

KAPITEL 6

Die Theologie des Yoshida Shinto

6.1. *Shintō taii* – Yoshida-shintoistische *kami*-Diskurse

Grundsätzlich kann man davon ausgehen, daß eingehende Erklärungen und exakte Definitionen dem religiösen Diskurs in der Tradition des esoterischen Shinto fremd sind, daß sie sozusagen als Zeichen unangemessener Neugier empfunden werden. Im Yoshida Shinto zeigt sich diese Tendenz unter anderem daran, daß Fragen, die dem westlichen Beobachter als die wesentlichen Themen jeder Religion erscheinen – Fragen der Natur des Numinosen, der Ethik, der Seelenlehre und der Kosmologie – fast ausschließlich in Schriften behandelt werden, denen trotz ihres vielversprechenden Titels – *Shintō taii* (Grundbedeutungen des Shinto) – vergleichsweise geringes Prestige zukommt.

Shintō taii gibt es im Yoshida Shinto eine ganze Reihe, es handelt sich also nicht um ein bestimmtes Werk, sondern um eine Art Genre, das sich im übrigen in der Edo-Zeit auch außerhalb des Yoshida Shinto findet. Geht man nach den jeweils angegebenen Autoren, so scheint es, als ob schon unter den Vorfahren des Kanetomo der Brauch bestanden hätte, in jeder Generation zumindest ein *Shintō taii* zu verfassen. Inhalt und Form sprechen allerdings dafür, daß es sich bei den von Kanetomos Vorfahren unterzeichneten Werken um apokryphe Schriften handelt, die von Kanetomo selbst stammen. Die *Taii* seiner Nachkommen gelten dagegen als authentisch.¹

¹ Die beste Edition der Yoshida *Shintō taii* bietet die Quellensammlung *Shintō taikai*. Im Band ST 7/8 sind die *Taii* folgender Autoren aufgenommen: Kanenao, Kane'natsu, Kaneatsu, Kanetomo, Kanemigi, Kanemi, Kaneyuki, Kaneo, Kanetaka (Yoshitomo), Kanehara.

Shintō taii sind kurze Traktate, die in den persönlichen Worten des Autors Erklärungen zum Wesen der *kami* enthalten. Sie sind zu meist in einfachem Schriftjapanisch, nicht in *kanbun* verfaßt und reichlich mit *furigana* versehen. Auch enthalten sie kaum wörtliche Zitate aus klassischen Quellen, bzw. kennzeichnen Zitate häufig nicht als solche. Schließlich tragen sie verhältnismäßig geringe oder gar keine Charakteristika von geheimen Überlieferungen, wie etwa die Ritualtexte des Yoshida Shinto. Es sind also deutlich an Laien gerichtete Schriften, die eher die individuelle Meinung eines Autors als eine geheiligte Doktrin oder eine göttliche Offenbarung wiedergeben. Manche *Taii* sind nachweislich auf die persönliche Bestellung eines einflußreichen Anhängers hin verfaßt worden. Yoshida Kanetomo etwa schrieb 1486 ein Werk dieses Titels auf Bitte von Ex-Shogun Yoshimasa, einer seiner Nachfolger, Kaneyuki (1653–1731), widmete sein *Taii* dem Hofadeligen Madenokōji Atsufusa.

Obwohl die *kami*-Konzeptionen der *Shintō taii* von Text zu Text variieren, ja selbst innerhalb eines Textes verschiedene *kami*-Vorstellungen existieren, lassen sich doch eine Reihe von Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen innerhalb des *Taii*-Genres feststellen. Es gibt so etwas wie einen gemeinsamen Diskurs aller *Shintō taii*, der im übrigen eng verwandt ist mit dem, was Klaus Kracht unter der Bezeichnung „Geist-Diskurse“ zum Gegenstand einer Untersuchung des Gottes- oder eben „Geist“-Begriffs im Edo-zeitlichen Neo-Konfuzianismus gemacht hat (Kracht 1986).

