht an Kommentar, Interpretation und sprachlicher Konstruktion hinter sich lassen, bleibt allein der Weg *ad fontem*, zurück zu dem „Ur-Text“, der im Falle des *Kojiki* jedoch ebenfalls in großem zeitlichen Abstand zum Zeitpunkt der Niederschrift steht. Ein originales *Kojiki* aus dem Jahr 712 existiert nicht. Die älteste erhaltene Fassung ist das erwähnte *Shinpukujibon* aus dem Jahre 1371/72. Erst der Grabfund von 1979 hat die Historizität des Verfassers, Oho no Yasumaro, einwandfrei ergeben. Und die Forschung ist sich völlig einig darin, die überlieferten Fassungen als authentisch anzusehen.

Bis heute arbeiten wir mit den auf dem *Kojikiden* basierenden Standardeditionen des Textes, sei es in der Standardreihe *Nihon koten bungaku taikei* (1966) oder auch der Neuedition (*Shinpen*) *Nihon koten zenshū* (1997). Meist glauben wir nach wie vor, dass die in *furigana* angegebenen japanischen Lesungen tatsächlich den altjapanischen Laut- und Wortbestand wiedergeben und damit in etwa dem mündlichen Vortrag des Hieda no Are entsprechen, den Oho no Yasumaro dann in lediglich viermonatiger Arbeit, zwischen November 711 und März 712, aufgezeichnet hat.

1. Übersetzungen

Für den Übersetzer des *Kojiki* ergibt sich aus dem Gesagten eine ernste praktische Fragestellung: Welcher Text ist zugrunde zu legen, wenn das *Kojiki* übersetzt wird? Soll die Übersetzung auf den Rekonstruktionen des altjapanischen Textkorpus beruhen, die sich von Norinagas Zeiten bis in die heutigen Editionen hinein entwickelt haben, ungeachtet unserer Kenntnisse der damit verbundenen quellenkritischen Probleme? Oder sollte einem textlichen Purismus gefolgt werden, der sich nur an dem überlieferten ‚Originaltext‘ orientiert, ohne die Postulate, aber auch echten Erkenntnisse der Kommentarwissenschaften zur Kenntnis zu nehmen, also einem *Kojiki* „vor Norinaga“ folgen? Der Verfasser dieser Zeilen ist dabei überzeugt, dass es allein der überlieferte Text ist, ohne die neuzeitlichen Lesehilfen, der die Grundlage unseres Verständnisses des *Kojiki* liefern sollte. Philologische, historische Erkenntnisse verdienen selbstverständlich ebenfalls unsere kritische Würdigung, doch können die sprachlichen Rekonstruktionen *in toto* keinesfalls die Grundlage einer quellenkritisch ausgerichteten Übersetzung sein.

Bekanntlich basieren alle existierenden Übersetzungen des Werkes auf den philologischen Anstrengungen der *kokugaku*. Beginnend mit Basil Hall Chamberlains meisterlicher Übersetzung, die bereits im Jahr 1883 in gedruckter Form erschienen ist und bis heute fortlaufende Neuauflagen erlebt, über Karl Florenz' Teilüberset-

zung aus dem Jahre 1919 zu Donald Philipps Neuübersetzung aus dem Jahr 1968 (Reprint 1992) bis hin zu Kinoshitas bereits ausführlich behandelte deutscher Übersetzung des Jahres 1976 ruhen alle Übersetzungen des *Kojiki* auf den Kommentarwerken der japanischen Nationalphilologie und letztlich dem von Norinaga konstruierten altjapanischen Narrativ.

Wie bereits ausgeführt, kommt Kinoshitas Werk in diesem Zusammenhang eine besondere, auch besonders problematische Bedeutung zu. Vor der Übersetzung selbst hat der Autor nämlich seine eigene Fassung des vermeintlichen Originaltextes erstellt, die dann zu übersetzen war. Diese komplett japonisierte Version ging in die Quellensammlung *Kokushi taikai* ein, als deren siebenter Band sie im Jahre 1936 von Kuroita publiziert wurde.⁸⁸ Kinoshita unternahm schließlich auch den letzten Schritt auf dem einst von Motoori Norinaga eröffneten Weg, indem er nicht nur ein phonetisches *kana-Kojiki*⁸⁹, sondern ein von allen ursprünglichen Fassungen abstrahiertes Narrativ in Lateinschrift erstellte. Kinoshitas *rōmaji*-Version kann m. E. aus diesem Grunde als das radikalste Konstrukt eines imaginierten *Kojiki*-Textes in *yamato-kotoba* gesehen werden, da hier jede Reminiszenz an den ursprünglichen Text, „Chinesisches“ also, vollständig getilgt war. So war Norinagas Programm einer Dekontamination des Textes, seiner philologischen und ideologischen „Reinigung“ von allem an *karagokoro* Gemahnendem endgültig erfüllt. Der Umstand, dass dieses Verfahren in vollständiger Übereinstimmung mit dem fanatisch antichinesischen ideologischen Programm stand, welches das Japan der Kriegszeit beherrschte und beispielhaft in den 2600-Jahrfeiern zur Gründung des Japanischen Reiches seinen Ausdruck fand, zeigt die nahtlose Einbindung des *Kojiki*-Projektes in die ideologische Matrix jener dunklen Jahre.

VI. *Kojiki* – Das Heilige Buch des Shintō?

Damit sind wir wieder bei der Fragestellung vom Beginn unserer Auseinandersetzung mit dem *Kojiki* angelangt, bei der ideologischen Dimension des Themas. Sie lässt sich zuspitzen auf die Frage: Ist das *Kojiki* als ein, oder vielleicht sogar das „Heilige Buch“⁹⁰ des Shintō anzusehen?

88 Kuroita Katsumi et al. (Hg.), *Kojiki. Kuji-hongi. Shintō-gobusho, Shintei-zōho Kokushi taikai*; 7 (Tōkyō: Yoshikawa-kōbunkan, 1936).

89 In der Meiji-Zeit erschienen Ausgaben des *Kojiki* in *kana*-Schreibweise, so bereits im Jahr 1874, besorgt durch Sakata Tetsuan, oder im Jahr 1911 durch Itō Shūji (*Nihon shinten kana Kojiki*).

90 Frenschkowski bemerkt, dass Heilige Texte oft die ältesten schriftlichen Quellen einer bestimmten Kultur darstellen (Marco Frenschkowski, *Heilige Schriften der Weltreligionen und religiösen Bewegungen* [Wiesbaden: Marix, 2007], 33). Kurt Rudolph widmet der Methodologie bei der For-

In seinem Essay über das ‚*Kojiki* als Literatur‘ trifft Donald Keene (1983) eine bemerkenswerte Feststellung in diesem Zusammenhang:

„The *Kojiki* is of great importance in the history of Japanese culture not only because of its antiquity but because it has served, especially since the eighteenth century, as the sacred book of the Shinto religion [...]“⁹¹

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das *Kojiki* in seiner neuzeitlichen Rezeption nur im Kontext der japanischen Nationalstaatsbildung seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zu verstehen ist. Sein Aufstieg als Heiliger Text der japanischen Nation und des zur Nationalreligion stilisierten Shintō spielt sich vor diesem historischen Hintergrund ab. Die Grundlage dieses Prozesses stellt Motoori Norinagas (Re-)Konstruktion der altjapanischen Sprache dar, wie er sie aus dem überlieferten Textkorpus des *Kojiki* herauslesen zu können meinte; daraus folgt sein Postulat einer durch die Mythologie des *Kojiki* legitimierten kaiserlichen Herrschaft in einem neuen japanischen Staat.

Eine vergleichende Betrachtung, die hier leider nicht mehr geleistet werden kann, würde zeigen, dass Japan sich damit in einem verblüffenden grundsätzlichen Einklang mit globalen geistesgeschichtlichen Entwicklungen des 18. und 19. Jahrhunderts befand, die allen Vorstellungen von einer vollständigen Seklusion der japanischen Kultur zuwiderlaufen. Shirane verweist, unter Bezugnahme auf Partha Chatterjee, in diesem Zusammenhang vergleichend auf Romantiker wie Herder, Schlegel, Fichte und Schleiermacher und deren sprachpolitische Vorstellungen, die von nationalistischen Intellektuellen Asiens aufgegriffen worden wären.⁹²

Eine gemeinsame Grundlage für die hier nur angerissene Interpretation des *Kojiki* im Kontext der Nationalstaatsbildung kann zweifellos, auch wenn dies in der Literatur bislang keine explizite Erwähnung gefunden hat, in der Theorie der sog. *Invented Traditions* („Erfundene Traditionen“), nach Eric Hobsbawm, und *Imagined Communities* („Vorgestellte Gemeinschaften“), nach Benedict Anderson, gesehen werden. Beide Ansätze thematisieren die Nutzbarmachung, Verfremdung, ja Erfindung von Traditionen im Kontext des modernen *nation buildings*.

schung Heiliger Texte eine umfassende Diskussion. Es wird dabei auf den Umstand verwiesen, dass Heilige Texte häufig auf älteren, mündlich tradierten Narrativen beruhen; Kurt Rudolph, „Texte als religionswissenschaftliche ‚Quellen‘“, in *Religionswissenschaft*, hg. Hartmut Zinser (Berlin: Reimer, 1988), 44. Zur Theorie und Praxis des Narrativen vgl. Wolfgang Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative*, 2. Aufl. (Wien: Springer 2008).

91 Keene, „The *Kojiki* as Literature“, 99.

92 Haruo Shirane, „Introduction: Issues in Canon Formation“, in *Inventing the Classics: Modernity, National Identity, and Japanese Literature*, hg. Haruo Shirane und Tomi Suzuki (Stanford: Stanford University Press, 2000), 253, Fn. 22.

Seine volle Entfaltung fand dieser Prozess in Japan im Rahmen der Kanon-Bildung der Meiji-Zeit.⁹³ Dies spricht durchaus für ein Verständnis des *Kojiki* als eines Heiligen Buchs im Kontext der „erfundenen“ Traditionen der Moderne.⁹⁴ Aus eigener Arbeit sei erlaubt, hier auch auf den Ansatz des Indologen Dietmar Rothermund hinzuweisen, der bereits seit den frühen 1970er-Jahren, mit dem von ihm formulierten Konzept des „Traditionalismus“, ein höchst brauchbares methodisches Instrumentarium zur vergleichenden Betrachtung der Manipulation von Traditionen zum Zwecke der Ideologiebildung bereitgestellt hat.⁹⁵

Wie die vorliegende Untersuchung ergeben hat, würde das *Kojiki* ohne das philologische Werk und die ideologischen Intentionen eines Motoori Norinaga nicht als ‚Heiliges Buch‘ des Shintō existieren. Die Sakralisierung dieses Textes erfolgte erst in der japanischen Neuzeit und Moderne. Kinoshita Iwao stand mit seiner Textedition aus dem Jahre 1936, bzw. 1940, in der Tradition dieses Projekts, obwohl die historisch-kritischen Forschungen, etwa von Chamberlain, Aston, Florenz und auch Tsuda Sōkichi 津田左右吉 (1873–1961),⁹⁶ schon zur damaligen Zeit auf die historisch konträren Fakten gewiesen hatten. So ist das Thema des *Kojiki* als eines Heiligen Textes nicht nur als die Geschichte seiner religiösen Inhalte zu verstehen, sondern mindestens ebenso als Geschichte seiner Funktionalisierung, Konstruktion, Interpretation, Rezeption und Manipulation.

Die Ausführungen sollen mit einer weiteren sehr persönlichen Anmerkung schließen. Während der ersten Tage seines Aufenthaltes in Matsue war Lafcadio Hearn (1850–1904) völlig fasziniert von der Atmosphäre, die er hier in Izumo, dem ‚Land der Götter‘, vorfand. Doch existierte dieses eigentlich mehr in seinen romantischen Fantasien. Tatsächlich unternahm er seine Erkundungen vor Ort mit nichts anderem in der Hand als Chamberlains *Kojiki*-Übersetzung, die ihm als Reiseführer zu all den mysteriösen Orten aus tiefster Vergangenheit diente, die er in dem alten Text kennengelernt hatte.⁹⁷ Hauptsächlich durch Hearn's unkritischen Romantizismus hat die Wahrnehmung des *Kojiki* als dem Heiligen Buch der Japaner ihren Weg in den außerjapanischen Raum und zum westlichen Leser gefunden.

93 Bereits vor Shirane und Suzuki, *Inventing the Classics* wurde diese Thematik ausführlich behandelt durch Michael C. Brownstein, „From Kokugaku to Kokubungaku: Canon-Formation in the Meiji Period,“ *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2 (1987): 435–460. Der Autor betont die Bedeutung des *kokutai*-Gedankens in diesem Kontext.

94 Vgl. zu diesem Komplex Antoni, *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens*, passim.

95 Vgl. Antoni, *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens*.

96 Zur Bedeutung der frühen Übersetzer und Tsuda Sōkichis vgl. Naumann, *Die Mythen des alten Japan*, 18ff.

97 Lafcadio Hearn, *Glimpses of Unfamiliar Japan* (Tōkyō: Charles E. Tuttle, 1997 [1894]), 20, 172.

Ohne Hearn's Berichte aus einem märchenartigen Izumo hätte möglicherweise kaum ein westlicher Ausländer je vom *Kojiki* gehört. Und diese Anziehungskraft hat bis auf den heutigen Tag nicht nachgelassen, wie die ungebrochene Popularität von Lafcadio Hearn's Büchern unmissverständlich zeigt. Wenn aber Hearn nicht nur den Text des *Kojiki* gelesen hätte (so er dies überhaupt getan hat), sondern auch die sachkundige Einleitung des Übersetzers und zu jenem Zeitpunkt noch engen Freundes, Basil Hall Chamberlain, dann hätte Hearn möglicherweise nie eine derart romantisch verklärte Sicht des japanischen Altertums entwickeln können.⁹⁸ Bekanntlich sind Aufklärung und Romantik schlecht miteinander vereinbar, da der Rationalismus des einen die Träume des anderen zu zerstören scheint. Dies war es, wie ich meine, was Lafcadio Hearn am meisten fürchtete und was ihn in seinem weiteren Leben in Japan zu einem unglücklichen Zyniker werden ließ.

In gewisser Hinsicht kann auch der Verfasser dieser Zeilen dieses Spannungsverhältnis nachvollziehen. Wie bereits erwähnt, habe ich im Juli 1977 Kinoshita Iwao im Kashii-Schrein zu Fukuoka aufgesucht und von ihm ein Exemplar seiner *Kojiki*-Übersetzung als persönliches Exemplar erhalten. In direktem Anschluss an dieses Treffen begab ich mich auf eine Reise, die mich von Kyūshū nach Izumo in der heutigen Präfektur Shimane führte, ohne, dies sei hier gestanden, bis dato jemals etwas von Lafcadio Hearn und seinem Werk gehört zu haben. Obwohl ich eine Doktorarbeit über bestimmte Aspekte der Izumo-Mythologie vorbereitete und folglich einem dezidiert historisch-kritischen Standpunkt verbunden war, nahm ich doch Kinoshita's deutsche Übersetzung, die ohne jeden Kommentar war, als eine Art romantischen Reiseführers durch das alte Izumo und wandelte damit, ohne mir dies bewusst zu machen, auf den Spuren eines Lafcadio Hearn. Der Text des *Kojiki*, mit seinen mythischen Berichten von den Taten der Götter und frühesten Kaiser übte dabei eine ganz besondere Magie aus. So war das *Kojiki* in meiner Wahrnehmung, auch darin dem mir noch unbekanntem Lafcadio Hearn durchaus nahestehende-

98 Das komplizierte persönliche Verhältnis zwischen Lafcadio Hearn's und Basil Hall Chamberlain erläutert Ota Yuzo, *Basil Hall Chamberlain: Portrait of a Japanologist* (London: Routledge, 1998), Part II. „The Hearn-Chamberlain Controversy – A New Analysis“; s. a. Klaus Antoni, „Shintō und der ‚fremde Blick‘ auf Japan,“ in *Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa*, BUNKA; 2, hg. Inken Prohl und Hartmut Zinser (Münster, Hamburg, London: Lit, 2002), 281–295; Klaus Antoni, „Izumo as the ‚Other Japan‘: Construction vs. Reality,“ *Japanese Religions* 30. 1&2 (2005): 12–14. Einen kurzen Abriss zu Chamberlain's Leben gibt Harold Parlett, „Obituary: Professor Basil Hall Chamberlain,“ *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London* 8.1 (1935): 284–285. Der Autor betont dabei insbesondere Chamberlain's ausgesprochen kritischen, letzten Essay zu Japan: „His last contribution in the field of Japanese knowledge was a small pamphlet entitled *The Invention of a New Religion*, an arresting essay but unpalatable to many Japanese.“ (Parlett, „Obituary“, 285); für eine Diskussion dieses Essays vgl. Antoni, *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens*, 296–299.

hend, auch und vielleicht vor allem eines: Literatur, offen für die Emotionen, Interpretationen und Träume des Lesers.

Meine langjährigen Studien haben mich seitdem aber davon überzeugt, dass wir in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem hoch komplexen Sujet unbedingt dem Beispiel des kritischen Gelehrten Basil Hall Chamberlain folgen sollten und nicht dem seines *Alter Ego*, des – zynischen – Romantikers Lafcadio Hearn⁹⁹.

Abkürzungen

AAS	Association for Asian Studies
KST 7	<i>Kokushi taikai</i> = Kuroita 1936, Kinoshita 1940a.
MNZ 9	<i>Naobi no mitama</i> (= <i>Kojikiden</i> 1), <i>Motoori Norinaga zenshū</i> ; 9, 49–63. Tōkyō: Chikuma-shobō, 1976.
MNZ 9-12	<i>Kojikiden. Motoori Norinaga zenshū</i> ; 9-12. Tōkyō: Chikuma-shobō, 1976.
NKBT	<i>Nihon koten bungaku taikai</i> 日本古典文學大系, hg. Kurano Kenji 倉野憲司 et al. Tōkyō: Iwanami, 1957–1969.
NKTZ	(<i>Shinpen</i>) <i>Nihon koten bungaku zenshū</i> 新編日本古典文学全集, hg. Yamaguchi Yoshinori 山口佳紀 und Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光. Tōkyō: Shōgakkan, 1994–2002.
OAG	Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

Bibliographie

Ausgaben des *Kojiki*

Kokushi taikai = Kuroita 1936, Kinoshita 1940a.

Nihon koten bungaku taikai 日本古典文學大系, hg. Kurano Kenji 倉野憲司 et al., Bd. 1. Tōkyō: Iwanami, 1966.

(*Shinpen*) *Nihon koten bungaku zenshū* 新編日本古典文学全集; 1, hg. von Yamaguchi Yoshinori 山口佳紀 und Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光. Tōkyō: Shōgakkan, 1997.

⁹⁹ Roy Starrs interpretiert Lafcadio Hearn in einem 2006 publizierten Aufsatz als einen Nationalisten „of the old romantic Herderian school“; Roy Starrs, „Lafcadio Hearn as Japanese Nationalist,“ *Nichibunken Japan Review: Journal of the International Research Center for Japanese Studies* 18 (2006): 181.

Weitere Literatur

- Antoni, Klaus. *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans, Handbuch der Orientalistik*; VI 8. Leiden: Brill, 1998.
- Antoni, Klaus. „Shintō und der ‚fremde Blick‘ auf Japan.“ In *Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa*, BUNKA; 2, herausgegeben von Inken Prohl und Hartmut Zinser, 281–295. Münster, Hamburg, London: Lit, 2002.
- Antoni, Klaus. „*Karagokoro*: Opposing the ‚Chinese spirit‘: On the nativistic roots of Japanese fascism.“ In *Japan in the Fascist Era*, herausgegeben von E. Bruce Reynolds, 49–72. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Antoni, Klaus. „Izumo as the ‚Other Japan‘: Construction vs. Reality.“ *Japanese Religions* 30. 1&2 (2005): 1–20.
- Antoni, Klaus (Übers.) *Kojiki – Aufzeichnung alter Begebenheiten. Aus dem Altjapanischen und Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Klaus Antoni*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel-Suhrkamp-Verlag, 2012.
- Aston, W. G. (trans.) *Nihonshoki. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697, translated from the original Chinese and Japanese by W. G. Aston*. Tōkyō: C. E. Tuttle, 1975 [1896].
- Brownlee, John S. *Political Thought in Japanese Historical Writing. From Kojiki (712) to Tokushi Yōron (1712)*. Waterloo, Ontario: Wilfried Laurier University Press, 1991.
- Brownstein, Michael C. „From Kokugaku to Kokubungaku: Canon-Formation in the Meiji Period.“ *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2 (1987): 435–460.
- Burns, Susan L. *Before the Nation. Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*. Durham, London: Duke University Press, 2003.
- Chamberlain, Basil Hall (trans.). „*Ko-ji-ki*“ or „*Records of ancient Matters*“, translated by Basil Hall Chamberlain, Lane, Crawford, 1883. *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*; 10, suppl. = *The Kojiki: Records of Ancient Matters*. Tōkyō: Charles E. Tuttle, [1883] 1982.
- Dumoulin, Heinrich. „Kamo Mabuchi und das *Manyōshū*.“ *Monumenta Nipponica* 9.1 (1953): 34–61.
- Ellwood, Robert. „Shinto and the Discovery of History in Japan.“ *Journal of the American Academy of Religion* 41.4 (1973): 493–505.
- Florenz, Karl. *Die historischen Quellen der Shinto-Religion aus dem Altjapanischen und Chinesischen übersetzt und erklärt von Karl Florenz, Quellen der Religionsgeschichte, herausgegeben im Auftrage der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen; Gruppe 9, Bd. 7*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1919.
- Frenschkowski, Marco. *Heilige Schriften der Weltreligionen und religiösen Bewegungen*. Wiesbaden: Marix, 2007.
- Friese, Eberhard. „Das deutsche Japanbild 1944 – Bemerkungen zum Problem der auswärtigen Kulturpolitik während des Nationalsozialismus.“ In *Deutschland – Japan. Historische Kontakte*, herausgegeben von Josef Kreiner, 265–284. Bonn: Bouvier 1984.
- Hardacre, Helen. *Shintō and the State, 1868-1988*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Hearn, Lafcadio. *Glimpses of Unfamiliar Japan*. Tōkyō: Charles E. Tuttle, [1894] 1997.
- Heise, Jens. „Intertextualität in unterschiedlichen Kulturen. Europa und Japan.“ In *Intertextualität in der vormodernen Literatur Japans*, MOAG; 137), herausgegeben von Judit Árokay, 15–26. Hamburg: OAG, 2001.

- Heuvers, Hermann, und Uda Goro. „Herrscher und Volk im Japanischen Kurzgedicht. Zum 2600. Jahre der Reichsgründung.“ *Monumenta Nipponica* 3.2 (1940): 363–368.
- Holtom, D. C. *The Political Philosophy of Modern Shintō. A Study of the State Religion of Japan, Transactions of the Asiatic Society of Japan; XLIX-Part II*. Tokyo: Keiō University, 1922.
- Ienaga, Saburō 家永三郎. *Kojiki no juyō to riyō no rekishi* 古事記の受容と利用の歴史, *Kojiki taisei* 古事記大成 ; 1, herausgegeben von Hisamatsu Sen'ichi 久松潜一 et al., 209–236. Tōkyō: Heibonsha, 1956.
- Keene, Donald. „The Kojiki as Literature.“ *Transactions of the Asiatic Society of Japan* 18 (1983): 99–132.
- Kinoshita, Iwao. „Über den Ur-Shintō.“ *Yamato* (1929): 120–127.
- Kinoshita, Iwao (trans.). *Aelteste japanische Reichsgeschichte* 古事記 (*Kojiki*), uebersetzt und erläutert von Iwao Kinoshita, herausgegeben vom Japanisch-Deutschen Kulturinstitut zu Tōkyō und Japaninstitut zu Berlin, 1940a (= text edition KST, Kinoshita, *Kojiki*, vol. 1).
- Kinoshita, Iwao. *KOZIKI. DAI NI KAN. RŌMAZI-YAKUHON*. Tyosya: Iwao Kinoshita, Hakkōsyō: NITI-DOKU BUNKAKYŌKAI TŌKYŌ, NIHON-GAKKAI BERLIN, Syōwa 15-Nen, 1940b (= rōmaji edition, Kinoshita, *Kojiki*, vol. 2).
- Kinoshita, Iwao. *KOJIKI, Bd. III, Deutsche Übersetzung* [sic!]. Fukuoka: Kawashima Kōbunsha, 1976.
- Kinoshita, Iwao. *Doitsugoyaku Kojiki*, Bd. 4, herausgegeben von Manabe Daika. Fukuoka: Kawashima Kōbunsha, 1984.
- Kinoshita, Iwao. *Doitsugoyaku Kojiki*, Bd. 5, herausgegeben von Manabe Daika. Fukuoka: Kawashima Kōbunsha, 1986.
- Kogoshūi 古語拾遺, Ausgabe *Gunsho ruijū* 群書類従 Bd. 25: 1–12, herausgegeben von Hanawa Hokinoichi 埴保己. Tōkyō: Zoku gunsho ruijū kansei kai.
- Koltermann, Till Philip. *Der Untergang des Dritten Reiches im Spiegel der deutsch-japanischen Kulturbegegnung 1933–1945, Freiburger Fernöstliche Forschungen*; 9. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
- Kōnōshi, Takamitsu. „Constructing Imperial Mythology: Kojiki and Nihon shoki.“ In *Inventing the Classics: Modernity, National Identity, and Japanese Literature*, herausgegeben von Haruo Shirane und Tomi Suzuki, 51–67. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Kōnōshi, Takamitsu 神野志隆光. *Kanji tekisuto toshite no Kojiki* 漢字テキストとしての古事記. Tōkyō: Tōkyō University Press (Tōkyō Daigaku Shuppankai), 2007.
- Koschmann, J. Victor. *The Mito Ideology: Discourse, Reform and Insurrection in Late Tokugawa Japan, 1790-1864*, Berkeley: University of California Press, 1987.
- Krämer, Hans Martin. „Geschichte im Bild: Januar 2005 – 7. Dezember 1940: Richard Strauss komponiert für die Achse Berlin–Tokyo“. Ruhr-Universität Bochum, Fakultät für Ostasienwissenschaften, Geschichte Japans. (<http://www.ruhr-uni-bochum.de/gj/2005-01.html>; download 1. Februar 2010), 2005.
- Kurano, Kenji 倉野憲司. *Kojiki no kenkyū* 古事記の研究, Tōkyō: Iwanami Shoten, 1931.
- Kuroita, Katsumi 黒板勝美 et al. (eds.) *Kojiki. Kuji-hongi. Shintō-gobusho* 古事記. 先代舊事本紀・神道五部書, *Shintei-zōho Kokushi taikai* 新訂増補・國史大系 ; 7. Tōkyō: Yoshikawa-kōbunkan, 1936 (= Kinoshita 1940a).
- Lurie, David Barnett. *The Origins of Writing in Early Japan: From the 1st to the 8th Century C. E.*, Dissertation at the Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University, 2001.

- Matsumae, Takeshi. „The Myth of the Descent of the Heavenly Grandson.“ *Asian Folklore Studies* 42.2 (1983): 159–179.
- Motoori, Norinaga 本居宣長. *Kojikiden* 古事記傳. *Motoori Norinaga zenshū* 本居宣長全集; 9–12. Tōkyō: Chikuma-shobō, 1968–1993.
- Motoori, Norinaga 本居宣長. *Naobi no mitama* 直隕靈 (= *Kojikiden* 1), *Motoori Norinaga zenshū* 本居宣長全集; 9, 49–63. Tōkyō: Chikuma-shobō, 1976.
- Nakanishi, Susumu 中西進. *Kojiki wo yomu* 古事記をよむ 4: *Kawauchi ōke no denshō* 河内王家の伝承 [*Kojiki gekan* 古事記下巻]. Tōkyō: Kadokawa Shoten, 1986.
- Naumann, Nelly. *Die Mythen des alten Japan*. Übersetzt und erläutert von Nelly Naumann, München: Beck, 1996.
- Nishimura, Sey. „The Way of the Gods. Motoori Norinaga’s ‚Naobi no Mitama‘,“ *Monumenta Nipponica* 46.1 (1991): 21–41.
- Müller-Funk, Wolfgang. *Die Kultur und ihre Narrative*, 2. Aufl. Wien: Springer, 2008.
- Ota, Yuzo. *Basil Hall Chamberlain: Portrait of a Japanologist*, London: Routledge, 1998.
- Parlett, Harold, „Obituary: Professor Basil Hall Chamberlain,“ *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London* 8.1 (1935): 284–285.
- Philippi, Donald L. (trans.). *Kojiki*, Tōkyō: University of Tōkyō Press, repr. 1992 (1968).
- Rudolph, Kurt. „Texte als religionswissenschaftliche ‚Quellen‘.“ In *Religionswissenschaft*, herausgegeben von Hartmut Zinser, 38–54. Berlin: Reimer, 1988.
- Saigō, Nobutsuna 西郷信綱. *Kojiki no sekai* 古事記の世界, Tōkyō: Iwanami Shoten, 1974.
- Sakai, Naoki. *Voices of the past. The status of language in eighteenth-century Japanese discourse*, Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Scheid, Bernhard. *Der Eine und Einzige Weg der Götter. Yoshida Kanetomo und die Erfindung des Shintō*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001.
- Shinada, Yoshikazu. „*Man’yōshū*: The Invention of a National Poetry Anthology.“ In *Inventing the Classics: Modernity, National Identity, and Japanese Literature*, herausgegeben von Haruo Shirane und Tomi Suzuki, 31–50. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Shirane, Haruo. „Introduction: Issues in Canon Formation.“ In *Inventing the Classics: Modernity, National Identity, and Japanese Literature*, herausgegeben von Haruo Shirane und Tomi Suzuki, 1–27. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Shirane, Haruo und Tomi Suzuki (Hg.) *Inventing the Classics: Modernity, National Identity, and Japanese Literature*, Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Spang, Christian W. „Das ausgefallene Jubiläum (Randnotizen 4).“ In *OAG Notizen* 1 (2006): 26–33.
- Starrs Roy. „Lafcadio Hearn as Japanese Nationalist.“ *Nichibunken Japan Review: Journal of the International Research Center for Japanese Studies* 18 (2006): 181–213.
- Stolte, Hans (Übers.). „Motoori Norinaga: ‚Naobi no Mitama‘. Geist der Erneuerung.“ *Monumenta Nipponica* 2.1 (1939): 193–211.
- Tsuda, Sōkichi 津田左右吉. *Kojiki oyobi Nihonshiki no Shinkenkyū* 古事記及び日本書紀の新研究, *Tsuda Sōkichi-zenshū, bekkān* 津田左右吉全集別巻; 1. Tōkyō: Rakuyōdō, (1920) 1967.
- Walravens, Hartmut. „Zur Geschichte der Japanologie in Berlin.“ *Supplement zum Jahresbericht* (herausgegeben von Humboldt-Universität zu Berlin, Zentrum für Sprache und Kultur Japans) 5 (2000): 7–18.
- Wehmeyer, Ann (Übers.). *Kojiki-den: Book 1, introduced, translated, and annotated by Ann Wehmeyer*, with a preface by Naoki Sakai. Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1997.

- Weiner, Michael. *Race, Ethnicity and Migration in Modern Japan*. Abingdon, New York: Routledge/Curzon, 2004.
- Yake, Tatsuyuki 矢毛達之, Oba Takuya 大庭卓也 und Takeda Kouki 武田弘毅. „Kashii-gū gūji Kinoshita Iwao to ‚Kojiki‘ kenkyū – sono kyūzō koten-seki shōkai wo kanete 香椎宮宮司 木下祝夫と『古事記』研究 その旧蔵古典籍紹介を兼ねて.“ *Bunken tankyū* 文献探究 39 (2001): 1–36.
- Yaku, Masao. *The Kojiki in the Life of Japan*. Tr. by G.W. Robinson, *East Asian Cultural Studies*; 13. Tōkyō: Center for East Asian Cultural Studies, 1969.
- Yoh, Teruko. „Vom Denker zum Ideologen. Kanokogi Kazunobu und die deutsch-japanische Annäherung in den dreißiger und vierziger Jahren.“ *Schwellenüberschreitungen* 1 (1999): 409–419.
- Zentrum für Sprache und Kultur Japans (Hg.) „Chronik der Humboldt-Japanologie und ihres Umfeldes.“ Download: www2.hu-berlin.de/japanologie/, 22 November, 2006, 17:06 h.

Die Hintergründe der Legendenbildung über Abe no Seimei, dem namhaftesten Divinationsmeister der Heian-Zeit

NANA MIYATA

I. Einleitung

Seit Mitte der 1990er Jahre rückte in Japan eine Persönlichkeit aus der Heian-Zeit in die öffentliche Aufmerksamkeit. Angesichts einer so weit zurückliegenden Epoche eine durchaus ungewöhnliche Erscheinung. Es ist die Gestalt des Divinationsmeisters (*onyō-ji* 陰陽師) Abe no Seimei 安倍晴明. Zu der erstaunlichen Popularität dieses Mannes trug zu guten Teilen auch der Roman „Onmyō-ji“¹ des Schriftstellers Yumemakura Baku² bei. Man spricht seither regelrecht von einem

1 Über die Aussprache des Zeichenpaares 陰陽 als „onmyō“, „onyō“ oder „inyō“ bestehen unterschiedliche Standpunkte. Die Wissenschaft folgt jedoch heute einer klaren Regel: 1. *onmyō* bzw. *onyō*: die Zeichen wurden zwar oft „onmyō“ gelesen, anhand der Analyse von Yamashita Katsuki ist in die Aussprache des Begriffs keine Liaison einzufügen. Das Zeichen 陰 wird nach der *go*-Lautung (*go-on* 呉音) gelesen, entsprechend der frühen Übernahme chinesischer Begriffe, insbesondere im Rahmen des Buddhismus oder in Texten des Ritsuryō-Kodex. In historischen Lexika wie z. B. dem Lexikon *Setsuyōshū* 節用集 sowie *Kagakushū* 下学集 aus der Muromachi-Zeit steht für die Lesung eindeutig „onyō“. Damit darf unterstrichen werden, dass die richtige Lesung „onyō“ lautet. Für die Lesung *onyō* haben sich alle heutigen Lexika entschlossen. 2. *onyō* bzw. *inyō*: Lesung nach *go-on* oder *kan-on* lautet hier die Frage. Das Zeichen 陰 unterliegt der Lautung *go-on*; diese Regel gilt, wenn es sich um die frühen nach Japan gebrachten bzw. in Japan entstandenen Schriften handelt, während die ausschließlich für chinesische Leser verfassten Schriften in der *kan*-Lautung (*kan-on* 漢音) gelesen werden. Handelt es sich um japanische Yin-Yang-Texte, spricht man von „onyō-sho“ 陰陽書, handelt es sich hingegen um chinesische, nämlich in China verfasste Yin-Yang-Texte, wird von „inyō-sho“ 陰陽書 gesprochen. An den Zeichen ändert sich nichts, nur an der Aussprache. Man nennt daher die in Japan entwickelte Praxis der Yin-Yang-Lehre „Onyō-dō“ 陰陽道, aber nicht „Inyō-dō“ 陰陽道. Die in China beheimatete Yin-Yang-Lehre wird somit als „inyō-setsu“ 陰陽說, aber nicht als „onyō-setsu“ 陰陽說 bezeichnet. Vgl. Yamashita Katsuki, *Heian-jidai no shūkyō bunka to Onyō-dō* [Onyō-dō und Religionskultur der Heian-Zeit] (Tōkyō: Iwata shoin [3. Aufl., 1. Aufl. 1996] 2002), 8.

2 Yumemakura Baku 夢枕獯, *Onmyō-ji* [onyō-Meister] (Tōkyō: Bungei shunjū, 1988–2010); bis heute sind 11 Bände erschienen, davon 10 Bände als Taschenbücher (Bunshun bunko), weiters drei illustrierte Ausgaben sowie ein Bilderbuch in Form eines Taschenbuches.

„Abe no Seimei-Boom“, der im Jahr 2005, dem tausendsten Jahrestag des Todes von Abe no Seimei seinen Höhepunkt erreichte.

Abe no Seimei wurde in diesem Umfeld nicht nur durch in immens hohen Auflagen verbreitete Bildergeschichten³ oder eine preisgekrönte Verfilmung⁴ eine Figur des öffentlichen Lebens, sondern wird neuerdings wieder verstärkt als Gottheit verehrt. Eine zentrale Rolle dabei übernimmt ein Heiligtum der Shintō-Religion in Kyōto, der Seimei-Schrein (Seimei jinja 晴明神社), der zunehmend Besucher und sei es auch nur aus Neugier anzieht.⁵

In dieser Arbeit geht es jedoch nicht um die Popularisierung in der modernen Zeit,⁶ sondern um die Legendenbildung über Seimei, die bereits zur Heian-Zeit einsetzte und auch während der folgenden Jahrhunderte nicht abbrach. Zu diesem Zweck wollen wir zunächst das belegbare Leben von Seimei, dann den Verlauf der Legendenbildung über Seimei nachzeichnen. Zuletzt werden die Hintergründe für sein Charisma und die Legendenbildung analysiert. Welches sind die Ursachen und Eigenheiten, die über Seimei derart nachhaltige Legenden entstehen ließen?

II. Das Leben des Abe no Seimei

Das Leben des Abe no Seimei ist anhand der von Tōin Kinsada 洞院公定 (1340–1399) in der Muromachi-Zeit herausgegebenen Stammtafelsammlung *Sonpi bunmyaku* 尊卑文脉 gut zu belegen. Diese Stammtafeln decken Seimeis Lebensdaten,

-
- 3 Z. B. Okano Reiko 岡野玲子, *Onmyō-ji* [onyō-Meister]. 13 Bände (Tōkyō: Hakusensha, 1999–2005), eine Manga-Ausgabe des vorgenannten Romanes von Yumemakura Baku.
 - 4 Takita Yōjirō 滝田洋二郎 (Regie) (2001), *Onmyō-ji* [onyō-Meister], (Tōkyō); eine Verfilmung des vorgenannten Romanes von Yumemakura Baku.
 - 5 Webseite des Seimei jinja: <http://www.seimeijinja.jp/> (Stand: 13. März. 2010). In der Tat kann man den Ursprung auf das Jahr 1007 zurückverfolgen, als Ichijō Tennō 一条天皇 nach dem Tod von Seimei zum Gedenken an seine Seele einen Schrein an seinem Wohnort errichten ließ. Ob es tatsächlich sein Wohnort war, ist immer noch umstritten; vgl. Yamashita Katsuaki, „Abe no Seimei no ‚Tsuchimikado no ie‘ to Seimei denshō“ [„Das Haus Tsuchimikado des Abe no Seimei“ und die Seimei-Überlieferung], in *Onyō-dō no kōgi* [Vorlesungen über Onyō-dō], hg. Koike Jun’ichi und Hayashi Makoto (Kyōto: Sagano shoin [2. Aufl., 1. Aufl. 2002] 2004), 331–347. In den später folgenden, oft sehr unruhigen und von Kriegen heimgesuchten Jahrhunderten wurde dieses Heiligtum jedoch viele Male in Mitleidenschaft gezogen oder stark zerstört. Erst im Jahr 1853 fanden sich wieder Gläubige aus der Nachbarschaft, die aus Anlass einer alle 15 Jahre stattfindenden Feier, Shikinen-sai 式年祭, den Schrein neu errichteten. Der Schrein, der seither schon fünfmal Mal renoviert wurde, ist auch auf einer eigenen Internetseite präsent. Wie üblich, werden am Schrein verschiedene Amulette verkauft und regelmäßig Feste durchgeführt.
 - 6 Weitere Literatur zum Thema: Koike Jun’ichi, „Taishū bunka to Onyō-dō“ [Populärkultur und Onyō-dō], in *Onyō-dō no kōgi* [Vorlesungen über Onyō-dō], hg. Hayashi Makoto und Koike Jun’ichi (Kyōto: Sagano shoin [2. Aufl., 1. Aufl. 2002], 2004); Tanaka Takako, *Abe no Seimei no issen-nen: ‚Seimei-genshō‘ o yomu* [Tausend Jahre Abe no Seimei: das ‚Seimei-Phänomen‘ entdecken], *Kōdansha sensho mechie*; 284 (Tōkyō: Kōdansha, 2003).

nämlich die Jahre von 921 (Engi 21) bis 1005 (Kankō 2) getreulich ab. Mit dem hier aufgezeichneten Todesjahr und der Altersangabe von 85 Jahren lässt sich auf das wahrscheinliche Geburtsjahr zurück schließen.⁷ Auch anhand anderer historischer Quellen, hauptsächlich Tagebüchern von seinerzeit einflussreichen Personen sind sichere Daten zum Leben und der Karriere von Seimei überliefert (siehe Anhang 1).⁸

Seine Karriere hat erstaunlich spät begonnen, wahrscheinlich wegen seiner relativ niedrigen Familienabstammung. Die Familie Abe gehörte ursprünglich zu einer hochrangigen Sippe, aus der ein Familienmitglied sogar bis in die Yamato-Regierung aufgestiegen sein soll. Die Quellenlage dazu ist unsicher.⁹ Kurahashi no Maro 倉梯麻呂, der als Gründer der Abe-Familie in der Stammtafel *I'in keizu* 医陰系図 (gegen Ende 15. Jh.¹⁰) verzeichnet ist, war der Tradition nach im Jahr 645 während des Taika-Putsches Minister zur Linken gewesen.¹¹ Bis zu Beginn der Heian-Zeit nahm die Familie Abe noch einen hohen Status ein, hatte dann aber an Bedeutung eingebüßt. Wegen der relativ niedrigen Stellung in der letzten Generationenreihe war es für Seimei schwer, in Hofkreisen Fuß zu fassen. Niemand von seiner väterlichen Seite, die in mehreren Stammtafeln aufgezeichnet ist, hatte bis Seimei den Beruf eines Onyō-ji ausgeübt. Der Grund, warum Seimei dennoch diese Tätigkeit zu seinem Beruf erwählte, liegt der Analyse von Shigeta Shin'ichi zufolge im damaligen Mangel an Spezialisten dieser Art trotz steigender Nachfrage.¹² Erst im Alter von 40 Jahren wurde Seimei als entsprechend ausgewählter Schüler in die Abteilung für Astronomie (Tenmon tokugōshō 天文得業生) aufgenommen. Als seine Lehrer werden im *Konjaku monogatari shū* 今昔物語集 (24. Band, 16. Epi-

-
- 7 Über seinen Todestag gibt es zwei unterschiedliche Ansichten bzw. Standpunkte. Eine Meinung spricht sich für 26. Tag des 9. Monats aus (Quelle: *Tsuchimikado-ke kiroku* 土御門家記録). Der Analyse von Yamashita Katsuaki zufolge soll diese Überlegung jedoch erst Ende der Edo-Zeit angekommen sein. Yamashita Katsuaki, „Seimei no jitsuzō“ [Die wahre Person hinter Seimei], in *Abe no Seimei to Onyō-dō* [Abe no Seimei und Onyō-dō], hg. Ōtsuka Katsumi und Yamashita Katsuaki (Tōkyō: Kawade shobō [Fukurō no hon], 2004), 25. Die andere Meinung hält am 16. Tag des 12. Monats fest (Quelle: *Onyō-ka keizu* 陰陽家系図).
- 8 Tagebücher (*kokiroku* 古記録): z. B. *Midō kanpaku ki* 御堂関白記 von Fujiwara no Michinaga 藤原道長 (966–1027), *Chikanobu-kyō ki* 親信卿記 von Taira no Chikanobu 平親信 (946–1017), *Gonki* 権記 von Fujiwara no Yukinari 藤原行成 (972–1027), *Shōyūki* 小右記 von Fujiwara no Sanesuke 藤原実資 (957–1046) u. a.
- 9 Suzuki Ikkei, *Onyō-dō: Jujutsu to kishin no sekai* [Onyō-dō: Die Welt der Mantik und Geister], *Kōdansha sensho mechie*; 244 (Tōkyō: Kōdansha [3. Aufl., 1. Aufl. 2002] 2004), 198–199.
- 10 Takada Yoshihito und Takuma Naoki (Hg.), *Onyō-dō kankei shiryō* [Historische Quellen über Onyō-dō] (Tōkyō: Kyūko shoin, 2001), 280–282.
- 11 Vgl. Takada und Takuma, *Onyō-dō kankei shiryō*, 241–292.
- 12 Shigeta Shin'ichi, *Abe no Seimei: Onmyō-ji tachi no Heian-jidai* [Abe no Seimei und Onmyō-Meister in der Heian-Zeit], *Rekishi bunka raiburari*; 215 (Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan, 2006), 182–183.

sode) Kamo no Tadayuki 賀茂忠行 (Lebensdaten unbekannt) und in der Schrift *Zoku kojidan* 続古事談 Tadayukis Sohn, Kamo no Yasunori 賀茂保憲 (917–977), genannt. Seimei wurde von Yasunori die Amtspflicht für Astronomie als Familiengewerbe zugeteilt, während Yasunori selber den Bereich der Kalenderkunde als Gewerbe seiner Familie bestimmte.¹³ Der Name von Seimei als Onyō-ji taucht in den Dokumenten erst 967 in seinem 47. Lebensjahr auf.¹⁴ Von da an bis zu seinem Tod im Alter von 85 Jahren nahm Seimei allerdings zahlreiche wichtige Stellen ein, nämlich die Aufgabe eines Tenmon hakase 天文博士 972, Kazue-no-gon'nosuke 主計權助 995, Bitchū-no-suke 備中介 997, Daizen-no-daibu 大膳大夫 1002 und Sakyōgon-no-daibu 左京權大夫 1002 ein (siehe Anhang 1).¹⁵ Er war sogar im Jahr 1000 vom Kaiser in den vierten Hofrang zweiter unterer Grad (從四位下) befördert worden. Damit war er neben Kamo no Yasunori der einzige unter den Onyō-Meistern, dem eine so hohe Rangstufe verliehen wurde.¹⁶

Zu seinen Aufgaben zählten, soweit wir den historischen Quellen vertrauen können, hauptsächlich das Wahrsagen über die verschiedensten ungewöhnlichen Erscheinungen wie Krankheiten, die Organisation und Abhaltung von Zeremonien und Festen sowie die Auswahl der Tage zur Durchführung dieser offiziellen Riten und Veranstaltungen.¹⁷ Besonders gerühmt wurde seine Methode, sich bei Prophezeiungen eines besonderen Divinationsinstrumentes zu bedienen. Dieses Instrument, „rikujin-shikiban“ 六壬式盤 genannt, war ein Brett, auf dem Symbole und Zeichen der Yin-Yang-Lehre eingetragen waren. Die bewegliche runde Scheibe auf dem Instrument hieß „kan“ (堪, steht für Himmel), darauf waren der Polarstern und das Sternzeichen des Großen Wagens, die zwölf kosmischen Gottheiten (Jūnigesshō 十二月将), die zehn Himmelsstämme sowie zwölf Erdzweige und weitere 28 Sternbilder eingezeichnet. Die Basis des Instrumentes bildete das eckige Erdbrett

13 *Sonpi bunmyaku*, Kamo-ke 賀茂家: 「掌天文曆數。一家兩道。而保憲以曆道傳其子光榮。以天文道傳弟子安倍晴明。自比已 後兩道相分云々。」; vgl. Murayama Shūichi, *Nihon Onmyō-dō-shi sōsetsu* [Einführung in die Geschichte von Onmyō-dō in Japan] (Tōkyō: Hanawa shobō, 1981), 128–131.

