

KAPITEL 1

Einleitung

1.1. Ein vernachlässigter Forschungsgegenstand

Der Shinto, der sich selbst als der Eine und Einzige (Yuiitsu) apostrophierte, wird heute meist nur noch nach der Priesterfamilie, aus der er hervorging, benannt und daher als Yoshida, bzw. Urabe Shinto bezeichnet.¹ Er entstand in der zweiten Hälfte des japanischen Mittelalters (15. Jahrhundert) und war besonders in der ersten Hälfte der Edo-Zeit (17.–18. Jahrhundert) ein dominierender Faktor in der Welt des *kami*-Glaubens. Dennoch erfreut er sich heute in der westlichen Japanologie weder eines nennenswerten Bekanntheitsgrades noch eines guten Rufes. Zwar hat es im 20. Jahrhundert bereits einige Ansätze gegeben, diese religiöse Richtung genauer zu untersuchen, doch letztlich hinterlassen alle bisher veröffentlichten Artikel das Gefühl einer gewissen Ratlosigkeit. Bisweilen läßt sich sogar eine regelrechte Antipathie gegen den Gründer der Schule, Yoshida Kanetomo (1435–1511), herauslesen. Allan Grapard, führender Shinto Experte des englischen Sprachraums, der immerhin das theoretische Hauptwerk des Yoshida Shinto, das *Yuiitsu shintō myōbō yōshū*, erstmals ins Englische übertrug (Grapard 1992b), konstatierte zwar vor wenigen Jahren, daß „in spite of the centrality

¹ Der Yoshida Shinto bezeichnete sich selbst außerdem als Genpon-sōgen Shinto (Shinto vom Grundlegenden Urquell).

Durch die Schreibweise „Shinto“ und „shintō“ versuche ich, den unterschiedlichen Konnotationen, die der Ausdruck „Weg der *kami*“ im Laufe seiner Geschichte hatte und hat, gerecht zu werden. „Shinto“, groß und ohne Längung geschrieben, wird verwendet, wenn sich der Terminus auf eine bestimmte Lehre oder religiöse Gruppierung bezieht. Im Unterschied dazu verweist „shintō“ auf Bedeutungen wie „Wirken der *kami*“ oder „Handeln im Sinne der *kami*“, u.a.m.

of that figure in the Japanese medieval world and in the history of the Japanese tradition in general, there are no studies of him and his thought in English“ (1992a: 40). Doch trotz dieser Ermutigung zu weiterer Forschung sieht Grapard selbst in Kanetomos Denken letztlich eine Dekadenzerscheinung des mittelalterlichen shinto-buddhistischen Synkretismus und nennt Kanetomos Suche nach Entsprechungen zwischen den verschiedenen asiatischen Denksystemen „a never-ending prison of resemblance“ und „the best example of a tendency gone awry“ (1992a: 50). Auch die *grande dame* der deutschsprachigen Shinto Forschung, Nelly Naumann, erweckt einen ähnlichen Eindruck, wenn sie in ihrer Gesamtdarstellung der „einheimischen Religion Japans“ im Yoshida Shinto auf so manches stößt, „auf dessen Abstrusität wir nicht weiter eingehen wollen“ (Naumann 1994: 63).²

Historisch erklärt sich der geringe Bekanntheitsgrad des Yoshida Shinto sicherlich daraus, daß er nach der Meiji-Zeit Opfer der anti-buddhistischen Regierungslinie wurde, die unter dem Schlagwort „Trennung von *kami* und Buddhas“ (*shinbutsu bunri*) im besonderen alle als synkretistisch gebrandmarkten religiösen Institutionen erfolgreich verbot und abschaffte. Diese Politik stützte sich auf die „Nationale Schule“ (*kokugaku*), die gegen Ende der Edo-Zeit zur ideologischen Wegbereiterin der Meiji-Restauration wurde. Für die *kokugaku* war der Yoshida oder Yuiitsu Shinto der Inbegriff einer überkommenen, vom Buddhismus durchdrungenen Shinto-Interpretation, die zudem vom verhaßten Tokugawa Shogunat favorisiert wurde. Ihre Kritik war so erfolgreich, daß der Yoshida Shinto heute in der allgemeinen japanischen Bevölkerung so gut wie unbekannt ist, obwohl seine Bedeutung in der japanischen Fachwelt von niemandem geleugnet wird. Besonders Anfang des 20. Jahrhunderts wurde der Yoshida

² Ähnlich äußert sich die Autorin auch in den eher allgemein verständlich gehaltenen *Mythen des alten Japan*: „Es ist hier nicht der Ort, auf diese Lehre (= Yoshida Shinto, B.S.) mit ihren großteils abstrusen Äußerungen einzugehen.“ (Naumann 1996: 203) Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß Nelly Naumann sich trotz ihrer spürbaren Antipathie tiefgehend mit dem Yoshida Shinto auseinandergesetzt hat als die meisten anderen einführenden Artikel westlicher Autoren.

Shinto von einigen namhaften Shinto Forschern, darunter auch der im Westen so einflußreiche Katō Genchi, lebhaft diskutiert. Dabei fällt eine insgesamt sehr ambivalente Einschätzung auf: Stimmen, die den Yoshida Shinto ähnlich wie Grapard als intellektuelle Sackgasse ansehen, und andere, die ihn als entscheidenden Schritt auf dem Weg zu einer unabhängigen shintoistischen Theologie erachten, halten sich in etwa die Waage.³

Unter jüngeren japanischen Forschern ist die Frage, ob dem Yoshida Shinto Verdienste für die Entwicklung des Shinto zukommen oder nicht, im Vergleich zu früher sicherlich in den Hintergrund gerückt. Die letztlich subjektive Einschätzung seiner theologischen Tiefe weicht immer stärker der Bemühung um eine objektive Beurteilung seiner historischen Rolle. Dennoch ist es, wie ich persönlich feststellte, nicht leicht, sich eines Werturteils über den Yoshida Shinto zu enthalten. Dabei ergibt sich die Parteinahme fast von selbst aus dem Blickwinkel, mit dem man an ihn herantritt. Konzentriert man sich auf seine historische Genese und verfolgt insbesondere die einzelnen Manöver, durch die sich sein Gründer Yoshida Kanetomo das Recht erwerben wollte, als höchster Vertreter einer selbst definierten Shinto-Orthodoxie aufzutreten, so drängen einen die zahlreichen offenkundigen Fälschungen und Anmaßungen zwangsläufig in das Lager der Kritiker: Man ist geneigt, Kanetomos Schriften als das Werk eines – im besten Fall genialen – Scharlatans abzutun.

Fragt man sich aber nach den Gründen, die den Yoshida Shinto jenseits der Person Kanetomos zu allgemeinem Erfolg verholfen haben, vertieft man sich also in seine epistemologischen Grundlagen und versucht, sie hermeneutisch aus dem Blickwinkel der Zeitgenossen zu betrachten, so ergeben sich immer wieder überraschende Entdeckungen, die insgesamt den Eindruck hinterlassen, daß sich der Autor ohne ein echtes Engagement niemals die Mühe gemacht hätte, ein religiöses System von solcher Komplexität zu entwerfen. In der vorliegenden Arbeit wurde auf beide Aspekte und Fragestellungen Rücksicht genommen. Insgesamt verfolge ich jedoch das Ziel, gerade angesichts der vorherrschend negativen Einschätzung im Westen,

³ S. Asoya 1994: 97–99.

den Yoshida Shinto auch als ernst zu nehmende religiöse Richtung zu präsentieren.

1.2. Shinto in historischer Perspektive

In weiterer Folge geht es in dieser Untersuchung darum, zu einem besseren allgemeinen Verständnis des Shintoismus aus der Perspektive seiner historischen Entwicklung beizutragen. Laut traditioneller Auffassung, die auch heute noch in der westlichen Japanologie das Allgemeinverständnis von Shinto prägt, haftet dieser Religion etwas besonders Urtümliches an, das aufs Engste mit den Grundstrukturen der japanischen Mentalität oder des kollektiven japanischen Unbewußten verknüpft ist. Shinto wird aus diesem Grund auch als etwas weitgehend Unveränderliches, im positiven Sinne Primitives angesehen, womit sich zugleich auch seine verhältnismäßig unelaborierte Theologie erklärt. Diese Einschätzung ist jedoch seit der Veröffentlichung der pointierten Thesen von Kuroda Toshio, der seine Theorie dem westlichen Leser in dem knappen Artikel „Shinto in the History of Japanese Religion“ (Kuroda 1981)⁴ präsentiert hat, nicht mehr ohne nähere Begründung möglich.