Wie die von Kracht untersuchten neo-konfuzianischen Intellektuellen² der Edo-Zeit stützen sich auch die Yoshida-Autoren der *Shintō taii* weitgehend auf chinesische Konzeptionen. Das fast völlige Fehlen jeglicher Erwähnung von Buddhas, buddhistischen Heiligen oder buddhistischen Göttern, aber auch die relative Bedeutungslosigkeit – bzw. die Schweigsamkeit hinsichtlich – einheimischer mythologischer Vorstellungen ist ein bedeutsames Merkmal dieser Traktate.

² In erster Linie Hayashi Razan (1583–1657), Arai Hakuseki (1657–1725) und Yamagata Bantō (1748–1821).

Die meisten *Taii* setzen *kami* als ein Synonym der primordialen Kraft oder Entität fest, aus welcher sich das gesamte Universum entwickelt hat. Diese Entität wird z.B. als „das, was Himmel und Erde vorausgeht und Yin und Yang festlegt“ (Kanetomo, ST 7/8: 13) bezeichnet, oder als „die ursprüngliche Substanz (*genki*) vor der Teilung von Himmel und Erde“ (Kaneo, ST 7/8: 47), oder als das „wunderbare Prinzip in allen Dingen“ (Kanemigi, ST 7/8: 41), oder als „der Ursprung der Substanz“, aus der Himmel und Erde, Yin und Yang hervorgingen (Kanemi, ST 7/8: 44). Diese *kami*-Konzeption weist also auf eine Art Urgottheit hin, die ja auch Verehrungsgegenstand des Taigenkyū, des „Schreins vom Großen Ursprung“, ist. Sie beruht auf der Vorstellung einer monistischen Schöpfungskraft am Beginn des Universums. Diese Schöpfungskraft wird explizit mit chinesischen Termini angesprochen. Von den Urgöttern der japanischen Mythen, beispielsweise den sogenannten Sieben Generationen Himmlischer Götter, ist in den *Taii* dagegen wenig die Rede. Auch andere individuelle Götternamen kommen so gut wie gar nicht vor. Lediglich im Anhang mancher Manuskripte finden sich knapp kommentierte Namenslisten von mythologischen japanischen Gottheiten.³ Es scheint, als ob die Yoshida diese Namen nur bei Spezialisten als bekannt voraussetzen konnten und daher in den vergleichsweise „populären“ *Taii* vermieden. Damit ist keineswegs gesagt, daß der Yoshida Shinto Zweifel an der Bedeutung oder Identität individueller Schreingottheiten hegte. In den *Taii* geht es jedoch um Phänomene, die man heute als Naturkräfte bezeichnen würde. Die Yoshida mögen darin

³ Zumeist werden die mythologischen sieben Generationen der Himmelsgötter und die fünf Generationen der irdischen Götter auf der Grundlage des *Nihon shoki* aufgezählt. Zudem enthalten mehrere Abschriften des *Shintō taii* von Kanetomo einen Anhang mit Listen, die einen Überblick über das Pantheon der offiziellen Reichschroniken sowie über die Zweiundzwanzig Staatsschreine geben. Außerdem findet sich eine Darstellung des Yoshida-Standpunkts in der Diskussion über die Dreißig Schutzgötter der Monatstage, der im Jahr 1497 zwischen der Nichiren-Sekte und Yoshida Kanetomo ausgebrochen war (am ausführlichsten in ST 7/8: 37–40). Diese kursorischen Informationen am Ende der *Taii* dienen wohl dazu, die Instanzen des traditionellen höfischen Shinto aufrecht zu erhalten und ihre Vereinnahmung durch den Buddhismus abzuwehren.

allgemeine Erscheinungsformen von *kami* erblickt haben, die sie in diesem Fall mit chinesischen Bezeichnungen, in anderen Situationen aber auch mit einem individuellen japanischen Götternamen ansprechen konnten. Um diesen allgemeinen *kami*-Begriff wiederzugeben, habe ich mich dazu entschlossen, *kami* fallweise mit „das Göttliche“ zu übersetzen (s. *Shintō taii* im Anhang).