14 23. Tag des 6. Monats im Jahr 967 (Kōhō 4) im *Honchō seiki*.

15 Dem Werk *Gonki* zufolge soll Seimei im Jahr 999 auch die Stelle des *kokusōin-bettō* 穀倉院別当 eingenommen haben (Eintrag am 7. Tag des 10. Monats des ersten Jahres Chōhō); vgl. Takahara Toyoaki, „Seimei-kō to shūkyō: Seimei-kō o matsuru shaji o chūshin ni“ [Seimei und Religion: mit besonderer Berücksichtigung der Seimei-Heiligtümer], in *Abe no Seimei kō* [Abe no Seimei], hg. Seimei jinja (Tōkyō: Kōdansha, 2002), 196, 201.

16 Die Stellung eines Oberhauptes der Abteilung für Onyō (*onyō-no-kami* 陰陽頭) scheint er jedoch nicht eingenommen zu haben.

17 Wahrsagen über Krankheiten: 6. Tag des 1. Monats 989 im *Shōyūki*, 16. Tag des 7. Monats 999 im *Gonki*, 21. Tag des 8. Monats 1003 im *Gonki*; Wahrsagen über ungewöhnliche Erscheinungen: 16. Tag des 2. Monats 986 im *Honchō seiki*, 19. Tag des 8. Monats 1000 im *Gonki*; Auswahl richtiger Tage: 29. Tag des 7. Monats 984 im *Entairyaku*, 7. Tag des 8. Monats 988 im *Shōyūki*, 7. Tag des 5. Monats 994 im *Honchō seiki*. Dies nur eine kleine Auswahl von belegten Beispielen.

„yo“ (興, bedeutet Erde) mit den Markierungen der acht Himmelsstämme, zwölf Erdzweige, gleichfalls 28 Sternbildern, dazu 36 Tiersymbole und die Hinweise auf die acht Richtungen (*hakke hachimon* 八掛八門). Zunächst wird das Divinationsinstrument herangezogen, um den Zeitpunkt des Empfangs eines Antrages oder der Entstehung eines Ereignisses in Bezug auf die gesuchte Aussage zu setzen. Von den Himmelsstämmen und Erdzweigen, die dem Datum entsprechen, berücksichtigt man zuerst die Erdzweige des entsprechenden Monats und richtet danach das Himmels- wie das Erdbrett auf die richtigen Zeichen aus. Dadurch ergeben sich vier mögliche Kombinationen. Die Erdzweige des Himmelsbretts, deren Kombination die vorrangige Aufmerksamkeit gilt, werden als erste Botschaft (*sho-den* 初伝) genommen. Danach wendet sich der Wahrsager der zweiten oder mittleren Botschaft (*chū-den* 中伝) sowie der dritten bzw. letzten Botschaft (*shū-den* 終伝) zu. Nach der entsprechenden Interpretation der Bedeutung jeder Kombination folgte die endgültige Entscheidung.¹⁸ Diese auf das hier vorgestellte Divinationsbrett basierende Methode (*rikujin-shiki*) stellte nur eine Möglichkeit zur Wahrsage dar. Es gab insgesamt vier Arten: *tai'itsu-shiki* 太一式, *tonkō-shiki* 遁甲式, *raikō-shiki* 雷公式 und *rikujin-shiki* 六壬式.¹⁹ Während der Tang-Dynastie wurde die Verfahrensweise *tai'itsu-shiki* sowie *raikō-shiki* nur für den exklusiven Gebrauch des Palastes angewendet. In Japan waren es drei Varianten, derer man sich bediente. Die Ausübung von zwei Wahrsagemöglichkeiten (*tai'itsu-shiki* sowie *tonkō-shiki*) war ausschließlich der kaiserlichen Familie vorbehalten, während sich das Onyō-Amt auf das Verfahren *rikujin-shiki* beschränkte. *Raikō-shiki* wurde höchst wahrscheinlich in Japan nicht überliefert.²⁰ *Rikujin-shiki* muss gegen Ende des 6. Jahrhunderts oder Anfang des 7. Jahrhunderts nach Japan gebracht worden sein. Diesen Hinweis können wir einer von Seimei verfassten Schrift über diese Methode unter dem Titel *Senji ryakketsu* 占事略決²¹ entnehmen. Seimei ist auch dafür bekannt, dass er häufig das Taizanfukun-Fest 泰山府君祭 leitete, das man üblicherweise zum Zweck der Verlängerung des Lebens sowie zur Heilung von

18 Kosaka Shinji, „Seimei-kō to ‚Senji ryakketsu‘“ [Seimei und ‚Senji ryakketsu‘], in *Abe no Seimeikō* [Abe no Seimei], hg. Seimei jinja (Tōkyō: Kōdansha, 2002), 141–144; Kosaka Shinji, „Onyō-dō no uranai“ [Onyō-dō und Wahrsagerei], in *Abe no Seimei to Onyō-dō* [Abe no Seimei und Onyō-dō], hg. Ōtsuka Katsumi und Yamashita Katsuaki (Tōkyō: Kawade shobō [Fukurō no hon], 2004), 63–66.

19 Je nach der Methode verwendet man ein bestimmtes Brett (*shikiban* 式盤), das jeweils unterschiedlich ausgestattet ist.

20 Vgl. Kosaka, „Seimei-kō to ‚Senji ryakketsu‘“, 141–144; ders., „Onyō-dō no uranai“, 63–66; ausführlichere Informationen in seiner kommentierten Ausgabe des *Senji ryakketsu*.

21 Kosaka Shinji, *Abe no Seimei sen „Senji Ryakketsu“ to Onyō-dō* [Das von Abe no Seimei herausgegebene „Senji ryakketsu“ und Onyō-dō] (Tōkyō: Kyūko shoin, 2004).

Krankheiten durchführte.²² Unter den Dokumenten, die Seimeis Tätigkeit verzeichnen, überwiegen Aktivitäten, die sich vorrangig auf Krankheiten oder körperliche Phänomene beziehen.²³

Die Wertschätzung seiner Leistungen bezog sich demnach nicht nur auf Wahrsagen, sondern auch auf die Durchführung von Festen und Ritualen, wofür ihm mehrmals Belohnungen zuteil wurden. Als Ichijō Tennō 一条天皇 (980-1011; reg. 986–1011) unerwarteter Weise von einer Krankheit befallen wurde, diagnostizierte Seimei die mögliche Ursache als Lebensmittelvergiftung. Als Gegenmaßnahme übte Seimei eine rituelle Waschung aus, und in der Tat konnte der Tennō von seiner Krankheit geheilt werden. Diese Heilung brachte Seimei die Erhebung in den fünften Hofrang erster oberer Grad ein (正五位上).²⁴ Für den 8. Monat des Jahres 995 ist dokumentiert, dass er die Stellung eines persönlichen Wahrsagers und Gesundheitsbeters des Ichijō Tennō neben Kamo no Mitsuyoshi 賀茂光榮 (939–1015) eingenommen hatte.²⁵ In einem der wohl berühmtesten Tagebücher der Heian-Zeit, nämlich jenem *Midō kanpaku ki* von Fujiwara no Michinaga 藤原道長 (966–1027) ist vermerkt, dass Seimei wegen seiner wirkungsvollen Aktivität beim Regenmachen-Fest, dem Goryū-sai 五龍祭, im Jahr 1004 neuerdings von Ichijō Tennō belohnt wurde.²⁶ Im Tagebuch von Fujiwara no Yukinari wird Seimei als „ausgezeichneter Praktiker der Kunst“ (「道之傑出者」)²⁷ und im von Koremune no Tadasuke 惟宗允亮 (Lebensdaten unbekannt) herausgegebenen *Seiji yōryaku* 政事要略 als „Meister der Onyō-Kunst“ (「清明陰陽達者也」) genannt.²⁸ In der Schrift *Shinmeikyō* 神明鏡 steht der Name von Seimei neben dem einiger anderer Personen, deren Fähigkeiten besonders gerühmt wurden: das waren zu der Zeit die

22 Das Taizanfukun-Fest wurde im Laufe des 10. Jh. zu privaten Zwecken geschaffen. Nach Yamashita Katsuaki waren in dieser Zeit nachweislich noch weitere 41 Feste ähnlicher Art kreierte worden. Yamashita Katsuaki, *Heian-jidai no shūkyō bunka to Onyō-dō*, 69–71. Die Wurzel der im Taizanfukun-Fest verehrten Gottheit, die das Jenseits beherrscht, ist am Berg Taishan 泰山 in der Provinz Shandong 山東 in China zu suchen. Kosaka Shinji zufolge muss das Fest in Japan durch eine Vermischung mit Ritualen des esoterischen Buddhismus entstanden sein. Kosaka Shinji, „Onyō-dō no seiritsu to tenkai“ [Entstehung von Onyō-dō und dessen Entwicklung], in *Kodaiishi ken'yū no saizensen* 4 [Neuester Forschungsstand der Altertumsgeschichte], hg. Yūzankaku shuppan (Tōkyō: Yūzankaku shuppan, 1987), 154–156. Das Fest wurde sowohl regelmäßig (monatlich bzw. jahreszeitlich) als auch in außerordentlicher Reihe (z. B. für Kranke sowie Schwangere) durchgeführt.

23 Vgl. Takahara, „Seimei-kō to shūkyō: Seimei-kō o matsuru shaji wo chūshin ni“, 188.

24 2. Tag des 2. Monats 993 im *Shōyūki* (siehe auch Anhang 1).

25 1. Tag des 8. Monats 995 im *Chōya gunsai*.

26 14. Tag des 7. Monats 1004 im *Midō kanpaku ki* (siehe Anhang 1).

27 11. Tag des 10. Monats 1000 im *Gonki*. Mit Kunst war hier die Onyō-Kunst gemeint.

28 *Seiji yōryaku*, Bd. 29, Kapitel *Tsuina* 追難, 2. Hälfte des 12. Monats im Jahreskreislauf.

Gruppe der „Vier Oberstaatsräte“ (*shi-nagon* 四納言)²⁹ sowie vier als überragend geltende Damen, Sei Shōnagon 清少納言, Akazome Emon 赤染衛門, Izumi Shikibu 和泉式部 und Murasaki Shikibu 紫式部, die Ichijō Tennō als Leuchtzeichen seiner prachtvollen Regierungszeit nannte (「我人ヲ得事延喜天曆ニモ過タリ」).³⁰

Mit einem Wort, Seimei galt als der führende Onyō-Meister, der die ganze Zuversicht der zu jener Zeit mächtigsten Personen besaß, nämlich des Ichijō Tennō, des die Politik jener Jahre prägenden Fujiwara no Michinaga sowie anderer Mitglieder der Fujiwara-Familie.

III. Legendenbildung über Seimei

Die Legendenbildung über Seimei hatte, wie wir den beiden literarischen Werken *Konjaku monogatari* und *Ōkagami* entnehmen können, bereits rund hundert Jahre nach seinem Ableben eingesetzt (siehe Anhang 2).

In den „Erzählungen aus alter und neuer Zeit“ (*Konjaku monogatari*) sind neben Seimei auch andere historisch belegbare Onyō-Meister genannt. Es sind dies namentlich Shigeoka no Kawahito 滋岳川人 (?–874), Yuge no Koreo 弓削是雄 (Lebensdaten unbekannt) sowie Kamo no Tadayuki 賀茂忠行, die ob ihrer Begabung gerühmt werden.³¹ Seimei begegnen wir in der 24. Episode des 19. Bandes. Er führt hier mit Erfolg das Taizanfukun-Fest durch, um einen von schwerer Krankheit geplagten Menschen zu retten und dieses Übel auf jemand anderen zu übertragen. Der Sachverhalt ist so dargelegt, dass Seimei die Entscheidung der Gottheit Taizanfukun willkürlich zu beeinflussen vermag, um der Person, für die er sich einsetzt, das Leben zu erhalten. Die 16. Episode des 24. Bandes im *Konjaku monogatari* zeichnet die bereits in seiner Kindheit auffällige ungewöhnliche Begabung nach. Das Lob gilt seiner Persönlichkeit wie seinem Tun. In dieser Episode trägt Seimei den Sieg davon, weil er seinem Herausforderer durch seinen ehrlichen Respekt auch für das Leben eines so kleinen Lebewesens wie einem Frosch überlegen ist. Die in dem Werk *Ōkagami* vorgestellte Episode ist identisch mit jener berühmten Episode, wonach Kazan Tennō 花山天皇 (968–1008; reg. 984–986) sich für die Tonsur entscheidet, unmittelbar darauf an Seimeis Residenz vorbeieilt und Seimei ohne das Wissen um diese Umstände, allein durch die Beobachtung der

29 Minamoto no Toshikata 源俊賢 (960–1027), Fujiwara no Kintō 藤原公任 (966–1041), Fujiwara no Narinobu 藤原齊信 (967–1035) und Fujiwara no Yukinari 藤原行成 (972–1027).

30 Kondō Heijō (Hg.): *Kaitei shiseki shūran; Tsūkirui* 2. Band (Kyōto: Rinsen shoten, Wiederabdruck, 1983).

31 *Konjaku monogatari*, 24. Band.

Himmelserscheinungen, den Thronverzicht des Tennō zu deuten versteht. Thematisch verbindet diese beiden literarischen Werke die Aussage, dass Seimei sich wie kein anderer das Wirken der „shikigami“ (式神 bzw. 識神) genannten wohlwollenden Geister zunutze macht. Dies ist ein Konzept, das ausschließlich Japan zueigen ist. Das Wesen dieser unsichtbaren Geister ist schwer zu definieren, man nimmt aber an, dass diese Wesen der personalisierte Ausdruck des vorhin genannten Divinationsinstrumentes sind. Aus diesem Instrument heraus nehmen sie Gestalt an und üben ihren Einfluss aus.³² Auch die Erzählung *Uji shūi monogatari* 宇治拾遺物語 aus dem Beginn der Kamakura-Zeit greift diese Legenden über Seimei in gleicher Weise auf und wiederholt Motive aus dem *Konjaku monogatari*.³³ Obwohl auch die Namen anderer Onyō-Meister in diesen literarischen Werken aufscheinen, ist Seimei bereits der *primus inter pares*. In den späteren, im Laufe der Kamakura-Zeit verfassten Werken wird die Rolle von Seimei immer dominanter. So begegnet er uns zum Beispiel im *Heike monogatari* 平家物語 (sowohl in der Nagato- wie in der Yashiro-Variante dieser Erzählungen³⁴), außerdem in der davon zum Teil abweichenden Ausgabe des *Genpei jōsuiki* 源平盛衰記³⁵.

Zwischen dem Ende der Kamakura-Zeit und dem Anfang der Muromachi-Zeit wurde unter Seimeis Name ein Fachbuch über Onyō-dō mit dem Titel *Sangoku sōden onyō kankatsu hoki naiden kin'ugyokutoshū* 三国相伝陰陽轄轄籠篋内伝金鳥玉兔集³⁶ veröffentlicht, abgekürzt gewöhnlich „Hoki naiden“ oder auch „Kin'ugyokutoshū“ genannt. Im Vorwort steht zwar Seimeis voller Name samt Angabe seiner Funktion am Hofe (「天文司郎安倍博士吉備后胤清明朝臣撰入唐伝」), der Autor ist jedoch fiktiv. Anhand der Analyse von Murayama Shūichi muss die Autorschaft aus einer Linie von drei Mitgliedern der Abe-Familie stammen, die sich nach dem Tod von Seimei immer enger mit dem Shintō-Schrein Gion-sha 祇園社 in Kyōto (dem heutigen Yasaka-Schrein) verknüpfte. Die Gottheit des Gion-Schreins war eine Verbindung von shintoistischen Wurzeln und einem aus dem indischen Pantheon übernommenen buddhistischen Himmelswächter namens Gozutenno 牛頭天王 und verkörperte gemäß dieser Schrift aus dem Onyō-Weltbild heraus eine Art Schlüssel zum Verständnis aller Erscheinungen. Der Autor des

32 Vgl. Suzuki, *Onyō-dō: Jujutsu to kishin no sekai*, 194.

33 Übernahme der Episode des *Konjaku monogatari* (16. Episode im 24. Band) in der 3. Episode, 11. Band des *Uji shūi monogatari*.

34 Nagato-bon: 5. Band (「中宮御産の事」), Yashiro-bon: Tsurugi no maki 1. Band (「劍卷上」).

35 3. Band 「法皇熊野御參詣那智山に籠る事」, 10. Band (「中宮御産の事」).

36 In: *Zoku gunsbo ruijū* 906 (Aufl. von Hōei 7 unter dem Titel *Hoki naiden*); kommentierte Ausgabe von Mashimo Miyako und Yamashita Katsuaki, in *Nihon koten gisho sōkan* [Sammlung japanischer apokrypher Klassiker], 3. Band, hg. Fukazawa Tōru (Tōkyō: Gendai shichō shinsha, 2004), 100–162.

erwähnten Buches, in dem wir Abe no Seichō 安倍晴朝 vermuten dürfen, hat bewusst auf Seimei zurückgegriffen, um damit die Legitimität seiner Familie zu stärken.³⁷ Bemerkenswert ist, dass Seimeis Name nicht mit den Zeichen „清明“, sondern „清明“ geschrieben wird. Als Begründung heißt es im Vorwort des *Hoki naiden*, dass der Autor seine Berufung durch den Kaiser in jenem Teil des aus 24 Abschnitten bestehenden Sonnenjahres empfangen habe, der die Bezeichnung Seimei „清明“ trägt. Parallel zur Verbreitung dieses Werkes setzte sich diese Schreibweise zu Seimeis Namen durch, zumal die bislang üblichen Zeichen „清明“ auch „Hareakira“ gelesen werden konnten, was sehr viel hausbackener klingt.³⁸ Damit kommt mehr als deutlich ein phantasievoller Aspekt zu Seimeis Leben ins Spiel. Das *Hoki naiden* war zu einem Bestseller geworden. Das Werk erschien im Lauf der Jahre in mehr als 20 verschiedenen kommentierten Ausgaben.³⁹ Die berühmteste darunter trägt den Titel *Hoki shō* 篋篋抄.⁴⁰ Eine im *Hoki shō* aufgenommene Variante der Legendenbildung treffen wir in den vorhin genannten literarischen Werken noch nicht an, sie stammt aus verschiedenen anderen Quellen wie der Schrift *Kōdan shō* 江談抄.⁴¹ Nicht weniger zur Popularisierung trug das während der Edo-Zeit weit verbreitete Werk über Wahrsagerei *Eitai ōzassho manreki taisei* 永代大雜書萬曆大成 bei. Parallel zur Verbreitung dieser kommentierten Ausgaben als Textbuch über Kalenderkunde, Methoden zur Zukunftsdeutung und ähnliches mehr, wuchs die legendäre Gestalt von Seimei, wie sie in jeder Ausgabe der niedergelegten Geschichte behandelt wird, weiter an. Schließlich erschien auch ein Roman (*kana zōshi* 仮名草子) unter dem Titel *Abe no Seimei monogatari* 安倍晴明物語 von Asai Ryōi 浅井了意 (1612–1691), der den kreativen Umgang mit der legendären Geschichte von Seimei aus dem *Hoki shō* mit besonderer Erfindungsgabe krönte.⁴² Es konnte

37 Murayama, *Nihon onyō-dō-shi sōsetsu*, 323–348.

38 Vgl. Shigeta Shin'ichi, *Heian kizoku to Onmyō-ji: Abe no Seimei no Rekishi-minzokugaku* [Adlige in der Heian-Zeit und Onmyō-ji: Abe no Seimei in der Historischen Volkskunde] (Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan, 2005), 186–188.

39 Nakamura Shōhachi, „Nihon ni denrai shita onmyō-dō sho to ‚Hoki naiden‘: Seimei kataku no sho“ [Das in Japan überlieferte Schrifttum über Onmyō-dō und das Seimei zugeschriebene Werk ‚Hoki naiden‘], in *Abe no Seimei-kō* [Abe no Seimei], hg. Seimei jinja (Tōkyō: Kōdansha, 2002), 94.

40 Kommentierte Ausgabe von Mashimo Miyako und Yamashita Katsuaki, *Nihon koten gisho sōkan*, 164–195.

41 *Kōdan shō* 3; in *Gunsho ruijū*; ebenfalls erwähnt in *Ga'un nikken roku batsuyū* 臥雲日件録抜尤, hg. Ikō Myōan (惟高妙安 (1480–1568) im Jahr 1562 (Eintrag vom 10. Monat des ersten Jahres Ōnin (1467)). In: *Dai Nihon koki roku*, vgl. Watanabe Morikuni, „Seimei denshō no seiritsu: ‚Hoki shō‘ no ‚yurai‘ no shō wo chūshin ni“ [Ursprünge der Seimei-Überlieferung: mit besonderer Berücksichtigung des Kapitels über die Herkunft von Seimei in dem Werk ‚Hoki shō‘], in *Kokugo to kokubungaku* 721 (1984), 22–36.

42 Die Autorschaft des *Abe no Seimei monogatari* ist jedoch noch umstritten. Vgl. Hokuji Hideo, *Shin-shū Asai Ryōi* [Asai Ryōi neu gesehen] (Tōkyō: Kasama shoin, 1974), 215. Zur Übernahme

gar nicht anders sein, dass sich auch die Bühne dieser mit dem Mittel literarischer Kunst entwickelten Geschichte annahm. Der Stoff wurde zunächst für das Puppentheater bearbeitet, Seimei wird zum Helden im Jōruri-Stück 浄瑠璃 *Shinoda zuma* しのだづま. Die älteste Auflage unter den heute noch vorhandenen Texten stammt aus der Āra Enpō 2 (1674) von Itō Dewanojō 伊藤出羽掾 (Lebensdaten unbekannt); es existieren viele Varianten dieses für die Puppenbühne verfassten Stückes, die Zuschreibung zu einem bestimmten Autor ist ungesichert. Noch größere Popularität erreichte das Werk *Ashiya dōman ōuchi kagami* 蘆屋道満大内鑑, dessen erste Aufführung für das Jahr Kyōhō 19 (1734) belegt ist. Zunächst begeisterte es das Publikum auf der Jōruri-, später auch auf der Kabuki-Bühne. Mit Takeda Izumo 竹田出雲 (?–1747) als Verfasser dieses zugkräftigen Bühnenwerkes kann auf einen der fruchtbarsten Theaterautoren der Edo-Zeit verwiesen werden. Die Bühnen jener Tage waren, wie wir wissen, das ideale Medium, um spannende und interessante Stoffe unter das Publikum zu bringen.

Der literarisch entfaltete legendäre Aspekt von Seimei ist auch der Malkunst nicht entgangen (siehe Anhang 2). Die Darstellungen, die Seimeis Abbild überliefern, werden von Ōtsuka Katsumi in folgende drei Gruppen zusammengefasst: Zunächst steht die Verehrung im Vordergrund (1.), dann dient die Darstellung der Wiedergabe einer geschichtlichen Gestalt (2.), zuletzt (3.) erfüllt sie praktische Bedürfnisse, wenn sie ein Motiv in Holzschnitten wird, die im Rahmen des Seimeikultes als Votivbilder verbreitet werden.⁴³ Den Anfang bildeten Darstellungen, die als Gegenstand der Verehrung angefertigt wurden. Wir finden sie bereits zu Beginn der Kamakura-Zeit.⁴⁴ Sie wurden hauptsächlich unter Anleitung des Seimeischreins in Kyōto sowie des Abe ōji-Schreins in Ōsaka produziert. Beide Schreine versuchten damit, das Interesse der damals mächtigen Personen wie jener der Ashikaga Familie an sich zu binden. Bei der Gelegenheit soll nicht unerwähnt bleiben, dass die aus der Edo-Zeit erhaltenen vier Holzschnitten, die Seimei zeigen, auch als Objekt der Verehrung dienten. Für die zweite Kategorie, die Episoden aus den „Erzählungen aus alter und neuer Zeit“ (*Konjaku monogatari*) malerisch wie-

von Motiven aus dem Werk *Hoki shō* in den ergötzlichen Roman *Abe no Seimei monogatari* siehe u. a. Watanabe Morikuni, „Seimei denshō no tenkai: ‚Abe no Seimei monogatari‘ o jiku to shite“ [Seimei in der Überlieferung: mit besonderer Berücksichtigung der Erzählung ‚Abe no Seimei monogatari‘], in *Kokugo to Kokubungaku* 692 (1981): 99–109. Eine deutsche Übersetzung der Erzählung *Abe no Seimei monogatari* wird in naher Zukunft im Iudicium-Verlag (München) erscheinen.

43 Ōtsuka Katsumi, „Seimei no sugata“ [Darstellung von Seimei in der Kunst], in *Abe no Seimei to Onyō-dō*, hg. Ōtsuka Katsumi und Yamashita Katsuaki (Tōkyō: Kawade shobō, 2004), 10.

44 Miyajima Shin'ichi, „Abe no Seimei zō: Egakareta Onyō-ji“ [Darstellung von Abe no Seimei: Der Onyō-Meister als Bildmotiv], in *Abe no Seimei-kō* [Abe no Seimei], hg. Seimei jinja (Tōkyō: Kōdansha, 2002), 136.

dergeben, ist die Bildrolle *Fudō riyaku engi* 不動利益縁起 ein gutes Beispiel. Diese Bildrolle thematisiert beispielsweise jene Szene, in der Seimei, hinter dem die ihn unterstützenden guten Geister („shikigami“) wachen, sich im Rahmen des Taizan-fukun-Festes anschickt, die als Ursache der kaiserlichen Krankheit gedachten bösen Geister zu vertreiben. In der weiteren Bildfolge laufen die *shikigami* mit Stöcken in der Hand den schlimmen Geistern hinterher. Bemerkungswert dabei ist, dass sich hier Denkvorstellungen mit der buddhistischen Welt vermischen. Die *Shin'nyodō engi* 真如堂縁起 ist ein besonders typisches Beispiel dafür. Für diese in dem Tempel Shinshō gokurakuji 真正極樂寺 (damals Shin'nyodō) in Kyōto aufbewahrte Bildrolle bot folgende Episode die Vorlage: Einst hatte ein Nachkomme von Seimei namens Arikiyo 有清 den Tempel darum gebeten, die Statue des Fudō myōō 不動明王 (Skt. Acala) seiner Familie zurückzugeben. Das war während der Bun'an-Jahre (1444–1449). Die Statue hätte ursprünglich Seimei gehört. Von ihr wäre die maßgebliche Kraft ausgegangen, Seimei nach seiner Ermordung ins Leben zurückzuführen. Zuerst wurde die Statue auf Befehl des Tennō zum Palast gebracht, verschwand aber auf dem Weg in der Nähe des Kamo-Flusses. Sie wurde jedoch neben der großen Buddhastatue des Tempels wieder gefunden, worauf der Tennō der Familie Abe den Befehl erteilte, die Klage auf Rückgabe einzustellen. Die Bildrolle zeigt, wie Seimei den König der Unterwelt (Taizanfukun im Sinne des Onyō-Gedankengebäudes) in Anwesenheit von Fudō myōō um die Rückkehr ins Leben bittet.⁴⁵ Gleichfalls in Zusammenhang mit der buddhistischen Welt ist auch ein Steinbuddha aus der Muromachi-Zeit zu sehen (siehe auch Anhang 2), der den Namen von Seimei („清明“) trägt sowie eingemeißelt Sterne als sein persönliches Symbol; dieses im Japanischen „gobō-sei“ 五芒星 genannte Pentagramm stellt einen fünfzackigen Stern dar. Dieses Zeichen wurde von Onyō-Meistern häufig als Amulett verwendet. Seimei wählte das Zeichen als sein Familienwappen aus, damit gleichsam die ganze Familie wie das Symbol des Amuletts wirken möge. Weil das Zeichen auch einer glockenförmigen Blume gleicht, ist die Bezeichnung „seimei-kikyō-mon“ 晴明桔梗紋 („kikyō“ ist eine Glockenblume) gleichfalls dafür geläufig. Seimei scheint also bereits seit der Muromachi-Zeit in der Vermischung mit dem buddhistischen Glauben göttlich verehrt.⁴⁶

45 Ibid., 126.

46 Über die regionale göttliche Verehrung von Seimei und seine legendäre Stellung in der Region Kibi (heutige Präfektur Okayama sowie Teile von Hiroshima) orientiert uns Takahara Toyooki, *Seimeidensetsu to Kibi no Onmyō-ji* [Legenden über Seimei und Onmyō-ji in Kibi] (Tōkyō: Iwata shoin, 2001).

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Legendenbildung über Seimei hauptsächlich auf dem Versuch beruht, Fortleben und Wohlstand der Nachkommen von Seimei zu sichern. Die Familie benötigte Seimei als Grundlage und überzeugendes Symbol für ihre Legitimität. Im Laufe der Zeit wurde Seimeis Gestalt und Wirken in die unterschiedlichsten Medien aufgenommen und schließlich zu einer beliebten Figur, maßgeschneidert für kreative Phantasie. Hier ist die Frage aufzuwerfen, was über das Wollen hinaus Seimei tatsächlich zu einer solch prominenten Figur hatte werden lassen. Was genau schuf den maßgeblichen Untergrund für sein Charisma?

IV. Seimei und sein Charisma. Analysemöglichkeiten

Meiner Meinung nach bestehen drei Möglichkeiten, dieses Charisma zu begreifen. Erstens ist auf den geschichtlichen Hintergrund und das Feld der Aktivität von Personen wie Seimei zu verweisen. Zweitens sind sein spezifischer Charakter zu berücksichtigen sowie die bewusste Pflege des Andenkens durch seine Nachkommen hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Stellung und Rechtfertigung. Und drittens spielt auch das persönliche Lebensschicksal eine nicht unwesentliche Rolle.

1. Geschichtlicher Hintergrund und Wirkungsbereich von Seimei

In Japan wurde die Yin-Yang-Lehre um den Beginn des 6. Jahrhunderts, vermutlich im Jahr 513 nach der Überlieferung der ältesten Chronik *Nihon shoki* 日本書紀, von Gelehrten (*gokyō-hakase* 五經博士) aus dem koreanischen Reich Baekje eingeführt.⁴⁷ Im Jahr 602 brachte der Mönch Kanroku 觀勒 aus Baekje Texte über Kalender, Astronomie, Geographie sowie Geomantik mit, worauf der Hof sich entschied, die Schulung dieser Bereiche, richtigerweise Wissenschaften im Sinn der damaligen Zeit, zu fördern.⁴⁸ Es folgte die Einrichtung eines Fachamtes für die Yin-Yang-Lehre (*Onyō-ryō* 陰陽寮). Es ist zu vermuten, dass aus der Praxis jenes Amtes heraus die Saat zur Konzipierung des ersten Rechtswerkes, nämlich des *Ōmi-Kodex*, im Rahmen der Übernahme des tangzeitlichen Staatssystems aus China

47 *Nihon shoki*, Keitai Tennō: 「七年夏六月、百濟遣姐弥文貴將軍・洲利即爾將軍、副穗積臣押山、百濟本記云、委意斯移麻岐弥。貢五經博士段楊爾。」

48 *Nihon shoki*, Suiko Tennō: 「(十年) 冬十月、百濟僧觀勒來之。仍貢曆本及天文・地理書、?通甲・方術之書也。是時選書生三四人、以俾學習於觀勒矣。陽胡史祖玉陳習曆法、大友村主高聰學天文・通甲、山背臣日立學方術。皆學以成業。」

geplant und mit dem Inkraftsetzen des Taihō-Kodex im Jahr 701 verwirklicht wurde.⁴⁹

Das Onyō-Amt bestand aus insgesamt vier Abteilungen: einer Abteilung für Prophezeiung, einer zweiten für Astronomie, einer weiteren Abteilung für Kalenderkunde und zuletzt der Abteilung für Zeitmessung mit der Wasseruhr. Allerdings waren Onyō-Meister in ihrer Stellung im Allgemeinen niedriger eingestuft als die verantwortlichen Urabe 卜部 der Behörde für Angelegenheiten der Gottheiten (Jingikan 神祇官); bei Festen fungierten sie bloß als Beistand von Urabe, nur bei weniger wichtigen Festen vertraten sie deren Stelle. Die Onyō-Meister spielten innerhalb der Hierarchie eine ergänzende Rolle gegenüber den Vertretern der Jingikan genannten Behörde.⁵⁰ Die chinesische Technik zur Wahrsagung an Hand von Schildkrötenpanzern wurde unter der Behörde für Angelegenheiten der Gottheiten ausgeübt, andere Aufgaben waren im Allgemeinen unter dem Onyō-Amt untergebracht. Die Einflüsse der Yin-Yang-Lehre auf die von den Urabe-Beamten ausgeübten Methoden sind zwar auffällig,⁵¹ insgesamt aber bleiben die in den vorhandenen Schriften aufgezeichneten Bereiche der Zukunftsprophezeiung auf die Amtspflicht der Onyō-Meister beschränkt. Für die Anliegen bezüglich der kaiserlichen Gottheiten und aller offiziellen Feste sowie Zeremonien war die Behörde für Anliegen der Gottheiten vorrangig zuständig.

Im Laufe der Zeit übernahmen die Onyō-Meister jedoch immer mehr Aufgaben, wofür die Urabe ursprünglich allein zuständig gewesen waren. Parallel dazu verstärkten die führenden Vertreter des Onyō-Amtes ihre Selbstständigkeit. Im 9. Jahrhundert war es dann soweit, dass die Onyō-ji auch Feste durchzuführen und sich mit eigenen magischen Riten zu beschäftigen begannen. Als Gründe für diese Entwicklung kann man hauptsächlich drei Punkte nennen; erstens sind die Onyō-Meister, im Vergleich zu den Urabe, die unter dem damals immer stärker um sich greifenden Einfluss des Konzeptes der Unreinheit nicht regelmäßig Feste leiten konnten, davon nicht betroffen, also in ihren Ausübungen nicht behindert. Onyō-Meister wuchsen nicht nur sukzessive in die Vertretung von Aufgaben der Urabe hinein, sondern übernahmen diese regelrecht. Dazu kam zweitens der nicht nur in der höfischen Gesellschaft immer wichtiger gewordene (soziale) Bedarf an Prophezeiungen. Seit dem 8. Jahrhundert verbreitete sich immer mehr der ängstliche Glaube an Rachegeister, damit steigerte sich die Nachfrage nach Maßnahmen gegen solche bösen Geister, nicht nur am Hof im engeren Sinne, sondern auch von

49 Vgl. Atsuya Kazuo, „Onyō-ryō no seiritsu ni tsuite“ [Über die Einrichtung des Onyō-Amtes], in *Taishō daigaku daigaku'in kenkyū ronshū; 1* (Tōkyō: Taishō daigaku, 1977), 135–149.

50 Kosaka, „Onyō-dō no seiritsu to tenkai,“ 149–150.

51 Ibid.

einzelnen Adeligen. Hier muss auch der Wechsel des politischen Systems vom Ritsuryō-Kanon auf die Regentschaft der Fujiwara in Betracht gezogen werden. Zum dritten ist bemerkenswert, dass die Onyō-Meister auch von ihrer Seite her eifrig eigenständige Rituale und Magien erfanden, indem sie verschiedene Quellen – auch Schriften des Daoismus, esoterischen Buddhismus sowie Bücher, in denen Vorhersagen festgehalten wurden – erneut aus China übernahmen.⁵² Besonders innovativ erwies sich jener wie Seimei im *Konjaku monogatari* erwähnte Shigeoka no Kawahito 滋岳川人. Dadurch entwickelte sich die Yin-Yang-Lehre zu einer selbstständigen religiösen Form bzw. Schule, also Onyō-dō.⁵³

Abe no Seimei tauchte genau in dieser Blütezeit auf. Es war die Zeit, als Michinaga den Höhepunkt der Herrschaft der Fujiwara-Regenten über die kaiserliche Regierung verkörperte, als aber auch nacheinander Naturkatastrophen, Hungersnöte und Epidemien die Menschen heimsuchten. Zur Erklärung solcher Ereignisse stellten sich die Zeitgenossen wie üblicherweise das Wirken von Rachegeistern vor, die mittels der verschiedensten religiösen Praktiken bekämpft wurden. Leute wie Seimei waren immer zur Stelle, wenn es um die Frage nach den Ursachen ungewöhnlicher Ereignisse ging, was sich u. a. auch auf Krankheiten oder Gewitter bezog. Trotz dieser Lage war der Mangel an Onyō-ji ernst, hauptsächlich weil die Schulung sowie Leitung des Onyō-Amtes seit dem Anfang des 8. Jahrhunderts noch ziemlich abhängig von den aus dem Festland eingesiedelten Spezialisten war, im Rahmen der nunmehr vorherrschenden außenpolitischen Situation aber größtenteils der Nachwuchs fehlte.⁵⁴ In dieser Situation wurden einige Onyō-ji wie jene der Familie Kamo sowie deren Schüler wie Seimei als private Onyō-ji der kaiserlichen Familie hoch geschätzt. Somit nahmen sie auch bedeutsame Stellungen außerhalb des Onyō-Amtes ein. Seimei lebte in einem gehobenen gesellschaftlichen Kreis und besaß die direkte Gunst mächtiger Personen. Dies belegen die zahlreichen Eintragungen von einflussreichen Zeugen der Zeit in ihre Tagebücher, die über diese Jahre hinweg die Erinnerung an Seimei überlieferten. Wir stellen zwar fest, dass die berühmten Autorinnen Sei Shōnagon sowie Murasaki Shikibu, die zur gleichen Zeit lebten, seinen Namen in ihren literarischen Werken nicht direkt erwähnen. Aber die bedeutsame Aktivität der Onyō-ji geht unzweifelhaft auch aus ihren

52 Vgl. Yamashita, *Heian-jidai no shūkyō bunka to Onyō-dō*, 63–97.

53 Vgl. Kosaka, „Onyō-dō no seiritsu to tenkai,“ 152.

54 Noda Kōzaburō, „Onyō-dō no seiritsu“ [Entstehung von Onyō-dō], in *Onmyō-dō sōsho*; 1. Kodai [Buchreihe über Onmyō-dō: Bd. 1 Altertum], hg. Murayama Shūichi et al. (Tōkyō: Meicho kankō, 1991), 78–79.

Schriften hervor.⁵⁵ Aus dem gesamten historischen Hintergrund ist zu ersehen, dass seine Autorität auf dem ihm eigenen Feld politisch sowie geistig gefördert wurde. Seimei war mit einem Wort ein Held seiner Zeit.

2. Seimeis Wesen und die aktive Traditionspflege seiner Nachkommen zur Legitimation ihres Wirkens

Zum Charakter von Seimei darf man aus den Quellen die Annahme ziehen, dass er ein sehr selbstbewusster und ehrgeiziger Mann gewesen ist. Dafür lassen sich ein paar interessante Episoden anführen.⁵⁶

Das *Shōyūki* verzeichnet in dem Abschnitt zum 18. Tag des 8. Monats im Jahr 988 (Eien 2), dass sich Seimei trotz seiner Amtspflicht an einem offiziellen Fest spontan nicht beteiligte. Später war ihm deshalb auferlegt worden, einen Entschuldigungsbrief (*okotarijō* 怠状) zu verfassen. Sein eigenmächtiges Verhalten ist auch in dem Werk *Seiji yōryaku* dokumentiert. Anhand dieses Berichts hatte man das jährliche Fest „Tsuina“ (追儼), durch das man am Ende eines Jahres in Hoffnung auf ein gutes neues Jahr die bösen Geister zu vertreiben sucht, im Jahr 1001 wegen des Todes von Higashi sanjō-in 東三条院 (962-1001), der Mutter des Ichijō Tennō, im 12. Schaltmonat am Hof ausfallen lassen. So die Sicht des Hofes. Üblicherweise wurde das Fest vom Adel zu Hause privat durchgeführt. Ereignete sich jedoch der Tod einer solch hochrangigen Person, war es den Adligen schwer, sich über die Entscheidung des Hofes hinwegzusetzen und trotz allem das Fest durchzuführen. Solche Umstände waren jedoch für Seimei nicht von Bedeutung. Wie üblich beging Seimei das Fest zu Hause, weshalb ihm die anderen Adligen folgten und das Gleiche taten.⁵⁷ Koremune no Tadasuke 惟宗允亮, der diese Geschichte überlieferte, bezog sich dabei direkt auf Seimeis Äußerung dazu. Der Autor war ganz offensichtlich

55 Z. B. *Makura no sōshi* („Kopfkissenbuch“), Kap. 31: 「こころゆくもの [...] 物よくいふ陰陽師して、河原にいでて呪詛のはらへしたる。」; Kap. 300: 「陰陽師のもとなる小わらはべこそ、いみじう物は知りたれ。祓などしに出でたれば、祭文など読むを、人はなほこそ聞け [...]。」; *Murasaki Shikibu nikki*, Eintrag am 10. Tag (des 9. Monats) 「[...] 御物怪どもかりうつし、かぎりなくさわぎののしる。[...] 陰陽師とて、世にあるかぎり召し集めて、八百万の神も耳ふり立てぬはあらじと見えきこゆ。[...]」; Eintrag am 11. Tag (des 9. Monats) 「[...]、月ごろ御修法読経にさぶらひ、昨日今日召しにてまゐりつどひつる僧の布施たまひ、薬師陰陽師など、道々のしるしあらはれたる、禄たまはせ、うちには、御湯殿の儀式など、かねてまうけさせ給ふべし。[...]」

56 Vgl. Yamashita, „Seimei no jitsuzō“, 27–29.

57 *Seiji yōryaku* Bd. 29 (Kap. *Tsuina* 追儼, 2. Hälfte des 12. Monats im Jahreskreislauf), in *Kokushi Taikēi*; *Shōki mokuroku* 小記目録 Bd. 20 (*Higashi sanjō-in ryōan*, Eintrag am 7. Tag des ersten Monats des Jahres Chōhō 4 = 1002), in *Dai Nihon Kokiroku*.

von diesem Standpunkt beeindruckt und nannte Seimei einen „Meister der Onyō-Kunst“ (「晴明陰陽達者也」).⁵⁸

Die nächste Episode bezieht sich auf eine berühmte regelrechte Falschausegung.⁵⁹ Im 9. Monat des Jahres 960 (Tentoku 4) waren zwei Schwerter, die der Überlieferung nach aus Baekje stammten,⁶⁰ durch Feuer schwer beschädigt worden. Eines davon diente als Schutzschwert (*goshin-ken* 護神劍) des Tennō gegen böse Geister und das andere als Kampfschwert, wörtlich „Feindschlagschwert“ (*hateki-ken* 破敵劍). Diesen beiden Schwertern, auf denen Sonne und Mond, vier Tiersymbole,⁶¹ der Große Wagen (Hokuto shichisei 北斗七星) sowie der Kleine Wagen (Nanto rokusei 南斗六星) dargestellt waren, kam eine wichtige Rolle zur Bestätigung der Hoheitsrechte der Tennō-Familie zu. Auf Befehl des Murakami Tennō 村上天皇 (926–967; reg. 946–967) waren die beiden Schwerter unter der Leitung von Kamo no Yasunori im Jahr 961 neu geschmiedet worden.⁶² Danach musste eine besondere Feierlichkeit, „Gotei-sai“ (五帝祭), begangen werden, damit sich die heilige Kraft wieder in den beiden Schwerter niederlässt.⁶³ Obwohl Seimei bei diesem heiligen Akt nachweislich nur als ein Schüler beteiligt war, behauptete er später, dass er den Festakt selbst geleitet habe;⁶⁴ zu dem Zweck wurde von Seimei sogar eine regelrechte Urkunde hinterlassen. Diese Urkunde namens „Daitokei no koto“ 大刀契事⁶⁵ wurde später von seinen Nachkommen als Beweis für die Fähig-

58 *Seiji yōryaku*, ibid.

59 Vgl. Yamashita, *Heian-jidai no shūkyō bunka to Onyō-dō*, 171–188; Shigeta, *Abe no Seimei: Onmyō-ji tachi no Heian-jidai*, 170–173.

60 *Chiribukuro* 塵袋, Band 8 (des elfbändigen Lexikons aus dem Ende der Kamakura-Zeit), vgl. Yamashita, ibid., 171.

61 1. Blauer Drache (des Ostens): chin. Qinglong, jap. Seiryū 青龍; 2. Weißer Tiger (des Westens): chin. Baihu, jap. Byakko 白虎; 3. Roter Vogel des Südens: chin. Zhuque, jap. Suzaku 朱雀; 4. Schwarze Schildkröte des Nordens: chin. Xuanwu, jap. Genbu 玄武.

62 Z. B. *Sadaishi Ozuki no Suetsugu ki* 左大史小槻季繼記 aus dem Anfang der Kamakura-Zeit, in *Dai Nihon shiryō*, Buch 5, Abschnitt 4 「天徳御記、保憲令鑄之由分明也」 (24. Tag des 1. Monats des Jahres Antei 2 (1228); Yamashita, ibid., 176.

63 Ibid.

64 *Kurōdo nobutsune shiki* 藏人信經私記, 24. Tag des 5. Monats des Jahres Chōtoku 3 (997) zitiert in *Chūyūki* 中右記 (2. Tag des 11. Monats des ersten Jahres Kahō (1094): Als Fujiwara Nobutsune Seimei nach jenem Akt fragte, antwortete Seimei, dass er damals noch als Schüler der Abteilung für Astronomie daran beteiligt war. 「長徳三年五月廿四日藏人信經私記云、遣召主計助安倍晴明、召間宣陽殿御鋸等事、申云、件御鋸(四十)四柄也、夫天徳内裏焼亡之日、皆悉焼損、晴明為天文得業生之時、奉宣旨進勘文所作也、(四十)四柄之中、二腰名靈卜、一腰破敵、一腰守護、但件鋸有鐵之歲次并名等、又同鐵十二神日月五星等之鉢也、而焼損之後不見其文也、仍所献勘文也、御鋸様乃本形也、件破敵是遣大將軍之時所給節刀也、一腰是名守護、候御所是也、[...]」; Yamashita, ibid., 177.