1.2.1. Die These Kuroda Toshios

Kuroda stellt die Annahme eines Shintoismus, der als autonomes religiöses System seit Beginn der historischen Epochen Japans besteht, grundsätzlich in Frage. Er leugnet, daß die regional unterschiedlichen Formen des *kami*-Glaubens im Altertum als ein geschlossenes religiöses System angesehen werden können, konzentriert seine Argumentation aber vor allem auf den Synkretismus des japanischen Mittelalters. Dieser stellt für Kuroda nicht eine shinto-

⁴ Die englische Übersetzung durch James Dobbins und Suzanne Gay beruht auf einem Artikel, der erst 1983 auf Japanisch unter dem Titel „Nihon shūkyōshi-jō no shintō“ als Kapitel von *Ōbō to buppō* (Kuroda 1983: 52–78) erschien (Dobbins 1996: 226).

istische Sonderform oder eine Abart des Shinto, sondern den mittelalterlichen Shinto *in toto* dar. Der Shintoismus dieser Epoche ist insofern gar nicht ohne Buddhismus denkbar, mehr noch, er ist laut Kuroda eine spezifische Ausformung des japanischen Buddhismus. Die besondere Diesseitsbezogenheit des Shintoismus, die oft als sein distinktives Merkmal gegenüber dem Buddhismus hervorgehoben wird, interpretiert Kuroda als ein Mittel des Buddhismus, in den säkularen Bereich vorzudringen. Es ergab sich also so etwas wie eine Arbeitsteilung zwischen Tempeln und Schreinen, Buddhas und *kami*. Während Buddhas tendenziell für den Bereich des Geistigen und des Jenseits zuständig waren, appellierte man an die *kami*, wo es innerhalb des alles überdachenden buddhistischen Weltbilds um diesseitige, weltliche Angelegenheiten ging.⁵

Die Theorien, die der Buddhismus entwickelte, um den *kami* Glauben in sein Weltbild zu integrieren – v.a. die unter anderem als „Philosophie der Assimilierung“ (Matsunaga 1969) bezeichnete *honji suijaku* Theorie, nach der japanische Gottheiten nichts anderes als spezifische Manifestationen bestimmter Buddhas sind, also den buddhistischen Vorstellungen assimiliert wurden – diese Theorien sind nach Kuroda nicht bloß ein inklusivistischer⁶ Kunstgriff, sie sind zugleich die erste systematische Theologie des *kami* Glaubens und stellen somit den Beginn shintoistischer theologischer Reflexion dar. Selbst der sogenannte Watarai oder Ise Shinto, der allgemein als die

⁵ Synkretismus impliziert in diesem Zusammenhang also nicht unbedingt eine homogene Mischung unterschiedlicher Glaubensformen, sondern vielmehr eine Schichtung einzelner Glaubenselemente, die je nach Situation zum Einsatz gelangen. Die relative Wertigkeit einzelner Gottheiten oder bestimmter Glaubensinhalte ist also nicht eindeutig fixiert, sondern kontextgebunden. Auf diese Weise ist das System als Ganzes gegen innere Widersprüche weitgehend immun. (Für diesen Hinweis sei Prof. Johannes Laube an dieser Stelle mein Dank ausgesprochen.) Im übrigen sei darauf hingewiesen, daß das Attribut „synkretistisch“ in dieser Arbeit keinesfalls abwertend verstanden werden darf, sondern als natürliche Eigenschaft eines lebendigen religiösen Systems angesehen wird.

⁶ Zum Begriff „Inklusivismus“ in der indischen und buddhistischen Religionsgeschichte vgl. die Beiträge von Paul Hacker und Albrecht Wezler in Oberhammer 1983.

älteste autonome Shinto-Theologie angesehen wird, nahm laut Kuroda nur in Fragen der Etikette, nicht aber in generell theologischen Fragen gegen den Buddhismus Stellung, akzeptierte also die Existenz der Buddhas und die Geltung ihrer Lehren ebenso wie alle anderen Shinto-Interpretationen des Mittelalters.

Erst als mit dem Erstarben der neuen buddhistischen Reform-Sekten (Jōdo, Nichiren, Zen) in der Muromachi-Zeit das etablierte synkretistische System an Einfluß verlor, entwickelten shintoistische Kreise, zu denen auch Yoshida Kanetomo gehörte, Konzeptionen des Shinto, die sich von den theologischen Parametern des Buddhismus zu lösen begannen, von heute aus gesehen aber nach wie vor als synkretistisch zu bezeichnen wären. Der Yoshida Shinto stellt für Kuroda das erste Anzeichen einer Abkehr vom mittelalterlich-buddhistischen *kami*-Glauben dar.⁷ Die Idee eines reinen Shinto, die schon Kanetomo verfocht, wurde aber erst in der Edo-Zeit, nachdem Shintoisten in Allianz mit dem Neo-Konfuzianismus zu einer grundlegend anti-buddhistischen Position gefunden hatten, konsequent als Antithese zu allen ausländischen Denksystemen vertreten.

Ein allgemeines „historisches Bewußtsein“ von einer indigenen Religion namens Shinto, wie wir es heute für selbstverständlich halten, entstand nach Kuroda überhaupt erst durch die gewaltsame politische Trennung von shintoistischen und buddhistischen Institutionen nach der Meiji-Restauration.⁸ Diese Trennung sei auch von den nun folgenden Historikergenerationen retrospektiv auf religionshistorischem Gebiet nachvollzogen worden, was zu einer künstlichen Fokussierung auf shintoistische und zu einer Vernachlässigung synkretistischer Vorstellungen geführt habe. Mit den Worten Eric

⁷ „With the rise of the Shinto-only school (Yūitsu or Yoshida Shinto) at the end of the fifteenth century, the word Shinto became more and more identified as an indigenous form of religion. It was even interpreted as the highest religion, though identical in essence with Buddhism and Confucianism. At this point the meaning of the word began to depart from the orthodox teachings of *kenmitsu* Buddhism.“ (Kuroda 1981: 18)

⁸ Zu dieser Problematik hat sich u.a. Klaus Antoni in zahlreichen Beiträgen geäußert, zuletzt in dem jüngst erschienenen Band von Brills Japanreihe HdO V/8 (Antoni 1998).

Hobsbawms (1983) ausgedrückt könnte man die heute gängige Auffassung des Shinto daher auch als den klassischen Fall einer „*invented tradition*“ beschreiben. In diesem Sinne kann Yoshida Kanetomo, wie im Titel dieses Buches etwas überspitzt ausgedrückt, als Urheber dieser Erfindung angesehen werden. Tatsächlich stellt aber laut Kuroda nicht Shinto, sondern das spezifische Ineinandewirken von *kami* und Buddhas die indigene japanische Religion des Mittelalters dar.

Die oben skizzierte Theorie Kuroda Toshios läßt sich also vereinfacht folgendermaßen zusammenfassen: Shinto ist kein geschlossenes, autonomes religiöses System. Vielmehr hat sich aus lokalen, heterogenen Gottesvorstellungen unter dem Einfluß des Buddhismus ein religiöses Subsystem gebildet, das mit dem buddhistischen Pantheon aufs Engste verknüpft war und autochthone Verehrungsformen mit buddhistischen Wertvorstellungen verknüpfte. Erst nach und nach entwickelte sich eine eigenständige Shinto Theologie, die jedoch, als sie in der Meiji-Zeit endlich echte Unabhängigkeit errang, weit davon entfernt blieb, dem elaborierten theologischen System des Buddhismus Gleichwertiges entgegenzusetzen, dagegen aber Gegenstand zahlreicher Mystifizierungen und historischer Fehlinterpretationen wurde. Der Synkretismus des Mittelalters hingegen ist kein Kompromiß, keine Mischung aus zwei gegensätzlichen Religionen, sondern stellt ein umfassendes, an buddhistischen Wertvorstellungen ausgerichtetes System von Glaubensvorstellungen dar, innerhalb dessen sich neben verschiedenen buddhistischen Ortho- und Heterodoxien auch shintoistische Fraktionen um mehr oder weniger große Autonomie und politischen Einfluß bemühten.