Übereinstimmend beginnen die meisten *Taii* damit, daß es in uranfänglichen Zeiten zunächst zu einer Zweiteilung der monistischen Ur-Einheit in Himmel und Erde, bzw. Yin und Yang kam. Zwischen diesen Bereichen entstand ein dritter, in dem sich Yin und Yang mischen – der Bereich des Menschen. Diese triadische Vorstellung entstammt wie Yin und Yang der chinesischen Philosophie und wird auch als die Drei Daseinsformen (*sansai*) bezeichnet. Jeder Daseinsform entspricht eine eigene Kategorie von Gottheiten, die folgendermaßen benannt werden:

- ▷ Götter des Himmels: *shin, kami* 神 (auch *tenjin, ama-tsu-kami, ama-tsu-yashiro*);
- ▷ Götter der Erde: *gi* 祇 (auch *kuni-tsu-kami, kuni-tsu-yashiro*);
- ▷ Götter des Menschen: *ki* 鬼 (auch *kirei* 鬼靈 oder *jinki* 人鬼).

Diese Einteilung übernehmen die *Taii* von klassischen chinesischen Vorbildern.⁴ Daß der Begriff *shin* 神 hier zugleich Überbegriff und Teilbegriff der triadischen Götter-Einteilung ist, beruht, wie Klaus Kracht hat in seiner Besprechung dieser chinesischen „Geist“-Vorstellungen gezeigt hat, ebenfalls auf traditionellen chinesischen Vorstellungen.⁵ Es findet sich in den *Taii* aber auch noch eine etwas andere Dreiteilung der *kami*:

⁴ Zur Rekonstruktion der Vorstellungen von „Göttern“, bzw. „Geistern“ (chin. *shen*) in den chinesischen Klassikern s. Kracht (1986). Am ausführlichsten wird die hier skizzierte Triade im *Taii* Yoshida Kaneos (1705–1787) dargestellt (ST 7/8: 47), sie findet sich allerdings auch im *Taii* Kaneatsus, das in Wirklichkeit wahrscheinlich von Kanetomo stammt (ST 7/8: 11). Auch im MY wird sie flüchtig erwähnt (A21 und Gebot 5).

⁵ „Das Wort *shen* [神] tritt in verschiedenen Grundbedeutungen auf. Als Geister des Himmels stellen sie mit den Geistern der Erde (*ch'i*) und den Geistern des Menschen (*kuei*) die Dreieit des kosmischen Ordnungsgefüges von „Him-

- ▷ *Kami* von Himmel und Erde = 神 *shin* oder *kami*,
- ▷ *Kami* in den Zehntausend Dingen = 靈 *rei* oder *mitama*,
- ▷ *Kami* des Menschen = 心 *shin* oder *kokoro*.

Der Unterschied zwischen beiden Reihen, die offenbar nicht als widersprüchlich empfunden werden, ergibt sich aus der jeweiligen Fragestellung: Geht es um kosmologische Darstellungen, also um die ursprüngliche Zweiteilung und die davon abgeleitete Entstehung von Himmel, Erde und Mensch, so tendieren die Yoshida Autoren zu den klassischen Kategorien der ersten Triade.⁶ Geht es aber um „anthropologische“ Fragen, die das Seelenleben des Menschen und sein Verhältnis zu den *kami* berühren, so wird auf das zweite Dreier-set zurückgegriffen. In diesem Fall wird den Kategorien *shin/kami* und *rei/[mi]tama* vergleichsweise geringe Aufmerksamkeit zuteil.⁷

mel“, „Erde“ und „Mensch“ dar. Gleichzeitig repräsentiert *shen* die Teile oder die amorphe Gesamtheit dieser Triade.“ (Kracht 1986: 76)

⁶ Dabei folgen sie in der Unterscheidung „himmlischer“ und „irdischer“ Gottheiten meist der im Mittelalter gängigen Unterteilung der mythologischen Episoden des „Götterzeitalters“: Dieses wird in „sieben Generationen himmlischer *kami*“ (üblicherweise Kuni-no-tokotachi bis Izanagi und Izanami) und „fünf Generationen irdischer *kami*“ (Amaterasu bis Ugaya-fukiaezu) unterteilt. Auf die Natur der „Götter des Menschen“ wird in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen.