65 In: *Henbai-sahō narabi ni sahō* 反問作法并作法; unpubliziertes Manuskript, Kyōto furitsu sōgō shiryōkan, Kyōto. Siehe dazu die Arbeit von Yamashita Katsuaki, „Wakasugi-ke monjo ‚Henbai-sahō narabi ni sahō‘, ‚Henbai buruiki‘,“ in *Tōyō kenkyū* 164 Juli (2007) (Tōkyō: Daitō bunka daigaku tōyō kenkyūjo): 63–94.

keit ihres Ahnen verwendet und für die Legitimation der Familie in solchen hohen Dingen ausgenutzt. Auch wenn bereits in der Kamakura-Zeit von einem Sekretär des Daijō-kan 太政官 namens Ozuki no Suetsugu 小槻季繼 (1192–1244) klargestellt wurde, dass nur Kamo no Yasunori damals dafür zuständig gewesen sein konnte, da dies Murakami Tennō selbst in seinem Tagebuch so berichtete, blieb es hartnäckig bei der falschen Überlieferung.⁶⁶ Aus solchen Belegen ist abzuleiten, dass Seimei offensichtlich auch als geschickter Taktiker aufzutreten wusste.

Über den Anspruch der Nachkommen von Seimei zur Sicherung ihrer Legitimität ist noch eine weitere Episode nennenswert. Kanetoki 兼時 (später Harumichi 晴道, 1094–1153) und Yasuchika 泰親 (1110–1183), zwei seiner Nachfahren, stritten im Jahr 1132 (Chōshō 1) um den Besitzanspruch auf den alten Wohnort von Seimei.⁶⁷ Das war mehr als eine bloße emotionale Angelegenheit, weil es sich nicht nur um das Erbrecht auf die vorväterliche Berufsausübung handelte, sondern um die angenommene mystische Kraft Seimeis, die an den Ort gebunden war. Dem Wohnort wurde eine besondere Kraft zugeschrieben, weil an ihm auch jene positiven Geister (Shikigami) wohnten und weiter im Dienste Seimeis wirkten, wie uns das *Konjaku monogatari* berichtet.⁶⁸ Wie wir im Zuge der Ausbildung der legendären Rolle ihres illustren Vorgängers erfahren haben, pflegten die Nachkommen nicht zuletzt durch solche Dokumente wie durch den Anspruch auf den auf Seimei zurückgehenden Wohnort ihren Ehrgeiz und hielten zur Sicherung der Legitimität ihrer Familie an solchen – wahren oder erdichteten – Überlieferungen eisern fest.

66 *Sadai'shi Ozuki no Suetsugu ki*, ibid.

67 *Chōshūki* 長秋記, Eintrag am 15. Tag des 5. Monats des ersten Jahres Chōshō (1132) (in: *Shiryō taisei*). In der Literatur wird der Wohnort von Seimei erstmals in den Erzählungen *Konjaku monogatari* (「土御門よりは北、西の洞院よりは東」) und *Ōkagami* (「土御門町口」) genannt. Die korrekte Adresse jenes Ortes, um dessen Besitzanspruch Kanetoki und Yasuchika stritten, lässt sich mit entsprechender Genauigkeit an Hand der aus der Kamakura-Zeit stammenden dreibändigen Enzyklopädie *Shūgaishō* 拾芥抄 sowie Erwähnungen in zwei zeitgenössischen Tagebüchern über einen am 10. Tag des 2. Monats des Jahres Jishō 4 (1180) ausgebrochenen Brand des in Besitz von Seimei-Nachkommen befindlichen Wohnorts belegen. Es handelt sich um das Tagebuch *Sankaiki* 山槐記 von Nakayama Tadachika 中山忠親 (1131–1195) (「土御門大路北町西半町」) sowie das Tagebuch *Gyokuyō* 玉葉 von Kujō Kanezane 九条兼実 (1149–1207). Die Adresse zu jener Zeit lautete demnach „Sakyō hokuhen sanbō nichō“ (左京北辺三坊二町). Vergleicht man die aus jenen Darstellungen abgeleitete Adresse mit dem uns in der Schrift *Chōshūki* zur Verfügung stehenden Wohnortverzeichnis samt Flächenangaben (6 henushi 戸主 = 2700 m² bzw. 820 *tsubo*) an der Hauptstraße Tschimikado 土御門大路, muss damit in der Tat der südwestliche Teil des in den Quellen genannten Grundstückes an der Adresse „Sakyō hokuhen sanbō nichō“ gemeint sein; Yamashita Katsuaki, „Abe no Seimei no teitaku to sono denryō“ [Das Haus des Abe no Seimei und sein Erbe], in *Nihon rekishi*, 632 (2001): 64–77.

68 Yamashita, „Seimei no jitsuzō“, 29–31.

3. Die ungewisse erste und erfolgreiche zweite Lebenshälfte

In unserer dritten Argumentation geht es um Seimeis Herkunft. Wie wir im Kapitel über das Leben von Seimei schon erwähnt haben, begann er seine Karriere sehr spät, bedingt durch seine relativ niedrige Abstammung in der letzten Generation im Gegensatz zur angenommenen hochrangigen Stellung einiger seiner Vorfäter. Seine Karriere setzt nämlich erst gegen Ende seines vierten Lebensjahrzehntes ein. Der Erfolg blieb ihm dann aber lange treu, weil er das hohe Alter von 85 Jahren erreichte, für damalige Verhältnisse von größter Seltenheit. Es war nicht zuletzt die Kombination von seinem ungewöhnlich langen Leben und dem großen Erfolg seiner zweiten Lebenshälfte, dass im Folgenden die Familie der Abe daraus Ruhm schlagen konnte.

Es könnte an den Zufällen der Überlieferung liegen, aber wahrscheinlich war es Seimeis erst spätere erfolgreiche Karriere, dass seine erste Lebenshälfte bis vierte Lebensjahrzehnt im Ungewissen blieb. Dieser Aspekt bot damit nachfolgenden Generationen viel Freiraum, ihre Fantasie zu beflügeln. Wir sehen uns dazu die Legendenbildung über die Herkunft Seimeis in dem Werk *Hoki shō* an. Darin wird seine Mutter als Fuchs und Seimei dadurch als Übermensch bzw. Wunderkind dargestellt.⁶⁹ In dem Tagebuch *Ga'un nikken roku* von Zuikei Shūhō 瑞溪周鳳 (1391–1473) ist Seimei als metamorphosierter Mensch („keshō no mono“ 化生の者) gekennzeichnet, als ein Kind, das ohne Eltern in die Welt kam.⁷⁰ Die Darstellung seiner Mutter als Fuchs und die dadurch bedingte Charakterisierung von Seimei als Wunderkind ist in mehrere Werke übernommen. Ganz besonders farbig wird dies in dem Roman (*kana zōshi*) *Abe no Seimei monogatari* aus der Edo-Zeit umgesetzt. Der Autor Asai Ryōi schildert die angeborene Begabung seines Helden von dessen Kindheit an voller einfallreicher Episoden. Diese Voraussetzung ist nötig, um den Erfolg Seimeis in seiner zweiten Lebenshälfte erklärbar zu machen. Seimei schuf realiter nur in seiner zweiten Lebenshälfte den für die Familie Abe so folgenreichen Ruhm und festigte damit deren Stellung als Onyō-Spezialisten. Die

69 「生国は筑波根の麓、猫島の生まれの人かといふ。権化再来の人は、いづれも生国定まらざるなり。かの清明が母は、化来の人なり。遊女往来の者となり、往行し給ふを、猫島にてある人に留められ、三年滞留ある間に、今の清明誕生あり。すでに童子三歳の暮れ、歌を一首連ね給ひていはく、『恋しくは尋ね来て見よ和泉なるしのだの森のうらみ葛の葉』と詠み給ひて、櫻き消すやうに失せにけり。ゆゑに清明上洛のみぎり、まづ母の詠み置きし歌を、いかがと思ひ、和泉国へ尋ね行き、しの田の森を尋ね入りて見れば、社壇これあり。伏拝して、母の様子を祈誓すれば、古老経たる狐一疋、我が前に出来し、「我こそ汝が母なれ」といひて、失せにけり。これすなはち、しの田の明神にておはしますなり。ゆゑに清明は、博士一道自然智にして、天下に名を馳すと云々。[...]」 (aus: *Nihon koten isho sōkan* 3. Band, S. 177–178).

70 「請(晴)明无父母、盖化生者也」(Eintrag am 27. Tag des 10. Monats des ersten Jahres Ōnin [1467] in *Ga'un nikken roku batsuyū*, hg. Ikō Myōan 惟高妙安 [1480–1568], erschienen 1562).

Legendenbildung über seine erste Lebenshälfte, die in Dokumenten nicht verzeichnet ist, ist jene Kulisse, die zur Erklärung seines nachweislichen Erfolges, somit zum Verständnis der in den Augen seiner Zeitgenossen wirkungsvollen Durchführung von Divinationen und überzeugender Wahrsagung benötigt wird. Hier sieht man also, dass die ungewisse erste Lebenshälfte und erfolgreiche letzte Hälfte eine Lebensgeschichte bietet, die ausgezeichneten Stoff für eine kreative Überlieferung ermöglicht.

V. Schlussfolgerung: Charakteristika der Legendenbildung über Seimei

Zusammenfassend lassen sich folgende drei Aspekte als Charakteristika der Legendenbildung über Seimei in aller Prägnanz nennen: 1.) Autorität in der Kunst der Magie, ein gewisser Ehrgeiz zur Verbreitung des eigenen Namens und zur Erlangung der Gunst von mächtigen Personen. 2.) Eine aktive Pflege der Nachgeborenen in Bezug auf die Besonderheiten ihres Vorfahren. 3.) Zuerst die Ungewissheit, dann der Erfolg in seinem (langen) Leben. Alles das fördert die kreative Entdeckung einer historischen Gestalt. Dies mag in der einen oder anderen Form immer zutreffen, davon lebt Heroenbildung. Aber hier trifft dies unverkennbar für eine Persönlichkeit aus dem religiösen Umfeld zu. Abe no Seimei ist dafür ein wunderbares Beispiel.

Anhang 1:

Karriere des Abe no Seimei

Jahr	Lebensjahr (歳) Stellung	Lebensstationen, Aktivitäten	Quelle, Datum
Engi 延喜 21 921	1 歳	Geburt	尊卑文脉 <i>Sonpi bummyaku</i>
Tentoku 天徳 4 960	40 歳 天文得業生 Tenmon- tokugōshō	Vorlage eines Berichtes über zwei im Palast durch Feuer beschädigte kaiserliche Schwerter	中右記 <i>Chūyūki</i>
Kōhō 康保 4 967	47 歳 陰陽師 Onyō-ji	Wahl des Tages anlässlich der Amtseinführung des Regierungssekretärs (Geki-kyoku 外記局)	本朝世紀 <i>Honchō seiki</i> 23. Tag 6. Monat
Tenroku 天禄 3 972	52 歳 天文博士 Tenmon- hakase	Vorlage eines vertraulichen Berichtes über merkwürdige Himmelserscheinungen, Empfehlung zur Durchführung des Shikaku- Festes 四角祭 zur Abwehr böser Geister	親信卿記 <i>Chikanobu-kyō ki</i> 6. Tag 12. Monat
Tengen 天元 2 979	59 歳	Niederschrift des Werkes <i>Senji ryakketsu</i>	占事略決 <i>Senji ryakketsu</i> (Postskriptum) 26. Tag 5. Monat
Kan'na 寛和 2 986	66 歳 正五位下 5. Hofrang 1. unterer Grad	Prophezeiung eines unheimlichen Ereignisses (= Auftauchen einer Schlange) am Sitz des Großkanzlers (Daijō-kan 太政官)	本朝世紀 <i>Honchō seiki</i> 16. Tag 2. Monat
Shōryaku 正暦 4 993	73 歳 正五位上 5. Hofrang 1. oberer Grad	Rangerhörung im Zuge der Durchführung einer festlichen rituellen Reinigung für Ichijō-Tennō	小右記 <i>Shōyūki</i> 3. Tag 2. Monat
Shōryaku 正暦 5 994	74 歳	Auswahl des Tages zur Sonderdurchführung des Festes Nin'nō-e 仁王会 wegen der Ausbreitung einer Epidemie	本朝世紀 <i>Honchō seiki</i> 7. Tag 5. Monat
Chōtoku 長徳 1 995	75 歳 主計権助 Kazue-no- gon'nosuke	Gegenzeichnung des Erlasses zu seiner Ernennung als Assistent des stellvertretenden Vorstehers im Amt der Rechnungsführung (Kazue-ryō 主計寮)	権記 <i>Gonki</i> 19. Tag 12. Monat
Chōtoku 長徳 3 997	77 歳 gleichzeitig 備中介 Bitchū-no-suke		除目大成抄 <i>Jimoku taiseishō</i> 25. Tag 1. Monat
Chōhō 長保 2 1000	80 歳	Wahl des Tages zur offiziellen Ernennung von Fujiwara no Akiko 藤原彰子 zur Kaiserin	御堂関白記 <i>Midō kanpaku ki</i> 28. Tag 1. Monat

Chöhō 長保 2 1000	従四位下 4. Hofrang 2. unterer Grad	Wahl des Tages zur Rückkehr des Tennō in den Palast, in Zusammenarbeit mit Kamo no Mitsuyoshi 賀茂光榮	権記 <i>Gonki</i> 18. Tag 8. Monat
Chöhō 長保 3 1001	81 歳	Inoffizielle Durchführung der Riten zur Teufelsaustreibung trotz der im Palast festgelegten Trauerzeit für Higashi sanjō-in 東三条院 = Fujiwara no Akiko 藤原詮子	政事要略 <i>Seiji yōryaku</i> 29. Tag 12. Schaltmonat
Chöhō 長保 4 1002	82 歳 大膳大夫 Daizen-no-daibu	Durchführung des Gengū hokkyoku-Festes 玄宮北極祭 für Ichijō Tennō wegen merkwürdiger Himmelserscheinungen	諸祭文故実抄 <i>Shosaimon kojitsushō</i> 27. Tag 7. Monat
Chöhō 長保 4 1002	左京権大夫 Sakyō-gon'nodaiibu	Darbringen von Opfern durch Fujiwara no Yukinari 藤原行成 für die Gottheit Taizanfukun 泰山府君 auf Rat von Seimei	権記 <i>Gonki</i> 28. Tag 11. Monat
Kankō 寛弘 1 1004	84 歳	Belohnung durch Ichijō-Tennō wegen der wirkungsvollen Durchführung des Regenmachenfestes Goryū-Fest 五龍祭	御堂閔白記 <i>Midō kanpaku ki</i> 14. Tag 7. Monat
Kankō 寛弘 2 1005	85 歳	Durchführung eines Rituals beim Einzug von Fujiwara no Michinaga 藤原道長 in seinen neuen Palast zur Beruhigung der Hausgeister, Seimei erscheint verspätet.	御堂閔白記 <i>Midō kanpaku ki</i> 10. Tag 2. Monat
Kankō 寛弘 2 1005	85 歳	Tod	土御門家記録 <i>Tsuchimikado-ke kiroku</i> 26. Tag 9. Monat; 陰陽家系図 <i>Onyō-ka keizu</i> 16. Tag 12. Monat

Vgl. Yamashita Katsuaki, „Abe no Seimei nenpu“ [Zeittafel zum Leben von Abe no Seimei], in *Abe no Seimei to Onyō-dō* [Abe no Seimei und Onyō-dō], hg. Ōtsuka Katsumi und Yamashita Katsuaki (Tōkyō: Kawade shobō [Fukurō no hon], 2004), 48-49; Sagai Tatsuru, „Abe no Seimei-kō no shiryō“ [Historische Quellen über Abe no Seimei], in *Abe no Seimei-kō* [Abe no Seimei], hg. Seimei jinja (Tōkyō: Kōdansha, 2002), 234–265; Takahara Toyoaki, „Seimei-kō to shūkyō: Seimei-kō o matsuru shaji o chūshin ni“ [Seimei und Religion: mit besonderer Berücksichtigung der Seimei-Heiligtümer], in *ibid.*, 191–200; Suzuki, *Onyō-dō: Jujutsu to kishin no sekai*, 221–224.

Anhang 2:

Historische Zeugnisse als Belege für die Legendenbildung über das Leben von Seimei

Literatur

<i>Entstehung</i>	<i>Titel</i>	<i>Bemerkung</i>
Anfang 12. Jh.	<i>Konjaku monogatari</i> 今昔物語集	19. Band, 24. Episode 「師に代はりて太 (泰) 山府君の祭の都状 に入る僧の語」 24. Band, 16. Episode 「安倍晴明、忠行に随ひて道を習ふ語」
Anfang 12. Jh.	<i>Ōkagami</i> 大鏡	Kazan'in 花山院 (65. Tennō) 22. Tag des 6. Monats im 986 (Kan'na 2)
Anfang 12. Jh.	<i>Hosshinshū</i> 発心集	6. Band 「証空、師の命に替る事」
12. Jh.	<i>Hōbutsushū</i> 宝物集	
Anfang 13. Jh.	<i>Uji shūi monogatari</i> 宇治拾遺物語	2. Band, 8. Episode 「清明、藏人の少将を封ずる事」 11. Band, 3. Episode 「清明を心見る僧の事」 「清明、蛙を殺す事」 14. Band, 10. Episode 「御堂閔白の御犬、清明等、奇特の事」
Anfang 13. Jh.	<i>Kokon chomonjū</i> 古今著聞集	7. Band 「陰陽師清明早瓜に毒気あるを占ふ事」
13. Jh.	<i>Senjūshō</i> 撰集抄	
13. Jh.	<i>Heike monogatari</i> (Nagato-bon 長門本) 平家物語	5. Band 「中宮御産の事」
	<i>Heike monogatari</i> (Yashiro-bon 屋代本)	<i>Tsurugi-no-maki</i> , 1. Teil (剣卷上)
13-14. Jh.	<i>Genpei jōsuiki</i> 源平盛衰記	3. Band 「法皇熊野御参詣那智山に籠る事」 10. Band 「中宮御産の事」
-14. Jh.	<i>Sangoku sōden onyō kankatsu hoki naiden</i> <i>kin'ugyokutoshū</i> 三国相伝陰陽轄轄篋篋内伝金烏玉兔集	Seimei zugeschriebenes Werk, Autorschaft jedoch fiktiv; Autor vermutlich Abe no Seichō 安倍晴朝, Ende Kamakura-Zeit
-16. Jh.	<i>Hoki shō</i> 篋篋抄	Kommentierte Ausgabe des <i>Hoki naiden</i>

1632	<i>Eitai ōzassho banreki taisei</i> 永代大雑書萬曆大成	Kommentierte Ausgabe des <i>Hoki naiden</i>
1662	<i>Abe no Seimei monogatari</i> 安倍晴明物語 Autor: Asai Ryōi 浅井了意 (1612–1691)	

Porträts, Bildrollen, Holzblockdrucke u. a.

Entstehung	Bildart	Titel	Besitz
14. Jh.	Bildrolle	<i>Fudō riyaku engi</i> 不動利益縁起	Tōkyō kokuritsu hakubutsukan 東京国立博物館
Ende des 14. Jh. – Anfang des 15. Jh.	Porträt (Kakemono)	<i>Abe no Seimei-kō goshinzō</i> 安倍晴明公御神像	Abe ōji jinja 阿部王子神社 in Ōsaka
16. Jh.	Bildrolle Kanō Motonobu 狩野元信 (?–1559)	<i>Shutendōji emaki</i> 酒伝童子絵巻	Suntory Museum in Tōkyō
16. Jh.	Bildrolle	<i>Kitano tenjin engi</i> 北野天神縁起	Kanagawa kenritsu rekishi hakubutsukan 神奈川県立歴史博物館
16. Jh.	Bildrolle	<i>Naki fudō engi</i> 泣不動縁起	Shōjōkein 清浄華院 in Kyōto
1524	Bildrolle Kamon no suke Hisakuni 掃部助久国 (Lebensd. unbek.)	<i>Shin'nyodō engi</i> 真如堂縁起	Shinshō gokurakuji bzw. Shin'nyodō 真正極楽寺 / 真如堂 in Kyōto
?	Porträtkopie (Rollbild)	<i>Abe no Seimei zō</i> 安倍晴明像	Kunaichō shoryōbu 宮内庁書陵部 in Tōkyō
17. Jh.	Bildrolle Kanō Einō 狩野永納 (1631–1697)	<i>Fudō riyaku engi</i> 不動利益縁起 bzw. <i>Naki fudō engi</i> 泣不動縁起	Shōjōkein 清浄華院 in Kyōto
17. Jh.	Rollbild	<i>Abe no Seimei soseizu</i> 安倍晴明蘇生図	Shinshō gokurakuji bzw. Shin'nyodō 真正極楽寺 / 真如堂 in Kyōto
1714	Bildrolle (Original: 1559)	<i>Sesshū bigashinarigun Abe no gongen engi</i> 摂州東成郡阿部権現縁起	Abe ōji jinja 阿部王子神社 in Ōsaka

19. Jh. 1814 (-1878)	Karikatur	<i>Hokusai manga</i> 北斎漫画	u.a. Kyōto furitsu sōgō shiryōkan 京都府立総合資料館
19. Jh. (1851)	Porträtkopie (Rollbild) Hara Zaikei 原在敬 (1801--?)	<i>Abe no Seimei zō</i> 安倍晴明像	Tensha tsuchimikado shintō honchō 天社土御門神道本庁 in Fukui
19. Jh. (1868)	Porträtkopie (Rollbild) Endō Tsurachika 遠藤貫周 (1829--?)		
19. Jh. (1898)	Porträtkopie (Rollbild), Tomioka Tessai 富岡鉄斎 (1836–1924)	<i>Abe no Seimei zō</i> 安倍晴明像	Seimei jinja 晴明神社 in Kyōto
19. Jh. (1849–)	Holzdruck (Votivblatt) Sonshin 尊真?	<i>Abe no Seimei zō</i> 安倍晴明像	Seimei jinja 晴明神社 in Kyōto
Späte Edo-Zeit	Holzdruck (Votivblatt)	<i>Abe no Seimei zō</i> 安倍晴明像	Abe monjuin 安倍文殊院 in Kyōto

Die Informationen beruhen auf folgender Literatur: Ōtsuka und Yamashita (Hg.), *Abe no Seimei to Onyō-dō*, 8–20; Ōsaka Municipal Museum of Art (Hg.), *Dōkyō no bijutsu, Taoism Art*. Katalog zur Ausstellung Daoistische Kunst 2009–2010 (Ōsaka: Mitsui kinen bijutsukan, Ōsaka Municipal Museum of Art und Nagasaki rekishi bunka hakubutsukan, 2009); Miyajima, „Abe no Seimei zō: Egakareta Onyō-ji,“ 116–137.

Holzskulpturen

Entstehung	Porträt-darstellung	Besitz
17. Jh.	<i>Abe no Seimei zazō</i> 安倍晴明坐像	Abe monjuin 安倍文殊院 in Kyōto
17. Jh.	<i>Abe no Seimei zazō</i> 安倍晴明坐像	Chōsen'in 長仙院 in Kyōto
1854	<i>Abe no Seimei zazō</i> 安倍晴明坐像	Abe ōji jinja 阿部王子神社 in Ōsaka
neuzeitlich	<i>Abe no Seimei zazō</i> 安倍晴明坐像	Tensha tsuchimikado shintō honchō 天社土御門神道本庁 in Fukui

Aus: Ōtsuka Katsumi, „Seimei no chōkoku“ [Holzskulpturen des Seimei], in *Abe no Seimei to Onyō-dō*, hg. Ōtsuka Katsumi und Yamashita Katsuaki (Tōkyō: Kawade shobō 2004): 21–23.

Steinskulptur

Rakusei Chikurin-kōen, Kyōto 京都市洛西竹林公園

Die Steinskulptur selbst stammt aus der Kamakura-Zeit. Das Pentagramm wurde in der Muromachi-Zeit hinzugefügt. Die Skulptur trägt den Namen Seimei („清明“) sowie eingemeißelt einen fünfzackigen Stern als sein persönliches Symbol.

Theaterstücke (Jōruri, Kabuki)

Jōruri: *Shinoda zuma* しのだづま (zahlreiche Varianten, Zuschreibung ungesichert)

Jōruri bzw. Kabuki: *Ashiyadōman ō'uchikagami* 蘆屋道満大内鑑 (Erstaufführung auf der Jōruri-Bühne: Kyōhō 19 [1734]; Autor dieses populären Stückes ist Takeda Izumo 竹田出雲 (?–1747).

Literaturverzeichnis

Anmerkungen: In der Literatur variiert die Lesung für die Zeichen 陰陽 zwischen „Onyō“ oder „Onmyō“. Ist die Silbenschrift hinzugefügt, wird die jeweilige Lesung beibehalten. Fehlt diese Angabe, erfolgt eine einheitliche Wiedergabe in der heute allgemein üblichen Form „Onyō“.

- Atsuya, Kazuo 厚谷和雄 . „Onyō-ryō no seiritsu ni tsuite“ 陰陽寮の成立について [Über die Einrichtung des Onyō-Amtes]. In *Taishō daigaku daigaku'in kenkyū ronshū* 大正大学大学院研究論集 ; 1, 135–149. Tōkyō: Taishō daigaku, 1977.
- Hokujō, Hideo 北条秀雄 . *Shin-shū Asai Ryōi* 新修浅井了意 [Asai Ryōi neu gesehen]. Tōkyō: Kasama shoin, 1974.
- Koike, Jun'ichi 小池淳一 . „Taishū bunka to Onyō-dō“ 大衆文化と陰陽道 [Populärkultur und Onyō-dō]. In *Onyō-dō no kōgi* 陰陽道の講義 [Vorlesungen über Onyō-dō], herausgegeben von Hayashi Makoto 林淳 und Koike Jun'ichi 小池淳一, 243–260. Kyōto: Sagano shoin (2. Aufl., 1. Aufl. 2002), 2004.
- Kondō, Heijō 近藤瓶城 (Hg.). *Kaitei shiseki shūran* 改定史籍集覽 ; *Tsūkirui* 通記類 2. Band. Kyōto: Rinsen shoten (Wiederabdruck, 1983).
- Kosaka, Shinji 小坂眞二 . „Onyō-dō no seiritsu to tenkai“ 陰陽道の成立と展開 [Entstehung von Onyō-dō und dessen Entwicklung]. In *Kodaishi ken'yū no saizensen* 古代史研究の最前線 ; 4 [Neuester Forschungsstand der Altertumsgeschichte], herausgegeben von Yūzankaku shuppan, 147–163. Tōkyō: Yūzankaku shuppan, 1987.
- Kosaka, Shinji 小坂眞二 . „Seimei-kō to ‚Senji ryakketsu‘“ 清明公と占事略決 [Seimei und ‚Senji ryakketsu‘]. In *Abe no Seimei-kō* 安倍晴明公 [Abe no Seimei], herausgegeben von Seimei jinja, 138–167. Tōkyō: Kōdansha, 2002.
- Kosaka, Shinji 小坂眞二 . „Onyō-dō no uranai“ 陰陽道の占い [Onyō-dō und Wahrsagerei]. In *Abe no Seimei to Onyō-dō* 安倍晴明と陰陽道 [Abe no Seimei und Onyō-dō], herausgegeben von Ōtsuka Katsumi 大塚活美 und Yamashita Katsuaki 山下克明, 63–66. Tōkyō: Kawade shobō (Fukurō no hon), 2004.
- Mashimo, Miyako 真下美弥子 und Yamashita Katsuaki 山下克明 (Hg.). „Hoki naiden“ 篋篋内伝 . In *Nihon koten gisho sōkan* 日本古典偽書叢刊 ; 3 [Sammlung japanischer apokrypher Klassiker], herausgegeben von Fukazawa Tōru 深沢徹 . Tōkyō: Gendai shichō shinsha, 2004.
- Miyajima, Shin'ichi 宮島新一 . „Abe no Seimei zō: Egakareta Onyō-ji“ 安倍晴明像: 描かれた陰陽師 [Darstellung von Abe no Seimei: Der Onyō-Meister als Bildmotiv]. In *Abe no Seimei-kō* 安倍晴明公 [Abe no Seimei], herausgegeben von Seimei jinja, 116–137. Tōkyō: Kōdansha, 2002.
- Murayama, Shūichi 村山修一 . *Nihon Onmyō-dō-shi sōsetsu* 日本陰陽道史総説 [Einführung in die Geschichte von Onmyō-dō in Japan]. Tōkyō: Hanawa shobō, 1981.
- Nakamura, Shōhachi 中村璋八 . „Nihon ni denrai shita onmyō-dō sho to ‚Hoki naiden‘: Seimei kataku no sho“ 日本に伝来した陰陽道書と篋篋内伝 [Das in Japan überlieferte Schrifttum über Onmyō-dō und das Seimei zugeschriebene Werk ‚Hoki naiden‘]. In *Abe no Seimei-kō* 安倍晴明公 [Abe no Seimei], herausgegeben von Seimei jinja, 80–99. Tōkyō: Kōdansha, 2002.
- Noda, Kōzaburō 野田幸三郎 . „Onyō-dō no seiritsu“ 陰陽道の成立 [Entstehung von Onyō-dō]. In *Onmyō-dō sōsho* 陰陽道叢書 ; 1 *Kodai* [Buchreihe über Onmyō-dō; 1: Alter-

- tum], herausgegeben von Murayama Shūichi 村山修一 et al., 61–81. Tōkyō: Meicho kankō, 1991.
- Okano, Reiko 岡野玲子. *Onmyō-ji* 陰陽師 [onyō-Meister], 13 Bände, Tōkyō: Hakusensha, 1999–2005.
- Ōsaka Municipal Museum of Art (Hg.). *Dōkyō no bijutsu* 道教の美術, *Taoism Art* [Katalog zur Ausstellung Daoistische Kunst]. Ōsaka: Mitsui kinen bijutsukan, Ōsaka Municipal Museum of Art und Nagasaki rekishi bunka hakubutsukan, 2009.
- Ōtsuka, Katsumi 大塚活美 und Yamashita Katsuaki 山下克明 (Hg.). *Abe no Seimei to Onyō-dō* 安倍晴明と陰陽道 [Abe no Seimei und Onyō-dō]. Tōkyō: Kawade shobō (Fukurō no hon), 2004.
- Ōtsuka, Katsumi 大塚活美. „Seimei no sugata“ 晴明の姿 [Darstellung von Seimei in der Kunst]. In *Abe no Seimei to Onyō-dō* 安倍晴明と陰陽道 [Abe no Seimei und Onyō-dō], herausgegeben von Ōtsuka Katsumi und Yamashita Katsuaki 山下克明, 10–23. Tōkyō: Kawade shobō (Fukurō no hon), 2004.
- Sagai, Tatsuru 嵯峨井建. „Abe no Seimei-kō no shiryō“ 安倍晴明公の史料 [Historische Quellen über Abe no Seimei]. In *Abe no Seimei-kō* 安倍晴明公 [Abe no Seimei], herausgegeben von Seimei jinja, 232–265. Tōkyō: Kōdansha, 2002.
- Shigeta, Shin'ichi 繁田信一. *Heian kizoku to Onmyō-ji: Abe no Seimei no Rekishi-minzokugaku* 平安貴族と陰陽師: 安倍晴明の歴史民俗学 [Adlige in der Heian-Zeit und Onmyō-ji: Historische Volkskunde über Abe no Seimei]. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan, 2005.
- Shigeta, Shin'ichi 繁田信一. *Abe no Seimei: Onmyō-ji tachi no Heian-jidai* 安倍晴明: 陰陽師たちの平安時代 [Abe no Seimei und Onmyō-Meister in der Heian-Zeit], *Rekishi bunka raiburari*; 215. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan, 2006.
- Suzuki, Ikkei 鈴木一馨. *Onyō-dō: Jujutsu to kishin no sekai* 陰陽道: 呪術と鬼神の世界 [Onyō-dō: Die Welt der Mantik und Geister], *Kōdansha sensho mechie*; 244. Tōkyō: Kōdansha (3. Aufl., 1. Aufl. 2002), 2004.
- Takada, Yoshihito 高田義人 und Takuma Naoki 託間直樹 (Hg.). *Onyō-dō kankei shiryō* 陰陽道関係史料 [Historische Quellen über Onyō-dō]. Tōkyō: Kyūko shoin, 2001.
- Takahara, Toyoaki 高原豊明. *Seimei-densetsu to Kibi no Onmyō-ji* 晴明伝説と吉備の陰陽師 [Legenden über Seimei und Onmyō-ji in Kibi]. Tōkyō: Iwata shoin, 2001.
- Takahara, Toyoaki 高原豊明. „Seimei-kō to shūkyō: Seimei-kō o matsuru shaji o chūshin ni“ 晴明公と宗教: 晴明公を祀る社寺を中心に [Seimei und Religion: mit besonderer Berücksichtigung der Seimei-Heiligtümer]. In *Abe no Seimei kō* [Abe no Seimei], herausgegeben von Seimei jinja, 168–201. Tōkyō: Kōdansha, 2002.
- Takita, Yōjirō 滝田洋二郎 (Regie). *Onmyō-ji* 陰陽師 [Onyō-Meister]. Tōkyō, 2001.
- Tanaka, Takako 田中貴子. *Abe no Seimei no issen-nen: „Seimei-genshō“ o yomu* 安倍晴明の一千年: 「晴明現象」を読む [Tausend Jahre Abe no Seimei: das ‚Seimei-Phänomen‘ entdecken], *Kōdansha sensho mechie*; 284. Tōkyō: Kōdansha, 2003.
- Watanabe, Morikuni 渡辺守邦. „Seimei denshō no tenkai: ‚Abe no Seimei monogatari‘ o jiku to shite“ 晴明伝承の展開: 『安倍晴明物語』を軸として [Entwicklung der Überlieferung über Seimei: mit besonderer Berücksichtigung der Erzählung ‚Abe no Seimei monogatari‘]. *Kokugo to Kokubungaku* 692 (1981): 99–109.
- Watanabe, Morikuni 渡辺守邦. „Seimei denshō no seiritsu: ‚Hoki shō‘ no ‚yurai‘ no shō o chūshin ni“ 晴明伝承の成立: 『篋篋抄』の「由来」の章を中心に [Ursprünge der Seimei-Überlieferung: mit besonderer Berücksichtigung des Kapitels über die Herkunft von Seimei in dem Werk ‚Hoki shō‘]. *Kokugo to kokubungaku* 721 (1984): 22–36.
- Yamashita, Katsuaki 山下克明. „Onyō-dō ni okeru tenkyo no kōsatsu“ 陰陽道における典拠の考察 [Analyse der Quellenlage über Onyō-dō]. In *Onmyō-dō sōsho* 陰陽道叢書;

- 1 *Kodai* [Buchreihe über Onmyō-dō; 1: Altertum], herausgegeben von Murayama Shūichi et al., 197–222. Tōkyō: Meicho kankō, 1991.
- Yamashita, Katsuaki 山下克明 . „Abe no Seimei no teitaku to sono denryō“ 安倍晴明の邸宅とその伝領 [Das Haus des Abe no Seimei und sein Erbe]. *Nihon rekishi* 632 (2001): 64–77.
- Yamashita, Katsuaki 山下克明 . *Heian-jidai no shūkyō bunka to Onyō-dō* 平安時代の宗教文化と陰陽道 [Onyō-dō und Religionskultur der Heian-Zeit]. Tōkyō: Iwata shoin (3. Aufl., 1. Aufl. 1996), 2002.
- Yamashita, Katsuaki 山下克明 , „Abe no Seimei no ‘Tsuchimikado no ie’ to Seimei denshō“ 安倍晴明の「土御門の家」と晴明伝承 [„Das Haus Tsuchimikado des Abe no Seimei“ und die Seimei-Überlieferung]. In *Onyō-dō no kōgi* 陰陽道の講義 [Vorlesungen über Onyō-dō], herausgegeben von Koike Jun’ichi 小池淳一 und Hayashi Makoto 林淳 , 331–347. Kyōto: Sagano shoin, (2. Aufl., 1. Aufl. 2002) 2004.
- Yamashita, Katsuaki 山下克明 . „Seimei no jitsuzō“ 晴明の実像 [Die wahre Person hinter Seimei]. „Abe no Seimei nenpu“ 安倍晴明の年譜 [Zeittafel zum Leben von Abe no Seimei]. In *Abe no Seimei to Onyō-dō* 安倍晴明と陰陽道 [Abe no Seimei und Onyō-dō], herausgegeben von Ōtsuka Katsumi 大塚活美 und Yamashita Katsuaki 山下克明 , 24–31 und 48–49. Tōkyō: Kawade shobō (Fukurō no hon), 2004.
- Yamashita, Katsuaki. „Wakasugi-ke monjo 山下克明 ‚Henbai-sahō narabi ni sahō‘, ‚Henbai buruiki‘.“ 若杉家文書『反問作法并作法』『反問部類記』. In *Tōyō kenkyū* 東洋研究 164 Juli (2007): 63–94.
- Yumemakura Baku 夢枕獮 . *Onmyō-ji* [Onyō-Meister]. Tōkyō: Bungei shunjū, 1988–2010.

Bilddarstellungen heiliger Stätten – 200 Jahre Kōyasan

NIELS GÜLBERG

Seit einigen Jahren ist unter unseren amerikanischen Kollegen die Diskussion über „religiöse Landschaften“ (*religious landscapes*) virulent, und so kam ich auf die Idee, einen Teilbereich meines Sammelschwerpunktes zu einer der zahlreichen religiösen Landschaften Japans mit dem Thema der Sektion zu verbinden: Bilddarstellungen des Kōyasan 高野山,¹ als Druckerzeugnisse Massenprodukte, die einerseits den Pilgern als Wegweiser und Reiseandenken dienen, andererseits den Händlern eine leicht verkäufliche ständige Einnahmequelle und den Herausgebern bisweilen auch ein wichtiger Werbeträger waren.

Zunächst aber ein paar allgemeine Worte zur Reise, für die derartige Material geschaffen wurde.

I. Zur Reise, insbesondere zur Pilgerreise

Bei der (Pilger)reise können seit der Edo-Zeit (vielleicht auch schon früher, aber aus früheren Zeiten mangelt es noch mehr an Material) zwei verschiedene Arten unterschieden werden: zum einen die Gruppenreisen (*dantai ryokō* 団体旅行) und zum anderen die Einzelreisen.

Bei den Gruppenreisen können wiederum nach Organisationsform geschieden werden:

1 Mehr als 30 Beispiele für diese Bildkarten sowie einige der zum Vergleich herangezogenen Bildmaterialien sind seit dem 15. September 2009 in einer kleinen Datenbank online zugänglich unter der Adresse: [<http://www.f.waseda.jp/guelberg/halle2009/japomain.htm>]. Die zum Teil noch sehr unausgereifte Diskussion über die „religious landscapes“ wird hier nicht aufgegriffen, ich verweise jedoch auf die Arbeit von Barbara Ambros, die bei der Diskussion der Ōyama-Pilgerfahrten einige beachtenswerte Modifikationen vorgeschlagen hat.

1. Fest organisierte Gruppen (*kō* 講) mit Vertragsherbergen und -reedereien

Diese Gruppen drucken u. a. ihre Reiseführer² selbst im Voraus; diese Führer bestehen meist aus einem erbaulichen und einem praktischen Teil. Der erbauliche Teil ist oft eine Mischedition von bestehenden Texten, teilweise sehr allgemeiner Art, teilweise sehr speziell, wenn etwa im Falle des Kōyasan Leben und Taten Kūkais sowie die Gründungsgeschichte des Kōyasan neben der Biographie des Gründers des Subtempels, in dem die Reisegruppe übernachten wird, stehen. Der praktische Teil enthält zum Teil Bildkarten, wie auch Auflistungen der Entfernungen sowie der Vertragsherbergen und -reedereien, damit die Reisenden nicht den Kundenfängern der Konkurrenz „auf dem Leim gehen.“ Die Bücher sind auch vom Format her für die Reise konzipiert: kleinformatige Taschenbücher mit robustem Einband. Eine Besonderheit dieser Gruppenreisen war, dass es bei ihnen Vertreterreisen gab: jemand reist für mehrere andere Mitglieder, die aus verschiedenen Gründen (wie hohes Alter, Krankheit usw.) nicht selbst die Reise antreten können. Der Stellvertreter trägt dann oft persönliche Gegenstände des Zuhausegebliebenen, u. a. Bittgebete, aber auch Kleidungsstücke oder Wanderstäbe, die nach der vollbrachten Reise zurückgegeben werden. Im Extremfall kann eine solche Gruppenreise aus einem einzigen Stellvertreter bestehen, der für alle anderen Teilnehmer der Gruppe reist, die meist nicht nur für eine Reise allein, sondern auch für andere gemeinsame religiöse Tätigkeiten organisiert war.

2. Lose Gruppen

Die losen Gruppen werden von einem professionellen Reiseleiter am Ausgangspunkt der Reise organisiert und von ihm persönlich bis zum Ziel der Reise und u. U. auch noch zurück gebracht. Teilnehmer an diesen Gruppen brauchen keine gedruckten Reiseführer, da der persönliche Leiter alles für die Reise Nötige organisiert. Wer zum Beispiel von Kyoto aus zum Kōyasan pilgern wollte und dies in

2 Diese Reiseführer sind bislang noch unerforscht, da sie sich auch vom Material her nur schwer fassen lassen: Privatdrucke, die für gewöhnlich in Privatbesitz bleiben und von ihrem Titel her eher auf Glaubensinhalte denn auf Reiseziele deuten. Meine Beobachtungen beziehen sich auf einen Druck aus dem Jahr 1863, hg. Tosaya Ubee 土佐屋卯兵衛 aus Tokushima, Stellvertreter und Betreuer (*sewagata*) des Bundes „Henjō-kō“ 遍照講, für eine Reise zum Kōmyōin 光明院, des Familientempels des Fürstenhauses Hachisuka, unter dem Titel *Dosha kaji eishidō engi* (*narabi ni shingonshū zaika yōshō*) 土沙加持永祠堂縁記 (並真言宗在家要抄). Neben dem Exemplar aus meiner Sammlung ist ein weiteres bibliographisch erfasst für die Sammlung der Mori bunko in der Präfekturbibliothek Tokushima (Sig.: 180/ コオ 3/1B/TL).

einer Gruppe zu tun vorzog, ging zum Iwashimizu Hachiman-Schrein, wo die Reiseleiter (*sendatsu* 先達) auf Kundensuche waren. Ein Reiseleiter war wiederum bedacht, eine sich wirtschaftlich lohnende Gruppenstärke zusammenzubekommen, denn nicht nur die direkten Einnahmen durch Führungsgebühren, sondern auch indirekte Einnahmen wie die Provisionen der Herbergen hingen von der Teilnehmerzahl ab.

Die Einzelreisenden sind sowohl für die Herbergen wie auch für die Andenkenläden die lohnenswerteren Kunden, weil sie einmal keinen Gruppenrabatt bekommen, andererseits auch auf gedruckte Reiseführer angewiesen waren. Einzelreisen selbst setzen gesellschaftlich stabile Verhältnisse voraus: ein gut ausgebautes Wegesystem, eine Infrastruktur von Herbergen, ärztlicher Betreuung und Warenhandel, und vor allem: eine staatlich verbürgte öffentliche Sicherheit.

II. Zu den gedruckten Reiseführern

Gedruckte Reiseführer gab und gibt es in zwei verschiedenen Ausführungen:

- (1) Reiseführer in Buchformat, textorientiert, aber bisweilen auch bebildert;
- (2) Reiseführer als Einzelblattdrucke, in der Regel Bildkarten, die teilweise auch textliche Erläuterungen enthalten.

Als Beispiel für edo-zeitliche Reiseführer in Buchformat lässt sich der (*E-iri*) *Kōya hitori annai* (ゑ入) 高野獨案内 anführen, der im Vorwort auf Kyōhō 19 (1734) datiert ist, aber auch später immer wieder aufgelegt wurde. Den vielfältigen Absichten der Kundschaft entsprechend gab es zahlreiche Varianten, wie die Reiseführer für die Rundum-Wallfahrer, die vom Schrein von Ise über den Schrein von Kumano zum Kōyasan reisten, oder für die Shikoku-Pilger, deren Fahrt zu den 88 Wallfahrtsstationen, auf denen sie Kūkais Wandel folgten, auf dem Kōyasan begann bzw. endete. Die Reiseführer in Buchform der Meiji-Zeit waren Mischformen: sie haben fast alle Einzelblatt-Bildkarten eingehftet bzw. eingeklebt, und oft waren dieselben Karten auch einzeln zu kaufen.

Einzelblattdrucke, die als Reiseführer verwendet wurden, sind in ihrer Existenz seit der frühen Edo-Zeit (Kan'ei-Ära) gesichert. Ob es sie schon früher gab, lässt sich nicht feststellen, was zum Teil damit zusammenhängen mag, dass diese Reiseführer starker Zerschleißung ausgesetzt waren, zum Teil auch, dass eine größere Kundschaft erst ab dem 17. Jahrhundert auftrat (vorher dürften Gruppenreisen die Regel gewesen sein).

Von den Einzelblattdrucken gab es bis zum frühen 19. Jahrhundert im Wesentlichen zwei Formate: (a) Querformate und (b) Hochformate.

- (a) Querformate: Bei den Querformaten ist von der bildlichen Darstellung her der Weg zum Kōyasan im Vordergrund; der Kōyasan selbst wird von Norden her dargestellt, wie er in ideeller Weise von dem Hauptstrom der Pilger gesehen werden könnte, falls sie über die Bergkuppen blicken könnten.
- (b) Hochformate: Bei den Hochformaten ist dem Weg zum Kōyasan nur das unterste Viertel der Bildkarte gewidmet; drei Viertel dienen der detaillierten Darstellung des Kōyasan mit seinen wichtigsten Gebäuden, der vom Westen her nach Osten, d. i. vom Großen Tor her bis zum Grabmal Kūkais, gezeichnet wird.

Von diesen beiden Arten von Reiseführern (Buchformate und Einzelblattdrucke) sind Formen zu unterscheiden, die den jeweiligen Arten von der Erscheinungsform her sehr ähnlich sind, aber in Bezug auf ihre Größe nicht für den mobilen Einsatz taugen: mehrbändige Landeskunden bzw. großformatige Bildkarten, die fast die Größe von Tatamimatten erreichen. Beide Formen sind für den Kōyasan belegt: in Buchform der vierbändige Kōyasan-Teil des enzyklopädischen *Kii no kuni meisho zue* von 1838, schon wegen seiner Bildervielfalt und -qualität ein auch für vorliegende Darstellung oft herangezogenes Vergleichsmaterial, sowie die großformatigen detaillierten Ansichten, deren berühmtestes Beispiel, die von dem Maler Tachibana Yasuharu 1813 herausgegebene Bildkarte, auch in deutschen Sammlungen wie der Bibliothek des Japanologischen Seminars in Bonn oder der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin aufbewahrt werden.³ Beiden Arten von Großformaten ist gemein, dass sie in ihrer detaillierten Darstellung einen Ersatz für die konkrete Reise/Pilgerfahrt bieten. Sie ähneln in dieser Funktion (Reisesurrogat) anderen Großformaten wie bebilderten Stellwänden (*byōbu*) und Schiebetüren (*fusuma*).