Kurodas Theorie stützt sich nicht nur auf die Evidenz zahlreicher literarischer, theologischer und politischer Texte, die bei allem Respekt gegenüber den *kami* doch stets ein buddhistisches Weltbild offenbaren. Sie beruht auch auf einer Analyse religiöser Institutionen, die im Mittelalter weitgehend synkretistisch waren. Es kam zur Bildung der sogenannten *jingūji*, Tempel-Schrein Kombinationen, die sich wechselseitig unterstützten. Kein Tempel ohne schützenden Schrein, kein Schrein ohne schützenden Tempel. Paradigmatisch ist hier das Tendai-Kloster Enryaku-ji auf Berg Hiei anzusehen. Am Fuße des Hiei-Berges entwickelte sich aus dem Schutzschrein der

Sekte, dem Hie oder Hiyoshi Schrein, der eigentlich aus sieben Haupt- und diversen Nebenschreinen bestand, die kollektiv der Gottheit Sannō (Bergkönig) geweiht waren, im frühen Mittelalter die einflußreichste Richtung der *honji suijaku* Theologie, der Sannō Shinto.

Es bleibt allerdings ein Rest ungeklärter Fragen, die durch die Annahme eines gänzlich vom Buddhismus kreierten Shinto nicht befriedigend zu erklären sind: Wie kommt es zu den seit alters her bestehenden rituellen Tabuisierungen des Buddhismus, die zumindest in einigen großen Schreinen wie dem Ise Schrein beharrlich beibehalten wurden? Wieso galten Mönche und Nonnen, Sutren und Tempel als rituell unrein, sodaß sie gegenüber den *kami* im rituellen Kontext sogar mit Tabu-Wörtern belegt werden mußten?⁹ Welche Mechanismen hielten diese Keime des anti-buddhistischen Ressentiments am Leben und wie entstand daraus schließlich eine Buddhismus-kritische Erneuerungsfront, die sich schon im Mittelalter auf eine vor-buddhistische Vergangenheit berief? Ohne diese Fragen im einzelnen erörtern zu wollen, schließe ich mich jener u.a. von Takatori Masao formulierten Hypothese an, die für die Abstoßungsmechanismen zwischen staatlichen *kami*-Kulten und dem Buddhismus vor allem eine politische Erklärung heranzieht: Die Institutionalisierung der Tabus gegen den Buddhismus im Rahmen des höfischen Zeremoniells erfolgte demnach als eine Reaktion auf den Schock, den der Usurpationsversuch des Nara-zeitlichen Mönches Dōkyō unter den Adligen des kaiserlichen Hofes auslöste. Wäre nämlich Dōkyōs Vorhaben entsprechend wirklich ein Mönch in das Amt des Tenno vorgerückt, so wäre damit zwangsläufig auch das hereditäre System der höfischen Ämtervergabe in Frage gestellt

⁹ Der *locus classicus* dieser Tabuworte sind die *Engi-shiki* (Buch 5): Hier werden sieben den Buddhismus betreffende Ausdrücke (Buddha, Sutra, Pagode, Tempel, Mönch, Nonne, Mönchs-Mahlzeit) mit sieben die Physiologie des Menschen betreffenden Tabuwörtern (Tod, Krankheit, Weinen, Blut, Verletzen, Fleisch, Grab) in Verbindung gebracht (s. Bock 1970: 152–153). Diese Listen werden auch in Yoshida Quellen erwähnt (vgl. ST 7/9: 214).

gewesen.¹⁰ Die Tabuisierung des Buddhismus im höfisch-rituellen Kontext diente somit der Bewahrung der mythologisch begründeten Blutverwandtschaftslinien von Tenno und *kuge*, die das ideologische Fundament des Nara- und Heian-zeitlichen Zentralstaates bildeten. Als quasi Nebenprodukt dieser politisch motivierten Trennung von buddhistischem und *kami*-zentriertem Staatskult entstand jedoch auch die Vorstellung von einer religiösen Eigenständigkeit Japans, vor deren Hintergrund im Laufe der Geschichte auch Spekulationen wie die des Yoshida Shinto Bedeutung gewannen. Wie sich diese Entwicklung im einzelnen abgespielt hat, kann durch diese Studie nicht Schritt für Schritt nachvollzogen werden; dennoch hoffe ich, mit der Untersuchung des Yoshida Shinto auch einen Beitrag zu einer historischen Abhandlung zu liefern, die meines Wissens erst geschrieben werden muß: Einer umfassende Geschichte der Instrumentalisierung der *kami* im Dienste des höfischen Staatswesens, bzw. des Tennoismus.

Um noch einmal auf Kuroda Toshio zurückzukommen: Bei aller Bewunderung für seine radikale Neubewertung der japanischen Religionsgeschichte sehe ich in seinem Ansatz bisweilen die Gefahr, über die konservativ-konservatorischen Tendenzen bestimmter Strömungen des *kami*-Glaubens und namentlich über das Selbst-Bewußtsein der höfischen Tradition allzu sehr hinweg zu sehen. Was immer aber im Einzelfall für oder gegen Kuroda vorgebracht werden kann, seine Theorie stellt zweifellos einen Knochen dar, an dem die Fachwelt in Ost und West bis heute nagt, und hat somit zu einer nachhaltigen Belebung der akademischen Diskussion beigetragen.¹¹

¹⁰ S. Takatori 1979, *passim*. In jüngerer Zeit hat u.a. Inoue Nobutaka (1998) ein ähnliches Erklärungsmodell vorgestellt.

¹¹ Abgesehen von oben erwähntem Artikel sind englischsprachige repräsentative Auszüge aus Kurodas Werk in *The Legacy of Kuroda Toshio*, einer Sondernummer des JJRS (23/3–4, 1996), zu finden. Auch der vor kurzem erschienene Sammelband *Shintō in History – Ways of the Kami* (Breen und Teeuwen 2000) trägt der Diskussion von Kurodas These Rechnung. Kurodas wichtigste Thesen zum mittelalterlichen Buddhismus erschienen 1975 in *Nihon chūsei kokka to shūkyō* [Staat und Religion im japanischen Mittelalter] (s. Kuroda 1998) und 1990 in

1.2.2. Die Entwicklung des Shinto aus der Sicht des Yoshida Shinto

Kurodas Shinto These mag für das heute gängige Shintobild eine Provokation darstellen. Zieht man jedoch zum Vergleich eine der frühesten systematischen Darstellungen heran, die Shintopriester über ihre eigenen Glaubensformen angestellt haben, so findet sich darin eine unerwartete Bestätigung, die beinahe vermuten läßt, Kuroda habe sich davon direkt inspirieren lassen. Ich spreche von der berühmten Klassifikation shintoistischer Richtungen von Yoshida Kanetomo (MY: A1–A6)¹². Diese Klassifikation ist wahrscheinlich die erste historische Selbstreflexion der Shinto Theologie und wurde, angefangen von Hayashi Razan bis zu Hirata Atsutane, selbst von Yoshida Kritikern der Edo-Zeit übernommen. Entsprechend dieser Klassifikation teilt sich Shinto in drei Richtungen auf, Honjaku-engi Shinto, Ryōbu-shūgō Shinto und Genpon-sōgen Shinto.

Honjaku-engi entspricht in etwa der *honji suijaku* Theorie. Kanetomo nennt diese Richtung auch „Shinto der Schreintraditionen“ oder schlicht „Schrein Shinto“ (*shake shintō*).¹³ Ein solcher Shinto besteht zum einen aus den jeweiligen, spezifischen Gründungslegenden (*engi*), die von den erblichen Priesterlinien in der Regel geheim weitertradiert werden, zum anderen aus der „Lehre des jeweiligen *honji*-Buddha“. Implizit läßt sich aus dieser äußerst knappen Definition entnehmen, daß zumindest eine große Mehrheit der Schreine in diese Kategorie fielen und daß sie sich ihre Theologie vom jeweiligen buddhistischen Partner-Tempel zurecht schneiden ließen. Ihr Ritualsystem hingegen beruht laut Kanetomo auf den in den Schrein-Bestimmungen der Heian-Zeit festgelegten Grundregeln.

Nihon chūsei shakai to shūkyō [Gesellschaft und Religion im japanischen Mittelalter].

¹² S. Übersetzungsteil im Anhang, *Yuiitsu shintō myōbō yōshū*, Antworten 1–6. In der Folge wird der Werktitel mit „MY“, Verweise auf die Fragen und Antworten des Textes mit „F + (Nummer der Frage)“, bzw. „A + (Nummer der Antwort)“ abgekürzt.

¹³ Dieser Ausdruck findet sich zwar in einem eigenhändigen Manuskript Kanetomos als Anmerkung (vgl. ST 7/8: 55), fehlt aber in späteren Abschriften und daher auch in der NST 19 Ausgabe.