⁷ Das *Taii Kanetomos* enthält eine weitere Klassifizierung, die quasi eine Mischform der beiden anderen darstellt und zugleich eine Erklärung dafür bereit hält, warum letztlich die dem Menschen zugeordneten *kami* die relevantesten sind:

Es gibt drei Arten (eig. Ränge) von *kami*: 1) Urgötter (*genshin*), 2) Mittelsgötter (*takushin* 託神) und 3) Dämonen-Götter (*kishin*). Erstens, die Urgötter. Das sind die *kami* von Sonne, Mond, den Gestirnen. Ihr Licht leuchtet am Himmel, ihre Kraft (*toku*) erreicht alle drei Welten, doch ist es nicht möglich, direkt vor ihrem Wunderbaren Leib Gehör zu finden (*essuru*). Deshalb nennt man sie auch die unermesslich reinen und wunderbaren Urgötter. Zweitens, die Mittels-Götter. Das sind die Lebensgeister (*seishin*) der gefühllosen Wesen, wie etwa Gräser und Bäume. In der Erde leiten sie die Ursubstanzen weiter (*hakobu*), wenn sie aber ins Freie hinaustreten, verändern sie die Gestalt [der Pflanzen] und haben den Jahreszeiten entsprechend die Form von Geburt, Alter, Krankheit und Tod. Sie sind

→

Was in diesem Set wichtig ist, ist die Vorstellung des Herz-Gottes, der seinen Sitz im menschlichen Bewußtsein hat.

Der „Herz-Gott“ (*shinjin*) oder das „Herz-der-Grundlage“ (*honshin*) oder schlicht „das Herz“ (*shin/kokoro*) ist die innerste und reinste Schicht des menschlichen Bewußtseins. Es läßt sich mit der „Buddha-Natur“ oder der „Ursprünglichen Erleuchtung“ (*hongaku*) in der Theologie des mittelalterlichen Buddhismus vergleichen. All diese Theorien sprechen dem menschlichen Bewußtsein einen im Grunde göttlichen Charakter zu, der durch das Alltagsbewußtsein jedoch verschüttet ist. Aufgabe der religiös bestimmten Lebensweise ist es, diesen göttlichen Charakter des Bewußtseins hervor zu holen und ihm die Leitung über sämtliche Bewußtseins- und Willensakte zu übertragen. Die Doktrin, daß das „Herz“ des Menschen göttlich sei, wird von allen esoterischen Shinto Traditionen des japanischen Mittelalters geteilt und stützt sich nicht nur auf verwandte buddhistische, sondern auch auf neo-konfuzianische Konzeptionen.⁸ Die ersten shintoistischen Schriften, die den Herz-Gott erwähnen, entstammen dem Watarai Shinto.⁹ Hier begegnet man einer Reihe kryptischer Formulierungen, die häufig als Orakelsprüche Amaterasus erscheinen:

jedoch völlig ohne Herz und ohne Gedanken. Das sind die Mittels-Götter.
Drittens, die Dämonen-Götter. Sie folgen den Bewegungen des menschlichen Herzens. [...] (ST 7/8: 15)

Im Gegensatz zu den beiden ersten Kategorien ist *kishin* (hier als Dämonen-Götter übersetzt) ein sehr geläufiger Terminus, der vor allem im chinesischen Kontext auch als Sammelbezeichnung für alle Geist-Wesen dient (s. Kracht 1986: 79 und *passim*; vgl. auch Arai Hakusekis *Kishin-ron* – „Über die Geister“). Nach dieser Klassifizierung scheinen also diejenigen Götter und Geister, die mit dem menschlichen Herzen in Verbindung stehen, mit jenen identisch zu sein, die man üblicherweise als *kami* bezeichnet, während die Götter des Himmels (Urgötter) und die Götter der Erde (Mittelsgötter) dem Menschen a priori nicht zugänglich und daher von sekundärer Bedeutung sind.