3 Sowohl die Großkarte von 1813 wie auch der Kagetsudō-Druck aus den 1850er Jahren verfügen in gefaltetem Zustand auf Vorder- und Rückseite über kartonartige Umschläge (1813: h 22,2 cm x w 17,2 cm, 1850: h 24,6 cm x w 18,7 cm); der Kagetsudō-Druck besteht aus sechs aneinandergeliebten Teildrucken, die jeder für sich der Größe von gewöhnlichen Einzelblattdrucken gleichkommen (für das vorliegende Exemplar des 1813-Druckes lässt sich wegen der Überdeckung durch Restaurationsarbeiten die genaue Zahl der Teildrucke nicht eruieren). Die Enzyklopädie ist vom Format noch größer (h 26,4 cm x w 18,1 cm) und wurde ursprünglich wohl nicht in Einzelbänden, sondern in Abteilungen verkauft, was bei der dritten Abteilung 6 Bände in 7 Teilbänden macht. Einige Beispiele für die aufwendig verfertigten Schiebetüren und Stellwände, darunter auch nachträglich in Votivtafeln (*ema*) umgearbeitete Exemplare, hat Hinonishi gesammelt; siehe Hinonishi Shinjō, *Kōyasan koezu shūsei* (Osaka: Seieisha, 1983).

III. Besonderheiten der Darstellungsweise

1. Allgemein

Allgemein zeichnet sich die Darstellungsweise in den Bildkarten durch die verschiedenartigen Deformationen aus. Teilweise werden aus Platzgründen ganze Landschaftsstücke in falsche Himmelsrichtungen verlegt, wenn etwa bei den Hochformatkarten der Edo-Zeit Hashimoto und Jison-in im Westen (= unterem Viertel) der Karte gemalt werden, obwohl sie eigentlich in den Norden (= den linken Rand) der Karte gehören. Zur Hervorhebung werden zentrale Gebäude überdimensional gezeichnet, wie das Große Tor, die Große Pagode, die Goldene Halle und das Grabmal Kūkais.

Eine weitere Besonderheit, die einer naiven Nutzung von Bildkarten als historische Quellen entgegensteht, ist die Darstellung von real nicht (bzw. momentan nicht) vorhandenen Gebäuden. Baulücken scheinen der ästhetische Schrecken für die Bildkartenmaler zu sein, die diese Lücken aus der Phantasie heraus schließen. Das mag gerade in Zeiten, in denen für den Wiederaufbau verlorener Bausubstanz gesammelt wird, durchaus die Spendenfreudigkeit fördern. Für den Kōyasan sind insbesondere die seit dem Brand von 1843 nicht mehr wiederaufgebaute Große Pagode (bis zum Neubau 1937) oder das Mittlere Tor zu nennen, die auch in der Zwischenzeit auf fast keiner Bildkarte fehlen.

In den gleichen Zusammenhang ist auch das genau Umgekehrte zu stellen: bauliche Provisorien, wie etwa die vorläufige Halle zur Aufbewahrung der Buddhafiguren für die Große Pagode, die nach der Fertigstellung der letzteren 1937 zur provisorischen Pfauen-Halle umgewidmet wurde, bleiben in den Bildkarten leere Flecken.

2. Chronologisch

Die Bildkarten lassen sich von ihren Charakteristika her chronologisch in Karten vor 1838 und in spätere Karten einteilen.

2.1 Karten vor 1838

Die frühen Karten bis 1830 zeichnen sich durch überdimensionale Darstellung der Wege aus. Sehr viel Aufmerksamkeit wird auch der Darstellung von Landmarken (wie auffällige Bäume, Felsen, Brücken) gewidmet und für den Wanderer wichtige

Informationen als Text beigegeben: Entfernungen zwischen einzelnen Orten, Hinweise auf kostenlose Fährverbindungen, Namen von Herbergen und Sehenswürdigkeiten.

Stärker als in den Bildkarten späterer Zeit wird auf religiöse Stätten im Umkreis des Kōyasan hingewiesen: so das Grab von Kūkais Mutter im Jison-in bei Kudoyama, der Schrein von Amano, die Karukaya-Halle in Kamuro mit dem Grab von Ishidomarus Mutter.

Für die Darstellung des Kōyasan selbst sind folgende Charakteristika hervorzuheben: wie oben schon bemerkt, sind die Hochformatkarten (für die es nach 1838 kein Beispiel mehr gibt) von Westen nach Osten ausgerichtet. Die einzelnen Täler werden sehr schematisch dargestellt und existieren eigentlich nur als rechtwinklig angelegte Straßen. Sehr auffallend sind die überdimensional dargestellten Rundumpfade auf den Bergesgraten.



Abbildungen 1 und 2 der Gattai Fudō-Halle am oberen Ende des Senjuin-dani, links aus einer Karte von 1789 (*Kadono Konzen bunko ezu* 145, Ausschnitt) und rechts aus einer Karte von 1800 (*Kadono Konzen bunko ezu* 018, Ausschnitt). Die Karte von 1789 vermerkt ausdrücklich: „Von hier ab Frauen der Zutritt verboten“ 是より女人きんせい und verzeichnet auch noch nicht den Weg von der Frauenhalle über die Berge im Norden von Ishin'in-dani und Gonomuro, während die Karte von 1800 einen ausgebauten Weg kennt, der farblich hervorgehoben ist. Das Verbotsschild an der nicht mehr kolorierten Wegfortsetzung besagt vermutlich das gleiche; die kleine Hütte in der Weggabelung ist eine weitere Frauenhalle.

Das Grabmal Kūkais in der oberen linken Ecke ist graphisch gewiss eines der Zentren der Darstellung, während die anderen Gräber zwar als Steine eingezeichnet sind, aber nur eine Handvoll davon beschildert wird: das älteste Grab des 997 gestorbenen Tada Manchū (= Minamoto no Mitsunaka), der größte, 10 Meter hohe Grabstein, den der zweite Sohn des zweiten Tokugawa-Schoguns, Tadanaga,

für seine Mutter 1628 errichten ließ, die Gräber von sagemumwobenen Gestalten wie die beiden Soga-Brüder Gorō und Jūrō, die beiden Satō-Brüder Tadanobu und Tsuginobu, Akechi Mitsuhide, Kumagai Naozane und Taira no Atsumori sowie die Gräber der religiösen Führer Hōnen und Kakuban.⁴ Die Gräber einzelner Lehnsfürsten, die seit der Meiji-Zeit i. d. R. ausgezeichnet werden, sind mit einer einzigen Ausnahme (die sich auch nicht in allen Beispielen findet) ungenannt: nur das Grab von Tokugawa Yorinobu (1602–1671), der als zehnter Sohn von Ieyasu den Kii-Zweig der Tokugawa gründete, wird mit seinem postumen Namen „Nanryū-in“ 南龍院 hervorgehoben. Dieser Mangel an historisierendem Interesse hat mit der Lebenswirklichkeit der Feudalzeit zu tun: von einem (männlichen) Pilger wurde erwartet, dass er außer zum Grabmal Kūkais auch zum Familiengrab seines Lehnsherrn pilgerte. Da dieses Familiengrab unter der Aufsicht des Tempels stand, in welchem er von seiner Herkunft her zwangseinquartiert worden war, brauchte er sich nicht auf ungenaue Karten einlassen, sondern konnte auf direkte Führung vertrauen. Von den umliegenden Bergkuppen her, von denen die weiblichen Pilger herabblicken durften, ließen sich die Gräber wegen des Baumbewuchses ohnehin nicht erkennen, weshalb auch für Bildkarten für die weibliche Kundschaft kein Bedarf an Ausschilderung bestand.

2.2 Die graphische Wende durch die „Bilder berühmter Orte“

Die „Bilder berühmter Orte“ sind Bildserien, die in der späten Edozeit aufkamen. Allgemein wird die Reihe der „Bilder berühmter Orte der Hauptstadt“ (*Miyako meisho zue* 都名所圖會) von 1780 als früheste und zugleich Vorbild für alle späteren Serien angesehen. Für den Kōyasan ist eine vergleichbare Serie 1838 gedruckt worden. Vom Graphischen her lassen sich die Bilder dieser Serien insofern charakterisieren, als dass sie aus der europäischen Malerei die Perspektive übernehmen. Zwar hat der „Kii no kuni meisho zue“ als Großformat eine andere Funktion, doch hat er offensichtlich stilprägend auf die anderen Bildkarten gewirkt: alle späteren Bildkarten, sowohl die in Büchern wie auch die als Einzelblattdrucke, haben eine mehr oder weniger perspektivische Darstellung. Vom Format her gibt es nach 1838 nur noch Querformate, und der Kōyasan selbst wird nicht mehr von West nach Ost, sondern i. d. R. von Süd nach Nord (mit ein paar Ausnahmen auch die umgekehrte Ansicht von Nord nach Süd) dargestellt.

4 Siehe die Beispiele der online-Datenbank (wie Anm. 1) unter „Kōyasan-Einzelblattdrucke zwischen 1800 und 1830“ (B).

2.3 Bildkarten zwischen 1850 und 1900

Bildkarten zwischen 1850 und 1900 haben eine Reihe von Gemeinsamkeiten: zum Teil verwenden sie noch Darstellungsweisen der traditionellen japanischen Malerei wie die Raumkomposition durch verschleiende Wolkendecken, zum Teil versuchen sie sich an einer perspektivischen Darstellung.

Der größten graphischen Deformierung unterliegt aus Platzgründen der lange Weg hin zum Grabmal Kūkais, der, anstatt schräg nach Nordosten zu laufen, eine extreme Krümmung zum Halbkreis durchmacht, welches die auch für spätere Karten noch charakteristische „Skorpions-Figur“ ergibt. Bei vielen Karten aus diesem Zeitraum wird auch den Bedürfnissen der wandernden Pilger entsprochen und in der oberen linken Ecke der Weg von Hashimoto zum Kōyasan hinauf seitenverkehrt dargestellt, so dass die Namen auch bei einem Blick von Norden her lesbar bleiben.⁵ Als drucktechnische Erneuerung treten in dieser Periode erstmals (ab ca. 1880) Kupferstiche auf, die eine feinere Darstellung als die traditionellen Holzdruckblöcke erlaubten.

Der tiefgreifende Strukturwandel auf dem Kōyasan – zwei Drittel der Subtempel werden in diesem Zeitraum aufgelöst, teils durch äußeren Druck wie die staatliche Konfiszierung der Landgüter, teils durch interne Sabotageakte wie die beiden Brandstiftungen von 1884 und 1888 – spiegelt sich nicht oder nur kaum wahrnehmbar in den Bildkarten wider. Stattdessen wird in dieser Zeit die „verkürzte Bildkarte“ (*Kōyasan ryakuzu*) von 1850 vielfach, und nur unter minimalen Modifikationen, neu aufgelegt.

5 Vgl. dazu die Einzelansichten der Bildkarten für Amano, Kudoyama und Kamuro (s. online-Datenbank wie Anm. 1).



Abbildung 3: Der Hinweg zum Koyasan auf einer Karte von 1891 (*Kadono Konzen bunko ezu* 160, Ausschnitt, um 180 Grad gedreht), spiegelverkehrt in der oberen linken Ecke gedruckt und, wie hier ausdrücklich vermerkt, „wegen der Enge der hier verbleibenden Papierfläche nur die Reihenfolge aufzeigend“; wie aus dem Ausschnitt erkennbar, sind die am rechten Rand abgebildeten Stätten, der Schrein von Amano (oben) und der Tempel Jison-in mit dem Grabmal von Kūkais Mutter (unten), in den Vordergrund gerückt, während der traditionelle Hinweg über Kamuro mit der Karukaya-Halle des Nintokuji als Umweg erscheint.

2.4 Bildkarten ab 1900

Bildkarten ab 1900 zeigen neue inhaltliche Elemente:

1908 wurde die Fudō-Halle, ein nationaler Kulturschatz, von dem Haupteingang zum Kōyasan, dem Ishin'in-dani, wo sie mitten auf dem Weg der Pilgerströme stand, zu einem freien Platz östlich der Goldenen Halle verlegt. Die Fudō-Halle war touristisch so bedeutsam, dass die Bildkarten-Hersteller diese Änderung nicht ignorieren konnten. Seit dieser Zeit reagieren die Hersteller relativ schnell auf Veränderungen, auch wenn das traditionelle Darstellen von Nicht-Vorhandenem (wie etwa die 1926 abgebrannte Goldene Halle in den Bildkarten bis zum Wiederaufbau 1934) weiterhin gepflegt wird.

Ab 1915 begann die Erschließung des Kōyasan für den Schienenverkehr, die 1930 mit der Eröffnung der Kabelbahn abgeschlossen war. Damit einhergehend verschwand die traditionelle Darstellung religiöser Stätten auf dem Hin- bzw. Rückweg zum und vom Kōyasan; sie wurden durch das Einzeichnen der neuen Bahnstationen ersetzt. Andere neue Transportmittel wie Seilbahnen zum Waren-

transport und Automobilbusse, aber auch neue Touristenattraktionen jenseits des Religiösen wie das in den frühen 30er Jahren eröffnete Skigelände finden ebenfalls rasch Aufnahme in die Bildkarten.

Veränderungen in der Darstellungsweise: Bildkarten ab 1900 zeigen eine stärkere Tendenz zu einer realistischen Darstellungsweise. Bereits im Jahre 1900 hatte Hirata Eikichi einen neuen Bildkarten-Kupferstich (mit dem Namen „Große, vollständige Karte der wirklichen Ansicht vom Kōyasan“) mit dem Slogan angepriesen, diese Karte beruhe auf Landvermessungen vor Ort. Wenn man von dem nach wie vor aus Platzgründen deformierten Weg durch die Gräber und von der Abstraktion gewöhnlicher Wohnhäuser absieht, kommt seine Karte der tatsächlichen Raumverteilung schon ziemlich nahe. Seine Karte ist auch die erste, die Mut zur Baulücke zeigt: sowohl vom Mittleren Tor wie auch von der Großen Pagode sind nur die Fundamentsteine zu sehen. In der zweiten Hälfte der 20er Jahre ging mit der Mode von Luftaufnahmen auch ein Wandel bei der Darstellung von fiktiven „Vogelperspektiven“ einher: die Bildkarten versuchten, wie die Fotografien auch die nicht-sakralen Gebäude abzubilden.

Von der Drucktechnik her ist in dieser Periode das Aufkommen des Farbdrucks von Bedeutung. Zwar gibt es handkolorierte Drucke bereits im frühen 17. Jahrhundert, aber die Kolorierung zu automatisieren gelang erst nach 1900. In den 20er Jahre kommt die Farblithographie zum Einsatz und verdrängt nach und nach die anderen Drucktechniken; trotzdem gibt es in den frühen 40er Jahren immer noch Beispiele von Karten, die mit der alten Holzdrucktechnik produziert wurden.

IV. Schluss

Wie faszinierend sie auch sein mögen, so sind Bildkarten als isolierte Zeugnisse gefährliche, weil leicht irreführende Quellen. Die Datierung nach inhaltlichen Kriterien wie die Darstellung bzw. Nicht-Darstellung zeitspezifischer Gebäude oder Wegrouuten ist wegen der idealisierenden Handhabung meist unsicher, und auch in Fällen, in denen ein Druckdatum gegeben ist, ist dieses oft nur als *datum ante quem* zu nehmen, weil die gleichen Druckstöcke oft über mehrere Jahrzehnte verwendet und nur die Druckdaten ausgetauscht wurden.

In größerer Anzahl ergeben Bildkarten jedoch durchaus ein brauchbares Material, das zwar nicht punktgenau, jedoch tendenziell historische Wandlungsprozesse unterlegen kann. In Verbindung mit schriftlichen Quellen lässt es sich als Anschauungsmaterial nutzen, wie z. B. für den ab 1. April 1941 eingeführten Paradigmen-

wechsel der Grundschulausbildung vom französischen Vorbild der *école primaire* zur deutschen Volksschule nach nationalsozialistischem Vorbild.



Abbildungen 4 und 5: links die Grundschule auf einer Karte von 1929 (*Kadono Konzen bunko ezu* 114, Ausschnitt), rechts von 1941 (*Kadono Konzen bunko ezu* 082, Ausschnitt)

Im Fall des Kōyasan, wo auf Grund der Brände in den 1880er Jahren sowie durch den allgemeinen Rückbau durch Auflösung von Tempeln eine große Lücke von schriftlichen Dokumenten für die Zeit zwischen 1820 und 1890 besteht, können die Bildkarten zwar keinen Ersatz, jedoch teilweise Kompensation für die Verluste bieten. Für den Individualreiseverkehr auf den Pilgerwegen, der von schriftlichen Dokumenten so gut wie nicht erfasst wird, können sie eine – vielleicht sogar: die wichtigste – Quelle sein.

Gerade als Quelle für die Pilgerfahrten sind an die Bildkarten vom Kōyasan für die zukünftige Forschung noch Forderungen zu stellen: der Kōyasan war bereits im Mittelalter kein isoliert stehender Wallfahrtsort, weil viele Pilger aus entfernteren Regionen Japans auf einer Fahrt auch Stationen in Ise, Kumano oder Shikoku machten. Um die Bildkarten vom Kōyasan in einem breiteren historischen Kontext zu betrachten und zu verstehen, müssten sie mit den entsprechenden Bildkarten der anderen Orte verglichen werden, eine Arbeit, die bislang noch unmöglich ist, da sich die bisherige Forschung auf die vom Inhalt anspruchsvolleren „Bild berühmter Orte“ (*meisho zue*) konzentrierte.

Eine weitere Aufgabe, die von diesem Überblick noch nicht geleistet wurde, ist, die Bildkarten auch für die Betrachter zu kontextualisieren, die nicht mit den Legenden vertraut sind. Alle Bildkarten des Kōyasan setzen voraus, dass der Betrachter weiß, was mit dem „Schärpenhängestein“ (*kesagakeishi*), dem „Spiegel-

stein“ (*kagamiishi*) oder der „Schlangenweide“ (*jayanagi*) gemeint ist, weil alle diese Landmarken mit der reichen Legendenbildung um Kūkai verquickt sind.

Literaturauswahl

- Ambros, Barbara. *Emplacing a Pilgrimage. The Ōyama Cult and Regional Religion in Early Modern Japan, Harvard East Asian Monographs*; 297. Cambridge/Mass. & London: Harvard University Press, 2008.
- Gülberg, Niels. „Das ‚Nihon sankei no ichi: Itsukushima jinja no zu‘ aus dem Jahre 1895.“ *Blätter zur japanischen Geschichte und Religion* 1 (März 2009): 1–13.
- Hinonishi, Shinjō 日野西眞定. (*E-iri*) *Kōya hitori annai* (ゑ入) 高野獨案内. Kōyasan: Jimyōin, 1981 [Nachdruck mit Erläuterung und Transkription eines Holzdruckes, der im Vorwort auf Kyōhō 19 (1734) datiert ist, gedruckt von Yamamoto Heiroku auf dem Kōyasan].
- Hinonishi, Shinjō 日野西眞定. *Kōyasan koezu shūsei* 高野山古絵図集成. Osaka: Seieisha, 1983.
- Hondō, Akira 本渡章. *Nara meissho mukashi annai – Etoki "Yamato meissho zue" – 奈良名所むかし案内 一 絵とき「大和名所図会」一*. Tokyo: Sōgensha, 2007.
- Kōyasan Kongōbuji kinen daihōe jimukyoku 高野山金剛峰寺記念大法會事務局, *Kōyasan senhyakunenshi* 高野山千百年史, Kōyasan 1914.
- Moerman, D. Max. *Localizing Paradise. Kumano Pilgrimage and the Religious Landscape of Premodern Japan, Harvard East Asian Monographs*; 235. Cambridge/Mass. & London: Harvard University Press, 2005.
- Murakami, Yasutoshi 村上保壽 und Yamakage Kazuo 山陰加春夫. *Kōya e no michi – Inisbiebito to aruku – 高野への道 一 いにしへ人と歩く*. Kōyasan: Kōyasan shuppan, 3. Aufl., 2004 [2001].
- Nam-Lin Hur. *Prayer and Play in Late Tokugawa Japan. Asakusa Sensōji and Edo Society, Harvard East Asian Monographs*; 185. Cambridge/Mass. & London: Harvard University Press, 2000.
- Nenzi, Laura. *Excursions in Identity. Travel and the Intersetion of Place, Gender, and Status in Edo Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Nicoloff, Philip L. *Sacred Kōyasan. A Pilgrimage to the Mountain Temple of Saint Kōbō daishi and the Great Sun Buddha*. Albany. NY: State University of New York Press, 2008.
- Reader, Ian. *Making Pilgrimages. Meaning and Practice in Shikoku*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
- Tabi no bunka kenkyūjo 旅の文化研究所. *Ezu ni miru Ise-mairi* 絵図に見る伊勢参り. Tokyo: Kawade shobō shinsha, 2002.
- Thal, Sarah. *Rearranging the Landscape of THE GODS. The Politics of a Pilgrimage Site in Japan, 1573–1912*. Chicago u. London: The University of Chicago Press, 2005.
- Yamaguchi, Kōei 山口耕榮. *Kōyasan nenpyō – Meiji, Taishō-ben – 高野山年表 一 明治大正篇 一*. Kōyasan: Kōyasan daigaku shuppanbu, 1977.

Das Ökologie- und Umweltkonzept im japanischen Volksglauben: Hori Ichirō und Sakurai Tokutarō

JOHANN NAWROCKI

Anhand einer religionsökologischen Analyse der Begriffe ‚Naturverbundenheit‘ und ‚Naturverehrung‘ in den Schriften von Hori Ichirō 堀一郎 (1910–1974) und Sakurai Tokutarō 桜井徳太郎 (1917–2007), die nach der vorherrschenden Meinung als führende Erben in den von Yanagita Kunio 柳田国男 (1875–1962) begründeten Folklorestudien gelten, soll in diesem Beitrag das Ökologie- und Umweltkonzept im japanischen Volksglauben als religiöser Tradierungsweg thematisiert werden.

An sich können weder der japanische Buddhismus, der primär eine spirituelle Daseinsanalyse predigt, noch die japanische ‚Naturreligion‘, das heißt der primitive Shintō und der Volksglaube, die beide auf der Basis der naturnahen Agrargesellschaft entstanden und außer der Ahnenverehrung vor allem die Verehrung der beseelten Natur und ihrer Kräfte zum Inhalt haben, präzise, ökologische Regeln oder universale Rezepte zum Schutz der Natur und der Umwelt im engeren Sinne einer modernen Gesellschaft von heute liefern. Sie stellen jedoch nach wie vor mit ihren Bräuchen, Zeremonien und Grundverpflichtungen lebensnahe, praktische Moralkanons, wie etwa die Bewahrung des Lebendigen oder die Ablehnung einer unwiederbringlichen Zerstörung der natürlichen Umgebung. Diese Moralkanons beinhalten eine religiöse Naturverehrung und sichern zugleich den Lebensraum des Menschen und seine Eigenexistenz.¹

Steht die Natur abhängig vom Kultur- und Religionskreis inmitten des menschlichen Daseins oder der Mensch im Mittelpunkt der Natur? Nun, der Mensch ist Natur, egal, ob er dem Anthropozentrismus oder dem Antianthropozentrismus huldigt. Aus der Analyse der Geschichte lässt sich sicher sagen, dass die Natur unabhängig vom Land, seiner Kultur und Religion, je nachdem welche modische

1 Roger S. Gottlieb (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology* (Oxford: University Press, 2006), 3–21.

Zeit- und Denktendenzen gerade vorherrschten, im Vorder- oder Hintergrund des menschlichen Lebens stand und von Künstlern und Naturwissenschaftlern gleichermaßen bis in die kleinsten Partikeln analysiert und erforscht wurde.

Meine Thematisierung des Ökologie- und Umweltverständnisses bezieht sich nicht auf die Japan typische, so genannte humanisierte bzw. kultivierte Natur und hat weder etwas mit der heianzeitlichen Glorifizierung ihrer Schönheit als Spielzeug zum Schmücken des höfischen Lebens in Kyōto noch mit dem sinnlichen Naturimpressionismus eines Matuo Bashō 松尾芭蕉 (1644–1694) aus der Genroku-Ära zu tun. Sie soll vielmehr an die Interpretation der Natur im Kontext des japanischen Volksglaubens als lebendige Mitwelt anknüpfen, die ursprünglich und einzigartig, aber auch nur einer Nation und einem Land eigentümlich ist und die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Intellektuellen wie Yanagita Kunio konzipiert wurde. Yanagita selbst verfolgte die Auslegung am weitesten und scheint damit das Konstrukt eines japanischen Unikums in der Welt mit seiner spezifischen, ökologisch umweltbewussten, eingeborenen Haltung zur Natur entdeckt bzw. erschaffen zu haben.

Die Idee von der Einheit von Mensch und Natur, von der Harmonie zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen und von dem darauf begründeten Verbot des Tötens und Verletzens lebender Wesen wird heutzutage als ein ökologisch- und umweltethisches Wertegut der ganzen Menschheit angesehen. Unabhängig von der nationalen, kulturellen und religiösen Zugehörigkeit empfindet der Mensch nach allgemeiner Auffassung es heute als natürlich, dass alle Lebewesen miteinander verwandt und daher in der Natur stets aufeinander angewiesen sind. Das Verwandtschaft- und Interdependenzverhältnis aller Lebewesen soll in jedem das Bewusstsein erwecken, das ökologische Gleichgewicht zu erhalten und von der Natur nicht mehr als nötig zu nehmen. Dieses Bewusstsein entstand mit allen primitiven Formen der Naturreligion und kommt heute in den Weltreligionen ebenfalls zum Ausdruck. Das Bewusstsein der gegenseitigen Abhängigkeit, das eine bio-kosmische Balance zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen herstellt, soll aber nach Ansicht von Yanagita Kunio und vieler seiner Anhänger gerade in den östlichen Religionen, die eine ökobewusstere und umweltfreundlichere Weltsicht als das Christentum anbieten können, besser ausgeprägt sein.²

Hori Ichirō und Sakurai Tokutarō gehören zweifelsohne zu den bekanntesten Religionsforschern des nachkriegszeitlichen Japan, die mehr oder weniger zutreffend als Nachfolger von Yanagita Kunio und damit auch zwangsläufig als Anhän-

2 Peter Gerlitz, *Mensch und Natur in den Weltreligionen: Grundlagen einer Religionsökologie* (Darmstadt: Primus, 1998), 1–45.

ger seiner Schule der *Shinkokugaku* 新国学 angesehen werden. Oft werden die beiden in einem Zug mit Yanagita Kunio und Orikuchi Shinobu 折口信夫 (1887–1953) erwähnt oder mit den noch lebenden Umehara Takeshi 梅原猛 (1925–) und Yamaori Tetsuo 山折哲雄 (1931–) in Verbindung gebracht. Es sei momentan dahingestellt, ob und inwieweit das der Wahrheit entspricht. Mit Sicherheit lässt sich aber sagen, dass sie in ihren Schriften die Folklorestudien in Japan erstmals wissenschaftlich definierten und systematisierten, und damit ihre Forschungsarbeit in diesem Bereich trotz späterer Kritik als bahnbrechend bezeichnet werden kann.

Hori Ichirō kreierte zwar selbst den Begriff *minkan shinkō* 民間信仰 (‘Volks-glaube’) nicht – das hatte bereits Anesaki Masaharu 姉崎政治 (1873–1949) getan – doch er erörterte ihn als Erster ausführlich in den 50er Jahren und stellte ihn im Kontext der Religionsgeschichte vor. Heutzutage wird ihm vorgeworfen, zu sehr an den religiös-magischen Elementen festzuhalten. Seine an die westliche Religionsethnologie angelehnte Auslegung soll die Bedeutung der buddhistischen Relikte überbetont haben und leicht zum Missverständnis führen, dass der Volksglaube weniger bedeutend sei als die etablierten Weltreligionen.³

Sakurai Tokutarō definierte Begriffe wie *minzoku shūkyō* 民俗宗教 (‘Volksreligion’), *shizen shūkyō* 自然宗教 (‘Naturreligion’) und *shizen sūbai* 自然崇拜 (‘Naturverehrung’) in den 60er Jahren im folkloristischen Kontext und betonte, ähnlich wie Yanagita, den alltäglich praktizierten Volksglauben, seine Aufrechterhaltung und Pflege innerhalb der lokalen Gemeinschaft und der Familienverbände. Auch Sakurais Definition entzog sich im Laufe der Jahre der Kritik nicht und wird heute dafür bemängelt, dass sie auf der Redfields Theorie des religiösen Phänomens der Volksgesellschaft basiert.⁴

Wie haben die beiden Wissenschaftler die Ökologie- und Umweltkategorie im japanischen Volksglauben nun gesehen und tradiert? Kann man wirklich sagen, dass sie nur Epigonen ihres großen Meisters und Mäzens Yanagita waren, die sich lebenslang bloß an seine endogene Theorie des japanischen Volksglaubens festklammerten? Lässt sich schließlich über sie als „Würger der Ideologie vom japanischen Modell des Buddhismus“ sprechen, wie Yamaori Tetsuo bereits 1968 Yanagita in einem Aufsatz bezeichnete.⁵

In einem direkten Vergleich mit Yanagita Kunio, dessen spezifische Herangehensweise zu Folklorestudien durch seine deskriptiv-interpretative Form berück-

3 Ajiō Fukuda, et al. (Hg.), *Nihon minzoku jiten* (Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan, 2006), 518.

4 Ibid., 518.

5 Yamaori Tetsuo, „Yanagita Kunio – Nihonkei bukkyō ideorogī no yakusatsusha,“ *Rekishi minzokugaku no kōsō*, hg. Sakurai Tokutarō, *Sakurai Tokutarō chosakushū*; 8 (Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan, 1989), 111.

tigt ist, wird es deutlich, dass Hori Ichirō mit seinen westlich geprägten, ‚cross cultural‘ Vergleichen dem Meister spätestens seit dem Studienaufenthalt in Amerika und Europa 1956–58 und den Kontakten mit Mircea Eliade (1907–1986), Joseph Kitagawa (1915–1992) und Robert Bellah (1927–) den Rücken zukehrte. Spätestens von da an können seine distanziert gewordenen Thesen mit der romantisch-nostalgischen, der Folklore verbundenen Originalität Yanagitas nicht mehr standhalten. Davon abgesehen wagten weder Hori noch Sakurai jemals wie Yanagita in seinem folkloristischen Kreuzzug die Rolle des Buddhismus anzugreifen und die Bedeutung der literarischen Quellen anzuzweifeln, die seiner Meinung nach weder für noch über das einfache Volk verfasst wurden und daher sein Leben nicht erfassen können.

Ungeachtet dessen wird Hori Ichirō, der nicht nur wegen der Studienthematik sehr enge fachliche Kontakte zu Yanagita pflegte, sondern mit dem durch seine Ehefrau, Yanagitas dritte Tochter Michi 三千⁶, auch familiäre Verhältnisse verbanden, oft zu Unrecht als sein wissenschaftlicher Zögling und volkskundlicher Nachfolger angesehen. Auch wenn er selbst sich dem gängigen Image nicht entziehen konnte, distanzierte er sich nach und nach emanzipierend von vielen Ideen seines Mäzens oft deutlich genug:

Als es zur Entscheidung kam, worauf ich mein Studium wirklich konzentrieren soll, sprach ich mit Nishida Naojirō und Hashikawa Tadasu aus Kyōto, die mir einen starken Anstoß zu meinem Standpunkt über die Kulturgeschichte, genauer gesagt über die japanische Religion und Kultur gaben. Ich wurde von Watsuji Tetsurō und Tsuchida Kyōson entscheidend geprägt. (...)

Ich bin ein tiefer Anhänger der buddhistischen Kultur der Asuka- und Nara-Zeit. (...)

Meine Kontakte zum Herrn Yanagita begannen erst nach der Heirat. Da der Fehler oft gemacht wird, möchte ich hier klar stellen, dass unsere Ehe vom Heiratsvermittler Sawayanagi Reijirō, der mit beiden Familien im Kontakt stand, arrangiert wurde. Erst nach der Heirat habe ich mich entschlossen an den akademischen Donnerstags-Treffen von Herrn Yanagita teilzunehmen. (...)

Meine Herangehensweise zur Folklore unterscheidet sich von anderen. Das religiöse Phänomen steht im Fokus und ich neige dazu die Aspekte der lebendigen Kultur und Gesellschaft hintergründig zu behandeln. Herr Yanagita pflegte halb im Scherz unter anderem zu sagen: ‚du leidest an der Flucht zur Religionsgeschichte‘.⁷

6 Michi Hori veröffentlichte einen Erinnerungsband mit dem Titel *Chichi to no sanpo* (Kyōto: Tenri jihōsha, 1980), der teilweise auch dem verstorbenen Ehemann gewidmet wurde.

7 Zitat aus der im Jahr 1969 erschienenen biographischen Notiz von Ichirō Hori, „Uyo kyokusetsu – Watakushi no gakumon henreki,“ in *Sei to zoku no kattō*, hg. Saburō Hori (Tōkyō: Heibonsha, 1993), 290–293 (Jahr 1969).

In seiner Abhandlung „Die soziale Rolle der japanischen Religionen“,⁸ die im Jahr 1962 zum Todestag und fast zeitgleich mit der trotz anfänglicher Bedenken schließlich buddhistisch abgehaltenen Todesfeier von Yanagita Kunio erschien, bediente sich Hori gerade Watsuji Tetsurōs 和辻哲郎 (1889–1960) Argumentationsweise im *Fūdo* 風土 von 1935, das 1962 auf Englisch übersetzt als ‚Climate and Culture‘ publiziert wurde, um seine religionsökologische Überzeugung von der Interdependenz von Religion und Umwelt zu bekräftigen:

Dr. Watsuji Tetsurō wies bereits früher darauf hin, dass Indien, China und Japan sich in einem besonders feucht warmen Monsun-Klima befinden. Doch wenn sie auch das gleiche Monsun-Klima haben, Japan und seine natürliche Umgebung unterscheiden sich von den topographischen Bedingungen auf dem indischen und chinesischen Subkontinent, und daher ist die Struktur seiner Gesellschaft wie auch die Kultur verschieden.⁹

Obwohl Hori Ichirō in seinen späteren Äußerungen aus den 70er Jahren den religionsgeographischen bzw. religionsökologischen Leitgedanken aus Watsujis *Fūdo* behielt, verfolgte er das Thema nicht weiter und entwickelte auch keine eigenständige Theorie. Während Watsuji Tetsurō in seiner Abhandlung das volksreligiöse Naturunikum ziemlich pietätlos nicht als Besonderheit, sondern vielmehr scherzhaft als Sonderbarkeit Japans bezeichnete, blieb Hori ungewöhnlich zurückhaltend und ging über die Grundidee im *Fūdo* nicht hinaus:

Obwohl der Hōryūji und der Tōdaiji kolossale und überwältigende Bauten darstellen, haben sie dennoch eine sich mit der Natur verschmelzende Form. In Jerusalem oder Indien ragen inmitten der rotbraun gewordenen Sandebenen und schneeweißen Wüsten göttliche Paläste hervor, die die Natur überwunden haben und im Widerspruch zu den von ihnen verkündeten Religionen stehen. Als der gleiche Buddhismus in Japan aufgenommen wurde, tauchte er in die Natur hinein. Wenn man solche Länder besucht, spürt man verglichen mit der japanischen Lebensart in der Tat sehr den Kontrast.

Auch wenn es verschiedene, Japan eigentümliche Unvereinbarkeiten gibt, entstand erst hier in der japanischen Natur die Freundlichkeit und Friedlichkeit, die den japanischen Buddhismus und Shintō so auszeichnen, und eine harmonisierende, milde, mütterliche Wirkung haben.

Im Formierungsprozess der Persönlichkeit gibt es vier Faktoren, dazu zählt natürlich auch die menschliche Vererbung. Die Hauptfaktoren sind die Kultur, also die gesellschaftliche Hinterlassenschaft, die von Vorfahren übernommen und fortgesetzt wurde und das Wertesystem, das in der Sozialstruktur funktioniert. Doch die einheimische

8 Ichirō Hori, „Nihon shūkyō no shakaiteki yakuwari,“ in *Nihon shūkyōshi kenkyū*; 1 (Tōkyō: Mirai-sha, 1962), 15–280, in *Hori Ichirō chosakushū*; 2, hg. Masahiro Kusunoki (Tōkyō: Mirai-sha, 2007).

9 Hori, „Nihon shūkyō no shakaiteki yakuwari,“ 24.

Natur spielt ebenfalls in der Gestaltung des Menschencharakters wie auch seiner Kultur eine äußerst bedeutende Rolle.

Sie, die klimatische Eigenart (*fūdo*), schuf die Eigentümlichkeit der Religion der Japaner. Anders ausgedrückt: in unserer Religion lässt sich die konsequente Strenge nicht beobachten.

Obwohl es im Buddhismus lauter Gebote gibt, in Japan haben sie sich nicht entfaltet. Er ist eine Religion, die die Familie in den Mittelpunkt stellt. Der Buddhismus erlitt hier seine Degeneration. Ich denke, dass sich hier sowohl die Stärken als auch gleichzeitig die Schwächen der japanischen Religionen zeigen.

Die japanische Natur bzw. die klimatische Eigenart (*fūdo*), die als Nährboden für die Entfaltung der Religion dient, wirkt nicht nur auf den Menschen besonders stark, sondern sie prägt ihn vollends und daher muss sie als entscheidender Faktor interpretiert werden.¹⁰

Sakurai Tokutarō, der erst einige Jahre später die Thematik aufgreift, übte scharfe Kritik an Horis mangelnder Eigenständigkeit und seiner unpräzisen Terminologie. Doch bis auf einige kleine Kostproben ließ er selbst viele Fragen offen. Sakurai, der Watsuji Tetsurō praktisch nie zitierte oder gar erwähnte, blieb ohne sich festzulegen mit den radikaleren Behauptungen von Yanagita, die er zwar relativierte aber nie berichtigte, zufrieden. Hori Ichirō griff bewusst auf die noch vorkriegszeitlichen Gedanken von Watsuji Tetsurō zurück, um sich vor allem deutlich von Yanagita zu emanzipieren.¹¹

Schlussbetrachtung

Als Fazit muss man feststellen, dass beide, Hori Ichirō und Sakurai Tokutarō, mit ihren Ansichten die Prüfhürde der Theorie Yanagitas von der kulturell-religiösen Autarkie und Reinheit des japanischen Volksglaubens nicht gemeistert haben. Doch auch wenn Hori die Natur und ihre Verehrung im japanischen Volksglauben oft thematisierte, kommen bei ihm, genau wie bei Sakurai, bis auf die Aspekte einer besonderen Naturverbundenheit und Naturverehrung der Japaner selten rein ökologisch geprägte oder umweltbewusste Gedanken zutage. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass von den beiden vor allem Sakurai die Natur als gegeben betrachtete

10 Ichirō Hori, „Fūdo to shūkyō“ (1971), in *Sei to zoku no kattō*, hg. Saburō Hori (Tōkyō: Heibonsha, 1993), 208–212, in *Hori Ichirō chosakushū*; 8, hg. Kusunoki Masahiro (Tōkyō: Miraisha, 1982), 210–213.

11 Ichirō Hori, „Seishinteki fūdo to Nihon shūkyō no kata“, in *Nihon no shūkyō*, hg. Ichirō Hori (Tōkyō: Taimeidō, 1985), 1–19.

und die ökologische Themen als ein abstraktes Forschungsobjekt und nicht, wie es vom Folkloristen zu erwarten wäre, als die Quintessenz des naturdefinierten Volksglaubens behandelte. Obwohl sie die orientalische bzw. japanische Weltansicht von der harmonischen Einheit zwischen Mensch und Natur priesen, schienen sie im Geist der Zeit oft gerade im verwünschten westlichen Stereotyp Mensch kontra Natur zu denken.

In den 60er und 70er Jahren war die Thematik noch nicht so akut und alltäglich wie heute und viele der mit Ökologie und Umwelt verwandten Begriffe waren noch gar nicht erfunden. Die Einsicht, dass die Volksreligion zwar selbst die ökologischen Probleme nicht löst, aber ökologisch-ethische Grundsätze enthält, die umweltbewusste Entscheidungen erleichtern können, gehört erst in unsere Zeit.¹²

Bibliographie

- Fukuda, Ajio 福田アジオ, et al. (Hg.). *Nihon minzoku jiten* 日本民族辞典. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan, 2006.
- Gerlitz, Peter. *Mensch und Natur in den Weltreligionen: Grundlagen einer Religionsökologie*. Darmstadt: Primus, 1998.
- Gottlieb, Roger S. (Hg.). *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Oxford: University Press, 2006.
- Hori, Ichirō 堀一郎. „Fūdo to shūkyō“ 風土と宗教 (1971). In *Hori Ichirō chosakushū*; 8 堀一郎著作集, herausgegeben von Kusunoki Masahiro 楠正弘, 210–213. Tōkyō: Miraisha, 1982.
- Hori, Ichirō 堀一郎. „Fūdo to shūkyō“ 風土と宗教 (1971). In *Sei to zoku no kattō* 聖と俗の葛藤, herausgegeben von Hori Saburō 堀三郎, 208–212. Tōkyō: Heibonsha, 1993.
- Hori, Ichirō 堀一郎. „Minkan shinkō shi no sho mondai“ 民間信仰史の諸問題 (1971). In *Hori Ichirō chosakushū*; 6 堀一郎著作集, herausgegeben von Kusunoki Masahiro 楠正弘, 267–533. Tōkyō: Miraisha, 1990.
- Hori, Ichirō 堀一郎. „Nihon shūkyō no shakaiteki yakuwari“ 日本宗教の社会的役割. In *Nihon shūkyōshi kenkyū*; 1 日本宗教史研究. Tōkyō: Miraisha, 1962.
- Hori, Ichirō 堀一郎. „Nihonjin no seishinteki fūdo to shūkyō“ 日本人の精神的風土と宗教. In *Hori Ichirō chosakushū*; 6 堀一郎著作集, herausgegeben von Kusunoki Masahiro 楠正弘, 196–213. Tōkyō: Miraisha, 1990.
- Hori, Ichirō 堀一郎. „Seishinteki fūdo to Nihon shūkyō no kata“ 精神的風土と日本宗教の型. In *Nihon no shūkyō* 日本の宗教, herausgegeben von Hori Ichirō 堀一郎, 1–19. Tōkyō: Taimeidō, 1985.
- Hori, Ichirō 堀一郎. „Uyo kyokusetsu – Watakushi no gakumon henreki“ 紆余曲折・私の学問遍歴 (1969). In *Sei to zoku no kattō* 聖と俗の葛藤, herausgegeben von Hori Saburō 堀三郎, 290–313. Tōkyō: Heibonsha, 1993.
- Hori, Ichirō 堀一郎. *Seishinteki fūdo to Nihon shūkyō no kata* 精神的風土と日本宗教の型. In *Hori Ichirō chosakushū*; 2 堀一郎著作集, herausgegeben von Kusunoki Masahiro 楠正弘, 671–689. Tōkyō: Miraisha, 2007.

12 Hiromasa Mase, *Ekorōji to shūkyō* (Tōkyō: Iwanami shoten, 1996), 5–48.

- Hori, Ichirō 堀一郎. *Shizen shūkyō to shite no minkan shinkō* 自然宗教としての民間信仰. In *Minkan shinkō shi no sho mondai* 民間信仰史の諸問題, *Nihon shūkyōshi kenkyū*; 3 日本宗教史研究, 36–53. Tōkyō: Miraisha, 1971.
- Hori, Ichirō 堀一郎. *Nihon shūkyō no shakaiteki yakuwari* 日本宗教の社会的役割 (1962). In *Hori Ichirō chosakushū*; 2 堀一郎著作集, herausgegeben von Kusunoki Masahiro 楠正弘, 15–280. Tōkyō: Miraisha, 2007.
- Hori, Michi 堀三千. *Chichi to no sanpo* 父との散歩. Kyōto: Tenri jihōsha, 1980.
- Mase, Hiromasa 間瀬啓允. *Ekorōji to shūkyō* エコロジと宗教. Tōkyō: Iwanami shoten, 1996.
- Sakurai, Tokutarō 桜井徳太郎. *Rekishī minzokugaku no kōsō* 歴史民俗学の構想. *Sakurai Tokutarō chosakushū*; 8 桜井徳太郎著作集. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan, 1989.

Tradierung durch Kanonisierung: Zur Entstehungsgeschichte der ‚Shintō-Bibel‘ *Shinten* (1936)

MICHAEL WACHUTKA

I. Vorbemerkungen

Normative Texte gelten seit jeher als eines der Hauptwerkzeuge religiöser Tradierung. Nicht nur im monotheistischen Judentum, Christentum und Islam bilden heilige Schriften wie Talmud, Altes und Neues Testament oder der Koran die Grundlage des religiös-ethischen Diskurses. Dies gilt selbstverständlich ebenso für die asiatischen Religionstraditionen – man denke nicht zuletzt etwa an den indisch-buddhistischen Pali-Kanon (*Tipiṭaka*), Chinas konfuzianische ‚vier Bücher und fünf Klassiker‘ oder den daoistischen Kanon *Dào-zàng*. Ein Desiderat der Forschung im Zusammenspiel von Kanonisierung und religiös untermauerter Identität stellt bislang jedoch das Fallbeispiel Japan dar, insbesondere das der sakralen Schriften des Shintō.