Die zweite Kategorie, Ryōbu-shūgō, wird auch „Shinto der Großen Meister“ oder „buddhistischer Shinto“ (*bukka shintō*) genannt, wobei die legendären Mönche Saichō, Kūkai, Ennin und Enchin gemeint sind. Besonders die letzten drei waren effektiv am Aufbau des esoterischen Buddhismus in Japan beteiligt und figurierten zudem im Mittelalter als die Autoren zahlreicher apokrypher Schriften, die um die Identität von *kami* und Buddhas kreisten. Im besonderen geht es dabei, wie auch Kanetomo erklärt, um die Gleichsetzung der zentralen Verehrungsgestalt des japanischen esoterischen Buddhismus, Dainichi Nyorai (Mahāvairocana), mit den Gottheiten des Ise Schreins Amaterasu und Toyouke. Der Terminus *ryōbu shūgō* „Assimilation der beiden Teile“ bezieht sich jedoch nicht allein auf die Vereinigung der beiden Formen von Göttern. *Ryōbu*, die beiden Teile, verweist im esoterischen Buddhismus auf die beiden Welten, die Dainichi regiert, die Diamant-Welt und die Mutterschoß-Welt – im Grunde symbolhafte Ausdrücke für die beiden „Aspekte“ Dainichis, „Prinzip“ (*ri* 理) und „Weisheit“ (*chi* 智). Zugleich besteht aber auch der Ise Schrein aus zwei Teilen, dem Inneren Schrein (der Amaterasu geweiht ist) und dem Äußeren (Toyouke). *Shūgō* wiederum besteht aus den Begriffen *shū/narau*, hier „nachmachen“, und *gō/awaseru* „aneinanderfügen“. Im Ryōbu-shūgō Shinto wird also das zweiteilige Mandala in der Struktur des Ise Schreins imitiert, dann werden die beiden zusammengefügt.

Die dritte Kategorie, Genpon-sōgen Shinto (etwa „Shinto vom Begründer des Uranfangs“), bezieht sich auf Kanetomos eigene Lehre (daher auch als Anmerkung: *honke shintō* – Shinto unseres Hauses), die natürlich zu diesem Zeitpunkt noch nicht als ebenbürtig neben den beiden anderen Kategorien bestehend angesehen werden kann. Kanetomo ging es bei seiner Klassifizierung jedoch zweifellos auch darum, genau diesen Eindruck zu erwecken, bzw. seine Lehre als noch urtümlicher und den anderen Formen überlegen herauszustellen. Wir werden darauf im folgenden noch zur Genüge eingehen.

An dieser Stelle wollen wir uns jedoch auf die Beschreibung der anderen Schulen beschränken. Laut Kanetomos Charakterisierung gilt – und hier findet sich Kurodas Theorie bestätigt –, daß keine der zeitgenössischen Shinto-Strömungen (außer der eigenen) frei von der Dominanz des Buddhismus sei. Der „Schrein Shinto“ begnügt sich

dabei mit einer zweitrangigen Rolle und erachtet seine *kami* brav als bloße „Emanationen“ oder „Spuren“ der jeweiligen Urform-Buddhas. Der „buddhistische Shinto“ hingegen sucht nach einer tieferen, wesensmäßigen Identität. Es ist im übrigen nicht derselbe Buddhismus, der die beiden Strömungen prägt: Erlaubt man sich, das Schema Kanetomos noch ein wenig weiter zu spinnen, so ließe sich Honjaku-engi Shinto mit dem exoterischen Buddhismus – beispielsweise mit den offenen Lehren (*kenkyō*) der Tendai-Schule – in Verbindung bringen, Ryōbu-shūgō Shinto mit dem esoterischen Buddhismus – den geheimen Lehren (*mikkyō*) der Shingon Schule etwa. Schon aus Kanetomos eigener Darstellung spricht, daß ihm letztere Ausrichtung näher stand (vgl. MY: A3–A5).

Tatsächlich bestand im Mittelalter gerade von esoterischen Shingon Mönchen besonderes Interesse am *kami*-Glauben, was zu einem dichten Netzwerk esoterisch-shintoistischer Theorien und Theoreme führte. Noch heute bezeichnet man diese Verbindung von esoterischem Buddhismus und *kami*-Glauben mit Kanetomos Terminus als Ryōbu Shinto. Zu dessen wichtigsten Texten zählen das *Reikiki* und das *Nakatomi harae kunge*. Über die einzelnen Autoren, die Zeit und die Orte, an denen diese Schriften entstanden, besteht heute nach wie vor Unklarheit, da die meisten Texte apokryph sind und zudem Bestandteil von Geheimtraditionen waren. Als Entstehungszeit des Ryōbu Shinto wird jedoch zumeist das ausgehende 12. oder beginnende 13. Jahrhundert angenommen.¹⁴

Etwas besser sind die Thesen der Priester des Äußeren Ise Schreins, der Watarai, erforscht (s. Teeuwen 1996). Sie verfochten die

¹⁴ Zu diesem im Westen kaum erforschten Thema s. Teeuwen (2000; 1996, chap. 1); Teeuwen und van der Veere (1998) sowie Naumann (1994: 15ff). Kadoya Atsushi, ein Spezialist auf diesem Gebiet aus der jüngeren japanischen Forschergeneration, schlägt vor, den Begriff Ryōbu Shinto von der Vorstellung einer auf bestimmte Tempel, Schreine oder Familien beschränkten Shinto-Linie zu lösen und ihn als generelle Bezeichnung für den Diskurs zu verwenden, der sich zwischen esoterischen Mönchen und Shintopriestern vom 13. Jh. an entwickelte (Kadoya 1995). In einem ähnlichen Sinne verwende ich den Begriff „esoterischer Shinto“ (s.u.).

Einheit der Gottheiten von Ise und Dainichi Nyorai und bedienten sich dabei des Begriffsinventars esoterischer Buddhisten. Watarai Shinto wäre somit ohne wechselseitige Beeinflussung von Shingon Mönchen und Ise Priestern nicht denkbar. Die wichtigsten Schriften der Watarai wurden später unter der Sammelbezeichnung *Shintō gobusho* (Die Fünf Schriften des Shinto) zusammengefaßt.¹⁵ Sie wurden im Laufe des Mittelalters von zahlreichen, vom Watarai Shinto beeinflussten Schreinpriestern oder von an den *kami* interessierten buddhistischen Mönchen und Laien zitiert. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang u.a. Jihen (s. S. 86), Kitabatake Chikafusa, der Autor des berühmten *Jinnō shōtōki*, Inbe no Masamichi, sowie die Richtungen Miwa-ryū Shinto (Ōmiwa Schrein) und Goryū Shinto. Die *Shintō gobusho* hatten auch im Yoshida Shinto den Rang von kanonischen Werken.

In der japanischen Forschung bezeichnet man die hier angesprochenen Richtungen generell als „Shinto des Mittelalters“ (*chūsei shintō*)¹⁶ oder man bedient sich der angeführten Einzelbezeichnungen. Termini, die auf die spezielle Form des mittelalterlichen Synkretismus eingehen, finden sich (abgesehen von *shinbutsu shūgō* – „shinto-buddhistischer Synkretismus“) nicht. Wie sich im Zuge dieser Arbeit noch herausstellen wird, wäre jedoch eine generelle Bezeichnung für all jene shintoistischen Richtungen, die sich deutlich an den esoterischen Buddhismus anlehnen, äußerst zweckdienlich. Ich erlaube mir daher, in dieser Arbeit den Terminus „esoterischer Shinto“ einzuführen.¹⁷

¹⁵ Die bedeutendste Einzelschrift des Watarai Shinto ist wohl das *Yamato-hime-no-mikoto seiki*, das auch in deutscher Übersetzung von Horst Hammitzsch (1937) vorliegt.

¹⁶ Kubota Osamus 1959 erschienenes Werk *Chūsei shintō no kenkyū* gilt nach wie vor als ein Standardwerk auf diesem Gebiet, wenn auch viele Einzelergebnisse durch spezifische Arbeiten weiter entwickelt wurden. Eine Arbeit, die diese neueren Ergebnisse umfassend zusammenstellt, ist aber meines Wissens seit Kubota noch nicht erschienen.