⁸ Zu einer verwandten Definition und Verwendung des Begriffs „Herz“ aus neo-konfuzianischer Sicht siehe Boot (1982: 105–107).

⁹ Vgl. Teeuwen (1996: 99–102, 109–112).

„The mind-god is the fundamental basis of heaven and earth. [...] You must therefore make the origin the origin and rest in the original beginning; you must make the basis the basis, and depend upon your basic mind (*honshin*).“

(*Yamatohime-no-mikoto seiki*; Teeuwen 1996: 111)

Die Auslegungen, wie diesem Orakelspruch Folge zu leisten wäre, mögen innerhalb des esoterischen Shinto variiert haben, wichtig bleibt jedoch stets die Vorstellung der Reinheit in Verbindung mit dem Herz-Gott. Diese Reinheit ist wiederum eng mit ritueller Purifikation verbunden. Durch Purifikation ist es möglich, den Herz-Gott zu aktivieren. Zugleich bedeutet das Aktivieren des Herz-Gottes den Eintritt in einen Zustand ursprünglicher Reinheit im Einklang oder in Übereinstimmung mit der ursprünglichen Gottheit, denn der Herz-Gott wird im Grunde als „gleich“ oder „von der gleichen Substanz“ oder „Teil von“ der monistischen Entität am Anfang des Universums angesehen. Ein Aktivieren des Herz-Gottes ist daher, wie im Orakel angedeutet, eine „Rückkehr“ zu diesem Urgott und damit auch eine Rückkehr zum Uranfang.

Auch in den *Shintō taii* finden sich Formulierungen, die deutlich auf die Herz-Gott Doktrin des Watarai Shinto zurückgreifen.¹⁰ Kanetomo bemüht sich allerdings, aus dieser Doktrin eine weitergehende Seelenlehre zu entwickeln. Er bedient sich dabei offenbar Vorstellungen aus der taoistischen Medizin, die bekanntermaßen den menschlichen Körper mit einer fast unbegrenzten Anzahl von *shen* (Geistern, *kami*) bevölkert:

Mit dem Auge sehen wir Formen, doch nicht das Auge sieht sie. Das, was sieht, ist *kami*. Mit dem Ohr hören wir Geräusche, doch nicht das Ohr hört sie. Das, was hört, ist *kami*. Auch mit den Gerüchen in der Nase, dem Geschmack im Mund und der Temperatur[empfindung] des Körpers verhält es sich so.

(*Shintō taii*, Kanetomo; ST 7/8: 13)

¹⁰ „Das Herz ist der Wohnort der Götter, der Palast des [ursprünglichen] Vermischtseins (*marokaretaru=konton*). [...] Der Ursprung aller Gefühle ist das Herz, und das Herz ist die Grundlage des Einen Gottes.“ (Kanenao, ST 7/8: 3)

Über die inneren Organe des Menschen herrschen ähnliche Götter. Schließlich entsprechen sogar die einzelnen menschlichen Gedanken einer Art von *kami*:

Sie folgen den Bewegungen des menschlichen Herzens. Wenn sich auch nur eine leiser Gedanke regt, so begibt sich das Herz in einen anderen Bereich. Denken wir also an Himmel und Erde, so kehrt der Geist (*rei*) von Himmel und Erde in unserem Herzen ein. Denken wir in unserem Herzen an Pflanzen, so kehrt der Geist der Pflanzen in unserem Herzen ein. Denken wir in unserem Herzen an Tiere, so kehrt der Geist der Tiere in unserem Herzen ein. Denken wir an andere Menschen, so kehrt der Geist dieser anderen Menschen in unserem Herzen ein.