Oft mit Verweis auf die Bibel, auch innerhalb Japans selbst, wird gerade das Fehlen sakraler Schriften als eine der Besonderheiten der angeblich ‚archaischen‘, nur ‚unmittelbar intuitiv‘ erfassbaren und ‚seit Anbeginn unverändert überlieferten‘ Shintō-Religion angemerkt. Es gibt jedoch durchaus eine ganze Reihe von ‚klassischen‘ Texten, die von Shintō-Vertretern als normgebend und ‚sakral‘ für ihren Glauben angesehen werden.¹ Mein gegenwärtiges Forschungsprojekt befasst sich daher mit der Kanonisierung und besonderen Rolle normativer Schriften des Shintō sowie der speziell diese als Grundlage nehmenden und eng damit in Wechselbeziehung stehenden Formung nationaler Identität in Japan. Versuche einer autoritativen Kompilation verschiedener dogmatischer Texte des Shintō reichen bis in das japanische Mittelalter zurück – man denke etwa an das ‚Pentateuch‘ *Shintō gobusho* 神道五部書 und ähnliche Zusammenstellungen der Watarai-Priesterfamilie des Ise Schreins, welche jedoch allesamt in Abgrenzung zum damals dominierenden Buddhismus neugeschaffene Werke umfassen. Es folgten etliche weitere

(Teil-)Kompilationen wie auch tiefgehende philologische Studien zu einzelnen Werken der japanischen Klassiker des Altertums, vornehmlich durch zahlreiche Vertreter der sich in der frühen Neuzeit herausbildenden Geistesströmung der ‚nationalen Studien‘ (*kokugaku*). Signifikanterweise erhielt aber erst die 1936 durch das neugegründete ‚Ōkura Forschungsinstitut zur geistigen Kultur Japans‘ Ōkura seishinbunka kenkyūjo 大倉精神文化研究所 herausgegebene, umfassende Sammlung und Edition klassischer normativer Texte des Shintō den expliziten Titel *Shinten* 神典: ‚Sakrale Schriften.‘

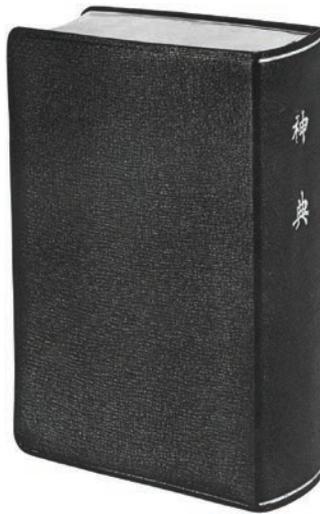


Abb. 1:
Das *Shinten* in der Erstausgabe von 1936

- 1 Neben den im *Shinten* enthaltenen und weiter unten aufgeführten Texten wird normalerweise auch das vorgeblich von Shōtoku-taishi im Jahre 620 verfasste *Sendai kuji hongei* 先代旧事本紀 (kurz: *Kujiki* 旧事紀) zu den klassischen bzw. sakralen Schriften des Shintō gezählt. Siehe: Miyachi Naokazu 宮地直一 und Saeki Ariyoshi 佐伯有義, Hg., *Shintō daijiten* 神道大辞典 (Großwörterbuch des Shintō), Shukusatsu-ban 縮刷版 (Kyōto: Rinsen Shoten 臨川書店, 1986 [1937]), 785 und Kokugakuin daigaku Nihon bunka kenkyūjo 國學院大學日本文化研究所 (Hg.), *Shintō jiten* 神道事典 (Enzyklopädie des Shintō), Shukusatsuban 縮刷版 (Tōkyō: Kōbundō 弘文堂, 1999 [1994]), 560–561. Das *Kujiki* enthält zwar sonst nicht überlieferte und eventuell aus älteren Werken zusammengetragene Textstellen, seine tatsächliche Entstehungszeit wird von der Forschung jedoch anders als im Vorwort vermerkt gemeinhin in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts datiert. Damit könnte zusammenhängen, warum dieses ‚gefälschte‘ Werk nicht in das *Shinten* aufgenommen wurde. Dies erklärt sein Fehlen in der Sammlung jedoch nur unzureichend, da zumindest, wie bei einigen der aufgenommenen Texte, auch Auszüge denkbar gewesen wären. Genauere Gründe sind leider nicht bekannt, konkrete Meinungsäußerungen der Editoren hierzu lassen sich jedoch möglicherweise in den noch zu sichtenden Akten finden.

In diesem Artikel soll daher primär der komplexen Entstehungs- und Editionsge-
schichte wie dem geistig-religiösen Hintergrund und der national-ideologischen
Intention dieses zu Zeiten nationaler Hybris entstandenen Werkes *Shinten* nachge-
gangen werden, welches gerade auch durch die bewusst gewählte Aufmachung des
in Leder eingebundenen Buches mit Goldschnitt, Dünndruckpapier und Lesebänd-
chen oft als ‚Bibel für Shintöpriester‘ bezeichnet wird (siehe Abb. 1). Hierzu ist
jedoch zunächst eine nähere Definition der verwendeten Begrifflichkeiten ‚Kanon‘
sowie ‚sakrale Schriften‘ notwendig.

II. Begriffsdefinitionen eines ‚Kanon‘, ‚sakrale Schriften‘

Der aus dem sumerisch-babylonischen übernommene, griechische Begriff des
‚Kanon‘ bezeichnete ursprünglich eine in Asien heimische, große Schilfrohrart, die
aufgrund ihres hohen und geraden Wuchses vielfältige handwerkliche Verwendung
fand. Ausgehend von dieser – später auch im übertragenen Sinne – ‚Geradheit‘ und
‚Exaktheit‘ bekam das Wort Kanon im Laufe der Geschichte einen sehr weiten
Anwendungsbereich. Die damit verknüpften Sinninhalte beziehen sich im konkret-
stofflichen wie auch abstrakt-geistigen Bereich auf einen Maßstab, eine Regel, eine
Richtschnur oder einen Leitfaden. Bereits Allan Menzies, der sich 1897 als einer
der ersten an einem Prolegomenon zur Geschichte der Kanonisierung von heiligen
Bücher versuchte, proklamierte folgende wichtige Grundannahme:²

[T]here are two essential conditions of the formation of a canon. The first is the existence
of books which the nation is prepared to recognize as the norm of its religion. The
second is the existence of a religious authority of sufficient power to prescribe to the
nation what books it shall receive as that norm. [...] And it takes no great insight to
recognize that these two conditions are intimately connected with each other. Where
no religious doctrine is attained which dominates the mind of the nation as a whole
and prompts the writing of works embodying the essence of the national beliefs and
aspirations, there the priesthood have no central standard around which they may feel
themselves one body, they remain isolated from each other and disunited, and cannot
possibly present for national acceptance any religious law or sacred canon.

Im Unterschied etwa zu literarischen Kanons sind Kanons sakraler Schriften oft-
mals durch starke Stabilität und Beharrlichkeit gekennzeichnet, da sie meist von
religiösen Institutionen kontrolliert werden. Die Bibel wie auch der Koran z. B.
sind nicht mehr für Veränderungen offen. Im hier verwendeten engeren Sinne

2 Allan Menzies, „The Natural History of Sacred Books: Some Suggestions for a Preface to the His-
tory of the Canon of Scripture,“ *The American Journal of Theology* 1.1 (Januar 1897): 90.

bezeichnet Kanon in den Religionen daher normalerweise die endgültig festgelegte Sammlung der für den Glauben jeweils maßgebenden und verbindlichen heiligen Schriften, d. h. sowohl eine meist unabänderliche Liste der von einer Religionsgemeinschaft anerkannten Schriften wie auch die in diesem autoritativen Textkorpus enthaltenen Schriften selbst. Laut Alois Hahn fungiert der Terminus Kanon bzw. Kanonisierung

„in zahlreichen Disziplinen als Ausdruck für einen Vorgang, in dem bestimmte Kulturaspekte als heilig, verbindlich, vorbildlich usw. festgeschrieben werden. Dabei variiert der Sprachgebrauch durchaus, je nachdem, ob es sich um religionswissenschaftliche, literar- oder kunstgeschichtliche, juristische oder soziologische Kontexte handelt.“³

Darüber hinaus betont er die auch für unser weiter unten beschriebenes Fallbeispiel der sakralen Schriften des Shintō relevante und nie aus den Augen zu verlierende Tatsache, dass

„[e]ntsprechend der zentralen Funktion von Kanonisierungen, explizite symbolische Grenzen zu setzen, und zwar mittels verbindlicher Selbstdarstellung, [...] zu vermuten [ist], daß der Bedarf für Kanonisierung und der für Identitätsbestimmungen hoch miteinander korrelieren.“⁴

Im Kontext der ostasiatischen philosophischen Literatur verwendet man den Ausdruck Kanon sowie seine adjektivische Form ‚kanonisch‘ im Sinne von ‚autoritativ‘ meist, um die begriffliche Vorstellung der Schriftzeichen 經 (chin. *jīng*, jap. *kyō*) beziehungsweise 典 (chin. *dīan*, jap. *ten*) zu übersetzen. Trotz aller durchaus vorhandenen Unterschiede stehen sich diese östlichen und westlichen Begriffe in ihrer Konnotation recht nahe. Sowohl *kyō* als auch *ten* werden im Sinne des ‚Klassischen‘ verwendet, bezüglich dessen angenommenem Standard den solcherart bezeichneten Texten z. B. besonderer literarischer oder künstlerischer Wert zugewiesen worden ist und auch weiterhin zugewiesen wird. Die Idee einer Sammlung von kanonischen Werken, die zusammengebracht werden, um eine Einheit zu bilden, wird auf sino-japanisch auch durch Begriffe wie *zō* 藏 oder *shū* 集 angezeigt.⁵ Diese Begriffe tragen in sich selbst jedoch keinerlei spezielle Konnotationen irgendeines Werts und in ihrer Bedeutung eine reine ‚Sammlung‘ zu sein auch keine speziellere Konnotation von unveränderbarer Abgeschlossenheit.

3 Alois Hahn, „Kanonisierungsstile,“ in *Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie literarischer Kommunikation II*, hg. Aleida Assmann und Jan Assmann (München: Wilhelm Fink Verlag, 1987), 28.

4 Ibid., 33.

5 Siehe etwa die mittelalterlichen Werke *Shōbōgen-zō* 正法眼藏 oder *Shintō-shū* 神道集.

Die Auswahl an Texten einer jeglichen Sammlung wird normalerweise von einer ganzen Reihe von doktrinären, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Faktoren beeinflusst, die zudem mit konkurrierenden oder analogen Ideologien, literarischen Qualitäten sowie Graden der Zugänglichkeit oder des persönlichen Geschmacks verknüpft sind. Ein Kanon formiert sich an der Nahtstelle von Grundlagentexten, Autoritätsvorstellungen und dem Zugehörigkeitsgefühl einer bestimmten Gruppierung. Er muss daher als ein Netzwerk von Interaktionen begriffen und untersucht werden. Seine Bildung ist jedoch dabei weder ein zufälliger noch ein unvermeidlicher Prozess. Kanonisierung bedingt vielmehr stets die willentliche Autorisierung spezifischer Bücher durch eine sich dadurch angesprochen fühlende Gemeinschaft, zur Befriedigung bestimmter Bedürfnisse. Sie beinhaltet – durch zielgerichteten Gebrauch und oft nicht mehr hinterfragter Anerkennung – die Transformation von Texten von unscheinbaren Blattsammlungen in für eine bestimmte Gruppierung mächtige Symbole göttlicher, gesetzlicher oder künstlerischer Autorität. Tatsächlich sind die Auslöser und allgemeinen Prozesse der Kanonbildung aber oft so zahlreich, subtil und verflochten, dass sie sich fast jeglicher Analyse zu widersetzen scheinen. Als eine Grundannahme kann jedoch gelten, dass die Erforschung einer bestimmten Kanonisierung oftmals eher die Aufdeckung historischer Wahrnehmungen beinhaltet denn die einer historischen Realität. Man darf bei einer eingehenden Analyse zudem auch niemals die Rolle individueller, der an diesem Prozess beteiligten oder ihn aktiv vorantreibenden Akteure aus den Augen verlieren.

Ähnliche Vielfalt wie bei der analytischen Beschreibung eines ‚Kanon‘ finden wir bei dem Versuch einer näheren Definition von ‚sakralen Schriften‘. Ganz allgemein gesprochen bezeichnet die vergleichende Religionswissenschaft solche Texte als sakrale oder heilige Schrift, die für eine bestimmte Religion zentralen, konstitutiven und normativen Rang haben, weil sie etwa als gewöhnlicher Erkenntnis nicht zugängliche Offenbarung gelten oder weil „[they are] collections of written works which are held to have come into the world in a different way from that in which books are commonly produced.“⁶ Heilige Schriften sind also stets Texte mit besonderer Autorität. Udo Tworuschka beschreibt in der Einleitung seines grundlegenden Einführungswerkes zu den heiligen Schriften unter Verweis auf die Aussagen mehrerer anderer Autoren, dass Kanonisierung zum entscheidenden Merkmal ihrer Definition gehören. Heilige Schriften sind demnach nur die zu einem Kanon zusammengefassten religiösen Schriften mit religiöser Autorität. Sie erlangen ihre besondere Stellung sowohl durch ihre ‚Herkunft‘ als auch durch ihre

6 Menzies, „Natural History of Sacred Books,“ 72.

‚Beschränkung‘, was beides zentrale Merkmale der Kanonisierung sind.⁷ Einer der Hauptzwecke solcher sakraler Schriften ist dabei die Tradierung, d. h. die für eine bestimmte Gruppierung und ihren Glauben als Identifikationsmerkmal dienenden Sinninhalte an nachwachsende Generationen unverfälscht zu vermitteln. Für den Religionswissenschaftler Marco Frenschkowski sind demnach heilige Schriften stets normative Texte, die einer Gemeinschaft als konstante Referenzgröße dienen. Diese Referenzgröße kann neben rein religiöser ebenso – etwa durch in den Schriften ausgedrückte mythische Rationalisierung eines im legendären Uranfang erworbenen ‚nationalen‘ Charakters – auch kultureller Natur sein. Die Schwierigkeit der Analyse besteht nun aber darin, dass unterschiedliche Religionen unter ihren normativen Texten etwas sehr unterschiedliches verstehen können. Oft ganz unterschiedliche Legitimations- und Autorisierungsmuster bestimmen nach innen und erläutern auch nach außen, was eine bestimmte Schrift nun eigentlich ‚sakral‘ macht, wobei der Gebrauch, den einzelne Religionsgemeinschaften von ihren heiligen Schriften machen, dabei einem ständigen Wandel unterworfen ist. Theoretische Annahmen über ihre Geltung und praktische Verfahren für ihre Auslegung sind Gegenstand gelehrter Diskussion, wodurch heilige Schriften oft auch durch eine große Vielfalt von Zugangsweisen erschlossen werden können. Um eine Annäherung an den Untersuchungsgegenstand zu erleichtern oder gar erst zu ermöglichen, stellt Frenschkowski im Sinne einer ‚Familienzugehörigkeit‘ eine Liste mit zwölf Punkten auf, die Schriften als ‚heilige Schriften‘ charakterisieren.⁸ Keines dieser Kriterien definiert jedoch alleine einen sakralen Text und ein jedes der gegebenen Kriterien kann in einem spezifischen Fall auch fehlen. Einige dieser Merkmale, die sich auch bei den sakralen Schriften des Shintō finden lassen, sind z. B.: eine grundlegende Rolle im Gottesdienst, Kult oder Ritual, in dem Texte oder Teile daraus im Wortlaut feierlich – im Sinne einer inszenierenden Performanz – zitiert werden; die Betrachtung als Gründungsdokument und zentrale Referenzgröße einer Religionsgemeinschaft; eine intensive Auslegung und Interpretation der Schriften; die relative Unbestimmtheit von Umfang und Text der Schrift oder Schriftsammlung in einer Anfangsphase der Religion, die dann aber in einem oftmals formalen, institutionell abgesicherten Akt fixiert und kanonisiert wurden; oder auch die Sammlung der entweder faktisch oder der Überlieferung zufolge ältesten Texte und Zeugnisse einer Religionsgemeinschaft, welche dadurch oftmals eine ‚kanonische‘, d. h. maßgebende Zeit oder ein generell als Modell dienendes

7 Udo Tworuschka (Hg.), *Heilige Schriften: Eine Einführung* (Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2008), 15.

8 Marco Frenschkowski, *Heilige Schriften der Weltreligionen und religiösen Bewegungen* (Wiesbaden: Marix Verlag, 2007), 14–15.

„goldenes Zeitalter“ definieren. Der Sammelbegriff „sakrale Schrift“ ist daher nicht ohne Risiko, da er eine phänomenologische Einheitlichkeit suggeriert, welche im Verlauf der (Religions-)Geschichte oftmals so nicht gegeben ist. Für Frenschkowski grundlegend ist bei jeder Definitionsfindung und Annäherung an den Analysegegenstand dabei jedoch die Annahme, dass es ohne Religionsgemeinschaft auch keine heiligen Schriften gibt und dass die heiligen Schriften einer Religionsgemeinschaft stets solche Texte sind, die von dieser selbst mit einem solchen Rang und Status versehen werden. Die unterschiedlichen Legitimationsmodelle die dabei zum Tragen kommen können sieht er wiederum als einen wichtigen Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung.⁹

Für den Shintō wird der Besitz eines Kanons heiliger Schriften, der grundlegende Lehren enthält und mit dem Neuen Testament in der christlichen Tradition, dem Koran im Islam oder den buddhistischen Sutren vergleichbar wäre, zumeist in Abrede gestellt. Die Verwendung von allgemeineren Sammelbegriffen wie „Shintō-Klassiker“ (*shintō no koten* 神道の古典) oder die speziellere Bezeichnung „heiliger (normativer) Text“ bzw. „göttlicher Kanon“ (*shinten* 神典) zeigt jedoch deutlich, dass durchaus verschiedene Schriften existieren, die für den Shintō grundlegende Konzepte enthalten, äußerst bedeutsam im Laufe seiner Traditionsgeschichte waren und auch viele der von Marco Frenschkowski aufgelisteten Eigenschaften innehaben. Wenden wir uns auf dieser Grundlage daher nun konkret den „sakralen Schriften des Shintō“ in Japan zu.

III. Das Fallbeispiel Japan

Im meijizeitlichen Japan entwickelte sich ein Kanon klassischer dogmatischer Schriften unter institutioneller Förderung als ein wissenschaftliches Projekt von politischer Bedeutung. Sein Medium wurden die staatlich geförderten „kaiserlichen Studien“ an den öffentlichen Universitäten sowie an privaten Einrichtungen höherer Bildung. Er wurde dabei in Einklang gesetzt mit Deutungen der japanischen Kulturentwicklung an sich. Die neue Regierung legte vom ersten Moment an Wert auf neue Formen der nationalen Erziehung und beauftragte führende Gelehrte der „nationalen Studien“ wie etwa Yano Harumichi und Hirata Kanetane das Erziehungssystem zu untersuchen. Diese legten bald darauf eine ganze Reihe von Änderungsvorschlägen vor, und am 31. Oktober 1868 gab die Regierung die Errichtung eines Instituts für Kaiserliche Studien, des Kōgakujo 皇学所 in Kyōto

9 Ibid., 24.

bekannt. Die Regularien des Instituts kategorisierten die Texte die für seinen Lehrplan zu verwenden waren bereits damals neben allgemeineren Geschichtswerken (*rekishi-sho* 歴史書) zudem signifikanterweise auch in Sakrale Schriften (*shinten* 神典) und teilten sie darüber hinaus in drei Schwierigkeitsgrade für die unteren, mittleren oder oberen Klassenstufen ein.¹⁰

Diskussionen zur Aufnahme von Werken etwa in diese und andere Leselisten des Schulunterrichts gingen dabei explizit über das allgemeine Kriterium der historischen Bedeutung einzelner Texte hinaus. Vielmehr traten Fragen der nationalen Authentizität in Sprache und stilistischer Form in den Vordergrund. Mehrere einflussreiche, eher literarisch ausgerichtete, aber dennoch unmissverständlich in den nun national-ideologischen Rahmen gesetzte Textanthologien wurden zudem just in den Monaten zwischen der Verkündung der Meiji-Verfassung im Februar 1889 und der Proklamierung des kaiserlichen Erziehungserlasses im Oktober 1890 veröffentlicht – einer Zeit, in der sich die auf den Tennō zentrierte Staatsideologie endgültig formierte. Exemplarisch erwähnt sei hier nur das im April 1890 begonnene, achtunddreißig mit Einleitungen und Anmerkungen versehene klassische Schriften in insgesamt vierundzwanzig Bänden umfassende *Nihon bungaku zensho* 日本文学全書. Im Vorwort des ersten Bandes des von Ochiai Naobumi 落合直文 (1861–1903), Ikebe Yoshikata 池邊義象 (1961–1923) und Hagino Yoshiyuki 萩野由之 (1860–1924) editierten Werkes heißt es:

Editionen der Klassiker sind spärlich, und selbst diejenigen seltenen Bücher, die unter großen Schwierigkeiten erworben werden können, sind voller Fehler und nur schwer zu verstehen. Der Grund dafür, dass wir diese Sammlung herausgeben ist daher, es den Leuten zu erleichtern diese Bücher zu erlangen und zu lesen, und es ihnen dadurch zu ermöglichen, die Vortrefflichkeit einer nationalen Literatur zu erkennen, die die chinesische und europäische Literatur meilenweit überragt.¹¹

Wie auch in diesem Zitat ersichtlich, ist jeder textbasierte Kanon in historischer Perspektive zugleich immer ein aktuelles Angebot, sich mit der eigenen geschichtlichen Tradition auseinanderzusetzen – ein Angebot, dass andere Sichtweisen zugunsten einer anvisierten, meist nationalen Identität relativiert oder sogar völlig negiert. Er ist gleichzeitig auch immer ein Bildungs- und Wertekanon. Das in ihm

10 Die in diesem Curriculum als ‚Sakrale Schriften‘ eingestuftten Bände umfasste – neben weiteren klassischen Werken und zahlreichen Kommentarbüchern dazu — bereits alle später in das *Shinten* aufgenommenen Schriften. Für eine Auflistung der einzelnen Werke sowie eine ausführliche Hintergrundgeschichte und Beschreibung des Instituts für Kaiserliche Studien, siehe Michael Wachutka, *Kokugaku in Meiji-period Japan: The Modern Transformation of ‚National Learning‘ and the Formation of Scholarly Societies* (Leiden, Boston: Global Oriental, 2012), 76–91.

11 Ochiai Naobumi, Ikebe Yoshikata und Hagino Yoshiyuki (Hg.), *Nihon bungaku zensho* 日本文学全書 (Gesamtschrifttum der japanischen Literatur); 1 (Tōkyō: Hakubunkan, 1890–92), 1.

zu vermittelnde Wissen wird als notwendige oder obligatorische Grundlage jeglichen Diskurses der eigenen kulturellen Identität angesehen. Gerade aber ein Kanon dogmatischer Texte im explizit intendierten Sinne einer Sammlung normgebender ‚Sakraler Schriften‘ ist jedoch kein Abbild einer tatsächlichen kulturellen Entwicklung, sondern umfasst vielmehr immer solche Werke, die auch die religiös-politisch akzeptierten Autostereotypen der eigenen Gegenwart unterstützen. Man kann daher sagen, dass eine solcherart moderne Rezeption klassischer Texte stets einhergeht mit deren (Re-)Interpretation im Sinne einer gegenwärtigen ‚sozialen Erwünschtheit‘.

Fragen nach der eigenen Identität und die Diskussion, was eine Nation zusammenhält, sind natürlich weder zeitlich noch räumlich als singuläres Phänomen zu begreifen. Stets gilt: „Zukunft braucht Herkunft“, wie Odo Marquard schreibt.¹² Die hier nur in groben Zügen skizzierbare Hintergrundgeschichte zur Entstehung der ‚Shintō-Bibel‘ *Shinten* in der frühen Shōwa-Zeit spiegelt dabei anschaulich und direkt den damaligen Diskurs um die eigenen religiös-kulturellen Grundwerte sowie um die – diese nationalen Traditionen vermittelnden – Bildungsgrundlagen eines gegenwartsnotwendigen ‚japanischen Patriotismus‘ wider.

IV. Das Institut zur Erforschung der Geisteskultur Japans und sein Werk *Shinten* 神典

Im April 1932 eröffnete Ōkura Kunihiko 大倉邦彦 (1882–1971), der Präsident der Papiermanufaktur Ōkura yōshi-ten 大倉洋紙店 in Tōkyō, das nun fertiggestellte Gebäude des neugegründeten Ōkura seishinbunka kenkyūjo, des Ōkura Instituts zur Erforschung der japanischen Geisteskultur.¹³ Laut dem im dortigen Archiv aufbewahrten Gründungsakt vom 11. Februar 1929 – als Reichsgründungstag *kigensetsu* 紀元節 ist der 11. Februar ein Datum von äußerster kulturgeschichtlich-ideologischer Bedeutung im modernen Japan seit der frühen Meiji-Zeit und wurde mit aller Intention als Gründungsdatum gewählt – erhoffte er sich damit:¹⁴

12 Siehe hierzu Odo Marquard, *Zukunft braucht Herkunft: Philosophische Essays* (Stuttgart: Reclam, 2003).

13 Ōkura Kunihiko wurde ursprünglich in der Provinz Saga als zweiter Sohn des Ehara Sadaharu 江原貞晴 in eine ehemalige Samurai-Familie geboren. Nachdem er 1906 in der Ōkura Papiermanufaktur eingestellt wurde, wurde er 1912 vom damaligen Firmenleiter Ōkura Bunji 大倉文二 als Schwiegersohn und Nachfolger in die Familie adoptiert und übernahm schließlich 1920 die Firma.

14 Ōkura Kunihiko 大倉邦彦, *Setsuritsu no sbushi* 設立の趣旨 (Gründungszweck; 11. Februar 1929) (Ōkura seishinbunka kenkyūjo, Archivale Nr. 207).

Zusammen mit der gründlichen Kenntnis der universellen Bedeutung der die Weltgeschichte weithin durchdringenden Menschheitskultur, die wesentlichen Werte der unser Land tiefgehend anleiten sollenden Geisteskultur in allen Einzelheiten zu erforschen und [dadurch] eine auf rechtem Glauben basierende Einstellung zum Staat zu etablieren.

Knapp einen Monat nach Institutsgründung erschien am 17. März 1929 in der Tageszeitung *The Japan Times & Mail* ein langer, vom international tätigen japanischen Journalisten Mock Joya (1884–1963) verfasster Artikel über dieses laut Titel „Neue Zentrum geistig-kultureller Forschung in Japan“. Darin beschreibt der Autor die langjährige Tätigkeit Ōkura Kunihikos in den Bereichen Erziehung sowie kultureller und ‚rassischer‘ Entwicklung des japanischen Volkes, die nun im Kauf eines ca. 2300 m² großen Grundstückes kulminierte, auf dem ein neu zu errichtender Prachtbau im prä-hellenistischen Architekturstil das Forschungsinstitut und seine umfangreiche Bibliothek beherbergen soll. Wohl auf einem direkten Interview mit Ōkura basierend führt er darin als Ausgangspunkt für die Idee der Institutsgründung folgendes an:

The proposed institute is not a mere fad of Mr. Ōkura, but is the result of his years of interest in education and cultural development of the people. Not satisfied with the prevailing educational system and existing schools, Mr. Ōkura first attempted to establish schools from the kindergarten to a university standard, according to his own ideas and principles, and with this view in mind, he opened a kindergarten at Nakameguro in 1925. It was planned to become the first step in his own educational system, but as soon as he opened this kindergarten, he realized the difficulty in securing proper teachers and leaders. To him, the necessity of having better educators, more able religious leaders, and social workers, appeared more important and urgent than merely establishing schools and colleges. It was this realization that made him plan the establishment of the Spiritual Cultural Institute. [...] Mr. Ōkura explains in the following words his reason for opening the Institute: When we survey the present condition of the country, we see that our nation is in a state of confusion of various ideas and thoughts. [...] Devotional life that was the foundation of the national life since the establishment of the nation has absolutely disappeared. The noble and beautiful characteristics of our national life are facing destruction and disappearance. Whatever revisions and changes to existing system and forms might be advocated, it will be difficult to remove such causes of ruin, unless the people are spiritually awakened and their mistaken ideas rectified. The present condition of our spiritual and religious realms, which control the root of our thoughts are equally defective. [...] If such is the present condition of the country, it is of urgent importance that this situation should be immediately improved.

Das erste Großunterfangen, mit dem sich das Institut sogleich auseinandersetzen und auch Anlass zur Gründung gab, war die Herausgabe des Buches *Shinten*. Im Dezember des Jahres 1932 wurde mit der Editionsarbeit begonnen und nach mehr als drei Jahren, am – erneut – 11. Februar 1936, wurde die erste Auflage dieser ‚Sakralen Schriften‘ des Shintō veröffentlicht. Das insgesamt 2516 Seiten umfas-

sende Werk beinhaltet das *Kojiki* 古事記, das *Nihon shoki* 日本書紀, das *Kogoshūi* 古語拾遺, die *Senmyō* 宣命, das *Nakatomi no yogoto* 中臣寿詞, das *Shinsen shōjiroku* 新撰姓氏録 sowie die verschiedenen *Fudoki* 風土記 jeweils komplett. Des Weiteren umfasst es aus den altjapanischen Rechts- und Verwaltungstexten *Ritsu* 律 und *Ryō no gige* 令義解, aus dem *Engishiki* 延喜式 und aus dem *Man'yōshū* 万葉集 jeweils jene Passagen, welche sich auf die Gottheiten des Himmels und der Erde bzw. auf die kaiserliche Linie beziehen.

Als Grundprinzip lag hinter der Auswahl dieser Texte deren besondere Wichtigkeit als Originalüberlieferungen des Altertums zum Verständnis der Shintō-Tradition sowie ihre enorme Bedeutung in der Entwicklungsgeschichte des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Shintō. *Kojiki* und *Nihon shoki* geben zusammen mit *Kogoshūi* umfassende Auskunft über die Gottheiten sowie über mit ihnen in Zusammenhang stehende Ereignisse, Taten und Rituale, welche zum Wesenskern des Shintō gehören. Die im *Ryō no gige* und *Engishiki* enthaltenen Jingiryō 神祇令, d. h. diejenigen Teile des Verwaltungscodes, die sich mit den Gottheiten befassen, liefern grundlegende Informationen über alte Rituale sowie das generelle Verwaltungssystem des ehemaligen Götteramtes Jingikan. Die ebenfalls im *Engishiki* enthaltenen Ritualgebete *Norito* 祝詞, denen hier die ‚Glückwunschworte der Nakatomi‘ beigefügt wurden, sowie die im *Shoku Nihongi* enthaltenen und als *Senmyō* bezeichneten kaiserlichen Proklamationen sind grundlegende liturgische Texte zur feierlichen Rezitation bei an die Gottheiten gerichteten Riten. Das Familienregister *Shinsen shōjiroku* teilt insgesamt 1182 Familien aus der Hauptstadt und den inneren Provinzen je nach genealogischem Urahn in die drei Kategorien einer kaiserlichen Abstammung, einer göttlichen Abstammung und einer ausländischen Abstammung ein. Es finden sich darin spezielle Traditionen verschiedener Familien, die in keinen anderen Aufzeichnungen gefunden werden können, und bietet wichtige Information bezüglich der Beziehung einiger alter Familien mit den Gottheiten des Himmels und der Erde. Den *Fudoki* wiederum können bedeutende Regionalmythen und -legenden entnommen werden, während zahlreiche Gedichte im *Man'yōshū* dem Bewusstsein und den Gefühlen der Leute des Altertums gegenüber den Gottheiten Ausdruck verleihen.

Obwohl es zur damaligen Zeit bereits zu vielen der aufgenommenen Werke zahlreiche Einzelstudien und oftmals auch moderne Druckeditionen der Ursprungsmanuskripte gab, war das *Shinten* des Ōkura Forschungsinstituts dennoch der erste Versuch in der langen japanischen Geschichte philologischer Textarbeit, all diese Schriften in einem einzigen Band zu vereinen und in tragbar-handlichem Format in weiten Kreisen der Bevölkerung zu verbreiten. Zudem wurden als zusätzliche Besonderheit die meist im *kanbun*-Stil chinesischer Schriftsprache verfassten klassischen

Originaltexte vollständig in japanische Wortfolge umgeschrieben, Kopfnoten-Schlagworte wurden zur inhaltlichen Erklärung und leichteren Auffindbarkeit von wichtigen Textstellen hinzugefügt und darüber hinaus alle Schriftzeichen mit furigana-Lesehilfen versehen, damit auch das normale und nicht speziell vorgebildete Volk sich leicht mit den für den Shintō als grundlegend und ‚sakral‘ angesehenen Texten vertraut machen kann (siehe Abb. 2).

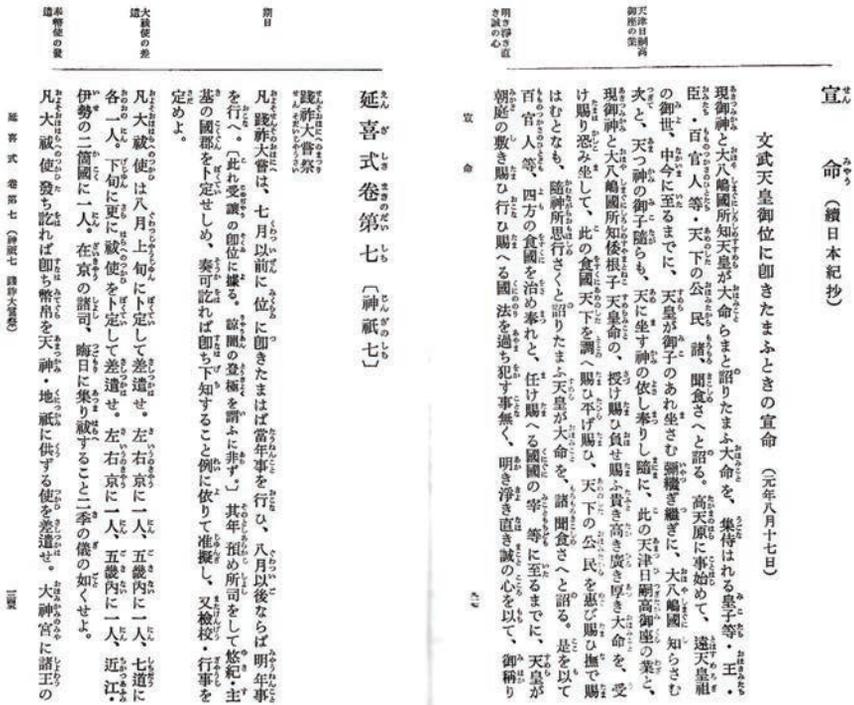


Abb. 2: Zwei Beispielseiten aus der Erstausgabe des *Shintō* von 1936.

Da es ein solches, sozusagen ideales und leicht zugängliches ‚Allroundwerk‘ zuvor nicht gab, rief das *Shintō* eine enorme Resonanz hervor und wurde von Beginn an nicht nur in der Shintō- und Schreinwelt mit breitem Wohlwollen aufgenommen. Nachdem schon am 11. Februar 1936, dem Erscheinungstag des Buches, unter anderem in der Tageszeitung *Ōsaka Mainichi shinbun* 大阪毎日新聞 eine Werbeanzeige geschaltet wurde, zeigte sich bereits vier Tage später auch der bekannte

Journalist und Schriftsteller Tokutomi Sohō 徳富蘇峰 (1863–1957) in einer kurzen Rezension auf der ersten Seite der gleichen Zeitung vom 15. Februar 1936 höchst erfreut über die Herausgabe dieses Werkes. Bereits im Einleitungsabschnitt ging er dabei auch auf die kanonischen Schriften anderer Glaubensrichtungen ein:

Seien es die ‚Vier Schriften‘ der Konfuzianer, seien es das Alte und Neue Testament des Christentums, oder seien es all die Sutren des Buddhismus – ein jedes gibt es als brauchbar-angemessenen Gegenstand. Einzig was unsere nationalen Klassiker anbelangt, so waren sie selbst in Einzelbuchform nur äußerst schwierig zu verbreiten, geschweige denn, dass es vollkommen unmöglich war, dass ein jeder sie zusammengefasst als Gesamtbestand besaß. Früher bereits haben wir diese Dinge bedauert. [...] aber] dies [*Shinten*] ist nun wahrlich ein Produkt, dass genau unseren Wünschen entspricht.

Tokutomi legte in seiner enthusiastischen Beschreibung zudem nahe, dass nicht nur jede Familie eine Ausgabe besitzen sollte, sondern dass dieses Werk auch in Ryokans, in Klubhäusern, an Bahnhöfen und überhaupt an allen Orten, an denen sich die Leute versammeln und aufhalten, bereitgestellt werden und weite Verbreitung finden sollte.

V. Ursachen und Grundgedanken der Herausgabe des *Shinten*

Zum Ausgangspunkt der Kompilationsarbeiten wurde der am 3. November 1932 im neuerrichteten Ōkura seishin bunka kenkyūjo begonnene, sogenannte ‚Sonderlehrgang Shintō‘ (Rinji shintō kōshūkai 臨時神道講習会), dem ersten einer nachfolgend ganzen Reihe von ‚Lehrgängen zum geistigen Wesenskern Japans‘ (Nihon seishin kōshūkai 日本精神講習会), den das Forschungsinstitut veranstaltete. Die im Archiv des heute noch in Yokohama bestehenden Instituts vorhandenen Akten zeigen, dass die Vortragenden des wöchentlich stattfindenden Lehrgangs die damals führenden Repräsentanten dieses Fachgebietes waren. Darunter waren Imaizumi Sadasuke 今泉定助 (1863–1944), der Vorsitzende der Jingū hōsaikai 神宮奉齋会, d. h. der Vereinigung zur Verehrung des Ise-Schreins¹⁵; Miyachi Naokazu 宮地直一 (1886–1949), der Leiter der Abteilung für Quellenforschung (*kōshōka* 考証課) im Büro für Shintō-Angelegenheiten (Jinja-kyoku 神社局) des Innenministerium und späterer Mitherausgeber eines umfangreichen Shintō-Wör-

15 Jingū hōsaikai war eine weltliche juristische Körperschaft (*zaidan hōjin*), die 1899 aus der Jingū-kyō 神宮教 geformt wurde. Diese war die nach inneren Reorganisationen 1882 mit staatlicher Anerkennung gegründete Nachfolgeorganisation der ‚Götterwind-Vereinigung‘ Kamikaze-kōsha 神風講社, die wiederum 1873 aus mehreren lokalen Ise-Bruderschaften hervorging. Jingū hōsaikai selbst wurde 1946 aufgelöst.

terbuches; sowie Ueki Naoichirō 植木直一郎 (1878–1959) und Kōno Seizō 河野省三 (1882–1963), beides angesehene Professoren an der Shintō Universität Kokugakuin.

Bereits am 20. Dezember 1932 gab es eine erste Zusammenkunft der Kursleiter, bei deren Gelegenheit die Benennung ‚Shinten‘, die aufzunehmenden klassischen Werke und die jeweils zuständigen Personen festgelegt wurden. Damit war der generelle Rahmen der Kompilation entschieden. Doch was war der eigentliche Grund der Herausgabe? Wie dem Nachwort von Ōkura Kunihiko in der Erstauflage des Werkes entnommen werden kann, sind die Editionsarbeiten an den ‚sakralen Schriften‘ *Shinten* mit der Intention begonnen worden, dass die zu enthaltenden Texte „die den Ursprung des Götterlandes darlegenden, verehrungswürdigen und unvergänglichen klassischen Werke“¹⁶ sind und große Verbreitung finden sollten. Es wurde aber auch ganz offensichtlich, wie alleine die äußere Aufmachung des Buches schon deutlich zeigt, dem Vorbild der christlichen Bibel nachgestrebt. Komori Yoshikazu 小森嘉一 (1907–?), der 1931 an der Kokugakuin Universität seinen Abschluss in japanischer Geschichte machte, während seines Postgraduiertenstudiums bereits als Assistent eng an der Kompilation des *Shinten* beteiligt war und später Mitarbeiter des Ōkura Forschungsinstituts wurde, erinnert sich in einem Interview von 1998 wie folgt:¹⁷

Ich denke, dass Ōkura-sensei bezüglich des *Shinten* das Bild der *Bibel* in Europa vorschwebte. Einmal habe ich sogar direkt gehört, wie Ōkura-sensei es so gesagt hat. Es war nur eine kurze Zeit, aber als er in Europa die Erfahrung machte, weil das Privathaus in dem er sich ein Zimmer nahm einer frommen, christlichen Familie gehörte, dass es innerhalb eines jeden Tages unbedingt Zeit für Bibellektüre gab, kam ihm der Gedanke: jeder japanischen Familie ein solches *Shinten*. Sowohl was Größe als auch Papierqualität anbelangt, ähnelt es offensichtlich stark der *Bibel*. Wenn man in Europa in einem Hotel absteigt, liegt dann nicht in jedem Hotel eine *Bibel* bereit? Der Gast nimmt sie bei einer Verschnaufpause kurz zur Hand und liest darin. In Japan gibt es so etwas jedoch nicht. Ich denke, Ōkura-sensei hat dies während seiner Auslandsreise erlebt und so den Entschluss für die Kompilierung des *Shinten* gefasst.

Die Richtigkeit dieser Aussage einer bewussten Anlehnung an die westliche Bibel – oder auch generell einer ‚katalysatorischen Wahrnehmung‘ kanonisierter heiliger Schriften anderer Religionstraditionen – zur Herausbildung der in Abgrenzung

16 Ōkura Kunihiko 大倉邦彦, „Shinten kankō no shushi 神典刊行の趣旨 (Beweggründe der Publikation des Shinten),“ in *Shinten* (Hg.), Ōkura seishinbunka kenkyūjo (Yokohama: Ōkura seishinbunka kenkyūjo, 1936), n. p. [Nachwort].

17 Uchikoshi Takaaki 打越孝明, „*Shinten* hensan no keii ni tsuite: Kyū-shoin Komori Yoshikazu ni kiku“ 『神典』編纂の経緯について: 旧所員・小森嘉一氏に聞く (Über die näheren Umstände der Kompilation des *Shinten*: Nachgefragt beim ehemaligen Institutsmitglied Komori Yoshikazu), *Ōkurayama ronshū* 43 (März 1999): 227–228.

davon als notwendig erachteten eigenen Sammlung sakraler Schriften als Epitome der indigenen, immerwährend-unwandelbaren Kulturtradition wird zudem untermauert von folgender, in Versform dargebrachter Beobachtung Ōkura Kunihikos, welche im Februar 1936 zur Zeit der Herausgabe des *Shinten* in der Zeitschrift *Kyūkō* veröffentlicht wurde:¹⁸

Die Europäer und Amerikaner haben die Bibel / die Juden haben das Alte Testament bzw. die jüdischen Heiligen Schriften / die Anhänger des Islam haben den Koran / die Chinesen haben die vier Bücher und fünf Klassiker [des Konfuzianismus] / die Inder haben die Upanischaden / die Anhänger Buddhas haben das Tripitaka / und / die Japaner haben, zusammen mit dem ewig wie Himmel und Erde bestehenden *kokutai*, diese Sakralen Schriften (*Shinten*).

Sein knapper Essay, dem diese Verse nachgestellt sind, zeigt zudem deutlich die der Kompilation ebenso zugrundeliegende Einstellung Ōkura Kunihikos – eine Geisteshaltung, die den generell vorherrschenden, nationalistischen Zeitgeist der frühen Shōwa-Zeit widerspiegelt. Darin rühmt er Japans besonderen Geist und Staatswesen (*kokutai* 国体). Gleich im ersten Satz führt er zudem auch den berühmten Einleitungssatz der im frühen 14. Jahrhundert verfassten ‚Aufzeichnung der wahren Gott-Kaiser-Herrschaftslinie‘ *Jimmō shōtōki* 神皇正統記 an, dass ‚Japan ein Reich der Götter ist‘ (*Ō-Yamato wa kami no kuni nari* 大日本は神国なり) – ein Satz, der übrigens ein Jahr später 1937 im berühmt-berüchtigten *Kokutai no hongī* 国体の本義 (Grundlagen unseres Staatswesens) mit gleichen Intentionen an ebenso prominenter Stelle zitiert wird. Da laut Ōkura Kunihiko aus den im *Shinten* zusammengefassten Texten der seit Anbeginn der Welt währende und seit der von den Gottheiten verursachten Staatsgründung in der wie Himmel und Erde ewig bestehenden himmlischen Sonnennachfolge der Kaiser weiter getragene geistige Wesenskern (*seishin*) Japans spricht, seien diese nicht einfach nur Aufzeichnungen einer weit zurückliegenden Vergangenheit sondern fest im gegenwärtigen Leben und Glauben der Menschen verwurzelt, lebendig, und Grundlage aller zukünftigen Staatsentwicklung und Kulturschöpfung. Daher hat sich das Forschungsinstitut zum Ziel gesetzt, diese im ‚Volk des Gottheitsreiches‘ in leicht verständlicher und lesbarer Form zu verbreiten.¹⁹

Wie sehr Ōkura diesen Gedanken verhaftet war, zeigt sich auch in zahlreichen seiner insgesamt 1382 Aphorismen, die zwischen Juli 1925 und Februar 1937 in regelmäßiger Folge in Zeitschriften erschienen und später gesammelt herausgege-

18 Ōkura Kunihiko 大倉邦彦, „Shinten no koto 神典のこと (Die sakralen Schriften [des Shintō]),“ *Kyūkō* 躬行 24 (Februar 1936): 29.

19 *Ibid.*, 28–29.

ben wurden. So schrieb er am 11. Februar 1935 unter der Überschrift *Kannagara no kokutai* 神ながらの国体 etwa bezüglich des ‚göttlichen Ursprungs des japanischen Staatswesens‘ folgendes:²⁰

Das universelle Gesetz zeigt sich im spezifischen. Das Staatswesen unseres Kaiserreiches ist eine Spezialisierung des universellen Gesetzes. Da in anderen Ländern das Konzept eines universelles-Gesetz-seienden Gottheitsreichs und dasjenige von der Welt der Menschen völlig verschieden sind, sind diese Reiche durch menschliche Planung entstanden. Der göttliche Geist (*kamunagara no seishin* 神ながらの精神) zeigt seine Besonderheit in der untrennbaren Einheit der Götter und Menschen (*shinjin ichinyo* 神人一如) und lässt unser Kaiserreich entstehen. Deshalb sprechen wir von einem weltweit einzigartigen Staatswesen (*kokutai*).

Bereits am 11. Februar 1933 hatte er zudem unter dem Titel *Kaetaki mono* 変へたきもの einige Dinge angesprochen, die er im Land – und auch in den Köpfen der Menschen – gerne ändern würde. Unter anderem würde er gerne das Volk (*kokumin* 国民) in Untertanen (*shinmin* 臣民), Japan in Nippon, den westlichen Kalender in eine Jahreszählung seit Jinmu-tennō (*kōki* 皇紀) und die Parteienregierung (*seitō seiji* 政党政治) in eine wahre Regierung kaiserlicher Herrschaft (*tennō seiji* 天皇政治) reformieren.²¹ Vor diesem geistigen Hintergrund ist es daher kaum verwunderlich, dass Ōkura Kunihiko, der auch wichtige Posten in zahlreichen anderen Vereinigungen wie etwa der Vereinigung zur Unterstützung der kaiserlichen Herrschaft (Taisei yokusankai 大政翼賛会) oder der Patriotischen Industriellenvereinigung Großjapans (Dai-Nippon sangyō hōkokukai 大日本産業報国会) inne hatte, nach Kriegsende von den Alliierten verhaftet wurde. Ab 11. Dezember 1945 saß er unter dem Verdacht ein Kriegsverbrecher der Kategorie A zu sein, zusammen mit Tōjō Hideki 東条英機 (1884–1948), Kishi Nobusuke 岸信介 (1896–1987) und anderen im Sugamo-Gefängnis ein. Da ihm aber letztendlich kein tatsächliches Kriegsverbrechen dieser höchsten Stufe nachgewiesen wurde, wurde er nach zwei Jahren Haft am 30. August 1947 wieder entlassen.²² Ab 1952 arbeitete er dann erneut als Direktor des Forschungsinstituts für die geistige Kultur Japans.