¹⁷ Der Ausdruck „esoterischer Shinto“ wurde interessanterweise bereits 1893 von Percival Lowell zur Bezeichnung von schamanistischen Shinto-Praktiken geprägt (TASJ 21/22). Aston verweist auf diesen Artikel in einer Fußnote zur

Der Begriff „esoterischer Shinto“ dient hier vor allem dazu, das thematische Feld, in das sich die Untersuchung des Yoshida Shinto einschreibt, zu umreißen. Dieses Feld unterscheidet sich zunächst stark von den landläufigen Vorstellungen, die sich mit „Shinto“ verknüpfen, namentlich von der Vorstellung „Shinto als japanische Volksreligion“. Esoterischer Shinto war zweifellos immer eine Angelegenheit von Spezialisten, bzw. Eliten, die mit den Eliten des buddhistischen Klerus in weit engerem Kontakt standen als mit regionalen Priestern und Schamanen. Dennoch ist es meine persönliche Überzeugung, daß es diese Kreise waren, die die Idee eines Shinto als eigenständige Religion als erste hervorgebracht haben. Unter dem Einfluß der „Nativisten“ (*kokugaku*) wurde diese Idee später umgemünzt in eine Religion, die die atavistischsten Strukturen des japanischen Denkens bewahrt haben sollte, und in diesem Zusammenhang wurde tatsächlich der japanischen Volkskunde ein immer breiteres Interesse zuteil. Ein derartiges Interesse findet sich bei den esoterischen Begründern der Idee des Shinto nur äußerst marginal, sodaß Themen dieser Art auch in der gegenständlichen Untersuchung kaum behandelt werden. Dennoch lassen sich auch Kontinuitäten zwischen den mittelalterlichen Esoterikern und den Edo-zeitlichen Nativisten finden, namentlich in der Verbindung der Idee des Shinto mit dem Kaiserhaus. Fragen dieser Art führen uns wieder zur Geschichte der politischen Ideologisierung der *kami*, die im Rahmen dieser Untersuchung immer wieder angerissen wird.

Konkret beziehe ich mich mit dem Terminus „esoterischer Shinto“ zum einen auf das angesprochene Netzwerk von Texten, das von Ryōbu und Watarai Shinto ausgeht, zum anderen auf das mit diesem Textwerk eng verknüpfte Ritualwesen, das ganz besonders stark vom esoterischen Buddhismus geprägt ist: Verwendung von

Erklärung von *miko*, schamanistischen Schrein-Priesterinnen oder Medien (Aston: 79, Anm. 3). Meine Begriffsbildung orientiert sich dagegen an der engen Bedeutung von „esoterisch“ in „esoterischer Buddhismus“, d.h. ein religiöses System, das auf der einen Seite geheime, nicht jedermann zugängliche Wahrheiten postuliert, und andererseits entsprechende, streng geregelte Geheimhaltungsvorschriften, Ränge und Initiationen kennt.

magischen Handzeichen (skr. *mudrā*, jap. *insō*) und Formeln (*mantra*, *dhāraṇī*; *shingon*, *ju*), die nur auf mündlichem Weg weitergegeben werden dürfen, geheime Initiationen (*abhiṣekha*; *kanjō*), Anbetung von Sanskritzeichen, etc. Schließlich soll der Terminus auch Anleihen bei der chinesischen Philosophie nicht ausschließen, denn diese gehören ebenso zum Standardrepertoire der erwähnten Shinto Richtungen – namentlich die Yin Yang Lehre, die sich natürlich ohne weiteres als „zweiteilig“ identifizieren läßt, aber auch die mit Yin Yang verbundene chinesische Kosmologie und Kosmogonie (s.u.). Der Terminus „esoterischer Shinto“ soll hier bewußt nicht allzu exakt eingegrenzt, sondern experimentell verwendet werden. Es besteht die Hoffnung, daß er sich nach und nach mit konkreten Inhalten füllen wird, die zu einem umfassenderen Bild des mittelalterlichen Shintoismus in Japan führen, als es derzeit vorliegt.

Der Yoshida Shinto bietet für diesen Zweck den Vorteil, daß seine zentralen Schriften zum großen Teil das Werk einer einzelnen Person, Yoshida Kanetomos, sind. Daher läßt er sich verhältnismäßig einfach als ein System darstellen, ohne daß sich wie etwa im Watarai Shinto das Problem stellt, wie weit einzelne Vorstellungen von verschiedenen Autoren derselben Tradition verschieden interpretiert wurden. Es scheint, daß der Yoshida Shinto seiner homogenen Struktur viel an Durchschlagskraft verdankt, und daß Kanetomos Vorstellungen mit bemerkenswerter Stabilität bis weit in die Edo-Zeit hinein innerhalb des Yoshida Shinto beibehalten wurden. Wie weit sich der Yoshida Shinto aber tatsächlich im Laufe seiner Entwicklung veränderte, ist Gegenstand einer anderen Untersuchung. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich darauf, die Selbst-Bewußtwerdung des Yoshida Shinto als religiöses System und die Faktoren, die zu seiner Formulierung führten, darzustellen. Obwohl dabei die Person und die geistige Welt des Begründers Yoshida Kanetomo im Mittelpunkt stehen, soll sein Denken nicht als revolutionärer Einzelfall geschildert werden. Mehr noch als dies etwa in Kurodas Aufsatz zur Sprache kommt, bin ich der Meinung, daß Kanetomo im Grunde nur Vorstellungen, die bereits von anderen Richtungen des esoterischen Shinto formuliert worden waren, aufnahm und in eine systematische Form brachte. Was ihn auszeichnet, ist allerdings das scharfe Bewußtsein der Tatsache, eine neue, eigenständige religiöse Strömung

zu vertreten, einschließlich aller politischer Konsequenzen, die ein derartiger Schritt nach sich zieht. Diesem Bewußtsein verdanken wir die oben erwähnte theologische Selbst-Reflexion von Shinto und damit auch die konsequente Verfolgung des Gedankens, daß Shinto eine dem Buddhismus vergleichbare Religion sein könnte. Kanetomo gab den esoterischen *kami*-Spekulationen somit erstmals einen Namen – Yuiitsu Shinto der Eine und Einzige Weg der Götter – und vereinnahmte sie damit zunächst für sich. Erst diese Vereinnahmung setzte meiner Meinung nach eine Diskussion in Gang, aus der letztlich auch unser heutiges Verständnis von Shinto erwuchs. In diesem Sinne ist die im Titel dieses Buches angesprochene „Erfindung des Shinto“ durch Kanetomo zu verstehen.

1.3. Vorstudien und Quellenwerke

Nachdem der Yoshida Shinto teils aus innerer Schwäche, teils aufgrund der Religionspolitik der Meiji-Regierung seine Existenzgrundlage verloren hatte und allgemein in Vergessenheit geraten war, erfuhr er in der akademischen Welt Anfang des 20. Jahrhunderts eine gewisse Rehabilitation. Als Pionier der Yoshida Forschung ist wohl Emi Kiyokaze zu nennen. Selbst Shinto Priester setzte er sich mit Kanetomos Lehre sowohl geschichtlich als auch inhaltlich auseinander. 1907 veröffentlichte er eine Studie des Yoshida Shinto, die u.a. eine detaillierte Analyse der Textstruktur des MY enthält. Noch heute wird Emis Schema in der japanischen Sekundärliteratur zumeist ohne nennenswerte Erweiterungen reproduziert, oft ohne auf seine Urheberschaft hinzuweisen.

Als Einführung in die Forschungsgeschichte des Yoshida Shinto in Japan empfiehlt sich ein Artikel von Asoya Masahiko (1994: 95–139), der zwei kontinuierliche Diskurse von Yoshida-Kritikern und Yoshida-Apologeten isoliert und bis in die Edo-Zeit zurückverfolgt. Die Kritiker werfen Yoshida Kanetomo generell Unaufrichtigkeit, Eigennutz und Eifersucht auf andere religiöse Institutionen vor, die Apologeten sehen in ihm den frühen Vertreter eines positiv verstandenen japanischen Nationalismus (*nippon chūshin shugi*). Diese Gruppen führten offenbar besonders in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, als das Thema Shinto auch politisch brisant war, eine lebhaft

Diskussion. Asoya ordnet dabei dem Lager der Kritiker Gelehrte wie Tsuda Sōkichi (1873–1961) oder Muraoka Tsunetsugu (1884–1946) zu, den Apologeten hingegen Yamada Takao (1873–1958), Kōno Seizō (1882–1963) oder Miyachi Naokazu (1886–1949). (Als weiterer früher Yoshida Experte sollte außerdem Emi Kiyokaze Erwähnung finden.) Die Ergebnisse dieser Forschergeneration mögen vom ideologischen Klima ihrer Zeit bestimmt sein, bilden aber dennoch den Grundstock der heutigen Kenntnisse über den Yoshida Shinto. Insgesamt hat sich der Fokus der Forschung jedoch etwas von der Person Kanetomos weg verlagert. Die Geschichte seiner Familie und die geistesgeschichtlichen Wurzeln seiner Thesen rückten dabei in den Vordergrund. Kanetomo steht daher heute nicht mehr als (im positiven wie im negativen Sinne) isolierte Einzelpersone da, als die er etwa von Ishibashi und Dumoulin (1940) auf der Grundlage der zeitgenössischen japanischen Forschung dargestellt wird. Diese Neubewertung wurde zweifellos von den auch schon vor dem Krieg tätigen Religionshistorikern Kubota Osamu (1910–), Hagiwara Tatsuo (1916–1985) und Nishida Nagao (1909–1981) eingeleitet.