(ST 7/8: 15)

Über diese Scharen von Unter-*kami*, die mit dem menschlichen Körper und dem menschlichen Geist in Verbindung stehen, herrscht wiederum „das Herz“, oder anders ausgedrückt, es gibt eine Wechselwirkung zwischen dem Regime des Herzens und den einzelnen *kami*, die für die körperliche und die geistige Gesundheit des Menschen, sowie für seine Denkprozesse zuständig sind.

Das „Herz“ erhält in dieser Konzeption mehrere Grundbedeutungen oder Funktionen. Zum einen ist es das „Grundlegende Herz“ (*honshin*), die Basis des Bewußtseins, die mit der ursprünglichen göttlichen Entität in Verbindung steht. Zum anderen ist es eine Art Kontrollzentrum, das die einzelnen Psycho-*kami* koordiniert. In beiden Funktionen scheint das Herz eine vom Willen des Menschen verschiedene Instanz zu sein, die allerdings sehr wohl durch den Willen beeinflussbar ist. Es scheint wie ein verletzbarer kostbarer Schatz im Inneren des Bewußtseins aufgehoben. Darauf deutet schon der Orakelspruch der Amaterasu hin, wenn es heißt: „Verletze nicht deinen Herz-Gott“.¹¹ Indem das Herz also in gewisser Weise vom Ich-Bewußtsein getrennt wird, kann es unabhängig von der individuellen Persönlichkeit eines Menschen sogar verehrt und angebetet

¹¹ Zitat aus dem *Hōki hongī*, s. Teeuwen (1996: 99). In leicht abgewandelter Form im *Taii* von Yoshida Kanemigi zitiert (ST 7/8: 42).

werden: „Nichts ist besser, als allein dem Gott des eigenen Herzens zu huldigen“ (*Shintō taii*, Kanetomo; ST 7/8: 14). „Der Gott des Menschen ist in seinem Herzen verborgen und lenkt von dort aus die Handlungen der fünf Dinge. [Deshalb] verehren wir den Gott des Herzens als unseren Herrn.“ (Kanemigi, ST 7/8: 42)

Aus der Seelenlehre oder, um mit Kracht zu sprechen, aus der „Anthropologie“ der *Shintō taii* entsteht beinahe von selbst eine Art von Ethik: Der Herz-Gott wird am besten geschützt und gehütet, indem er in einer Art Gleichgewicht gehalten wird. Keinem individuellen Gefühls-*kami* soll es gestattet werden, den Herz-Gott allzu sehr in seine Richtung zu ziehen. Ähnlich wie im Buddhismus, idealisiert diese Ethik den Zustand des Nicht-Verhaftetseins: Man muß danach trachten, sein Herz an nichts zu binden (*shūchaku*). Vollkommene Weltentsagung ist jedoch, mindestens nach dem *Taii* Kanetomos, unmöglich, da „ein Wesen mit fleischlichem Körper weder ohne Freude sein kann, noch ohne Zorn, ohne Trauer, ohne Glücksempfinden, ohne Liebe, ohne Haß, noch ohne Begehren. Sowohl ein Zuviel als auch ein Zuwenig führen letztlich zu Unheil und Krankheiten und nur die Mitte kann dem entgehen. Die Mitte, das ist das Göttliche.“ Es gibt also durchaus eine Bejahung des menschlichen „Triblebens“, allerdings nur innerhalb gewisser, nicht näher bestimmter Grenzen.

Diese Bejahung schließt gemäß dem *Taii* von Yoshida Kanemi auch explizit das Sexualleben und den Fleischkonsum mit ein und verurteilt damit implizit den buddhistischen Zölibat und den von Mönchen geforderten Asketismus:

Besonders im Shinto kann man das Töten von Lebewesen nicht einfach verbieten. [...] Weiters darf man den Weg der geschlechtlichen Liebe (*shokuyoku*) nicht tadeln. [...] Keine Nachkommen zu haben ist die schlimmste Verletzung der Kindespflicht, denn wenn die Linie der Vorfahren abreißt, gibt es niemanden der die Götter der Ahnentempel (*sōbyō*) verehrt.