20 Ōkura seishin bunka kenkyūjo 大倉精神文化研究所 (Hg.), *Ōkura Kunihiko no Kansō: Tamashii wo kizanda zuisōroku* 大倉邦彦の『感想』: 魂を刻んだ随想録 (Ōkura Kunihikos *Gedanken*: Aufzeichnung beiläufiger, von der Seele geprägter Gedanken) (Yokohama: Ōkura seishin bunka kenkyūjo, 2003), 172.

21 Ibid., 150–151.

22 Nemoto Michihisa 根本教久, „Sankū-ki: Sōritsusha Ōkura Kunihiko o shinonde 三空忌一創立者大倉邦彦先生を偲んで (Jahrestag des Todes von Sankū: In Gedenken des Gründers Ōkura Kunihiko),“ in *Kōenshū: Ōkura Kunihiko to Seishinbunka kinkūjo* 講演集: 大倉邦彦と精神文化研究所 (Vortragssammlung: Ōkura Kunihiko und das Forschungsinstitut zur geistigen Kultur [Japans]), hg. Ōkura seishinbunka kinkūjo 大倉精神文化研究所 (Yokohama: Ōkura seishinbunka kinkūjo, 2002), 146.

Wie aber wurden nun, neben all den oben aufgeführten geistigen Grundlagen, Vorbedingungen und Abgrenzungsbemühungen, diese als Bibel für das japanische Volk des Gottheitsreiches konzipierten ‚sakralen Schriften‘ des Shintō nun tatsächlich kompiliert?

VI. Abfassung des *Shinten*-Manuskripts

Bereits am 20. Dezember 1932 gab es eine erste Zusammenkunft der Kurslektoren, bei deren Gelegenheit die Benennung ‚Shinten‘, die aufzunehmenden klassischen Werke und die jeweils zuständigen Personen festgelegt wurden. Im Januar 1933 wurde die erste eigentliche *Shinten*-Redaktionssitzung des Herausgeberkomitees abgehalten. Basierend auf den Beschlüssen dieser Sitzung bezüglich der Editionsprinzipien wurde danach die Abfassung des Manuskripts in Angriff genommen. Im Zentrum stand dabei die zunächst schlichte, aber überwältigend erscheinende Arbeit das *kanbun* der alten Werke vollständig in japanische Wortfolge umzuschreiben und grundsätzlich sämtlichen Schriftzeichen deren Lesung in *furigana* beizufügen.

Anders als etwa bei *Kojiki* und *Nihon shoki*, bei denen als Grundsatz die Edition des gesamten Textes galt, häuften sich die Schwierigkeiten im Falle derjenigen Klassiker, bei denen nur die mit den Gottheiten des Himmels und der Erde in Zusammenhang stehenden Stellen extrahiert wurden. Im Falle des *Engishiki* z.B. war es keine leichte Aufgabe nicht nur die ersten zehn die Gottheiten betreffenden Bände zu nehmen, sondern aus den übrigen 40 der insgesamt 50 Bänden zunächst alle Abschnitte die mit Göttern und Zeremonien zu tun haben zu extrahieren und überdies die festgelegten Editionsvorgaben der Umschrift und Annotation zu leisten. Diese Aufgabe war auch deshalb ausgesprochen schwierig, da es etliche Kanji mit eigentümlicher Lesung gab. Mit dieser Arbeit befassten sich die für die jeweiligen Klassiker zuständigen Hauptpersonen sowie deren Assistenten. Die endgültig verantwortlichen waren Ueki Naoichirō, Kōno Seizō, Miyachi Naokazu und Imazumi Sadasuke, die bereits als Vortragende des Shintō-Lehrganges fungierten, sowie Tanaka Yoshitō 田中義能 (1872–1946), Gründer verschiedener Shintō Organisationen und Professor der Kokugakuin Universität, Hoshino Teruoki 星野輝興 (1882–1957), Leiter des Ritenbüros des Kaiserlichen Haushofamtes während Shōwa-tennōs Thronbesteigung, und der Shintō-Historiker Yamamoto Nobuki 山本信哉 (1873–1944). Redaktionsassistenten waren neben dem oben kurz zitierten Komori Yoshikazu auch die späteren Professoren der Kokugakuin Universität Higuchi Kiyoyuki 樋口清之 (1909–1997) und Hōri Miyatsuzu 祝宮静 (1905–?),

sowie Kishimoto Yoshio 岸本芳雄 (1905–?), der später Professor an der Tamagawa Universität wurde.²³

Besonders Ueki Naoichirō sticht unter diesen Personen hervor. Ursprünglich sollte Ueki nur die Verantwortung für das *Ryō no gige* 令義解 sowie in Zusammenarbeit mit Kōno Seizō für das *Nihon shoki* innehaben und mit Einreichung der entsprechenden Manuskripte wäre seine Pflicht getan. Jedoch reichte Ueki seine Manuskripte weit vor der Zeit ein und übernahm dann auch die Teilbereiche derjenigen Verantwortlichen, bei denen sich die Abfassung verzögerte, wodurch es dazu kam, dass er durchgängig in die Redaktion und Herausgabe des *Shinten* involviert war. Letzten Endes war Ueki zudem auch verantwortlich für die Texte *Ritsu* 律, *Shinsen shōjiroku* 新撰姓氏録 und die verschiedenen *Fudoki* 風土記.

Bis Ende 1933 waren die Manuskripte weitgehend vollendet und Ueki übernahm nun die Aufgabe alle eingereichten Manuskripte durchzusehen und zu konsolidieren. Somit hat er faktisch die gesamte Redaktionsverantwortung geschultert. Seine Gedanken über diese ihm zuteilgewordene Pflicht hat er 1942 in einem Aufsatz folgendermaßen formuliert:

„Was die Konsolidierung und Vereinheitlichung bzw. die Revision der Manuskripte anbelangte, so hat Direktor Ōkura mir dies anvertraut. Es bedeutete eine schwere Last der Verantwortung, aber die Arbeit voranzutreiben und erfolgreich abzuschließen lag mir am Herzen und kam mir sehr gelegen.“²⁴

1934 hindurch wurde die Konsolidierungsarbeit der Manuskripte im Redaktionsbüro, das sich damals im 2. Stock des an der Nihonbashi gelegenen Hauptsitzes der Ōkura Papiermanufaktur befand, fortgeführt. Ueki zur Seite stand dabei der frühere Oberpriester des Kashima-jingū 鹿島神宮 und Autor zahlreicher Shintō-Werke Oka Yasuo 岡泰雄. Imaizumi Sadasuke fungierte zudem als Berater. Damals schulterte Ueki neben seinem Dienst als Professor der Kokugakuin Universität gleichzeitig auch die Aufbereitung der nachgelassenen Manuskripte des verstor-

23 Siehe Ōkura seishinbunka kenkyūjo 大倉精神文化研究所, *Shōwa nana-nen jūni-gatsu hatsuka kaisai no Shintō kōshūkai kōshi kaigō ni okeru kettei jitō nado* 昭和7年12月20日開催の神道講習会講師会合における決定事項等 (Beschlusspunkte usw. der am 20.12.1932 abgehaltenen Lehrerversammlung des Shintō-Lehrgangs; 5. Januar 1933) sowie Ōkura seishinbunka kenkyūjo 大倉精神文化研究所, *Shinten hensan kyōgikai kettei jikō* 神典編纂協議会決定事項 (Beschlusspunkte der *Shinten* Redaktionssitzung; 13. Februar 1933) (Ōkura seishinbunka kenkyūjo, Archivale Nr. 5932).

24 Ueki Naoichirō, „Shinten no hensan kankō to sono igi 神典の編纂刊行と其の意義 (Die Herausgabe des *Shinten* und dessen Bedeutung),“ in *Kokushi ronban: Ōkura Kunihiko sensei kentei ronbunshū* 国史論纂: 大倉邦彦先生献呈論文集 (Essays zur Landesgeschichte: Eine Ōkura Kunihiko gewidmete Aufsatzsammlung), hg. Ōkura Kunihiko sensei kentei ronbunshū hensan iinkai 大倉邦彦先生献呈論文集編纂委員会 (Yokohama: Kyūkokai 躬行会, 1942), 701.

benen Rechtsgelehrten Hozumi Nobushige 穂積陳重 (1856–1926) und arbeitete nach eigener Aussage vormittags an der Uni und nachmittags zurückgezogen im Studierzimmer von Hozumis Haus im Stadtteil Ushigome.²⁵ Für die mühevollen Kleinarbeit der Redaktion des *Shinten* blieben Ueki daher nur die Abendstunden bis in die späte Nacht.

Ende 1934 wurde schließlich in Sanseidōs Druckerei in Kamata zunächst mit dem Setzen des *Kojiki* begonnen und das folgende Jahr hindurch wurde die Drucklegung durch das sukzessive Setzen der restlichen Texte fortgesetzt. Nun standen die mühseligen Korrekturarbeiten an und vier- oder fünfmaliges Korrekturlesen schien keine Seltenheit. Ende 1935 wurden schließlich letzte Korrekturen gemacht und zu Beginn des folgenden Jahres die erste Auflage der ‚Sakralen Schriften‘ gedruckt. Aber auch nach dem Druck der Erstauflage hielt Uekis Involvierung mit dem *Shinten* weiter an. Die Zusammenarbeit zur Anfertigung des als Handreche zur Benutzung gedachten Sachindex *Shinten sakuin* 神典索引 wurde bereits vor Publikation der Erstauflage durch Ōkura Kunihiko sondiert und unter Uekis redaktioneller Leitung wurde dieses Komplementärwerk im August 1937 veröffentlicht. Mehr noch arbeitete Ueki auch als Dozent der als einem integralen Teil in der Verbreitung dieser sakralen Schriften des Shintō konzipierten *Shinten*-Vorlesungsreihe des Forschungsinstitutes. Zu den Details der Veranstaltungen schreibt Ueki folgendes:²⁶

Mit Erreichen der Herausgabe des *Shinten* fasste Direktor Ōkura den Plan, diese ‚Sakralen Schriften‘ erläuternd zu lesen und öffentliche Kurse abzuhalten, welche den völkischen Glauben (*kokuminteki shinnen* 国民の信念) kultivieren und festigen. Mit dem Dozentenposten dafür wurde zunächst ich betraut. Da dieses Vorhaben den Zweck der Herausgabe des Werkes auf praktische Weise ausweiten sollte, in dem dieses *Shinten* – welches „unser (verständnisvolles) Volk in gleicher Weise verehren und ein inniges Verhältnis damit aufbauen soll“ – „auch für Neulinge und normale Leuten außerhalb des Fachgebietes leichter Vertraut werden“ sollte, habe ich, ungeachtet meiner Unzulänglichkeit, mit Freude diese Aufgabe übernommen. Ich habe dann vorgeschlagen dies als ‚sonntägliche Vorlesung‘ aufeinanderfolgend jeden Sonntagvormittag abzuhalten, woraufhin Direktor Ōkura erfreut meinte „wenn dies möglich sei wäre es das Größte“, und mir vollkommene Unterstützung gewährte.

Diese Kursreihe begann Ende Januar 1936 mit Vorlesungen zum *Kojiki* und dauerte mehr als sieben Jahre bis zur letzten Vorlesung über das *Man'yōshū* im Juli 1943. In insgesamt 311 Treffen wurden alle alten Klassiker komplett und gründlich gelesen, erläutert und einem breiten Publikum zugänglich gemacht. Keine einzige

25 Ibid.

26 Ibid., 704.

der in diesem Zeitraum angesetzten sonntäglichen Vorlesungen fiel dabei aus und zudem wurden auch mehrere dementsprechende Vorlesungen zum *Shinten* in Kyōto und Ōsaka abgehalten. Darüber hinaus hielt Ōkura Kunihiko selbst, der von Juli 1937 bis Juni 1943 auch Direktor der Tōyō Universität war, von 1936 an bis Kriegsende im ganzen Land mindestens 169 Vorträge und zudem im gleichen Zeitraum noch mindestens 29 Radioansprachen, deren Inhalte sich natürlich oft um die sakralen Schriften des Shintō, dem daraus ersichtlichen japanischen Geist und sein besonderes Staatswesen sowie dem wiederum daraus resultierenden ethisch-moralischen Werten und Pflichten des Volkes drehten. Es ist daher nicht verwunderlich, dass das *Shinten* tatsächlich großen Absatz und Verbreitung fand.

VII. Ausblick

Das *Shinten* erreichte in der Vorkriegszeit bereits vier Auflagen, wobei bis Kriegsende mindestens 22.360 Exemplare verkauft wurden. Nach dem Krieg war es zeitweilig aus dem Druck, wurde aber 1962 in fünfter Auflage wieder neu veröffentlicht. Ab der sechsten Auflage von 1967 wurde der erstmals 1937 zunächst separat erschienene Sachindex integriert. Danach folgte bis heute stetig eine Edition der nächsten und zum siebzigsten Jubiläum des Werkes wurde schließlich im Mai 2006 die zwanzigste Auflage herausgegeben.²⁷

Gegenwärtig sind Klassikereditionen, die als ihre Besonderheit komplett in japanische Wortfolge umgeschrieben und auch mit *furigana* versehen sind, nichts Besonderes mehr. Trotz Neuauflage nach dem Zweiten Weltkrieg, erreichte das *Shinten* nie mehr seine frühere Popularität und weite Verbreitung. Da sich zudem

27 Erstaufgabe 11. Februar 1936; 2. Auflage 29. April 1936; 3. Auflage 20. September 1936; mit insgesamt 19.098 gedruckten Exemplaren in diesem ersten Jahr. Die Verkaufszahlen laut Geschäftsberichten des Institutes waren bis jeweils zum Jahresende 1938 = 13.511; 1939 = 15.288; 1940 = 16.257; 1941 = 18.931. Die 4. Auflage von 3.500 Stück wurde am 20. Juli 1942 gedruckt und die Gesamtverkaufszahl lag zu Jahresende bei 20.382 und Ende 1943 bei 22.360 Exemplaren. Spätere Verkaufszahlen sind leider nicht bekannt. Die nachfolgenden Druckauflagen waren: 5. Auflage am 11. Februar 1962; 6. Auflage am 11. Februar 1967; 7. Auflage am 30. Juli 1971; 8. Auflage am 1. August 1981; 9. Auflage am 11. Februar 1982; 10. Auflage 20. September 1982; 11. Auflage am 11. Februar 1985; 12. Auflage am 31. Januar 1987; 13. Auflage am 15. November 1989; 14. Auflage am 20. Juli 1992; 15. Auflage am 20. April 1994; 16. Auflage am 06. Dezember 1996; 17. Auflage im März 1999; 18. Auflage im August 2001; 19. Ausgabe im Juli 2003; und die neueste 20. Auflage am 23. Mai 2006. Zeitweise wurden neben der Normal- auch Luxusausgaben gedruckt (6., 7. und 14. Auflage). Außer bei der 5. sowie 7. Auflage mit je 2000 Stück und der 14. Auflage mit 1.300 Stück lag die Druckauflage nach Kriegsende jeweils bei 1000 Stück. Geht man davon aus, dass eine Vorgängerauflage so gut wie ausverkauft war, bevor eine neue Auflage gedruckt wurde, so wurden bis heute etwa 40.000 Exemplare des *Shinten* verkauft. Zu diesen Zahlen siehe auch Uchikoshi, „Shinten hensan no keii ni tsuite,“ 274–276.

auch die Forschung zu den altjapanischen Klassikern in hohem Maße weiterentwickelt hat, ist das *Shinten* seit seiner Erstauflage vor über 70 Jahren allmählich selbst zu einem historischen Gegenstand der Forschung geworden. Es wird jedoch nicht zuletzt dank seiner Kompaktheit, der editorischen Aufbereitung und seines inhaltlichen Umfanges auch gegenwärtig noch als unentbehrliches Vademekum in der Priesterausbildung an den zwei anerkannten Shintō-Universitäten Kokugakuin und Kōgakukan sowie zur täglichen Arbeit der Priester an ihren Schreinen benutzt. Das ist nicht weiter verwunderlich, da Paragraph 11, Satz 2 der am 21. Mai 1980 von der Vereinigung der Shintō-Schreine festgelegten Grundcharta (Jinja-honchō kenshō 神社本庁憲章) nämlich ausdrücklich besagt, dass Shintōpriester die Klassiker des Altertums studiert haben und beherrschen müssen. In Satz 3 desselben Paragraphen heißt es weiter, dass Shintōpriester in ihrer Berufsausübung nicht willkürlich und nach eigenem Ermessen handeln dürfen, sondern sich nach traditionellem Glauben und den sakralen Schriften (*shinten*) richten sollen. Zumindest in Shintō-Kreisen ist das *Shinten* als Zusammenstellung normativer Schriften im Sinne einer autoritativen „Bibel des Shintō“ daher weiterhin ein innig vertrautes Buch. Was aber seine eigentliche Entstehungsgeschichte, die daran beteiligten Akteure und die näheren Umstände der damit verbundenen Kanonisierungsbestrebungen dieser ‚sakralen Schriften des Shintō‘ anbelangen, so sind diese dennoch auch dort als weitgehend unbekannt anzusehen.

Im Archiv des Ōkura seishin bunka kenkyūjo in Yokohama sind zahlreiche, das *Shinten* selbst, seinen Entstehungshintergrund, die Mitarbeiter sowie generell Ōkura Kunihiko und das gesamte Institut betreffende Archivalien wie etwa mit Korrekturanmerkungen versehene Manuskripte oder stenographische Mitschriften der gesamten *Shinten*-Vorlesungsreihe in großer Zahl vorhanden.²⁸ Die daraus gewonnenen Erkenntnisse werden nach gründlicher Sichtung und Abschluss des gegenwärtigen Forschungsprojektes in eine spätere, umfassende Veröffentlichung zur Kanonisierung sakraler Schriften des Shintō einfließen. Durch Erforschung dieser Primärquellen zur konkreten textgeschichtlichen und editorischen Grundlage – so offenbaren etwa Briefe der Editoren untereinander, dass es eine heftige Debatte gab, ob z.B. das *Man'yōshū* zu den sakralen Schriften gezählt werden soll oder nicht – kann man nicht nur den sonst eher abstrakten Intentionen zur Tradierung und Verbreitung der ‚sakralen Schriften‘ des Shintō sondern auch dem eigentlichen Kanonisierungsprozess und den ganz konkreten Lebens- und

28 Ich bin Uchikoshi Masaaki, ehemals langjähriges Forschungsmitglied am Ōkura seishinbunka kenkyūjo und neuerdings Mitarbeiter der Shintō-Forschungsabteilung des Meiji-Schreins in Tokyo für zahlreiche Gespräche und wertvolle Hinweise sowie die Zurverfügungstellung von Archivmaterialien des Instituts sehr dankbar.

Arbeitsumständen der unmittelbar daran beteiligten Personen deutlich näher kommen. Darüber hinaus kann dadurch auch der relativ kleine Kreis der Protagonisten und ihre Gedankenwelt beleuchtet und in den Blickpunkt gerückt werden. Hierdurch gelingt es, dem zumeist als diffus empfundenen Prozess der Tradierung einer geistig-religiösen Richtschnur durch Aufzeigen eines konkreten Beispiels bewusst eingeleiteter und gesteuerter Kanonisierung der entsprechenden „den Ursprung des Götterlandes darlegenden, verehrungswürdigen und unvergänglichen klassischen Werke“²⁹ seine Anonymität zu nehmen.

Bibliographie

- Frenschkowski, Marco. *Heilige Schriften der Weltreligionen und religiösen Bewegungen*. Wiesbaden: Marix Verlag, 2007.
- Hahn, Alois. „Kanonisierungsstile“. In *Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie literarischer Kommunikation II*, herausgegeben von Aleida Assmann und Jan Assmann, 28–37. München: Wilhelm Fink Verlag, 1987.
- Kokugakuin daigaku Nihon bunka kenkyūjo 國學院大學日本文化研究所 (Hg.). *Shintō jiten* 神道事典 (Enzyklopädie des Shintō). Shukusatsuban 縮刷版. Tōkyō: Kōbundō 弘文堂, 1999 [1994].
- Marquard, Odo. *Zukunft braucht Herkunft: Philosophische Essays*. (Stuttgart: Reclam, 2003).
- Menzies, Allan. „The Natural History of Sacred Books: Some Suggestions for a Preface to the History of the Canon of Scripture“ *The American Journal of Theology* 1.1 (Januar 1897): 71–94.
- Miyachi, Naokazu 宮地直一 und Saeki Ariyoshi 佐伯有義 (Hg.). *Shintō daijiten* 神道大辞典 (Großwörterbuch des Shintō). Shukusatsu-ban 縮刷版. Kyōto: Rinsen Shoten 臨川書店, 1986 [1937].
- Ochiai, Naobumi 落合直文, Ikebe Yoshikata 池邊義象 und Hagino Yoshiyuki 萩野由之 (Hg.). *Nihon bungaku zensho* 日本文学全書 (Gesamtschrifttum der japanischen Literatur). [24 Bände] Tōkyō: Hakubunkan 博文館, 1890–92.
- Ōkura, Kunihiko 大倉邦彦. „Shinten kankō no shushi 神典刊行の趣旨 (Beweggründe der Publikation des Shinten).“ In *Shinten*, herausgegeben von Ōkura seishinbunka kenkyūjo 大倉精神文化研究所, n. p. [Nachwort]. Yokohama: Ōkura seishinbunka kenkyūjo, 1936.
- Ōkura, Kunihiko 大倉邦彦. „Shinten no koto 神典のこと (Die sakralen Schriften [des Shintō]).“ *Kyūko* 躬行 24 (Februar 1936): 28–29.
- Ōkura, Kunihiko 大倉邦彦. *Setsuritsu no shushi* 設立の趣旨 (Gründungszweck; 11. Februar 1929). Ōkura seishinbunka kenkyūjo 大倉精神文化研究所, Archivale Nr. 207.
- Nemoto, Michihisa 根本教久. „Sankū-ki: Sōritsusha Ōkura Kunihiko o shinonde“ 三空忌一 創立者大倉邦彦先生を偲んで (Jahrestag des Todes von Sankū: In Gedenken des Gründers Ōkura Kunihiko). In *Kōenshū: Ōkura Kunihiko to Seishinbunka kinkyūjo* 講演集: 大倉邦彦と精神文化研究所 (Vortragssammlung: Ōkura Kunihiko und das

29 Ōkura, „Shinten kankō no shushi“, n. p.

- Forschungsinstitut zur geistigen Kultur [Japans]), herausgegeben von Ōkura seishinbunka kenkyūjo 大倉精神文化研究所, 117–153. Yokohama: Ōkura seishinbunka kenkyūjo, 2002.
- Ōkura seishin bunka kenkyūjo 大倉精神文化研究所 (Hg.). *Ōkura Kunihiko no Kansō: Tamashii wo kizanda zuisōroku* 大倉邦彦の『感想』: 魂を刻んだ随想録 (Ōkura Kunihikos Gedanken: Aufzeichnung beiläufiger, von der Seele geprägter Gedanken). Yokohama: Ōkura seishin bunka kenkyūjo, 2003.
- Ōkura seishinbunka kenkyūjo 大倉精神文化研究所 . *Shinten hensan kyōgikai kettei jikō* 神典編纂協議会決定事項 (Beschlusspunkte der Shinten Redaktionssitzung; 13. Februar 1933). Ōkura seishinbunka kenkyūjo 大倉精神文化研究所 , Archivale Nr. 5932.
- Ōkura seishinbunka kenkyūjo 大倉精神文化研究所 . *Shōwa nana-nen jūni-gatsu hatsuka kaisai no Shintō kōshūkai kōshi kaigō ni okeru kettei jitō nado* 昭和7年12月20日開催の神道講習会講師会合における決定事項等 (Beschlusspunkte usw. der am 20.12.1932 abgehaltenen Lehrerversammlung des Shintō-Lehrgangs; 05. Januar 1933). Ōkura seishinbunka kenkyūjo 大倉精神文化研究所 , Archivale Nr. 5932.
- Tworuschka, Udo (Hg.). *Heilige Schriften: Eine Einführung*. Frankfurt am Main, Verlag der Weltreligionen, 2008.
- Uchikoshi, Takaaki 打越孝明 . „Shinten hensan no kei ni tsuite: Kyū-shoin Komori Yoshikazu ni kiku 『神典』編纂の経緯について : 旧所員・小森嘉一氏に聞く (Über die näheren Umstände der Kompilation des Shinten: Nachgefragt beim ehemaligen Institutsmitglied Komori Yoshikazu).“ *Ōkurayama ronshū* 43 (März 1999): 223–276.
- Ueki, Naoichirō. „Shinten no hensan kankō to sono igi 神典の編纂刊行と其の意義 (Die Herausgabe des Shinten und dessen Bedeutung).“ In *Kokushi ronsan: Ōkura Kunihiko sensei kentei ronbunshū* 国史論纂 : 大倉邦彦先生献呈論文集 (Essays zur Landesgeschichte: Eine Ōkura Kunihiko gewidmete Aufsatzsammlung), herausgegeben von Ōkura Kunihiko sensei kentei ronbunshū hensan iinkai 大倉邦彦先生献呈論文集編纂委員会 , 695–708. Yokohama: Kyūkokai 躬行会 , 1942.
- Wachutka, Michael. *Kokugaku in Meiji-period Japan: The Modern Transformation of ‚National Learning‘ and the Formation of Scholarly Societies* (Leiden, Boston: Global Oriental, 2012).

Innovative Wege der Vermittlung religiöser Inhalte im 20. Jahrhundert am Beispiel des Öffentlichkeitsauftritts einer „Neu-Neureligion“

FRANZ WINTER

Gerade für den Bereich der oft als „Neu-Neureligionen“ bezeichneten jüngeren Erscheinungen auf dem religiösen Markt Japans wird gerne ein besonders innovativer Zugang in Bezug auf die Vermittlung ihrer Inhalte konstatiert. Dabei spielt insbesondere der massive Einbezug der Massenmedien eine wichtige Rolle. Dieser Annahme soll am Beispiel der Religionsgemeinschaft Kōfuku no kagaku 幸福の科学, die 1986 vom damals 30-jährigen Geschäftsmann Ōkawa Ryūhō 大川隆法 gegründet wurde, nachgegangen werden. Ihr Öffentlichkeitsauftritt Anfang der 90er Jahr gilt als Musterbeispiel für eine massenmedienkonforme Präsentation religiöser Inhalte. Dazu kommt, dass unmittelbar im Anschluss an diesen Auftritt bereits ein veritabler Medien-„Skandal“ folgte, der als Antwort der Massenmedien auf diese neue Erscheinung am religiösen Markt in Japan interpretiert wurde. Somit ist es möglich, im Rahmen dieses Beitrags mehrere Ebenen des Beziehungsfeldes religiöse Bewegung – Massenmedien auszuloten. Einerseits ist der bewusste und programmatische Einsatz verschiedener Möglichkeiten der massenmedialen Vermittlung von Inhalten für die Präsentation religiöser Botschaften (insbesondere des Werbewesens) vorzustellen, andererseits kann an diesem Beispiel auch auf die sich durch die Konfrontation mit der Medienöffentlichkeit ergebende Situation eingegangen werden, in die eine junge Religionsgemeinschaft geraten kann. In der Geschichte der Kōfuku no kagaku ist die Episode deshalb auch so wichtig, weil sie unmittelbar an eine bedeutende Neudefinition des Wesens der Gründerfigur angeschlossen ist, in der sich dieser als aktuelle Wiedergeburt des Buddha bzw. eines Geistwesens aus einer höheren Dimension deklarierte.

I. Kōfuku no kagaku im Kontext der japanischen Religionenwelt

Die Religionsgemeinschaft Kōfuku no kagaku ist eine der jüngsten Erscheinungen auf dem lebendigen Religionenmarkt Japans. Sie gilt als eines der Beispiele für diejenige Gruppe von neueren Entwicklungen, die man summarisch oft als die so genannten Neu-Neureligionen bezeichnet (*shin-shinshūkyō* 新々宗教). Mit diesem nicht gänzlich ausdefinierten Terminus, der hier jedoch seiner Praktikabilität wegen beibehalten wird,¹ markiert man einerseits eine zeitliche Abgrenzung der jüngeren und jüngsten Entwicklungen von den schon „älteren“ Neureligionen Japans (wie etwa Tenrikyō 天理教, Sōka Gakkai 創価学会 oder Seichō no ie 生長の家). Andererseits bezieht sich diese Bezeichnung auch auf bestimmte Charakteristiken dieser neueren religiösen Gruppierungen. Hier sind einerseits inhaltliche Gemeinsamkeiten zu nennen, die sich in diesen Gruppen als *tema con variazioni* finden.² Zu den wichtigsten Axiomen zählt dabei eine Unterscheidung zwischen der irdischen Realität, zumeist als *kono yo* この世 („diese Welt hier“) genannt, und einer jenseitigen, spirituellen Sphäre, die als *ano yo* あの世 („jene Welt dort“) die eigentlich wesentlichen Inhalte enthalten würde.³ Dazu kommt die offensichtliche Präsenz von Elementen, die im westlichen religiösen Kontext dem so genannten „New Age“, bzw. allgemein der modern-„esoterischen Tradition“ zugeordnet werden würden.⁴ Neben diesen inhaltlichen Kriterien, auf die in diesem Beitrag

1 Mit Shimazono können darunter diejenigen Religionsgemeinschaften verstanden werden, die seit den 70er Jahren den Höhepunkt ihres Wirkens erlebten (vgl. zusammenfassend: Shimazono Susumu, *Posutomodan no shin-shūkyō. Gendai Nihon no seishin jōkyō teiryū* [Postmoderne Neureligionen. Grundlegende spirituelle Strömungen im modernen Japan] [Tōkyō: Tōkyōdō Shuppan, 2001], 14f). Zu ihnen werden beispielsweise folgende Gruppierungen gezählt: Agonshū, GLA, Mahikari, Aum Shinrikyō, World Mate, Hō no hana Sampōgyō, Rajneesh Movement und Kōfuku no kagaku. Zur Diskussion vgl. auch Peter B. Clarke, *Bibliography of Japanese New Religions. With Annotations and an Introduction to Japanese New Religions at Home and Abroad* (Richmond: Japan Library, 1999), 12f.

2 Susumu Shimazono, *From Salvation to Spirituality. Popular Religious Movements in Modern Japan* (Melbourne: Trans Pacific Press, 2004), 275–279.

3 Jean-Pierre Berthon und Naoki Kashio, „Les nouvelles voies spirituelles au Japon: état des lieux et mutations de la religiosité,“ *Archives de Sciences Sociales des Religions* 109 (2000): 78f.

4 Vgl. zusammenfassend Franz Winter, „West-östliches New Age? Ein Neuzugang auf dem religiösen Markt und seine internationalen Verbreitungsbemühungen,“ in *Fluide Religion*, hg. Dorothea Lüddeckens und Ralf Walters (Bielefeld: Transcript 2010), 93f. Viele der Neu-Neureligionen beziehen Inspirationen aus dem Fundus der so genannten *seishin sekai*-Bewegung, die oft als die japanische Rezeption des europäisch-amerikanischen New Age bezeichnet wird. Vgl. Hidetaka Fukusawa, „Die ‚spirituelle Welt‘ (*seishin sekai*) Japans – Einführung und Auseinandersetzungen,“ in: 11. *Deutschesprachiger Japanologentag in Trier 1999*, Bd. 1: *Geschichte, Geistesgeschichte – Religionen, Gesellschaft, Politik, Recht, Wirtschaft*, hg. Hilaria Gössmann; Andreas Mrugalla (Münster: LIT, 2001), 647–660; Inken Prohl, *Die „spirituellen Intellektuellen“ und das New Age in Japan* (Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 2000), 3–11.

nicht näher eingegangen werden soll, ist als weiteres wichtiges Charakteristikum der „Neu-Neureligionen“ der massive Einbezug moderner Medien und die souveräne Bedienung aller möglichen Bereiche medialer Vermittlung zu nennen, und zwar nicht nur derjenigen, die auch von den nun schon „älteren“ Neureligionen Japans bedient wurden und werden.⁵ Neben den – so gesehen – „klassischen“ Medien, wie Buch, Zeitschrift und Kleinschrift, spielen dabei insbesondere die Massenmedien und die sie bestimmenden Elemente, wie etwa das Werbewesen, eine besondere Rolle in der Repräsentation dieser Gruppierungen. Grundsätzlich ist zu sagen, dass dieser Einbezug der Massenmedien nicht nur als aktive Indienstnahme eines bislang sozusagen „brach“ liegenden Feldes zu verstehen ist. Vielmehr sind Massenmedien einer der wichtigsten Erscheinungen des öffentlichen Lebens gerade der letzten Jahrzehnte geworden, so dass deren Verwendung und der Einbezug nicht als etwas gänzlich Ungewöhnliches herausgestellt werden sollte. Dies sei gegen eine Überbewertung dieses Aspektes in der Betrachtung der jüngeren neu-religiösen Entwicklungen in Japan (und auch anderswo) gesagt. Religion bewegt sich immer im Kontext ihres jeweiligen gesellschaftlichen Horizontes und bedient sich dementsprechend der Möglichkeiten, die zur Verfügung stehen. Unterschiede ergeben sich wohl nur in Bezug auf den Grad, in dem sich die jeweilige religiöse Gruppierung auf diese – religionshistorisch gesehen – neuen Vermittlungsmöglichkeiten einlässt.⁶ Und es ergibt sich zudem die interessante Frage, ob der Bezug auf diese neuen Bereiche auch Änderungen bewirken, die wiederum als charakteristisch für neuere Entwicklungen ausgewiesen werden können. Verändert die massenmediale Orientierung religiöse Inhalte und ergeben sich spezifische Akzentverschiebungen, die betrachtet werden könnten?⁷

5 Vgl. Peter B. Clarke, *New Religions in Global Perspective. A Study of Religious Change in the Modern World* (London/New York: Routledge 2006), 297; Inken Prohl, *Religiöse Innovationen. Die Shintō-Organisation World Mate in Japan* (Berlin: Reimer, 2006), 79.

6 Zu einer Art „Vorgeschichte“ des Einbezugs neuerer Medien vgl. die Ausführungen bei Yoshimasa Ikegami und Michio Takeda, „Shūkyō kyōdan no nyūmedia riyō no jittai [Die Verwendung neuer Medien in religiösen Gruppierungen],“ in *Jōhōjidai wa shūkyō o kaeru ka – dentō shūkyō kara Oumu Shinrikyō made* [Verändert das Informationszeitalter die Religion? Von den traditionellen Religionen bis zu Aum Shinrikyō], hg. Yoshimasa Ikegami; Hirochika Nakamaki (Tokyo: Kōbundō, 1996), 161–177, die sich zudem auf Ergebnisse einer Umfrage stützen.

7 Vgl. die Diskussion bei Erica Baffelli, „Mass Media and Religion in Japan: Mediating the Leader's Image,“ *Westminster Papers in Communication and Culture* 4 (2007): 85f, über die Frage des „Spektakel“-Charakters, der sich im Zuge der Inszenierung im massenmedialen Kontext ergibt. Dabei werden die theoretischen Überlegungen Guy Debords und seiner *société du spectacle* aufgenommen.

II. Der Gründer und seine spirituelle Erweckungsgeschichte

Der japanische Ausdruck *Kōfuku no kagaku*, mit dem sich die Religionsgemeinschaft selbst bezeichnet, bedeutet eigentlich „Wissenschaft vom Glück“. ⁸ Mit dieser Bezeichnung und einer Selbstdefinition als Gemeinschaft, die „Studium“ und „Wissenschaft“ in ihrem Zentrum hat, sind selbstredend bestimmte Charakteristiken vorgegeben. Die Geschichte ihrer Entstehung soll zur Illustration dieses Anspruches kurz dargestellt werden. Die Begründung der Religionsgemeinschaft *Kōfuku no kagaku* erfolgte 1986 und steht mit der Person des Ōkawa Ryūhō im Zusammenhang. ⁹ Dieser wurde 1956 als Nakagawa Takashi 中川隆 in der Kleinstadt Kawashima auf der Insel Shikoku geboren. ¹⁰ Seine Kindheit und Jugend verlief in erfolgreichen Bahnen: Nach dem Besuch der Schule in Kawashima und Tokushima konnte er an einer der renommiertesten Universitäten Japans, der

-
- 8 Im internationalen Kontext firmierte die Gruppe bis 2008 unter der Bezeichnung The Institute for Research in Human Happiness IRH(H). Die Abkürzung IRH oder IRHH wird wechselweise dann angewendet, wenn das Kürzel im jeweiligen Land, in dem sich *Kōfuku no kagaku* um Verbreitung bemüht, bereits von einer anderen Institution oder einer Firma verwendet oder sonst wie besetzt ist. Vgl. dazu und zur Präsenz u. a. im deutschsprachigen Raum die Angaben bei Winter, „Westöstliches New Age?“, 109–113. Seit 2008 wird konsequent eine Umbenennung propagiert: Die englische Selbstbezeichnung soll in Zukunft Happy Science sein.
- 9 Gemäß der japanischen Gepflogenheit gebe ich die Namen in der Reihenfolge Familienname-Vorname, d. h. in umgekehrter Reihenfolge zur im Westen üblichen Schreibweise wieder. Dazu ist anzumerken, dass ich durchgehend den Namen Ōkawa Ryūhō verwende, obwohl Ōkawa erst seit der formellen Gründung der Gruppe, d. h. seit 1986, diesen Namen trägt.
- 10 Diese Kurzbiographie fußt auf den Selbstaussagen, die sich in seinen Büchern finden, v. a. im autobiographischen Anhang zum Buch *Taiyō no hō* („Gesetze der Sonne“); z. B. in der deutschen Übersetzung: Ryuho Okawa, *Das Gesetz der Sonne. Der Aufgang der buddhistischen Sonne in unserer modernen Welt* (Steyr: Ennsthaler 2001), 140–154. Eine zusammenfassende Darstellung seiner Biographie findet sich bei Trevor Astley, „The Transformation of a Recent Japanese New Religion: Okawa Ryūhō and Kofuku no kagaku“, *Japanese Journal of Religious Studies* 22 (1995): 344–347, der sich im Wesentlichen auf Angaben des Buches *Kore ga „Kōfuku no Kagaku“ da!* („Das ist *Kōfuku no kagaku*“) orientiert, das von einer Nijū Isseiki Bunmei Kenkyūkai („Forschungsgesellschaft für die Zivilisation des 21. Jahrhunderts“) 1991 herausgegeben wurde und als Eigendarstellung der Gruppe angesehen werden kann. Inhaltsreich ist auch die Darstellung in der Dissertation von Masaki Fukui, *A Study of a Japanese New Religion with Special Reference to its Ideas of the Millenium: The Case of Kofuku no kagaku*, PhD Thesis; Department of Theology and Religious Studies, King's College, (London: University of London, 2004), 62–70; zusammenfassende Informationen bietet auch Iris Wiczorek, *Neue religiöse Bewegungen in Japan. Eine empirische Studie zum gesellschaftspolitischen Engagement in der japanischen Bevölkerung, Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg*; 359 (Hamburg: Institut für Asienkunde, 2002), 144–147. Von Ōkawa selbst gibt es auch eine Beschreibung seiner „jungen Jahre“ bis zur Gründung von *Kōfuku no kagaku*, die sehr ausschweifend auch die philosophischen und weltanschaulichen Positionierungen festzulegen versucht. Es handelt sich dabei um das 2003 erschienene Buch *Wakaki hi no Eru Kantāre* („El Cantare in seinen jungen Jahren“), das eine leicht geänderte Wiederauflage des bereits 1988 veröffentlichten Buches *Heibon kara no shuppatsu* („Aufbruch aus dem Mittelmaß“) darstellt.

Tōkyō daigaku, studieren. Obwohl das Studium auf der juristischen Fakultät durchaus mit gewissen Schwierigkeiten verbunden war,¹¹ graduierte er schließlich 1981 und begann bei einer großen japanischen Handelsfirma zu arbeiten. Diese bislang innerhalb der Vorgaben der japanischen Gesellschaft als klassische und erfolgreiche Karriere eines *sararīman* verlaufende Entwicklung erfuhr ab Anfang der 80er Jahre eine bedeutende Wende. Für den 23. März 1981 behauptet Ōkawa ein spirituelles Erlebnis gehabt zu haben, das mittelbar zur Gründung der Religionsgemeinschaft führte. In Form des „automatischen Schreibens“ (*jidōshoki* 自動書記) wird ihm die Botschaft „gute Nachricht“ (*ii shirase* いい知らせ) übermittelt. Diese soll von einem der Schüler des buddhistischen Reformators Nichiren 日蓮 (1222–1282), Nikkō 日興, stammen, wie nach mehrmaliger Befragung ebenfalls durch automatisches Schreiben ermittelt wird. Nach Nikkō stellt sich bald Nichiren selbst ein, der ihm den für die weitere Folge fundamentalen religiösen Auftrag erteilt, unter dem das weitere Schaffen Ōkawas stehen soll: „liebe die Menschen, inspiriere die Menschen, vergib den Menschen“ (jap. *hito o aishi, hito o ikashi, hito o yuruse* 人を愛し、人を生かし、人を許せ).¹² Nachdem sich bald danach auch Jesus einstellt und die spirituellen Fähigkeiten Ōkawas weitergedeihen, soll es dann schon im Juni 1981 zur definitiven Offenbarung seines „wahren“ Wesens gekommen sein: Der 1976 verstorbene Gründer der neureligiösen Bewegung GLA (God Light Association), Takahashi Shinji 高橋信次, teilt ihm mit, dass er niemand Geringerer als die „Wiedergeburt des Buddha“ (*shaka no sairai* 釈迦の再来) sei.¹³

11 Astley, „The Transformation,“ 344–346; Fukui, *A Study of a Japanese New Religion*, 63f.

12 Die Übersetzung der Ausdrücke richtet sich nach der deutschen Version des Buches *Hito o aishi, hito o ikashi, hito o yuruse* (im japanischen Original erschienen Tokyo 1997), das in Wien 2003 erschien. Im Englischen wird diese Formel übersetzt mit: „love, nurture and forgive.“

13 Die Nähe zur GLA ist ein wichtiges Kennzeichen in der Frühzeit der Kōfuku no kagaku. So findet sich die Erwähnung der Gruppe im Anfang der 90er Jahre entstandenen Lexikonwerk *Shinshūkyō jiten* noch im Rahmen der Darstellung der GLA; vgl. Ken'ya Numata, „GLA-kei [Das GLA-System],“ in *Shinshūkyō jiten* [Lexikon der Neureligionen], hg. Inoue Nobutaka u. a. (Tōkyō: Kōbundō, 2001), 88–90; vgl. auch Nobutaka Inoue, *Shinshūkyō no kaidoku* [Analyse der Neureligionen] (Tōkyō: Chikuma Shōbō, 1992), 29. Im Unterschied dazu ist in der Neuversion dieses Werkes aus 1996, Nobutaka Inoue u. a., *Shinshūkyō kyōdan, jinbutsu jiten* [Lexikon der Neureligionen: Gruppen und Personen] (Tōkyō: Kōbundō, 1996), Ōkawa bereits mit einem separaten Eintrag vorgestellt.

III. Die Frühphase vor der Gründung der Religionsgemeinschaft: Ōkawa als spirituelles Medium

Diese Eigendarstellung und vor allem die so frühe Festlegung, dass Ōkawa eine Wiedergeburt Buddhas sein soll, sind kontrastiert mit dem Material, das im Zusammenhang mit seiner Person zuallererst greifbar wird. Die ursprüngliche Tätigkeit erscheint aufgrund der greifbaren Quellen als die eines spirituellen Mediums definiert werden zu können. In den Eigendarstellungen wird detailliert geschildert, wie Ōkawa nach seinen ersten spirituellen Begegnungen die Hilfe eines Freundes in Anspruch nahm. Im Zuge der dabei vollzogenen Sitzungen kommt es zum Übergang vom automatischen Schreiben hin zu einer medialen Tätigkeit, d. h. Ōkawa agiert als spirituelles Medium, das einem Gegenüber Fragen beantwortet.¹⁴ Diese „Interviews“ werden mit einem Audiorecorder aufgezeichnet und später transkribiert und redigiert.¹⁵ Dabei stellen sich bedeutende Persönlichkeiten der religiösen und philosophischen Traditionen, sowohl des Westens als auch des Ostens ein, so u. a. Laozi, Sokrates, Jesus, Kūkai, Gandhi, Swedenborg oder der ägyptische Gott Amon. 1985 werden nun die ersten Publikationen greifbar, die im Zusammenhang mit der Religionsgemeinschaft zu nennen sind. Unter dem Namen des „interviewenden“ Freundes, Yoshikawa Saburō 善川三朗, werden so genannte *reigen* 靈言 (wörtl.: „Geist-Wort“; d. h. „spirituelle Botschaften“) veröffentlicht. Dabei handelt es sich um in Interviewform angelegte Wiedergaben der Gespräche, die im Kontext dieser medialen Sitzungen entstanden sein sollen. Bemerkenswert ist, dass in den zitierten *reigen*-Texten der Selbstanspruch, nämlich eine Wiedergeburt Buddhas zu sein, keine Erwähnung findet. Von der Gruppe wird dies heute damit begründet, dass er erst später mit dieser vollen Wahrheit an die Öffentlichkeit gehen wollte, um die Menschen nicht zu überfordern.¹⁶ Jedoch muss in diesem

14 Der Übergang zu dieser neuen Form des Kontaktes ist dabei für das interviewende Gegenüber anfänglich eine regelrechte Erschütterung, die ihn „sprachlos“ macht, zumal das Ereignis selbst von Licht- und Wärmephänomenen begleitet ist, so beispielsweise in der Darstellung der Mangafassung der autobiographischen Schrift (Ōkawa Ryūhō, *Manga: Wakaki hi no Eru Kantāre* [Manga: Die jungen Jahre des El Cantare] [Tōkyō: Kōfuku no kagaku shūkyō hōjin, 2003], 156), wo die (unvorbereitete) Ankunft Jesus in Ōkawa beim Gegenüber einen „Schock“ (*shōgeki* 衝撃) verursacht, der ihn schließlich zu Tränen rührt. Zudem ist der Vorgang begleitet von „blendendem Licht“ (*mabayui hikari* 目映い光) und einer beträchtlichen Wärmeentwicklung (ebd. 156).