Daß sich heute ein etwas klareres Bild von der Geschichte des Yoshida Shinto erkennen läßt, ist nicht zuletzt den Fortschritten in der Materialaufarbeitung und -auswertung zu danken. Auch wenn die Archive, in denen die ehemalige Privatbibliothek der Yoshida mittlerweile untergebracht ist – etwa das Yoshida-Archiv (Yoshida-bunko) der Tenri Universität – noch immer nicht vollständig durchforstet sind, kann man seit einigen Jahren auf sehr handbare Materialsammlungen zurückgreifen. Hervorzuheben sind vor allem zwei Bände der renommierten Sammlung *Shintō taikai* (ST): Band 7/8 (*Urabe Shintō, jō*, 1985) enthält die bekanntesten Schriften Yoshida Kanetomos, MY und *Shintō taii*, in verschiedenen (auch vom Autor eigenhändig verfaßten) Textversionen, sowie das Edo-zeitliche Quellenwerk *Shingyō ruiyō*. Der Band wird von einer umfangreichen Erläuterung von Nishida Nagao eingeleitet. Band 7/9 (*Urabe shintō, ge*, 1992) enthält die wichtigsten Schriften zum Ritualwesen des Yoshida Shinto. Neben Ritualmanualen verschiedener Yoshida Zeremonien finden sich hier auch Feldforschungsnotizen aus den 1940er und 50er Jahren, die eines der letzten rezenten Beispiele des Yoshida Ritus dokumentieren. Die

ebenfalls ausführliche Einleitung zu diesem Band stammt von Okada Shōji.

Eine weitere wichtige Sammlung, die in unregelmäßigen Abständen vom Yoshida Schrein in Kyoto herausgegeben wurde, sind die fünfbändigen *Yoshida sōsho* (Schriften der Yoshida, 1940–1984): Bände 1 bis 4 wurden ebenfalls von Nishida Nagao, der 5. Band von Okada Shōji betreut. Das Material der ersten drei Bände dieser schwer erhältlichen Reihe überschneidet sich zum Großteil mit ST 7/8, Band 4 ist dem speziellen Ritual *Nakatomi harae*, Band 5 der Yoshida Exegese des *Nihon shoki* gewidmet.

Als weitere dieser Arbeit zugrunde liegende Quellensammlung soll auch Band 19 der bekannten Reihe *Nihon shisō taikei* (NST), *Chūseishintōron* (Traktate zum mittelalterlichen Shinto), herausgegeben und annotiert von Ōsumi Kazuo, 1977, erwähnt werden. Die dort enthaltene Ausgabe des MY ist in gewohnter Weise mit Lesehilfen und Anmerkungen versehen und wurde aus diesem Grund auch als Grundtext der im Zuge des Forschungsprojekts angefertigten Übersetzung des MY herangezogen.¹⁸ NST 19 enthält aber auch eine Reihe anderer wichtiger Texte des esoterischen Shinto, u.a. ein Fragment des *Kuji hongigengi* von Kanetomos entferntem Verwandten Jihen.

Mit Nishida und Okada, beide Professoren der Shinto Universität Kokugakuin Daigaku, sind die Namen jener Shinto-Historiker, die seit dem Zweiten Weltkrieg auf dem Gebiet des Yoshida Shinto das meiste geleistet haben, bereits genannt worden. Von beiden existieren außer den erwähnten Quelleneditionen umfangreiche Studien zur Geschichte, bzw. Vorgeschichte des Yoshida Shinto, also zur priesterlichen Familienlinie der Yoshida-Urabe, aus der Kanetomo hervorging (s. Kapitel 3). Die wichtigsten Artikel zum Yoshida Shinto von Nishida Nagao sind in Band 5 seiner Schriftensammlung *Nihonshintōshi kenkyū* (Studien zur Geschichte des japanischen Shinto, 1979) wiederaufgelegt worden. Von Okada Shōji liegt derzeit noch kein Sammelband zum Thema Yoshida Shinto vor, nur seine Veröf-

¹⁸ Ein Vergleich mit den in ST 7/8 enthaltenen Versionen ergab nur unwesentliche Abweichungen, die in der Übersetzung zumeist angemerkt wurden.

fentlichungen zur Geschichte der frühen Urabe sind in einem Band über das höfische Zeremonialwesen der Heian-Zeit (Okada 1994) noch einmal publiziert worden. Sein besonderes Interesse gilt auch der Entwicklung eines shintoistischen Begräbniskultes aus dem Ritualwesen des Yoshida Shinto. Seine diesbezüglichen Forschungen brachte er u.a. als Mitherausgeber eines lexikalischen Werkes über Begräbnisriten des Shinto (*Shintō sōsai saijiten*, 1997) an die Öffentlichkeit. Er ist außerdem Mitherausgeber eines neuen, 1994 erschienenen Shinto Lexikons, *Shintō jiten* (S), das den neuesten Stand der Shinto Forschung auch formal sehr ansprechend repräsentiert.

Detailreiche Einzelstudien, bzw. Recherchen im Schrifttum der Yoshida, verfaßte auch Demura Katsuaki, ein Schüler Kubota Osamus. Er war besonders in den 70er Jahren auf dem Gebiet der Yoshida Forschung aktiv, veröffentlichte aber auch in den 90er Jahren einige Artikel. Sein Sammelband *Yoshida Shintō no kisoteki kenkyū* (Grundlagenstudien des Yoshida Shinto, 1997) präsentiert diese Arbeiten noch einmal in z.T. überarbeiteter Form. Demuras Akribie auf dem Gebiet der Textgeschichte steht der streng historisch-philologisch orientierten Arbeitsweise Nishidas und Okadas nahe. Als westlicher Leser würde man sich allerdings gelegentlich wünschen, daß er in Hinblick auf die Interpretation der Texte nicht nur das Material für sich selbst sprechen lassen würde. Umso besser eignen sich seine Studien jedoch als Ergänzung zu den bereits angeführten Materialsammlungen.

Eine weitere monographische Studie verdient es, hervorgehoben zu werden: Es handelt sich um das 1993 posthum veröffentlichte Werk des leider früh verstorbenen Religionshistorikers Takao Yoshimasa mit dem Titel *Shinbutsu shūgō no baikai to shita onmyōdō – Yoshida shintō o chūshin to shite* (Die Yin Yang Lehre als Vermittler des shinto-buddhistischen Synkretismus, mit besonderer Berücksichtigung des Yoshida Shinto). Wie im Titel schon angedeutet, geht die Arbeit von einer ideengeschichtlichen Fragestellung aus und beschäftigt sich vor allem mit dem chinesischen Gedankengut im Yoshida Shinto. Dabei wird auch die Entwicklung der Yin Yang Lehre in China und die Geschichte ihrer Übernahme nach Japan berücksichtigt.

Daneben existiert eine Reihe von Aufsätzen diverser Autoren zum Yoshida Shinto. Hervorzuheben wären u.a. eine zusammenfas-

sende Darstellung des Yoshida Shinto auf Grundlage der Forschungen Nishidas und Kubotas von Taira Shigemichi in seinem Werk über Yoshikawa Koretari (1966); eine Übertragung des MY in modernes Japanisch durch Ishida Ichirō (1970); eine Inhaltsanalyse desselben durch den Buddhisten Ōkuwa Hitoshi (in *Nihon kinsei no shisō to bukkō*, 1989); und eine philologische Analyse des taoistischen Gedankenguts im MY durch Sugahara Shinkai (1996). Zur Chronologie der Entstehung des Yoshida Heiligtums Saijōsho Taigenkyū erschien 1977 ein sehr aufschlußreicher Artikel des Architekturhistorikers Fukuyama Toshio, an den zwei Aufsätze von Itō Satoru (1990 und 1992) thematisch anknüpfen.

Im Vergleich etwa zum Watarai Shinto nimmt sich die Zahl der Yoshida bezogenen Publikationen auch in Japan äußerst bescheiden aus. Zweifellos liegt dies auch daran, daß im Fall des Yoshida Shinto ein populäres Symbol wie der Ise Schrein fehlt (bzw. in Vergessenheit geraten ist). Innerhalb der akademischen Forschung läßt sich jedoch feststellen, daß sich die führenden Experten des Watarai Shinto zumeist auch zum Yoshida Shinto geäußert haben und umgekehrt.

Wie bereits eingangs angedeutet, fanden die japanischen Forschungen im Westen bislang nur bescheidenen Widerhall. Immerhin veröffentlichten Ishibashi Tomonobu und Heinrich Dumoulin bereits 1940 eine deutsche Übersetzung von Kanetomos Hauptwerk, dem *Yuiitsu shinto myōbō yōshū* (MY), in *Monumenta Nipponica*. Diese Übersetzung verdient als Pionierwerk auf dem Gebiet der mittelalterlichen Shintoforschung sicherlich gebührende Anerkennung, vor allem, wenn man bedenkt, daß zu diesem Zeitpunkt noch keine modernen Druckfassungen des MY vorlagen.¹⁹ Umso verdienstvoller sind die zahlreichen Anmerkungen, die vor allem auf buddhistische Bezüge des Textes hinweisen. Dennoch muß man sagen, daß die Übersetzung den Autor Kanetomo selbst auf charakteristische Weise unterschätzt und daher auf die inhaltlichen Querverbindungen inner-

¹⁹ In Japan machte Nishida Nagao bereits 1942 in *Yoshida sōsho* 2 auf die Übersetzung aufmerksam und zitierte sie sogar auszugsweise; vgl. Nishida 1942: 35–36.)

halb des Textes kaum Rücksicht nimmt.²⁰ Von Beginn meiner Beschäftigung mit dem Yoshida Shinto an war ich hingegen der Ansicht, daß im Original doch noch etwas mehr Sinn zu finden sein müsse, als die bisherigen Übersetzungen annehmen lassen. Ich hoffe, meine neuerliche Übersetzung des Textes im Anhang dieser Studie rechtfertigt diese Überzeugung.

Auf die Übertragung des MY ins Deutsche folgte schon 1943 ein hoch aufschlußreicher Artikel über das Hauptheiligtum der Yoshida von Dietrich Seckel, ebenfalls in den *Monumenta Nipponica*. Nach dem 2. WK, als die Beschäftigung mit dem Thema Shinto ganz allgemein einer selbst auferlegten Zensur in Fachkreisen unterworfen war, brach naturgemäß auch die Beschäftigung mit dem Yoshida Shinto in

²⁰ Als Beispiel mag hier folgender Satz aus der zweiten Antwort (A2) des MY genügen:

Hatamata honji no hōmi o shū-shite wa, naishōjō no rikyō ni nazorae
 将亦本地の法味ヲ修シテハ、内清浄の理教ニ准へ

(Nach NST 19: 210; die von Ōsumi Kazuo stammende Transkription entspricht den *furigana* der ersten Druckfassung des MY von 1655, die auch von Ishibashi und Dumoulin herangezogen wurde; für eine vollständige Wiedergabe dieser Fassung s. ST 7/8: 132.)

Ishibashi und Dumoulin übersetzen: „Indem ferner der religiöse Sinn des Urstandes (honji 本地) verkostet wird, nähert man sich der ideellen Lehre der inneren Lauterkeit.“ In meiner Übersetzung lautet der gleiche Satz: „Wenn sie sich am Dharma der Urform laben, so imitieren sie damit die Lehre vom Prinzip der Inneren Reinheit (*nai-shōjō*).“ Aus dem Zusammenhang genommen mögen beide Übersetzungen ihre Berechtigung haben. Was die frühere Übersetzung aber unterschlägt, ist der Hinweis, daß *naishōjō* ein zentrales Konzept des MY ist, das weiter unten auch eingehend behandelt wird. Dort übersetzen Ishibashi und Dumoulin den Begriff mit „innere Reinheit“, während sie hier von „innerer Lauterkeit“ sprechen, sodaß der Zusammenhang gänzlich unter den Tisch fällt. In meiner Übersetzung versuche ich dagegen transparent zu machen, daß in diesem Satz eine Kritik an jenen steckt, die die „Innere Reinheit“ des Yoshida Shinto bloß „imitieren“.

Es erscheint mir im übrigen nicht uninteressant darauf hinzuweisen, daß Ishibashi Tomonobu (nach seinen sonstigen Publikationen zu schließen) Judaist und Bibelforscher war und wahrscheinlich auf diesem Wege mit dem Jesuitenpater Dumoulin in nähere Bekanntschaft kam.

der westlichen Japanologie fast völlig ab. Immerhin läßt sich anführen, daß er 1956 von Benl und Hammitzsch in ihrem einführenden Werk *Japanische Geisteswelt. Vom Mythos zur Gegenwart* als repräsentative Richtung des mittelalterlichen Shintoismus vorgestellt wurde (Benl und Hammitzsch 1956: 206–10), und daß sich ein Beitrag zum Yoshida Shinto von Donald Keene im renommierten Quellenwerk *Sources of Japanese Tradition* 1 (Tsunoda, de Bary, Keene 1964) findet.

Erst 1992 erfolgte die erwähnte Übersetzung des *Myōbō yōshū* ins Englische durch Allan Grapard (1992b). Im Vergleich zur früheren deutschen Übersetzung (die Grapard im Gegensatz zu Spezialisten wie Nishida Nagao kaum der Erwähnung wert befindet) liest sich diese Übersetzung wesentlich flüssiger und ist sicherlich aus einem tieferen Grundverständnis der intellektuellen Strömungen der Zeit geschrieben. Gleichzeitig entbehrt sie jedoch der detaillierten Anmerkungen und wirkt überhaupt oftmals zu salopp. Auch Grapard entgegen meiner Meinung nach die Tiefenstrukturen des Textes.

Schließlich wird dem Yoshida Shinto in Klaus Krachts *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts* (1986), in Nelly Naumanns *Die einheimische Religion Japans* 2 (1994), in Mark Teeuwens *Watarai Shintō* (1996) und in Klaus Antonis *Rituale und ihre Urheber* (1997) eingehendere Erwähnung zuteil. Zahlreiche Werke zur Geschichte des Shinto enthalten zudem Hinweise auf Yoshida Kanetomo als Repräsentationsfigur des mittelalterlichen Shinto (s. z.B. Laube 1999).

Alles in allem muß man dennoch zugeben, daß westliche Autoren bisher nur wenig mehr getan haben, als japanische Studien des Yoshida Shinto in Kürze zusammen zu fassen. In Japan sind wiederum rein historisch, bzw. textgeschichtlich ausgerichtete Detailstudien bei weitem in der Überzahl. Die wenigen phänomenologischen oder textanalytischen Ansätze stammen eher von Nicht-Spezialisten und berücksichtigen fast ausschließlich das MY. Dieses ist aber, wie schon angedeutet, durch die Kenntnis des Yoshida Ritualwesens wesentlich leichter zugänglich. Auch die vorliegende Arbeit ist letzten Endes auf das Verständnis der Haupttexte des Yoshida Shinto ausgerichtet. Dabei versucht sie jedoch, sowohl den historischen Hintergrund als auch den rituellen Kontext in der Analyse mitzuden-

ken und so zu einer Synthese der bisher geleisteten Forschungsarbeiten zu gelangen.

1.4. Aufbau der Arbeit

- ▷ Das folgende zweite Kapitel versteht sich als Weiterführung der Einleitung anhand der Besprechung des Schreins Saijōsho Taigenkyū. Dieses ehemals wichtigste Bauwerk des Yoshida Shinto ist heute mehr oder weniger sein letzter sichtbarer Überrest. Sowohl die Symbolik als auch die Entstehungsgeschichte des Saijōsho Taigenkyū bieten einen guten Eindruck von den kontroversiellen politischen und religiösen Ansprüchen des Yoshida Shinto. Spätere Kapitel sollen verständlich machen, wie dieser Anspruch aus dem sozialen, historischen und geistesgeschichtlichen Umfeld der Yoshida Priester zu verstehen ist.
- ▷ Kapitel 3 beleuchtet die historischen Voraussetzungen der Entstehung des Yoshida Shinto, insbesondere die Tradition und das Selbstverständnis der Priesterfamilie Yoshida-Urabe. Dabei werden verschiedene historische Fehleinschätzungen, die sich nach wie vor in der Sekundärliteratur finden, aufgrund der jüngsten Forschungen korrigiert. Die teils recht detailreichen Erörterungen der Familiengeschichte erscheinen mir insofern gerechtfertigt, als diese Familiengeschichte für den Yoshida Shinto selbst die Grundlage seiner Legitimität darstellt.
- ▷ Kapitel 4 setzt die historische Fragestellung fort und konzentriert sich dabei auf Yoshida Kanetomo, den Begründer des Yoshida Shinto. Insbesondere geht es darum, die Entstehung dieser neuen Lehre in den Kontext der Zeitumstände (Ōnin-Krieg) zu bringen. Ein Abschnitt über die Erbfolgestreitigkeiten im Hause Yoshida deutet auf die Entwicklungen nach Kanetomos Tod hin, die in einer späteren Untersuchung noch eingehender beleuchtet werden sollen.
- ▷ Mit Kapitel 5 wendet sich die Arbeit dem von Kanetomo geschaffenen religiösen System zu. Das Kapitel bietet einen Einstieg in das Ritualsystem des Yoshida Shinto und analysiert vor allem die kompositorischen Techniken, die Kanetomo nicht nur bei der