15 Die dabei verwendeten Gerätschaften werden übrigens heute in der so genannten Yoshikawa Saburō Kinendō / Yoshikawa Saburō Commemoration Hall, der sich auf dem Gelände des Seichi Shikoku Shōshinkan (nahe der Stadt Naruto auf Shikoku) befindet, ausgestellt. Vgl. dazu die Angaben in der monatlichen Mitgliederzeitschrift *Kōfuku no Kagaku Gekkan*, 191.1 (2003): 32.

16 Diese Argumentationsfigur der verzögerten Weitergabe von zentralen Inhalten findet sich in den Eigendarstellungen der Geschichte der Kōfuku no kagaku immer wieder, so auch in Bezug auf die noch auszuführende Erweiterung des Vorinkarnationsschemas.

Kontext der deutliche Wandel im Selbstverständnis Ōkawas beachtet werden, der dann schließlich in der Inszenierung seiner neuen Rolle als wiedergeborener Buddha Anfang der 90er Jahre seinen Höhepunkt findet. Die Stilisierung der Biographie ist im Übrigen auch im Zusammenhang mit der Person des Yoshikawa Saburō zu vermerken, des Editors der ersten *reigen*. Wie sich schon Anfang der 90er Jahre herausstellte, handelt es sich in Wahrheit nicht um einen „Freund“, wie ursprünglich dargestellt, sondern um den Vater Ōkawas. Von der Gruppe wird diesbezüglich vermittelt, dass man den Namen Ōkawa nicht mit den anstehenden Thematiken in Verbindung bringen wollte, weil ihm dies bei seiner damals noch aktuellen Tätigkeit in der Handelsfirma möglicherweise geschadet hätte. Deshalb zog man es vor, die ersten Texte unter einem *pen-name* und in Distanz zu veröffentlichen.¹⁷

Der große Verkaufserfolg schon der ersten Veröffentlichung, des Buches *Nichiren shōnin no reigen* („Spirituelle Offenbarungen des heiligen Nichiren“), der in kurzen Abständen weitere *reigen*-Publikationen folgen (u. a. mit Jesus, Sokrates, Kūkai, Amaterasuōmikami oder Deguchi Onisaburō), ist als die Keimzelle der weiteren Entwicklung hin zur formellen Gründung einer Religionsgemeinschaft anzusehen. Es bildete sich eine „study group“¹⁸ dieser Texte und Ōkawa zieht immer mehr Interessierte an.¹⁹ Am 15. Juli 1986 gibt Ōkawa schließlich seine bisherige berufliche Tätigkeit bei der japanischen Handelsfirma auf, nennt sich ab nun Ōkawa Ryūhō²⁰ und eröffnet am 6. Oktober 1986 das erste Büro von Kōfuku no kagaku im Tokyoter Stadtteil Nishi Ogikubo. Die erste Werbung erfolgt über Bücher, die bald weitere Verbreitung finden, und eine intensive Vortragstätigkeit.

17 Vgl. Astley, „The Transformation,“ 377.

18 Zu diesem Charakter der Gruppe in der Frühzeit vgl. Astley, „The Transformation,“ 355f.

19 Vgl. auch die Charakterisierung der frühen Zeit bei Mark R. Mullins, „Japan’s New Age and Neo-New Religions: Sociological Interpretations,“ in *Perspectives on the New Age*, hg. James R. Lewis und John G. Melton (Albany: State University of New York Press), 239f; auch Birgit Staemmler, *Chinkon Kishin: Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions*, Bunka/Wenbua; 7 (Münster: LIT 2005), 111.

20 Die Änderung des Namens ergibt sich durch Ersatz des Zeichens für „Mitte“ am Anfang durch das Zeichen für „Groß“ und den Zusatz des Zeichens für „Gesetz“ (*hō*) am Schluss. Die Änderung des Namens bei der Gründung einer Religion ist ein durchaus bekanntes Phänomen bei japanischen Neureligionen (und nicht nur dort) und steht bei Kōfuku no kagaku in der Eigendarstellung in der Tradition der Annahme eines *hōmyō* 法名 (des „Gesetzes-Namens“) für den *honmyō* 本名 („wirklicher Name“) im Buddhismus.

IV. Mehr als nur ein spirituelles Medium: der weitere Wandel im Selbstverständnis Ōkawas

Ab der Gründung der Gruppe ist ein stufenweiser Wandel zu beobachten, der langsam aber sicher zu einer „Buddhisierung“ der ursprünglich als „study group“ spiritueller Mitteilungen ihres Gründers zu betrachtenden Kleingemeinschaft führt. Ein wichtiger erster augenfälliger Wandel betrifft die Publikationen: Schon die ersten Schriften, die nach der Gründung der Religionsgemeinschaft veröffentlicht werden, zeigen ein geändertes Erscheinungsbild. Der vormals wichtige Yoshikawa Saburō tritt in den Hintergrund;²¹ die in den Jahren 1987 und danach erschienenen Bücher werden nun direkt unter dem Namen Ōkawa Ryūhō veröffentlicht. Dazu sind sie auch von ihrer Aufbereitung her grundlegend von den vorhergehenden Veröffentlichungen zu unterscheiden. Sie sind nicht mehr in Dialogform angelegt, sondern bieten eine zusammengefasste Darstellung der jeweiligen *reigen* in Form systematisch aufbereiteter Kundgebungen. Diese neuen Publikationen werden dabei als *reijishū* 霊示集 oder *reigenshū* 霊言集 bezeichnet (etwa: „gesammelte spirituelle Offenbarungen“).²² Die Inhalte werden systematischer sortiert, wobei sich aber inhaltlich kein großer Unterschied zu den vorhergehenden Publikationen ergibt. Jedoch spiegelt dieser neue Auftritt einen wichtigen Wandel im Selbstverständnis Ōkawas: Er ist nun nicht mehr passives spirituelles Medium sondern bereits *spiritueller Botschafter* und tritt damit in eine aktivere Rolle.

Die junge Religionsgemeinschaft entwickelt sich gut in den ausgehenden 80er Jahren und ihre Mitgliederzahlen steigen rasch an. Die bereits angesprochene „Buddhisierung“ zeigt sich am deutlichsten in den zentralen Veröffentlichungen der ersten Jahre, in den drei so genannten *hō* 法 („[buddhistisches] Gesetz“)-Büchern, die als die fundamentalen Texte bezüglich Kosmologie, Anthropologie und Ethik anzusehen sind.²³ Zwar stehen diese Texte in gewisser Weise noch in der vorhergehenden *reigen*-Tradition, jedoch verschiebt sich der Anspruch massiv, weil

21 Der Vater bleibt aber weiterhin als wichtiger Berater aktiv und wirkt als *meiyo komon* 名誉顧問 („[verehrter] Berater“). Seine hohe Bedeutung für Ōkawa und Kōfuku no kagaku ist dokumentiert in der schon erwähnten Yoshikawa Saburō Kinendō, die nach dem Tod des Vaters 2003 erbaut wurde.

22 Beispiele für diese Veröffentlichungen: 1987: *Nichiren shōnin reijishū*; 1988: *Iesu kirisuto reijishū*. Das letztere Buch wurde auch ins Englische übersetzt unter dem Titel *The Spiritual Guidance of Jesus Christ. Speaking on the Resurrection of Love and the Spirit of the New Age* (Tokyo: IRH-Press 1991).

23 Die Bücher tragen den Titel *Taiyō no hō* („Gesetze der Sonne“), *Ōgon no hō* („Goldene Gesetze“) und *Eien no hō* („Gesetze der Ewigkeit“) und erscheinen in knapper Reihenfolge von Juni bis August 1987.

nun nicht ein beliebiges Geistwesen seine Inhalte präsentiert, sondern niemand geringerer als der Buddha selbst. Mit der Verwendung des Begriffs *hō* stellt Ōkawa diese Bücher zudem eindeutig in die buddhistische Tradition und manifestiert somit auch explizit seinen Selbstanspruch. Aus dem anfänglichen passiven Vermittler spiritueller Botschaften wird so ein souverän im Namen des *Shakyamuni* Lehrender. Deutlich tritt dieser Anspruch in den Untertiteln der drei *hō*-Büchern entgegen: So ist die erste dieser Publikationen, *Taiyō no hō* 太陽の法, mit dem Untertitel *shinjidai o terasu Shaka no keiji* 新時代を照らす釈迦の啓示 („Offenbarungen des Shakyamuni, der das neue Zeitalter erleuchtet“) versehen.²⁴ Im Selbstanspruch der Gruppe wird natürlich von einer Kontinuität ausgegangen, jedoch stellt der Übergang, der in diesen Veröffentlichungen präsentiert ist, eine bedeutende Änderung dar.²⁵ Der weitere Schritt scheint vorgezeichnet: Mit dem expliziten Anspruch, die Wiedergeburt Buddhas zu sein, tritt Ōkawa 1989 mit dem Buch *Budda Saitan* 仏陀再誕 an die Öffentlichkeit. Diese Veröffentlichung kann als wichtiger zeitlicher Marker für diesen Wandel angesehen werden. Davor soll er zwar schon gegenüber einzelnen Vertrauten diesen Inhalt vertreten haben, in dieser Explizitheit ist dies jedoch erst durch diese Veröffentlichung gegeben.²⁶ Ab nun lässt sich in vielen Einzelheiten eine weitere Stilisierung als neobuddhistische Bewegung erkennen. Am deutlichsten zeigt sich dies in der Übernahme der dreigliedrigen buddhistischen Zufluchtsformel, die ab nun alle Neumitglieder ablegen müssen. Diese soll das erste Mal in einer Serie von vier Seminaren über den Achtfachen Weg bei

24 Eine ähnliche Bezüglichkeit stellen auch die Untertitel der anderen zwei Büchern dieser ersten Reihe dar. Bei *Ōgon no hō* findet sich: *shinbunmei o hiraku Shaka no eichi* („Die Weisheiten des Shakyamuni, der eine neue Kultur eröffnet“); bei *Eien no hō* ist zu lesen: *shinsekai o shimesu Shaka no kōmyō* („Die Herrlichkeit Shakyamunis, der eine neue Welt zeigt“).

25 Von einem nachgeraden „Bruch“ spricht Catherine Cornille, „Canon Formation in New Religious Movements. The Case of the Japanese New Religions,“ In *Canonization and Decanonization. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) held at Leiden 9–10 January 1997*, hg. Arie van der Kooij (Leiden u.a.: Brill, 1998), 288. Jedoch muss beachtet werden, dass Ōkawa auch nach diesem Übergang noch seine *reigen*-Aktivitäten fortsetzte und weiter mit Geistwesen kommunizierte. Diese Texte werden allerdings nicht mehr öffentlich zugänglich gemacht, sondern nur gruppenintern publiziert, konkret seit den ausgehenden 90er Jahren in einer nun schon über 30-bändigen Neuausgabe, den so genannten *Ōkawa Ryūhō reigen zenshū* („Gesammelte spirituelle Offenbarungen von Ōkawa Ryūhō“). Darin werden die alten Texte neu ediert und auch neuere hinzugefügt. Verwendung finden sie auch als Meditationstexte für fortgeschrittene Gruppenmitglieder.

26 [Nijū Isseiki Bunmei Kenkyūkai], Hg., *Kore ga „Kōfuku no Kagaku“ da!*, 76f.

Ōkawa Erwähnung gefunden haben.²⁷ Das Zufluchtnehmen zu *Buddha* (= Ōkawa), *dharma / hō* (= die Texte Ōkawas) und den *sangha* (= Kōfuku no kagaku) wird ab nun zum festen Bestandteil der Aufnahmezeremonie in die Gruppe für Vollmitglieder. Der Eintrittskandidat muss die als *sanki seigan sbiki* 三帰誓願式²⁸ bezeichnete Feier bei einem der lokalen Büros von Kōfuku no kagaku absolvieren und bekommt dann die drei grundlegenden Gebetsbücher.²⁹

IV. Der wiedergeborene Buddha bedient sich der Massenmedien

Diese Vorgeschichte ist der Ausgangspunkt für diejenigen Entwicklungen, die nun näher dargestellt werden sollen. Dabei stand der Anspruch im Mittelpunkt, mit Ōkawa einen wiedergeborenen Buddha präsentieren zu können, der für die jetzige Zeit eine neue Religion präsentiert, die wiederum ausgehend von Japan auf der ganzen Welt Verbreitung finden soll. Diese zentrale Botschaft galt es in die Öffentlichkeit zu tragen. Die Gruppe tut dies im Rahmen einer orchestrierten Medienkampagne mit beachtlicher Präzision und Durchschlagkraft und bedient sich dazu ausgiebig der Maschinerien der modernen Medienwelt. Eine der bedeutendsten Werbeagenturen Japans, die auch international agierende Dentsū, wird mit dieser Kampagne betraut.³⁰ Allein die Vorzahlungen sollen sich auf über 2 Milliarden Yen belaufen haben, wie Zeitungsberichten zu entnehmen ist.³¹

Die Kampagne lief in mehreren Stufen ab: Einen ersten wichtigen Schritt stellte die Bewerbung einiger neuerer Publikationen Ōkawas dar. Damit ist die grundsätzliche Orientierung am Medium „Buch“ vorgegeben, das das zentrale Verbreitungsmittel für Kōfuku no kagaku darstellt und dem ursprünglichen Charakter der Gruppierung am deutlichsten entgegenkommt. Dabei standen zwei Publikations-

27 So jedenfalls nach den Angaben in der gruppeneigenen Publikationen, beispielsweise in [Kōfuku no kagaku sōgō honbu] Hg., *Kōfuku no kagaku rissbū 15-shūnen kinenshi* [Erinnerungsschrift für das 15-Jahr Jubiläum der Gründung von Kōfuku no kagaku] (Tōkyō: Kōfuku no kagaku shūkyō hōjin, 2001), 18 und bes. 25. Am 7. Jänner soll im Kontext des Seminars mit dem Titel *Shinsetsu hasshōdō* das erste Mal die Zuflucht zu den „drei Schätzen“ (*sanbō* 三宝) für die als *butsudeshi* 仏弟子 („Schüler Buddhas“) bezeichneten Mitglieder ausgesprochen worden sein.

28 Vgl. die Übersetzung dieses Ausdrucks bei Astley, „The Transformation,“ 356: „The Pledge of Devotion to the Three Treasures.“

29 Es handelt sich dabei um das so genannte *Shōshin hōgo* 正心法語 (in der englischen Übersetzung als „Dharma of the Right Mind“ bezeichnet) und zwei Bände *Kigan*. Im ersteren finden sich die zentralen Gebetstexte, in den beiden kleineren Gebete zu besonderen Anlässen. Diese Texte sind an sich nur Mitgliedern zugänglich.

30 Zur Dentsū vgl. Maggie Farley, „Japan’s Press and the Politics of Scandal,“ in *Media and Politics in Japan*, hg. Susan J. Pharr und Ellis S. Krauss (Honolulu: University of Hawaii Press 1996), 139.

31 So gemäß der Angaben der japanischen Tageszeitung *Asahi Shinbun* vom 30. Juli 1991, 29 (zitiert nach Baffelli, „Mass Media and Religion,“ 87).

gruppen, die zeitlich hintereinander gereiht der Öffentlichkeit präsentiert wurden, im Zentrum der Darstellung: Als erstes wurden neuere Bücher mit Prophezeiungen präsentiert, *Nosutoradamusu senritsu no keiji* ノストラダムス戦慄の啓示 („Die schrecklichen Offenbarungen des Nostradamus“) und *Arā no daikeikoku* アラーの大警告 („Die großen Warnungen Allahs“). Hier tritt Ōkawa mit dem bekannten Anspruch auf, direkter Vermittler von Botschaften aus der Geiswelt zu sein. Mit diesen Prophezeiungsbüchern wird deutlich auf eine massive Erwartungshaltung innerhalb der japanischen Bevölkerung insbesondere in der Vorzeit der Jahrtausendwende reagiert. Die Figur des französischen Sehers Nostradamus spielt in Japan seit den Veröffentlichungen des Journalisten Gotō Ben 五島勉³² in den 70er Jahren eine große Rolle und ist äußerst populär. Vor Ōkawa hatten im Übrigen schon andere Gründer neureligiöser Bewegungen (wie etwa Kiriya Sei'yū 桐山靖雄, der Leiter von Agonshū 阿含宗) auf Nostradamus rekurriert. Ungefähr zeitgleich mit Ōkawa präsentierte auch Asahara Shōkō 麻原彰晃, der Gründer der durch den Giftgasanschlag 1995 bekannt gewordenen Religionsgemeinschaft Aum Shinrikyō (Ōmu shinrikyō オウム真理教), seine Interpretationen.³³

Neben diesen ersten Büchern, die Ōkawa in seiner „gewohnten“ Rolle als Vermittler spiritueller Offenbarungen präsentieren, kommt als weitere wichtige Veröffentlichung und als zweite Etappe in dieser Kampagne das Buch *Eien no Budda* 永遠の仏陀 („Der ewige Buddha“) auf den Markt. Nun steht der schon vorgestellte Anspruch Ōkawas, eine Wiedergeburt Buddhas zu sein, im Zentrum. Im Sinne der eingangs angesprochenen Orientierung an einer massenmedial konformen Präsentation religiöser Inhalte wurden die Bücher in mehreren Ebenen beworben. Neben den zentralen Verkaufsstellen, den Buchhandlungen, wo darauf hingearbeitet wird, die Bücher Ōkawas in eigenen, separaten *Corners* aufzustellen, sind es insbesondere Anzeigen in Tageszeitungen, die in diesem Kontext Verwendung finden. Gerade in diesem Zusammenhang werden die Schwierigkeiten offensichtlich, die sich der Präsentation religiöser Inhalte im Kontext der Massenmedien entgegenstellen.³⁴ So wollte die Gruppe beispielsweise für die Anzeigenkampagne

32 Es sind dies v. a. die zwei Bände *Nosutoradamusu no daiyogen*, die seit den 70er Jahren bis heute immer wieder aufgelegt wurden.

33 Dazu ausführlich Robert Kisala, „1999 and Beyond: The Use of Nostradamus' Prophecies by Japanese Religions,“ *Japanese Religions* 23 (1998): 143–157.

34 Für den allgemeine Rahmen des Anzeigenmarktes in Japan vgl. die Angaben bei Michael Muzik, *Presse und Journalismus in Japan. Yomiuri Shinbun – die auflagenstärkste Zeitung der Welt, Medien in Geschichte und Gegenwart*; 5 (Köln: Böhlau, 1996), 40f.

des Buches *Eien no Buddha* ein Bild Ōkawas verwenden.³⁵ Nur die Tageszeitung *Mainichi shinbun* reagierte auf dieses Ansinnen positiv. Andere bedeutende japanische Tageszeitungen, wie beispielsweise *Yomiuri shinbun*, *Nikkei shinbun* oder *Tōkyō shinbun* präsentierten demgegenüber ein Bild, das den Weltraum und in verkleinerter Form eine Abbildung des Buchcovers zeigten. Hauptargument der Ablehnung war der Hinweis, dass ein Photo Ōkawas ein zu starkes Propaganda-Element sei und den Verbreitungsbemühungen der Gruppe zu sehr Vorschub leisten würde. Dementsprechende Kritik an der *Mainichi shinbun*, die das Bild veröffentlichte, wurde von dieser wiederum mit dem Hinweis abgewiesen, dass die Veröffentlichung eines Photos allein nicht schon ein Propaganda-Element sei. Vergleichbare Debatten ergaben sich dann auch im Zusammenhang mit der Berichterstattung über das zentrale Ereignis im Juli 1991, dem so genannten *Eru Kantāre Sengen* エル・カンターレ宣言, wo wiederum ein Photo Ōkawas von einigen Zeitungen abgebildet wurde, von anderen aber nicht.

Neben den Printmedien wurde die Werbung auch auf weitere Bereiche ausgedehnt. Radio- und TV-Spots wurden dabei präsentiert, die ebenfalls unterschiedlich behandelt wurden. So akzeptierten beispielsweise die Fernsehorganisationen Nihon terebi, TBS, Terebi Asahi oder Terebi Tōkyō die Spots für die Publikationen, nicht jedoch für die Massenveranstaltung am 15. Juli. Insgesamt kann in Bezug auf den Umgang der Massenmedien mit *Kōfuku no kagaku* ein seltsames Oszillieren bemerkt werden, das keinem sicheren System folgte.³⁶ Allerdings kann darin auch schon ein Vorbote für den späteren sehr kritischen Umgang mit *Kōfuku no kagaku* gesehen werden: „... the attitude of the newspapers and radio and television networks to the group’s advertising campaign marked the beginning of the criticism that led to the group being targeted on the front pages of many scandal sheets.“³⁷ Der Umgang mit *Kōfuku no kagaku* wurde in dem Ausmaß kritischer, in dem bemerkt wurde, wie sehr die Mitgliederzahlen durch die Kampagne anstiegen. Und der Erfolg blieb in der Tat nicht aus: Festmachen lässt sich das insbesondere auch am Verkaufserfolg der beworbenen Bücher. Diese belegten in der

35 Die folgenden Angaben entnehme ich Baffelli, „Mass Media and Religion,“ 87f, bzw. dem ausführlichen Beitrag *Kōfuku no kagaku no kokoku seisai o megutte* im Medien-Magazin *Senden kaigi* (Nr. 11, 1991, 74–78), wo die Werbekampagnen der *Kōfuku no kagaku* im Jahr 1991 detailliert und mit Hintergrundangaben aufbereitet werden.

36 So gab es beispielsweise Zeitungen, die die Bewerbung von *Kōfuku no kagaku* ablehnten, dies jedoch für eine andere japanische Neureligion, Agonshū, nicht taten. Vgl. Baffelli, „Mass Media and Religion,“ 88.

37 Baffelli, „Mass Media and Religion,“ 89.

ersten Hälfte des Jahres 1991 die Topplätze des Buchverkaufs im Bereich *non-fiction*.³⁸

Neben der Indienstnahme der klassischen Massenmedien wurde auch massiv auf eine Präsenz im öffentlichen Raum hingearbeitet. Dem Genre Werbung gemäß wurde auch ein Slogan geprägt, der die *message* darstellte und in speziellen Werbekampagnen allorts präsent gemacht wurde: *jidai wa ima, Kōfuku no kagaku* 時代は今、幸福の科学 („Jetzt ist die Zeit³⁹, Kōfuku no kagaku!“). Sticker mit diesem Slogan wurden insbesondere auf Taxis angebracht und waren auch in anderen Formen in ganz Tokyo präsent.⁴⁰ Eine Woche sorgte zudem ein großes Luftschiff über Tokyo für eine weitere Erhöhung der Bekanntheit.⁴¹

V. Der Höhepunkt der Medienarbeit: *Eru Kantāre Sengen*

All die vorab angeführten Werbemaßnahmen waren auf den Höhepunkt im Juli 1991 hin gerichtet. Sowohl die Kampagnen für die Bücher als auch die Verbindung von Kōfuku no kagaku mit dem Anbruch einer „Zeit“, die „jetzt“ da sei, erfuhren ihre „Vollendung“ am 15. Juli 1991. An diesem Tag kam es zur offiziellen Verkündigung der ultimativen Wahrheit über Ōkawa. Dies geschah im Rahmen mehrerer Massenspektakel im Tokyo-Dome (Tōkyō-Dōmu), eines erst 1988 eröffneten großen Stadions im Stadtteil Bunkyo, in dem gewöhnlich große Sportveranstaltungen oder Rockkonzerte stattfinden.⁴² Am 15. Juli 1991 wurde an sich die Feier des Geburtstages von Ōkawa in Form eines *goseitan-sai* 御生誕祭 („Geburtstagsfest“) gefeiert. Während dieses Festes erschien Ōkawa und erklärte vor einem Publikum von 50.000 Personen und den anwesenden Massenmedien, dass die Mitgliederzahl der Gruppe 1,5 Millionen erreicht hätte, und dass seine wahre Identität über die bislang propagierte als Wiedergeburt Buddhas hinausgeht. Dabei wurde der Name des ab nun als zentrales Verehrungsobjekt eingeführten höchsten Geistwesens (in

38 Astley, „The Transformation,“ 350.

39 Das japanische Wort *jidai* 時代 bedeutet „Zeit“ im Sinne von „Zeitalter“; der Ausdruck *shin-jidai* 新時代 ist die Entsprechung des Begriffs „New Age.“

40 Astley, „The Transformation,“ 350.

41 Abbildungen dieser Werbekampagnen finden sich heute noch in den Jubiläumsschriften der Gruppe, wo der Einsatz der Massenmedien als besondere Errungenschaft dargestellt wird. So widmet sich der 15-Jahr-Band, der den Zusatztitel *Taiyō no jidai o hiraku* („Das Zeitalter der Sonne eröffnen“) trägt, ausgiebig dieser Episode der Geschichte von Kōfuku no kagaku, in [Kōfuku no kagaku sōgō honbu] Hg., *Kōfuku no kagaku risshū 15-shūnen kinenshi*, 36.

42 Der Tōkyō-Dōmu, liebevoll „Big Egg“ (*biggu eggu*) genannt, liegt im Stadtteil Bunkyo in Tokyo und ist mit Restaurants, Park usw. ein beliebter Vergnügungsbezirk. Vgl. die Angaben auf der Homepage <http://www.tokyo-dome.co.jp/>.

der für die Erde zuständigen Dimension) offiziell vorgestellt, wonach dieses Ereignis dann auch benannt wurde. Ōkawa spricht im zentralen Moment in der Mitte dieser Veranstaltung:

„The one who stands before you is Ōkawa Ryūhō, yet it is not Ōkawa Ryūhō. The one who stands before you and speaks the eternal God’s Truth is El Cantare. It is I who possess the highest authority on earth. It is I who has all authority from the beginning of the earth until the end. For I am not human, but am the Law itself.“⁴³

In dieser öffentlichen Form geschah dies zu diesem Anlass das erste Mal.⁴⁴ Deshalb wird dieser *event* gruppenintern auch als *Eru Kantāre Sengen* („El Cantare Deklaration“) bezeichnet.⁴⁵ Der Effekt dieser Veranstaltung war eine weitere Steigerung der Bekanntheit Ōkawas, der sich in den nun folgenden zahlreichen Massenveranstaltungen in einem immer größeren Ausmaß in seine Rolle des El Cantare einfügte. Zum deutlichsten Signal dieses Wandels wird im Übrigen die Präsentation Ōkawas selbst: Während er bislang immer in seinen gewohnten Business-Anzügen auftrat, beginnt nun eine Phase, in der er explizit in Gewandungen, die El Cantare repräsentieren sollen, auftritt. Dies geschieht das erste Mal in einer der folgenden Massenveranstaltungen, sechs Monate nach dem *goseitan-sai*: Ōkawa steigt die Stufen in einem weißgoldenen Gewand und einer Krone am Kopf herab und verkündet in theatralischer Pose und dementsprechender Sprache, dass er die Wiedergeburt Buddhas, bzw. El Cantares sei.⁴⁶ Im Anschluss an diesen ersten Auftritt als El Cantare beginnt Ōkawa sich in folgenden Massenveranstaltungen in verschiedenen Kostümen zu präsentieren, die auch die anderen Vorinkarnationen El Cantares repräsentieren sollten.⁴⁷ Die Massenveranstaltungen selbst, von denen hier die Rede ist, sind grundsätzlich nichts gänzlich Ungewöhnliches im Kontext der religiösen Bewegun-

43 Zitiert nach der englischen Übersetzung bei Astley, „The Transformation,“ 360. Der japanische Text findet sich bei Ōkawa Ryūhō, *Shin-Taiyō no hō. Eru Kantāre e no michi* [Die Neuen Gesetze der Sonne. Der Weg zu El Cantare] (Tōkyō: Kōfuku no kagaku shuppan, 1994), 16f.

44 Fukui, *A Study of a Japanese New Religion*, 73.

45 Vgl. bes. in der gruppeninternen Jubiläumsschrift [Kōfuku no kagaku sōgō honbu], Hg., *Kōfuku no kagaku risshū 15-shūnen kinenshi*, 36f.

46 Eine detaillierte Beschreibung dieser Feier findet sich bei Astley, „The Transformation,“ 361f; vgl. auch Franz Winter, „Vom spirituellen Medium zum wiedergeborenen Buddha und darüber hinaus. Zum Wandel im Selbstverständnis des Gründers der japanischen Neureligion *Kōfuku no kagaku*,“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8.1 (2008): 74f. Trevor Astley gab mir freundlicherweise bei einem Aufenthalt in Nagoya die Möglichkeit, einen Videomitschnitt dieser Ereignisse in ihrer Fernseh-Präsentation anzusehen.

47 Dementsprechendes Bildmaterial findet sich ebenfalls in der schon zitierten 15-Jahr-Jubiläumsschrift, [Kōfuku no kagaku sōgō honbu] Hg., *Kōfuku no kagaku risshū 15-shūnen kinenshi*, 38-40.

gen Japans,⁴⁸ Parallelen tun sich zudem zu Massenfeiern großer Firmen auf.⁴⁹ Von außen betrachtet sind sie große *light and music-shows*, in denen eingebettet Ōkawa mit seinen zentralen Botschaften auftritt. Das Ganze vollzieht sich im Rahmen einer professionell choreographierten Inszenierung mit Moderatoren, Zwischenstücken und diversen Tanz- und Gesangseinlagen. Bekannte Mitglieder von Kōfuku no kagaku waren direkt involviert: das Script des *El Kantāre Sengen* beispielsweise stammte vom bekannten japanischen Schriftsteller Kageyama Tamio 景山民夫 (1947–1998)⁵⁰, die zentrale Präsentatorin war Ogawa Tomoko 尾川智子 (1949–), eine bekannte japanische Schauspielerin und Sängerin⁵¹. Die Shows sind in mehrere Teile geteilt, die jeweils mit beeindruckenden Licht- und Toneffekten untermalt sind. Nacheinander marschieren verschiedene wichtige Abteilungen von Kōfuku no kagaku ein, die für ihre verdienstvollen Taten besonders gelobt werden. Öffentlich bekannte Mitglieder der Gruppe legen Zeugnis ab von der Großartigkeit der neuen Lehre und der Figur Ōkawas.

In Bezug auf die Verkündigung der neuen Inhalte muss beachtet werden, dass sich ein gewisses Oszillieren ergibt zwischen dem Anspruch, die Wiedergeburt Buddhas und gleichzeitig die des Wesens namens El Cantare zu sein. Grundsätzlich ist El Cantare in der Darbietung dem Buddha immer nachgeordnet, weil diese bislang unbekannte Figur erst eingeführt werden muss.⁵² Im Grundkonzept ergibt sich eine Überbietung einer „nur“ Buddha-Reinkarnation, weil El Cantare auch bedeutende andere Reinkarnationen in einer (mythischen) Vorgeschichte der Menschheit getä-

48 Astley, „The Transformation,“ 362, verweist auf Elemente, die an vergleichbare Events der Sōka Gakkai erinnern. Gute Parallelen bieten auch Veranstaltungen der GLA; ausführlicher dazu: Baffelli, „Mass Media and Religion,“ 89–92. Vgl. auch Winston Davis, *Japanese Religion and Society. Paradigms of Structure and Change* (Albany: State University of New York Press, 1992), 782f.

49 Baffelli, „Mass Media and Religion,“ 90.

50 Kageyama Tamio war Schriftsteller (Naoki-Preis 1998 für seinen Roman *Tooi umikara kita Coo*) und wurde landesweit durch seine Beteiligung an der erfolgreichen Serie *Iron Chef* (eigentlich: *Ryōri no tetsujin / Ironmen of Cooking*), berühmt, eigentlich eine Game-show, die von 1993 bis 1999 mit über 300 Folgen ausgestrahlt wurde und dann auch in den USA ein besonderer Erfolg wurde. Der Tod Kageyama Tamios 1998 im Zuge eines Brandes in seinem Haus wurde nie vollständig aufgeklärt. Seine Mitgliedschaft bei Kōfuku no kagaku hat er in einem eigenen Buch thematisiert: Tamio Kageyama, *Watashi wa ikani shite Kōfuku no kagaku no seikaiin nattaka* [Wie ich Mitglied von Kōfuku no kagaku wurde] (Tōkyō: Ōta Shuppan 1992).

51 Ogawa Tomoko wirkte v. a. in den 60er und 70er Jahren in zahlreichen bekannten japanischen Filmen und daran anschließend v. a. in TV-Dramen. Zudem war sie auch als Sängerin landesweit bekannt. Sie wirkte im Übrigen auch im ersten der von Kōfuku no kagaku produzierten Filme, *Nosutoradamusu senritsu no keiji*.

52 Baffelli, „Mass Media and Religion,“ 90: „Ōkawa first declares himself Buddha and then introduces a new original divinity, El Cantare.“

tigt hat.⁵³ Da Ōkawa diese vorhergehenden aufnimmt und überbietet, ist er auch „mehr“ als der Buddha. Wichtig ist nun für die Wertung dieses Events und die nachfolgenden Ereignisse festzuhalten, dass dieses Großereignis den Übergang Ōkawas von seiner Wahrnehmung als spiritueller Lehrer zu seiner neuen Rolle als „wiedergeborener Buddha“ markiert. Erica Baffelli spricht in diesem Zusammenhang von der „sacralisation of the body of the leader“⁵⁴. Er wird also während dieser Feier in einer Art Übergangsritual zum El Cantare gemacht.

VI. Die Auseinandersetzung mit dem Skandalblatt *Friday*

Dieser massive Schritt in die Öffentlichkeit war nun gleich am Anfang begleitet von einem veritablen „Skandal“, der auch durch die Reaktion der Gruppe noch weiter problematisiert wurde. Dieser Vorfall wird in der Literatur meist als der „Friday“- (nach dem hauptbeteiligten Magazin) oder der „Kōdansha“-Vorfall (nach dem Verlag, in dem dieses Magazin und die anderen beteiligten erschienen) bezeichnet (jap.: *Kōdansha / Furaidē jiken* 講談社フラウデー事件). Grundsätzlich ist festzustellen, dass Kōfuku no kagaku mit seiner Inszenierung und den sie begleitenden Maßnahmen ganz bewusst die Öffentlichkeit und die Massenmedien suchte, um sich in einem größeren Ausmaß bemerkbar zu machen. Dies wurde im Vorhergehenden im Zusammenhang mit dem hohen Werbeaufwand schon detailliert ausgeführt. Unmittelbar im Zusammenhang mit dem *Eru Kantāre Sengen* wurden aber die Reaktionen der Presse langsam aber sicher sehr ironisch bis kritisch. Es waren nun vor allem die Wochenmagazine „Friday“ (*Furaidē*), *Shūkan Gendai* und *Gekkan Gendai*, die eine Serie von kritischen Artikeln zu diesem Start einer neuen Religion lancierten. Insgesamt sollen am Ende des Jahres 1991 in diesen Zeitschriften insgesamt über 40 einschlägige Artikel geschrieben worden sein, die in erster Linie in den Sommermonaten erschienen.⁵⁵ Dabei lässt sich folgende Entwicklung nachzeichnen: Die ersten explizit kritischen Artikel begannen im Mai 1991 zu erscheinen. Diese konzentrierten sich auf die Höhe der Abgaben, die Mitglieder von Kōfuku no kagaku im Zusammenhang mit der umfangreichen Wer-

53 Eine „kanonische“ Liste dieser Reinkarnationen beinhaltet folgende Vorgeburten Ōkawas: El Cantare war bereits aktiv auf dem (mythischen) Kontinent Mu als (König) La Mu, in Atlantis als (König) Thoth, in Griechenland als Ophealis und Hermes, im südamerikanischen Inka-Reich als (König) Rient Arl Crowd, in Indien als Buddha. Vgl. Ōkawa, *Shin-Taiyō no hō*, 386f.

54 Baffelli, „Mass Media and Religion“, 89–91.

55 Diese Angaben finden sich in der Beschreibung des Mitglieds Kageyama, *Watasbi wa ikani shite Kōfuku no kagaku no seikaiin nattaka*, 207 und auch bei [Nijū Isseiki Bunmei Kenkyūkai], Hg., *Kore ga „Kōfuku no Kagaku“ da!*, 15.

bekampagne zu leisten hatten. Ein weiterer Vorwurf geht dahin, dass die Gruppe eigentlich als eine Firma, nicht als religiöse Organisation auftritt. Die Hauptwelle der Artikel erschien jedoch im Wochenskandalblatt *Friday*, das im Sommer 1991 eine ganze Artikelserie des Journalisten Hayakawa Kazuhiro 早川和廣 veröffentlichte. In ihnen wurde das „plötzliche Wachstum“ (*kyū-bōchō* 急膨張) der Gruppe und die „ehrgeizigen Ambitionen“ (*yabō* 野望) Ōkawas in das Zentrum gerückt.⁵⁶ Dabei standen die Vorwürfe im Raum, unlautere Methoden der Geldbeschaffung angewandt zu haben. Dazu kamen erste Berichte von „Aussteigern“, die über das Gebaren gegenüber ihrem „Abfall“ berichteten, wobei insbesondere Ōkawa selbst in den Mittelpunkt der Vorwürfe rückte. Dies wird in den folgenden Wochen verstärkt: Ōkawa gerät immer mehr in das Zentrum der Kritik, wobei eine Reihe von „Eigenartigkeiten“ präsentiert werden. Mit Erica Baffelli können dabei zwei Ebenen unterschieden werden: einerseits wurde unter Heranziehung von Berichten über Ōkawas Jugend und seine Studienzeit eine *profanation* erreicht, die ihn als ganz und gar gewöhnlichen Menschen hinstellen sollten.⁵⁷ So spielte der Hinweis auf seine jugendliche Dickleibigkeit und die daraus resultierenden Minderwertigkeitskomplexe eine große Rolle. Die zweite Ebene der medialen Angriffe ist die einer *degradation*, d. h. eines zusätzlichen Nachweises seiner mentalen Instabilität, ja einer Geisteskrankheit: So wurde beispielsweise das Zeugnis eines wichtigen Funktionärs der GLA-Bewegung breit dargeboten, dass Ōkawa – noch in seiner Zeit als Angestellter der Handelsfirma – bei ihm Rat suchte, weil er sich von einem Fuchs besessen meinte.⁵⁸ Dazu kam der Vorwurf, Ōkawa hätte gegen Ende der 80er Jahre, also kurz vor dem Großereignis, einen Psychiater konsultiert.⁵⁹ Er ist somit nicht nur ein Schwindler, sondern ein psychisch kranker Mann.

56 Die drei Serienartikel von Hayakawa Kazuhiro erschienen in den *Friday*-Heften Nr. 34/35 (vom 23./30. August), Nr. 36 (vom 6. September) und Nr. 37 (vom 13. September). An dieser Stelle kann ich mich bei Erica Baffelli von der University of Otago, New Zealand, für die Hilfe beim Beschaffen dieser Literatur bedanken.

57 Baffelli, „Mass Media and Religion“, 92.

58 So im Artikel des Journalisten Hayakawa Kazuhiro im Magazin *Friday* Nr. 34/35 (vom 23./30. August) 8f. Die Vorstellung von der Besessenheit durch einen „Fuchs“ ist an sich nicht so ungewöhnlich, zumal diesem Tier innerhalb der japanischen religiösen Tradition eine besondere Rolle zukommt. Er gilt als Götterbote und repräsentiert die Göttin Inari. In ähnlicher Weise wurde übrigens auch bei der Begründerin von Tenrikyō, Nakayama Miki 中山みき, in einer frühen Phase eine Besessenheit durch einen Fuchs konstatiert. Zu verschiedenen Aspekten vgl. die Ausführungen bei Etsuko Matsuoka, „The Interpretation of Fox Possession. Illness as Metaphor“, *Culture, Medicine and Psychiatry* 15 (1991): 453–477; zusammenfassend Nobutaka Inoue u. a., *Neureligionen: Stand ihrer Erforschung in Japan. Ein Handbuch, Studies in Oriental Religions*; 31 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995), 143 mit Anm. des deutschen Herausgebers.

59 Diese Vorwürfe wurden explizit im Artikel des Journalisten Hayakawa Kazuhiro erhoben, der im Magazin *Friday* Nr. 34/35 (vom 23./30. August 1991) erschien.

Es waren nun v. a. die Vorwürfe dieser zweiten Ebene, die in den nun folgenden Antworten der Gruppe als der Hauptpunkt entgegneten. Mit der Isolierung Ōkawas und der Bezeichnung als psychisch Kranker wurde offensichtlich eine Schwelle überschritten. Dies muss im engen Zusammenhang mit der unmittelbar davor gelegenen Genese des neuen Selbstverständnisses des Leiters zusammen gesehen werden. Die im Kontext der Massenveranstaltung, konkret im so genannten *Eru Kantāre Sengen* vollzogene *Sakralisation* des Leiters der Gruppe, d. h. sein Übergang vom spirituellen Medium zum wiedergeborenen Buddha, erfährt durch die medialen Angriffe eine *De-Sakralisation*, eine *Deligitimation*.⁶⁰ Es ist kein Gott, kein wiedergeborener Buddha, der hier auftritt, es ist ein psychisch kranker Mensch.

Dass sich diese Angriffe in den Augen der Gruppe in erster Linie in diesem Vorwurf kanalisieren, geht beispielsweise auch aus einem – nachbetrachtenden – Interview mit dem hochrangigen Kōfuku no kagaku Mitglied Sakaguchi Yorikuni 坂口頼邦 vom November 1991 hervor.⁶¹ Dieser macht darin deutlich, dass es für eine religiöse Gruppe und ihre Mitglieder untragbar ist, dass der Verdacht im Raum steht, ihr Führer könnte ein mental beeinträchtigter Mensch sein, weil dies direkt auf die Mitglieder der Gruppe umgemünzt werden könnte: „For a religious organisation, saying that the man on the top is psychologically abnormal is the same as saying that there is something wrong with all of the people of that group; it could be most damaging.“

Mit dieser Betonung der Zusammengehörigkeit, die das Hauptelement der nachfolgenden Verteidigungsstrategie der Gruppe darstellt, gelang es Ōkawa seine Mitglieder um sich zu sammeln.⁶² Was nun folgt, ist die heftige Reaktion, die beträchtliches mediales Aufsehen erregte, und die auch das Image der Gruppe nachhaltig prägt. Der die relevanten Magazine herausgebende Kōdansha-Verlag wurde mit großen Massendemonstrationen vor dem Gebäude lahm gelegt. Alle Telefon- und Faxleitungen sollen durch Massenankrufe blockiert worden sein. Die Büros des Verlags waren für die Tage vom 2. bis zum 6. September 1991 völlig

60 Baffelli, „Mass Media and Religion,“ 91.

61 Dieses Interview wurde von Dave Spector geführt, einem aus Amerika stammenden TV- und Printjournalisten, der als einer der bekanntesten der so genannten *gaikokujin tarento* 外国人タレント gilt, d. h. nichtjapanischer Celebritäten, die einerseits Klischees des *gaijin* 外人 (jeweils ihrer Herkunft gemäß) präsentieren, andererseits aber auch aufgrund ihres „anderen“ Blickes gefragte Kommentatoren aktueller Ereignisse sind. Dave Spector lebt seit 1983 in Japan und schreibt regelmäßig Kolumnen insbesondere für die Magazine *Shūkan Bunshun* und *Tōkyō Sports Shinbun*. Das vorliegende Interview erschien in *Mainichi Daily News* in Form des so genannten *Dave Spector's Tokyo Tribunal* am 13. November 1991, 9.

62 Vgl. Baffelli, „Mass Media and Religion,“ 93.

unbenutzbar; die Tätigkeit musste – laut Eigendarstellung des Verlags – praktisch eingestellt werden.

Diesem massiven Angriff folgten weitere Aktionen. So wurden Bücher produziert, wobei insbesondere das Manga *Kibō no kakumei* 希望の革命 („Revolution der Hoffnung“) weitere Verbreitung erfuhr, worin vor allem der Typus des Journalisten einer vernichtenden Kritik unterzogen wird.⁶³ Das weitet sich insgesamt zu einer Grundsatzkritik an Massenmedien und ihren Akteuren, die typisch wurde für den Umgang mit der Öffentlichkeit. Besonders hervorzuheben ist die Gründung einer eigenen „Nationalen Gesellschaft der Kōdansha Friday Opfer“ (*Kōdansha Furaidē zenkoku higaisha no kai* 講談社フラウデー全国被害者の会), wobei die bereits erwähnten prominenten Mitglieder Ogawa Tomoko und Kageyama Tamio federführend beteiligt waren. Dieser Vereinigung war es vor allem angelegentlich, den Kōdansha-Verlag gerichtlich zu belangen. Es wird die Zahl von mehr als 3000 Personen kolportiert, die den Verlag wegen „spiritueller Beschädigung / Beschmutzung“, d. h. Beschädigung ihres spirituellen Empfindens, verklagten (*seishinteki kōgai soshō* 精神的公害訴訟). In der Zeit zwischen September und November 2001 wurden in diesem Zusammenhang Klagen eingebracht gegen den Präsidenten der Kōdansha-Verlagsgruppe, gegen den Herausgeber der Wochenmagazine, gegen den hauptausführenden Journalisten und sogar gegen eine wissenschaftliche Institution, die zur Fertigung der Artikel beigetragen habe.⁶⁴ Die einzelnen Kläger forderten jeweils eine Million Yen, was insgesamt eine Klagsumme von 3 Milliarden Yen ausmacht.⁶⁵ Weitere Klagen gegen den Herausgeber, weitere Journalisten als auch Kommentatoren der Beiträge wurden ebenfalls eingebracht. Die Gerichtsverhandlungen selbst gestalteten sich als wechselvolles Spiel. Als Ergebnis einer dieser Gerichtsverhandlungen wurde anfänglich Kōfuku no kagaku dazu verurteilt 10 Millionen Yen an den Herausgeber für seine Protestmethoden zu bezahlen. Jedoch wurde im Jahre 2001 wiederum vom Höchstgericht in Tokyo die Zahlung von 3 Millionen Yen an Kōfuku no kagaku verordnet.⁶⁶ Dies gilt als der letzte Entscheid und wird von der Gruppe auch als Endpunkt der Entwicklung angesehen.⁶⁷

63 In der Darstellung werden alle Klischees des schmierigen, nur an der „story“ interessierten Journalisten bedient (bes. S. 40–45, mit Episoden aus dem „Leben“ eines Journalisten).

64 Fukui, *A Study of a Japanese New Religion*, 76.

65 So die Angaben im Manga *Kibō no kakumei*, 194f, das die Ereignisse wiedergab. Die gleiche Zahl bietet auch der Bericht von einem der Hauptverantwortlichen der *Kōdansha Furaidē zenkoku higaisha no kai*, der Schriftsteller Kageyama Tamio (in: Kageyama, *Watashi wa ikani shite Kōfuku no kagaku no seikaiin nataka*, 231f).