Produktion von Riten sondern teilweise auch in seinen theoretischen Schriften anwendete. Wir erhalten dadurch Hinweise, wie die verschiedenen geistigen Traditionen, auf denen der Yoshida Shinto aufbaut, in der Praxis verschmolzen wurden. Diese Kenntnis erleichtert das Verständnis vieler doktrinärer Thesen des Yoshida Shinto, die zweifellos im Hinblick auf die bereits entwickelten Rituale aufgestellt wurden. Im Anhang findet sich zudem die Übersetzung eines repräsentativen Ritualmanuals, das durch Auszüge aus japanischen Feldforschungsberichten ergänzt ist, um so eine ungefähre Vorstellung von der praktischen Abwicklung eines Yoshida Rituals zu gewinnen. Diese Riten waren in ein Netz esoterischer Übertragungen und geheimer Ränge eingebunden, das später die Grundstruktur der Herrschaft der Yoshida über andere Schreine darstellen sollte. Dieses Herrschaftsprinzip wird zwar im Laufe der Arbeit mehrmals erwähnt, es läßt sich jedoch für Kanetomos Lebzeiten nur ungenau rekonstruieren und soll daher im einzelnen erst in der späteren Studie dargestellt werden.

- ▶ Kapitel 6 analysiert die Grundthesen des Yoshida Shinto anhand der Schriften *Shintō taii* und *Yuiitsu shintō myōbō yōshū* (MY), deren Übersetzung ebenfalls im Anhang beigefügt ist. Die wichtigsten Punkte sind der allgemeine Begriff von *kami*, auf den Kanetomos Lehren aufbauen, die doppelte Natur von Shinto als offene und als geheime Lehre, die Bedeutung der chinesischen Kosmologie und ihre Verschmelzung mit dem Ritualsystem und schließlich die Konzeption von Shinto im Verhältnis zu Buddhismus und chinesischer Philosophie. Die Analyse zeigt, daß sich Kanetomos Konzepte zwar nicht als gänzlich frei von inneren Widersprüchen darstellen lassen, daß seine Lehre aber wesentlich durchdachter und homogener aufgebaut ist, als dies in herkömmlichen Erörterungen des Yoshida Shinto zum Ausdruck kommt.
- ▶ In Kapitel 7 werden die Schlußfolgerungen aus den vorherigen Kapiteln noch einmal zusammengefaßt.
- ▶ Der Anhang enthält die erwähnten Übersetzungen des Ritualtextes (*Sangen*) *Jūhachi shintō shidai*, des *Shintō taii* und des MY und soll dem interessierten Leser damit die Möglichkeit zur Überprü-

fung und Weiterverwendung des wichtigsten untersuchten Textmaterials bieten. Es handelt sich um eine interpretierende Übersetzung, obwohl ich mich nach Möglichkeit auch um eine philologisch korrekte Wiedergabe des Originals bemüht habe. Damit steht meine Methode im Gegensatz etwa zu Klaus Krachts „transparenter“ Übertragung, die ein bestimmtes Zeichen oder einen bestimmten Begriff stets mit demselben Übersetzungswort wiedergibt.²¹

²¹ So verwendet Klaus Kracht (1986) unabhängig vom Kontext stets das Wort „Geist“ als Übersetzung des Zeichens 神 (chin. *shen*, jap. *shin/kami*), während ich je nach meinem persönlichem Verständnis der Textstelle Übersetzungsworte wie „Gottheit“, „göttlich“, „heilig“, u.a.m. benütze. Wo meine Übersetzung allenfalls zu frei erscheinen könnte, habe ich versucht, diesen Mangel an Transparenz im philologischen Sinne durch entsprechende Fußnoten auszugleichen.

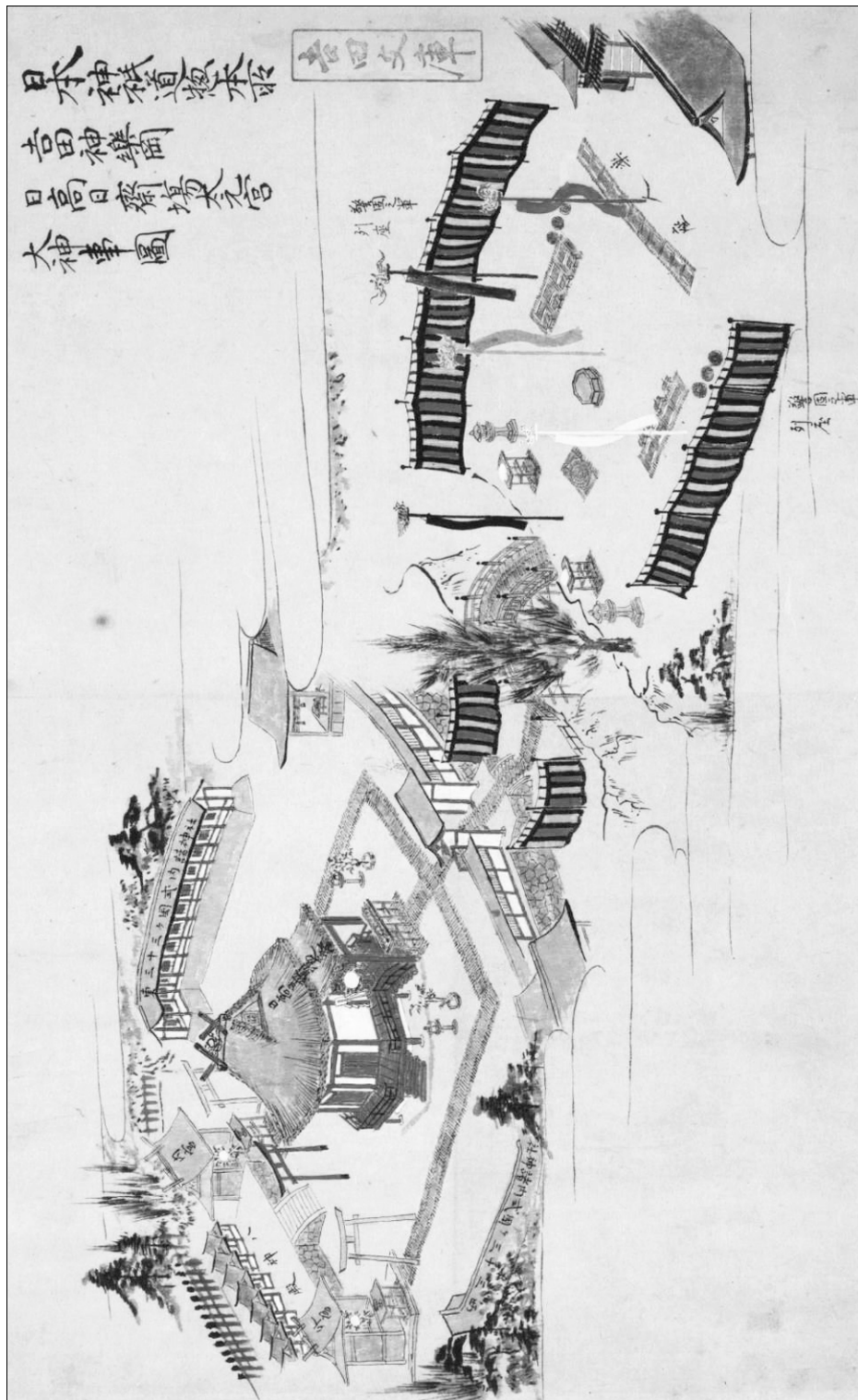


Abb. 1: Skizze der Schreinanlage des Taigenkyū Saijōsho vor 1868
 Siehe auch Detail in Farbe am rückwärtigen Umschlag.
 Quelle: Tenri Toshokan, Yoshida Bunko