66 Nähere Angaben bei Fukui, *A Study of a Japanese New Religion*, 76f.

67 Angaben nach dem *Kōfuku no kagaku Gekkan*, Nr. 173, 2001, 60f.

VII. Medienkritik bei Ōkawa

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass Kritik an der (Massen-) Medienwelt im Grunde genommen nichts Neues in den Veröffentlichungen der Kōfuku no kagaku darstellt. So war gerade in den Publikationen im unmittelbaren Vorfeld des Vorfalls, insbesondere im Buch *Arā no daikeikoku*, eines der beiden „Prophezeiungs-Bücher“ der Kampagne von 1991, die grundsätzliche Problematik thematisiert, dass die Massenmedien sich exklusiv auf *bad news* und die Negativseiten politischer Aktivitäten und gesellschaftlicher Vorgänge konzentrieren. Und dies tun sie in erster Linie, um ihre Auflagenzahlen zu erhöhen.⁶⁸ Generell kann gesagt werden, dass Ōkawa damit auch einem weit verbreiteten Grundsatzvorwurf gegenüber Massenmedien und ihrem Gebaren innerhalb der japanischen Bevölkerung nachkommt. Dies gilt insbesondere in Bezug auf den Markt der Wochenmagazine.⁶⁹ Die Kōdansha-Aktion ist – so betrachtet – eine Fortführung dieses grundsätzlich kritischen Ansatzes.⁷⁰ Im Anschluss daran wird von Ōkawa auch eine eigene „Medientheorie“ entwickelt, die innerhalb des allgemein angenommenen „schlechten“ Massenmedienbetriebs zwei Formen unterscheidet: Es gibt dabei *yokutoku shōgyō shugi no masukomi* 欲得商業主義のマスコミ („Massenmedien, die dem Prinzip selbstsüchtiger Gewinnorientierung folgen“) und *sayoku jānarizumu* 左翼ジャーナリズム („linker Journalismus“). Den Medienbetrieben mit der erstgenannten Orientierung geht es nur um den Gewinn, nicht um Inhalt oder Tatsächlichkeit, was Ōkawa als Ausfluss des „modernen Baal-Glauben“ (*gendai no Baaru no shinkō* 現代のバールの信仰) und als „an Geld(vermehrung) orientierter Dämonenglaube“ (*baikin shugiteki akuma shinkō* 拝金主義的悪魔信仰) interpretiert. Für Ōkawa ist gerade der Kōdansha-Verlag ein Beispiel dafür.⁷¹ Mit der Bezeichnung als „Baal-Glaube“ geht der Vorwurf der rein selbstsüchtigen Geldvermehrung einher, was wiederum mit der allgemeinen Kritik an einer Verkeh-

68 Ōkawa Ryūhō, *Arā no daikeikoku. Chutō kiki e no shōgeki yogen* [Die großen Warnungen Allahs. Vorhersagen über die Auswirkungen der Krise im Nahen Osten] (Tōkyō: Kōfuku no kagaku shuppan, 1991), 52 und 56.

69 Vgl. Farley, „Japan’s Press and the Politics of Scandal,“ 135–146; Muzik, *Presse und Journalismus in Japan*, 52–57.

70 Dies geht auch deutlich aus einer Nachbetrachtung der Episode hervor, die sich im 15-Jahr Jubiläumsband findet, wo die Aktion als konsequente Fortsetzung der bisherigen Kritik interpretiert wird ([Kōfuku no kagaku sōgō honbu] Hg., *Kōfuku no kagaku risshū 15-shūnen kinenshi*, 38f).

71 Ōkawa, *Shin-Taiyō no hō*, 298f. Mit der Referenz an den Baal-Kult zitiert er im Grunde genommen seine erste eigene öffentliche Rede vom 8. März 1987, in der er auf den alttestamentlichen Propheten Eliah und seinen Kampf gegen die Priester, die dem falschen Glauben folgen, anspielt. In der englischen Übersetzung dieses Textes: Ryuho Okawa, *The Principle of Happiness* (Tokyo: IRH Press, 2000), 12.

zung des Geldes in der Kōfuku no kagaku zusammenhängt. Dazu muss beachtet werden, dass Ōkawa mit dieser Kritik auch impliziert, es in dem von ihm propagierten *Utopia* (*yūtopia*), d. h. dem japanischen Idealstaat, besser zu machen.⁷² Die Kritik an der zweiten Form des Massenmedienbetriebs, dem „linken Journalismus“, hängt mit generellen ideologischen Vorbehalten gegenüber „links“ zusammen. In Ōkawas Augen ist diese Form der weltanschaulichen Orientierung als eine „Hochburg des Atheismus und Materialismus“ (*mushinron to yuibutsuron no gajō* 無神論と唯物論の牙城) zu verstehen. Eine so geartete Disposition führt zu einem Übermaß an diesweltlicher Orientierung.⁷³ Die den Ereignissen der Jahre 1991 Namen gebende „Revolution der Hoffnung“ (*kibō no kakumei*) zielt darauf, genau diese Geisteshaltungen von ihren Wurzeln her aufzuheben. Die Massenmedien erscheinen somit als ein Rad im Getriebe eines zu bekämpfenden Gesamtgebildes. Die Kōdansha-Affäre ist – unter diesem Aspekt betrachtet – Ausdruck dieses Ungleichverhältnisses bzw. dieses Kampfes um eine bessere Zukunft.

VIII. Die weitere Geschichte

Insgesamt sieht sich die Gruppe als Sieger aus der „Friday“-Affäre aussteigen. Der Hauptpunkt der Kritik in den Massenmedien, der zum Zentrum der Auseinandersetzungen wurde, nämlich dass Ōkawa in psychotherapeutischer Behandlung gewesen wäre, stellte sich als falsch heraus; es lag offensichtlich an einer – im Japanischen nicht unüblichen – Namensverwechslung. Der Journalist, der diesen „Vorwurf“ vorbrachte, wird von der Gruppe als hauptverantwortlich für diese Falschinformation ausgewiesen. Besonders deutlich ist dies in einer der Nachbetrachtungen im schon zitierten Interview von Dave Spector mit dem hochrangigen Kōfuku no kagaku-Mitglied Sakaguchi Yorikuni, wo detailliert die Entstehung dieser Falschinformation vorgestellt wird: der recherchierende Journalist wird als die treibende Kraft dargestellt, der dem befragten Psychotherapeuten gleichsam die Worte, d. h. den falschen Namen, in den Mund legte.⁷⁴

72 Vgl. Fukui, *A Study of a Japanese New Religion*, 187: „It also points to Ōkawa’s mission to raise the standard of the mass media as part of his utopia-creation project.“

73 Ōkawa, *Shin-Taiyō no hō*, 298f.

74 Ich zitiere die betreffende Passage im Wortlaut (aus: *Mainichi Daily News* 13 [1991], 9): „Sagakuchi: ‚If you listen to Ishihara [d. i. der Psychotherapeut], it would appear that it was Hayakawa [d. i. der Journalist] who first said over the phone that a young man of about 20 by the name of Nakagawa Ichiro was Ōkawa Ryūhō.‘ Spector: ‚Oh, really?‘ Sakaguchi: ‚Yes. He asked, Oh that’s Ōkawa Ryūhō, right? When Ishihara said he didn’t know, it looks like Hayakawa tried to be a bit

Dieses Erfolgsgefühl, das sich einstellte, hängt auch mit dem Anstieg der Mitgliederzahlen in den ersten 90er Jahren zusammen. In den 80ern hatte Ōkawa ein Ziel von 50.000 Mitgliedern für 1990 propagiert. Am 8. Juli 1990 wurde erkannt, dass dieses Ziel bereits erreicht wurde und die Gruppe nun 70.000 Mitglieder zählte. Deshalb gab man eine „Sieg-Deklaration“ (*shōri sengen* 勝利宣言) heraus und propagierte das „Projekt“ *Miracle* (*mirakuru*), das bis Ende 1991 eine Million, bis Ende 1992 drei Millionen und über 10 Millionen am Ende von 1993 vorsah.⁷⁵ Diese Zahl wurde dann für 1995 als erreicht und bis nach der Jahrtausendwende als gehalten behauptet.⁷⁶ Wie auch immer diese Zahlen zu bewerten sind,⁷⁷ so ist der rasante Anstieg Anfang der 90er Jahre auf jeden Fall äußerst bemerkenswert, weshalb es – v. a. im Zusammenhang mit dem Jahr 1991 – legitim ist, von einem *Kōfuku no kagaku*-, „Phänomen“ zu sprechen.⁷⁸ Interessant ist im Übrigen in diesem Zusammenhang die Beobachtung, dass *Kōfuku no kagaku* seinen Höhepunkt erlebte, als es Anfang der 90er Jahre massiv auf millenaristische Szenarien in seiner Präsentation setzte.⁷⁹

Der Ablauf der Affäre, angefangen von der Blockierung des Verlagshauses bis zu den darauf folgenden jahrelangen Gerichtsverhandlungen, lässt auch eine beeindruckende Fähigkeit zur Massenmobilisierung erkennen. Die Mitglieder sammelten sich hinter dem angegriffenen Leiter der Gruppe, der nach seinem Übergang vom spirituellen Medium zur aktuellen irdischen Repräsentation des höchsten Wesens der geistigen Dimension einen völlig anderen Status hatte, den die Mitglieder auch anerkannten.

more forceful and asked a more leading question. He said, Okay, then, Okawa Ryūhō is also called Nakagawa ... Hayakawa said that he didn't really like Kofuku no kagaku; he was looking for a little dirt, something juicy to scrounge up. He *wanted* to hear something bad. It was only a two or three minute phone call, but it is my understanding that Ishihara said that he didn't know anything about Ōkawa sensei.“

75 Angaben nach Astley, „The Transformation,“ 352.

76 Vgl. Fukui, *A Study of a Japanese New Religion*, 73.

77 Angaben der Mitgliederzahlen im Zusammenhang mit religiösen Bewegungen (und zwar nicht nur der neureligiösen!) sind ein notorisches Problem der Forschung. Im Zusammenhang mit *Kōfuku no kagaku* gehen realistische Schätzungen für Mitte der 90er Jahre von einer Mitgliederzahl von etwa 400.000 bis 500.000 aus (vgl. Wieczorek, *Neue religiöse Bewegungen in Japan*, 167 [Einschätzung für das Jahr 1998]) bzw. von 100.000 bis 300.000 (vgl. Ian Reader, „Japanese New Religious Movements,“ in *The Oxford Handbook of Global Religions*, hg. Mark Juergensmayer [Oxford: University Press, 2006], 152). Auf jeden Fall muss ab 2000 mit einer Stagnation zu rechnen sein, was in Bezug auf die so genannten *Neu-Neureligionen* ein generell zu beobachtendes Phänomen darstellt; vgl. dazu Prohl, *Religiöse Innovationen*, 77.

78 Fukui, *A Study of a Japanese New Religion*, 72.

79 Fukui, *A Study of a Japanese New Religion*, 73: „It is clear from these figures that when discussion of the Apocalypse was at its height in the Movement in 1991, it saw its largest rise in membership figures.“

Das Bestreben, am massenmedialen Geschäft mitzuwirken und die Anfang der 90er Jahre erworbenen Fähigkeiten zur Mobilisierung der Mitglieder weiter auszubauen, zeigte sich auch in den folgenden Jahren. In gewisser Weise kann man die Friday-Episode auch als Einstieg der Gruppe ins mediale Kampagnengeschäft interpretieren. So gab es bald darauf eine Kampagne gegen Pornographie in den Medien, die wiederum explizit die Kōdansha-Verlagsgruppe im Visier hatte. Konkret ging es um eine im unmittelbaren Vorfeld in Japan entstandenen Debatte um die so genannten *hair nudes* (*hea nūdo*), d. h. um die Frage, ob die Abbildung von Schambehaarung in Magazinen erlaubt sein sollte.⁸⁰ Kōfuku no kagaku schaltete sich mit der *han-hea nūdo* 反ヘアヌード („Anti-Hair-Nude“-Kampagne in diese Debatte aktiv ein und organisierte Demonstrationen in Osaka und Tokyo.⁸¹ Eine eigene *Masukomi rinri kenkyūkai* マスコミ倫理研究会 („Medien-Ethik-Forschungsgruppe“) wurde gegründet, die die grundsätzliche Problematik der laschen ethischen Maßstäbe im Medienbetrieb thematisierte.⁸² Mit diesem Thema gelang es der Gruppe zusätzliche Unterstützer zu gewinnen, die – in ihren Augen – den Kurs gegen dieses dominante Medienhaus bestärkten, wenn sie auch keine allzu große Nähe zu Kōfuku no kagaku hatten. „By focusing on subjects that offend morals – such as nude pictures – in the counter-attack against Kodansha, the group managed to persuade even those who were not in accord with its methods to accept the reasons for its protest.“⁸³

Auf diese erste Kampagne folgte eine weitere, die sich dem Thema „falsche Religionen“ widmete. Sie steht im Kontext einer umfassenderen „Aufklärungskampagne“ (*keimō undō* 啓蒙運動) der Gruppe, in der es um die Vermittlung moralischer und ethischer Prinzipien ging.⁸⁴ Explizit werden dabei auch die Hauptbetätigungsfelder genannt, um die es dabei gehen sollte. Im Jahr 1994 sprach Ōkawa in einer öffentlichen Rede mit dem Titel *Eien no chōsen* 永遠の挑戦 („Die ewige Herausforderung“) von den „zwei Dämonen“ (*futatsu no akuma* 二つの悪魔), mit denen Kōfuku no kagaku beständig konfrontiert sei: die Massenmedien und die „falschen Religionen“. Beide stehen somit auf einer Betrachtungsebene, wenn es um die Repräsentation von Kōfuku no kagaku nach außen hin geht.

80 Zum allgemeinen rechtlichen Rahmen in Bezug auf die Darstellung „obszöner“ Inhalte vgl. die Angaben bei Muzik, *Presse und Journalismus in Japan*, 62f.

81 In diesem Zusammenhang wurde auch 1995 eine umfangreiche Broschüre mit dem Titel *Sutoppu za hea nūdo* („Stopp die *hair nudes*!“) herausgegeben.

82 Die Vorgaben wurden zusammengefasst in einer englischsprachigen Publikation, dem *The Media Ethics Research Group Guide Book*.

83 Baffelli, „Mass Media and Religion“, 94.

84 Baffelli, „Mass Media and Religion“, 94; Astley, „The Transformation“, 372.

Was nun die Auseinandersetzungen mit den anderen Religionen betrifft, so geriet Kōfuku no kagaku natürlich durch seine Selbstrepräsentation als neue Religion, die ihre ursprüngliche Funktion als „Studiengruppe“ bei weitem übersteigt, in Konflikt mit anderen Religionsgemeinschaften. Der Anspruch, „Welt-Religion“ (*sekai shūkyō* 世界宗教) zu sein wurde ab Anfang der 90er Jahre immer mehr propagiert und stand auch im Mittelpunkt des so genannten *biggu ban* („Big Bang“)-Projektes der Jahre 1994-1996. Beide der vorangegangenen Projekte⁸⁵ hatten die Initiierung der Religionsgruppe, die Erhöhung der Mitgliederzahlen und die Verbreitung der Religion in Japan selbst zum Ziel.⁸⁶ Nun folgte der Schritt in die Welt hinaus, was gruppenintern umschrieben wird mit der Formel: *sekai shūkyō e no hishō* 世界宗教への飛翔 („der [Höhen]Flug in Richtung Weltreligion“).⁸⁷ Ōkawa selbst macht in der Initiierung dieses Programms seine Absichten deutlich:

„The world is one. Human beings are one. The truth of the Buddha is the teaching to save the entire human race on earth. We will not rest until it reaches every corner of the world, deserts of Africa, Latin America, the lands of atheism, everywhere.“⁸⁸

Mit dieser Neupositionierung ging auch eine Akzentuierung gegenüber anderen Religionen einher. Naturgemäß betrifft diese Auseinandersetzung in erster Linie diejenigen Erscheinungen, die eine große Nähe zur eigenen Position haben. Diese religionsgeschichtliche Konstante erweist sich auch bei Kōfuku no kagaku als verbindlich. Ōkawa beginnt ab dem Jahr 1994 eine umfassende Kampagne gegen „falsche Religionen“, *jakyō* 邪教⁸⁹ genannt. Die erste angegriffene Position ist diejenige neureligiöse Bewegung Japans, die sowohl inhaltlich als auch historisch die größte Nähe zu Kōfuku no kagaku hat, die G(od) L(ight) A(ssociation). Diese Religionsbewegung wurde 1969 von Takahashi Shinji (1927-1976)⁹⁰ begründet und war für Ōkawa v. a. in der Zeit der Formierung seiner Grundsätze eine der wichtigsten Quellen. Und in der Tat wird von Ōkawa selbst der Einfluss in der Frühzeit offen angesprochen. So wird beispielsweise in einer der ersten Versionen des Buches *Taiyō no hō* deutlich gemacht, dass Ōkawa die Wahrheit lehre auf der Basis der Grundlagen, die Takahashi Shinji geschaffen hätte.⁹¹ Deutlich wird aber

85 Das sind das Projekt *Mirakuru* („Miracle) der Jahre 1991–1993, das wiederum an das Projekt *Sanraizu 90* („Sunrise 90“) des Jahres 1990 anknüpfte.

86 Fukui, *A Study of a Japanese New Religion*, 72f.

87 [Kōfuku no kagaku sōgō honbu] Hg., *Kōfuku no kagaku risshū 15-shūnen kinenshi*, 44.

88 Ryuho Okawa, *The Age of Choice in Religion* (Tokyo: IRH Press, 1995), 29f.

89 Das Wort *jakyō* könnte mit „Häresie“, „Irrlehre“ übersetzt werden.

90 Der ursprüngliche Name war Shinkōkai 神光会, die Umänderung in das Akronym GLA erfolgte 1970.

91 So in der 1987ff validen Version der *Ōgon no hō*, die Mitte der 90er von einer neuen Version abgelöst wurde, S. 212.

natürlich die Überbietung des „alten“ Systems der GLA durch das „neue“ von Kōfuku no kagaku gemacht. Das lässt sich beispielsweise in den veränderten Darstellungen des Geistwesens El Ranty (Eru Ranti) ausmachen, das im Kontext der GLA den höchsten Status in Bezug auf dieses Universum hatte, während es bei Ōkawa „nur“ die Position eines Führungsgeistes für einige wichtige Propheten hat.⁹² Dabei wurden später bewusst auch weitere Elemente, die ursprünglich Teil der Kōfuku no kagaku-Darbietung waren und GLA geschuldet sind, stufenweise entfernt. So wird der Status El Rantys als Schöpfer der Menschen überhaupt, wie er sich noch in der ersten Fassung der *Taiyō no hō* findet, zugunsten El Cantares korrigiert.⁹³ Während trotz dieser Distanzierung die Nähe zur GLA durchaus auch – wie beschrieben – von Ōkawa eingestanden wird, gibt es einige andere neureligiöse Bewegungen, die in einem noch größeren Ausmaß von Kōfuku no kagaku als *jakyō* identifiziert wurden. Wichtige Gegner waren hier diejenige japanische Neu-religion, die sowohl in Bezug auf ihre Mitgliederzahl als auch ihren gesellschaftlichen Einfluss als die bedeutendste in Japan zu bezeichnen ist, die Sōka Gakkai. Auch in diesem Kontext spielte der Einsatz von Mitteln der klassischen Werbewelt eine große Rolle. So gab es eine von Kōfuku no kagaku initiierte Plakatkampagne, die sich explizit gegen die Regierungsbeteiligung der Sōka Gakkai-nahen Partei Kōmeitō 公明党 wandte.⁹⁴

Den intensivsten Kampf führte Kōfuku no kagaku jedoch gegen die Aum Shin-rykiō. Diese Bewegung war ungefähr zeitgleich mit der Kōfuku no kagaku entstanden und trat mit demselben Anspruch auf, nämlich eine neue Form des Buddhismus

92 Vgl. Fukui, *A Study of a Japanese New Religion*, 79.

93 Die erste Fassung von *Taiyō no hō* nennt El Ranty explizit im Kontext der Entstehung der Menschen (Ryūhō Ōkawa, *Taiyō no hō. Shinjidai o terasu shaka no keiji* [Die Gesetze der Sonne. Offenbarungen des Shakyamuni, der das neue Zeitalter erleuchtet] [Tōkyō: Tsuchiya Shoten, 281991], 45), während in der neuen Fassung diese Position eindeutig in Richtung auf El Cantare verschoben ist (Ryūhō Ōkawa, *Shin-Taiyō no hō. Eru Kantare e no michi* [Die Neuen Gesetze der Sonne. Der Weg zu El Cantare] [Tōkyō: Kōfuku no kagaku shuppan: 1994], 56f). Dazu kommt die Verschiebung der Funktion El Rantys: sein Zuständigkeitsbereich ist nun der „kleine Himmel“, eine Art „dunkle“ Seite des Himmels (Okawa, *Shin-Taiyō no hō*, 59f). Zudem ist er in einem immer größeren Ausmaß mit der Figur Enlils identifiziert, eigentlich der Name El Rantys bei seiner irdischen Inkarnation 2800 v. Chr., der jedoch eine immer deutlichere negative Konnotation erfährt. Fukui, *A Study of a Japanese New Religion*, 80: „The shift towards El Ranty and Takahashi represents one of the major changes within Kofuku no kagaku theology.“

94 Es kam zusätzlich zur Veröffentlichung einer Reihe von Kleintexten, die sich äußerst offensiv mit Sōka Gakkai auseinandersetzen. Zu diesen Texten zählen kleinere, um Mitte der 90er Jahre erschienene als „Debatte/Argumentation“ (*ron 論*) bezeichnete Pamphlete die sich auseinandersetzen mit *Sōka gakkai* als *bōkoku 亡国* („Untergang des Staates“), *makeimu 負犬* („Underdog“) oder *dorakyura* ドラキュラ („Dracula“). Inhaltlich kritisiert wurde vor allem der zentrale Gedanke, durch die Rezitation der Formel *namu myōhō rengkyō* 南無妙法蓮華經 allein zum „Glück“ kommen zu können. Der Gründer der Kōfuku no kagaku selbst wurde demgegenüber von Sōka Gakkai als „Businessman, der Gespräche mit Geistern verkauft“ bezeichnet.

für das Japan der Gegenwart zu präsentieren. Dieser Zustand einer Nähe, die aber auf einem grundverschiedenen Konzept beruht, führte zu heftigen Auseinandersetzungen. Neben auf beiden Seiten heftigst geführten Attacken auf der publizistischen Ebene, wurden von Kōfuku no kagaku beispielsweise auch Demonstrationen organisiert. Diese standen u. a. im Zusammenhang mit der Entführung des Regierungsangestellten Kariya Kiyoshi 仮谷清志, die von Mitgliedern der Aum Shinrikyō-Bewegung durchgeführt wurde.⁹⁵ Es wurde eine eigene *Aum Shinrikyō kara Kariya Kiyoshi-san o kyūshutsu suru kai* オウム真理教から仮谷清志さんを救出する会 („Vereinigung für die Rettung von Kariya Kiyoshi aus Aum Shinrikyō“) gegründet. Dabei wurden 1995 zwei größere öffentliche Kundgebungen organisiert, auf die eine Demonstration durch die Straßen von Tokyo folgte. Diese Ereignisse liegen nur zwei Tage vor dem Saringiftgas-Anschlag von Aum Shinrikyō in der Tokyoter U-Bahn und erweisen den hohen Grad der beobachtenden Beteiligung Kōfuku no kagaku an diesen Ereignissen.⁹⁶ Nur eine Woche nach dem Anschlag veröffentlichte Kōfuku no kagaku beispielsweise schon eine Broschüre zum Thema, wo selbstredend die eigene Position des beständigen Warners besonders hervorgehoben wurde.⁹⁷

IX. Schlussbemerkungen

Bei der Betrachtung der so genannten „Friday“-Affäre ist grundsätzlich auf die Ambivalenz hinzuweisen, die sich bei näherer Betrachtung des Zugangs der jungen Religionsgemeinschaft Kōfuku no kagaku zur Medienöffentlichkeit ergibt. Einerseits wird nämlich in einem bislang in der japanischen Religionsgeschichte fast unvergleichlichen Ausmaß die ganze Palette der Möglichkeiten, die Massenmedien bieten, in Anspruch genommen, um die neue religiöse Botschaft zu präsentieren. Der massive Einsatz des Werbe-Apparats, auf den hin angepasst eine regelrechte Kampagne geführt wird, ist in diesem Sinne zu bewerten. Dass aber dann dieser Auftritt in eine als Gegenkampagne empfundene massive Fremdwahrnehmung und Kritik der eigenen Position umschlägt, trifft die Gruppe eigenartig unvorbereitet. Doch gelingt es der Organisation durch die Formierung seiner Mitglieder und deren Sammlung hinter dem eben erst neu „definierten“ Leiter der Gruppe sich

95 Kariya Kiyoshi's Schwester war Mitglied von Aum Shinrikyō. Er stellte sich gegen ihre hohen Geldspenden an die Bewegung und wurde daraufhin von Aum Shinrikyō-Mitgliedern entführt. Er kam bei dieser Entführung durch die dabei verwendeten Drogen zu Tode.

96 Astley, „The Transformation,“ 373.

97 Dieser Text trägt den Titel *Ōmu Shinrikyō bokumetsu sakusen* („Die Aum Shinrikyō Zerstörungsstrategie“).

gegen diese Form der Berichterstattung zu wehren. In der Selbstdarstellung trägt die Gruppe in dieser Auseinandersetzung den Sieg davon.⁹⁸ Dies zeigt sich dann auch darin, dass man mit der gewonnenen Erfahrung aus der Gegenkampagne weitere und neue Inhalte medial vermitteln wollte. Man sah sich als Spieler am Parkett der Medienöffentlichkeit, was jedoch im starken Kontrast zur heftigen Kritik an den Massenmedien steht. Diese kritische Grundhaltung lässt sich bei Ōkawa schon von Anfang an bemerken, sie verstärkt sich jedoch dann im Zuge der Auseinandersetzungen und führt zur Herausbildung einer regelrechten Medientheorie, die äußerst normativ orientiert ist.

Der Friday-Vorfall kann aber auch als eine bedeutende „Delle“ in der Geschichte der Gruppe gewertet werden. Sie war ihr bislang „friedliches“ Image los. Und es kam dann im Gefolge zu einer massiven medial geführten Kampagne gegen sie. Hier ist neben den Darstellungen in Zeitungen auch auf die Veröffentlichung vieler Kleintexte und Kleinbücher hinzuweisen. Kōfuku no kagaku wurde für die Zeit der beginnenden 90er Jahre zum Paradebeispiel für eine negativ besetzte, aggressiv agierende, lächerliche aber auch unter Umständen gefährliche Neureligion.⁹⁹ Grundsätzlich ist festzustellen, dass es auch im japanischen Kontext schon davor vergleichbare Fälle einer Konfrontation neureligiöser Bewegungen mit Massenmedien gegeben hat. Dabei ist zu beobachten, dass besonders Gruppen, die innerhalb kürzester Zeit eine große Zahl an Mitgliedern für sich gewinnen können, in den Blickpunkt der Öffentlichkeit geraten. Ein gutes Parallelbeispiel gibt die so genannte „Yomiuri-Affäre“ (*Yomiuri jiken* 読売事件) ab, die sich im Zusammenhang mit der Religionsbewegung Rishō Kōseikai 立正佼成会 Mitte der 50er Jahre entwickelte. Dabei steht am Anfang ebenfalls ein plötzliches Anwachsen einer Gruppe, die sich im Zuge des Hineintretens in die Medienöffentlichkeit heftigster Kritik ausgesetzt sieht. Diese bezog sich einerseits auf die Lehrinhalte,¹⁰⁰ andererseits erwähnte sie konkrete illegale Aktivitäten,¹⁰¹ die den unmittelbaren Anlass für die

98 Baffelli, „Mass Media and Religion,“ 93: „The group’s victory in the trial against Kōdansha was in part owing to the cohesion of the faithful who formed around their own leader to safeguard his public image, strongly refusing to accept the degradation and, in the end, notwithstanding some defections, the group’s stability was reinforced.“

99 Vgl. Ian Reader, *Religious Violence in Contemporary Japan. The Case of Aum Shinrikyō* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2000), 174, in Bezug auf die Kōdansha-Affäre: „This assault on (and, in the media’s eyes, attempt to censor the reporting of) a major publishing corporation transformed Kōfuku no Kagaku into the *bête noire* of the Japanese media ...“

100 Vgl. die Angaben bei Kiyomi Morioka, „Attacks on the New Religions. Rishō Kōseikai and the ‚Yomiuri Affair‘,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 21 (1994): 282f und 285f, in denen die Angriffe auf die innerhalb der Gruppe besonders wichtige Praxis der Zukunftsdeutung und auf deren Gebrauch der buddhistischen Tradition aufgeführt werden.

101 Vgl. Morioka, „Attacks on the New Religions,“ 286–289, wo die Kritik im Zusammenhang mit einem größeren Landkauf durch die Gruppe angeführt wird.

Auseinandersetzung darstellen. Stufenweise lässt sich auch an diesem Beispiel eine Steigerung der Kritik vermerken, die letztendlich in einer umfassenden Infragestellung des religiösen Anspruchs der neu auftretenden Bewegung mündet.¹⁰² Die Gruppe selbst erlitt im Zuge der Auseinandersetzung, die sich auch auf die Gerichte ausdehnte, durchaus gehörigen Schaden, jedoch führte es zu einer Reform innerhalb der Gruppe, die – aus langer Sicht gesehen – sich als weiterführend erwies.¹⁰³ Endgültige Aussagen über die Wirkungen sind wohl auch aufgrund der kurzen bislang verstrichenen Zeit schwer möglich. Dass sich Kōfuku no kagaku nicht von der Öffentlichkeitsarbeit und Kampagnentätigkeit abwandte, zeigen auch die Aktivitäten um die Parlamentswahlen im Jahr 2009 für die Kōfuku Jitsugentō 幸福実現党 / The Happiness Realization Party, die den ersten öffentlichen Auftritt Ōkawas vor japanischen Pressemedien seit Mitte der 90er Jahre bescherte.¹⁰⁴ Der Erfolg dieser Kampagne hielt sich aber in äußerst bescheidenen Grenzen: Es konnte kein substantieller Gewinn verbucht werden.

Literatur

Anmerkung: Deutsche Übersetzungen japanischsprachiger Titel geben eine Orientierung.

- Astley, Trevor. „The Transformation of a Recent Japanese New Religion: Okawa Ryūhō and Kofuku no kagaku.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 22 (1995): 343–380.
- Baffelli, Erica. „Mass Media and Religion in Japan: Mediating the Leader’s Image.“ *Westminster Papers in Communication and Culture* 4 (2007): 83–99.
- Baffelli, Erica. *Vendere la felicità. Media, marketing e nuove religioni giapponesi. Il caso del Kōfuku no kagaku. Tesi di dottorato in Civiltà dell’India e dell’Asia Orientale*. Venedig: Università ca’ Foscari di Venezia, 2004.
- Berthon, Jean-Pierre und Naoki Kashio. „Les nouvelles voies spirituelles au Japon: état des lieux et mutations de la religiosité.“ *Archives de Sciences Sociales des Religions* 109 (2000): 67–85.
- Clarke, Peter B. *Bibliography of Japanese New Religions. With Annotations and an Introduction to Japanese New Religions at Home and Abroad (plus an Appendix on Aum Shinrikyō)*. Richmond: Japan Library, 1999.
- Clarke, Peter B. *New Religions in Global Perspective. A Study of Religious Change in the Modern World*, London/New York: Routledge, 2006.

102 Vgl. Morioka, „Attacks on the New Religions,“ 289–291; dort wird der besondere Aufwand beschrieben, der innerhalb der *Yomiuri Shinbun* für diese Aktion betrieben wurde. So wurden nicht weniger als zehn Journalisten abgestellt, die in einer eigenen Untersuchungseinheit landesweit nach Materialien suchte.

103 Vgl. dazu v. a. die Ausführungen bei Morioka, „Attacks on the New Religions,“ 300–310.

104 Eine Eigendarstellung findet sich auf <http://www.hr-party.jp/index.html>.

- Cornille, Catherine. „Canon Formation in New Religious Movements. The Case of the Japanese New Religions.“ In *Canonization and Decanonization. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) held at Leiden 9–10 January 1997*, herausgegeben von Arie van der Kooij, 279–294. Leiden u. a.: Brill, 1998.
- Davis, Winston. *Japanese Religion and Society. Paradigms of Structure and Change*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Farley, Maggie. „Japan’s Press and the Politics of Scandal.“ In *Media and Politics in Japan*, herausgegeben von Susan J. Pharr und Ellis S. Krauss, 133–163. Honolulu: University of Hawaii Press 1996.
- Fukui, Masaki. *A Study of a Japanese New Religion with Special Reference to its Ideas of the Millenium: The Case of Kofuku no kagaku*, PhD Thesis; Department of Theology and Religious Studies, King’s College. London: University of London, 2004.
- Fukusawa, Hidetaka. „Die ‚spirituelle Welt‘ (*seishin sekai*) Japans – Einführung und Auseinandersetzungen.“ In *11. Deutschsprachiger Japanologentag in Trier 1999, Bd. 1: Geschichte, Geistesgeschichte – Religionen, Gesellschaft, Politik, Recht, Wirtschaft*, herausgegeben von Hilaria Gössmann und Andreas Mrugalla, 647–660. Münster: LIT, 2001.
- Ikegami, Yoshimasa 池上良正 und Takeda Michio 武田道生. „Shūkyō kyōdan no nyūmedia riyō no jittai [Die Verwendung neuer Medien in religiösen Gruppierungen].“ In *Jōhōjidai wa shūkyō o kaeru ka – dentō shūkyō kara Oumu Shinrikyō made* [Verändert das Informationszeitalter die Religion? Von den traditionellen Religionen bis zu Aum Shinrikyō], herausgegeben von Ikegami Yoshimasa 池上良正 und Nakamaki Hirochika 中牧弘允, 161–177. Tokyo: Kōbundō, 1996.
- Inoue, Nobutaka u. a. *Neureligionen: Stand ihrer Erforschung in Japan. Ein Handbuch, Studies in Oriental Religions; 31*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.
- Inoue, Nobutaka 井上順孝 u. a. *Shinshūkyō kyōdan, jinbutsu jiten* [Lexikon der Neureligionen: Gruppen und Personen]. Tōkyō: Kōbundō, 1996.
- Inoue, Nobutaka 井上順孝. *Shinshūkyō no kaidoku* [Analyse der Neureligionen]. Tōkyō: Chikuma Shōbō, 1992.
- Kageyama, Tamio 景山民夫. *Watashi wa ikani shite Kōfuku no kagaku no seikaiin nataka* [Wie ich Mitglied von Kōfuku no kagaku wurde]. Tōkyō: Ōta Shuppan 1992.
- Kisala, Robert. „1999 and Beyond: The Use of Nostradamus’ Prophecies by Japanese Religions.“ *Japanese Religions* 23 (1998): 143–157.
- [Kōfuku no kagaku sōgō honbu 幸福の科学総合本部] (Hg.). *Kōfuku no kagaku risshū 15-shūnen kinenshi* [Erinnerungsschrift für das 15-Jahr Jubiläum der Gründung von Kōfuku no kagaku]. Tōkyō: Kōfuku no kagaku shūkyō hōjin, 2001.
- Matsuoka, Etsuko. „The Interpretation of Fox Possession. Illness as Metaphor.“ *Culture, Medicine and Psychiatry* 15 (1991): 453–477.
- Morioka, Kiyomi. „Attacks on the New Religions. Rishō Kōseikai and the ‚Yomiuri Affair‘.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 21 (1994): 281–310.
- Mullins, Mark R. „Japan’s New Age and Neo-New Religions: Sociological Interpretations.“ In *Perspectives on the New Age*, herausgegeben von James R. Lewis und John G. Melton, 232–246. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Muzik, Michael. *Presse und Journalismus in Japan. Yomiuri Shinbun – die auflagenstärkste Zeitung der Welt, Medien in Geschichte und Gegenwart; 5*. Köln: Böhlau, 1996.
- [Nijū Iseiki Bunmei Kenkyūkai 二十一世紀文明研究会] (Hg.). *Kore ga „Kōfuku no Kagaku“ da!* [Das ist ‚Kōfuku no kagaku‘]. Tōkyō: Akua Shuppan, 1991.

- Numata, Ken'ya 沼田健哉. „GLA-kei [Das GLA-System].“ In *Shinshūkyō-jiten* [Lexikon der Neureligionen], herausgegeben von Inoue Nobutaka u. a. Tōkyō: Kōbundō, 2001, 88–90.
- Ōkawa Ryūhō 大川隆法. *Manga: Wakaki bi no Erū Kantāre* [Manga: Die jungen Jahre des El Cantare]. Tōkyō: Kōfuku no kagaku shūkyō hōjin, 2003.
- Ōkawa, Ryūhō 大川隆法. *Arā no daikeikoku. Chutō kiki e no shōgeki yogen* [Die großen Warnungen Allahs. Vorhersagen über die Auswirkungen der Krise im Nahen Osten]. Tōkyō: Kōfuku no kagaku shuppan, 1991.
- Ōkawa, Ryūhō 大川隆法. *Shin-Taiyō no hō. Erū Kantāre e no michi* [Die Neuen Gesetze der Sonne. Der Weg zu El Cantare]. Tōkyō: Kōfuku no kagaku shuppan, 1994.
- Ōkawa, Ryūhō 大川隆法. *Taiyō no hō. Shinjidai o terasu shaka no keiji* [Die Gesetze der Sonne. Offenbarungen des Shakyamuni, der das neue Zeitalter erleuchtet], Tōkyō: Tsuchiya Shoten, 28 1991.
- Okawa, Ryuho. *Das Gesetz der Sonne. Der Aufgang der buddhistischen Sonne in unserer modernen Welt*. Steyr: Ennsthaler 2001.
- Okawa, Ryuho. *The Age of Choice in Religion*. Tokyo: IRH Press, 1995.
- Okawa, Ryuho. *The Principle of Happiness*. Tokyo: IRH Press, 2000.
- Okawa, Ryuho. *The Spiritual Guidance of Jesus Christ. Speaking on the Resurrection of Love and the Spirit of the New Age*. Tokyo: IRH-Press, 1991.
- Prohl, Inken. *Die „spirituellen Intellektuellen“ und das New Age in Japan*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 2000.
- Prohl, Inken. *Religiöse Innovationen. Die Shintō-Organisation World Mate in Japan*. Berlin: Reimer, 2006.
- Reader, Ian. „Japanese New Religious Movements.“ In *The Oxford Handbook of Global Religions*, herausgegeben von Mark Juergensmayer, 141-154. Oxford: University Press, 2006.
- Reader, Ian. *Religious Violence in Contemporary Japan. The Case of Aum Shinrikyō*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000.
- Shimazono, Susumu 島菌進. *Posutomodan no shin-shūkyō. Gendai Nihon no seishin jōkyō teiryū* [Postmoderne Neureligionen. Grundlegende spirituelle Strömungen im modernen Japan]. Tōkyō: Tōkyōdō Shuppan, 2001.
- Shimazono, Susumu. *From Salvation to Spirituality. Popular Religious Movements in Modern Japan*. Melbourne: Trans Pacific Press, 2004.
- Staemmler, Birgit. *Chinkon Kishin: Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions, Bunka/Wenhua*; 7. Münster: LIT 2005.
- Wieczorek, Iris. *Neue religiöse Bewegungen in Japan, Eine empirische Studie zum gesellschaftspolitischen Engagement in der japanischen Bevölkerung, Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg*; 359. Hamburg: Institut für Asienkunde, 2002.
- Winter, Franz. „Vom spirituellen Medium zum wiedergeborenen Buddha und darüber hinaus. Zum Wandel im Selbstverständnis des Gründers der japanischen Neureligion Kōfuku no kagaku.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8.1 (2008): 59-81.
- Winter, Franz. „West-östliches New Age? Ein Neuzugang auf dem religiösen Markt und seine internationalen Verbreitungsbemühungen.“ In *Fluide Religion*, herausgegeben von Dorothea Lüddeckens und Ralf Walters, 93–118. Bielefeld: Transcript 2010.
- Winter, Franz. *Hermes und Buddha. Die neureligiöse Bewegung Kōfuku no kagaku in Japan, Religionen Asiens der Gegenwart / Studies in Modern Asian Religions*; 6. Münster: Lit, 2012.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

KLAUS ANTONI

Studium der Japanologie, Sinologie und Ethnologie in Freiburg. Promotion 1981, Wechsel an die Universität München. Habilitation 1985 für das Fachgebiet Japanologie. Nach Lehrstühlen in Hamburg (1987) und Trier (1993) Übernahme des Lehrstuhls für Japanologie (Kulturwissenschaft) des Seminars für Japanologie an der Universität Tübingen (1998). Forschungsschwerpunkte: Geistes- und Religionsgeschichte Japans; Religion (Shintō) und Ideologie im neuzeitlichen und modernen Japan; japanologische Kulturtheorie (u. a. Stereotypen-Forschung) sowie historische und kulturelle Beziehungen Japans zu Asien.

STEFFEN DÖLL

Studium der Japanologie, Sinologie und Religionswissenschaft in München und Kyoto. Promotion 2009 (Japanologie, Sinologie). 2010 Aufnahme ins Förderkolleg der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Seit 2011 wissenschaftlicher Assistent am Japan-Zentrum der Universität München. Forschungsschwerpunkte: Ostasiatische Geistes- und Literaturgeschichte.

NIELS GÜLBERG

Studium der Japanologie in München, 1991 dort Promotion und 1996 Habilitation. Seit 1996 an der Juristischen Fakultät der Waseda-Universität, seit 2003 Professor an der Waseda-Universität. Publikationen zur japanischen Literatur- und Geistesgeschichte. Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte: Rezeptiongeschichte, Umweltpolitik, buddhistische Riten u. a.

NANA MIYATA

Studium der Religionswissenschaft an der International Christian University in Tokyo (B.A. Liberal Arts 2003); anschließend Studium der Japanologie, Vgl. Religionswissenschaften und Sinologie an der Universität Bonn (Magister 2007, Dr. phil. 2011). Gegenwärtig Forschungsstipendiatin der Fritz-Thyssen-Stiftung; Forschungsschwerpunkt: Japans auswärtige Beziehungen.

MICHAELA MROSS

Studium der Japanologie, Sinologie und Musikwissenschaft in Hamburg. Doktorandin an der Ludwig-Maximilians-Universität München zum Thema *Kōshiki* (buddhistische Zeremoniale) in der Sōtō-Schule. Seit 2007 Forschungsaufenthalt in Tokyo an der Komazawa Uni-

versität (Fachbereich Buddhologie) und dem Research Institute for Japanese Music Historiography der Ueno Gakuen Universität. Seit 2012 Research Fellow der Sôtō-Schule. Forschungsschwerpunkte: Religionen Japans, Geschichte des Chan/Zen-Buddhismus, Wandel buddhistischer Rituale, Religion und Musik, Manuskript- und Druckkultur im vormodernen Japan.

JOHANN NAWROCKI

Studium der Japanologie, Sinologie und Politikwissenschaft in Hamburg. 1997 dort Promotion (Japanologie). 1998–2000 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Institut für Japanstudien in Tōkyō. 2000–2006 Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Tübingen. 2001–2006 Leiter des Tübinger Sprachzentrums in Kyōto. 2007–2010 Post-doctoral Research Fellow an der Universität Tōkyō. Forschungsschwerpunkte: Religion und Ideologie in Japan und China, Ostasiatische Religionen und Ökologie.

KATJA TRIPLETT

Studium der Religionswissenschaft, Japanologie und Völkerkunde in Marburg. 2002 dort Promotion (Religionswissenschaft). 2004–2005 Post-doctoral Fellow an der School of Oriental and African Studies, University of London. Seit 2007 Akademische Rätin für Religionswissenschaft und Kustodin der Religionskundlichen Sammlung in Marburg. Forschungsschwerpunkte: Religionen Japans, Ostasiatischer Buddhismus, visuelle und materielle Aspekte von Religionen; Religion und Medizin.

MICHAEL WACHUTKA

Studium der Japanologie und Sinologie in Tübingen und Kyoto sowie zusätzlich der Vergleichenden Kulturwissenschaft an der Sophia-Universität in Tokyo. 2007 Promotion in Tübingen. Seit 2009 Leiter des Tübinger Zentrums für japanische Sprache an der Dōshisha-Universität in Kyoto. Forschungsschwerpunkte: Kultur- und Geistesgeschichte Japans, Geschichte des japanischen Kaiserhauses, Kontinuität und Wandel ‚traditioneller‘ Wertvorstellungen von der Frühzeit bis in die Moderne, Religion und Identität in Japan, Shintō-Geschichte und Nationalphilologie (*kokugaku*).

FRANZ WINTER

Studium der Klassischen Philologie, Indogermanistik, Religionswissenschaft und Theologie sowie Forschungsaufenthalte in Graz, Wien, Rom, Kyoto, Tokyo und Boston (Fulbright). Doktorat in Klassischer Philologie (1999) und Religionswissenschaft (2005); Habilitation für das Fach Religionswissenschaft an der Universität Wien 2010; seitdem Privatdozent ebenda und wissenschaftlicher Referent an der Bundesstelle für Sektenfragen, Wien. Forschungsschwerpunkte: Neureligiöse Bewegungen in Ost und West; Geschichte der Kulturkontakte zwischen Europa und Asien von der Antike bis heute.

Wie sichert man den Erfolg einer Religion, religiösen Praxis oder Lehre? Welche Möglichkeiten an Anschauungsmaterial und rhetorischem Rüstzeug für die Profilierung der eigenen religiösen Tradition werden in den jeweiligen geschichtlichen Epochen Japans ausgeschöpft? Welcher „Mittel“ bedienen sich religiöse Institutionen in Japan? Welche „Wege“ nimmt religiöse Überlieferung? Diese Fragen stehen im Zentrum der japanwissenschaftlichen Betrachtungen im vorliegenden Sammelband.

Tradierung wird in vielen Religionen als Übermittlung unveränderbarer Inhalte gesehen, wobei diese Inhalte häufig als Offenbarung einer göttlichen und universell bedeutsamen Wesenheit gelten. Die Beiträge beleuchten Formen der Überlieferung, die von religiösen Institutionen und Gruppierungen für die mög-

lichst erfolgreiche Verbreitung der jeweiligen Offenbarungen, Lehren und Praktiken eingesetzt werden. Sie zeichnen diese religiös, aber teilweise auch nationalistisch oder genealogisch motivierten Tradierungsmuster nach und arbeiten die Ausprägungen dieser Muster in unterschiedlichen Zeitperioden Japans heraus. Zentraler Fokus ist dabei die Art der Etablierung und Ausgestaltung religiöser Überlieferung in unterschiedlichen Traditionen und Gruppierungen: die Welt des Shintō kommt ebenso zur Sprache wie die Yin-Yang-Tradition, Shingon- und Zen-Buddhismus sowie Neue Religionen.