(ST 7/8: 44–45)

Aus den ethischen Implikationen, die sich aus diesen wenigen, knappen Bemerkungen herauslesen lassen, spricht trotz Ermangelung

einer spezifischen Morallehre des Yoshida Shinto offenbar doch ein bewusster Gegensatz zu einer buddhistischen Ethik. Wenn auch, wie eben erwähnt, das Ideal des „Nicht-Verhaftetseins“ beiden Ansichten gemeinsam ist, so unterscheidet sich der Yoshida Shinto vom Buddhismus auch dadurch, daß das Bemühen um ein inneres Gleichgewicht weniger aus dem Streben nach Seelenheil gerechtfertigt wird, als aus unmittelbaren, weltlichen Bedürfnissen. Zum einen geht es um Gesundheit und Wohlbefinden, die durch jede Art von Exzess beeinträchtigt werden können:

Überwiegt das freudige Herz, schmerzt der Gott der Leber
 Überwiegt das zornige Herz, schmerzt der Gott des Herz-Organ.
 Überwiegt das traurige Herz, schmerzt der Gott der Lunge.
 Überwiegt das glückliche Herz, schmerzt der Gott der Nieren.
 Überwiegt das liebende Herz, schmerzt der Gott der Galle.
 Überwiegt das hassende Herz, schmerzt der Gott des Darms.
 Überwiegt das wollüstige Herz, schmerzt der Gott der Milz.

(ST 7/8: 14)

Zum anderen geht es um politische Verantwortung: Wenn die psychischen Energien eines Menschen besonders groß sind – wie dies bei führenden Persönlichkeiten automatisch der Fall ist –, können die einzelnen „Psycho-*kami*“ so stark werden, daß die allgemeine Lage des Staates oder der Gesellschaft davon beeinflußt wird. Je mächtiger jemand ist, um so mehr Verantwortung trifft ihn daher, dafür zu sorgen, daß sein Herz nicht in Verwirrung gerät: „In den Beschützern des Staates sammeln sich viele Dämonen-Götter (*kishin*). Geraeten sie in Aufruhr, so zerbricht der Staat.“ (ST 7/8: 15)

Auf den ersten Blick scheint die Konzeption des Herzens oder Herz-Gottes mit verwirrenden, widersprüchlichen Konnotationen verbunden: Das Herz ist einerseits souverän und groß, es ist „die Grundlage“, und erscheint zugleich als verletzlich und schützenswert. Die einzelnen Gefühls- und Gedanken-*kami* „kehren zu ihm zurück“ und zerren es zugleich jeweils in eine bestimmte Richtung. Das Herz soll herrschen, man soll es sogar verehren und zugleich hängt es vom intentionalen Willen ab, ob es verwirrt wird oder nicht, ob es im Gleichgewicht bleibt oder in Aufruhr gerät. Man darf sich demnach das Herz nicht als einen souveränen Autokraten vorstellen, ja nicht

einmal als ein fühlendes, denkendes Wesen, das bewußt bestimmten Intentionen folgt. Vielmehr ist das Herz ein äußerst sensibles Kontrollinstrument, das nicht agiert, sondern reagiert. Ethisches Verhalten besteht darin, einen Zugang zu diesem Kontrollinstrument zu finden und es im Zustand der „Mitte“, der zugleich ein Zustand der „Reinheit“ (*shōjō*) ist, zu halten.

In den *Taii* ist erstaunlicherweise wenig von konkreten Maßnahmen die Rede, wie das Herz in einen solchen Zustand der Mitte gebracht und dort gehalten werden kann. Man könnte sich ja leicht vorstellen, daß dem Leser im Anschluß an diese Erörterungen der Vollzug von Yoshida Ritualen ans Herz gelegt wird. Statt dessen schreibt etwa Kanetomo am Schluß seines *Taii*: „Deshalb zeichnete Fu Xi die acht Trigramme [der Orakeltechnik] auf und verehrte ihre acht Götter. Shakyamuni verehrte zu Ehren von Himmel und Erde zwölf Götter, zu Ehren des Buddha-Gesetzes achtzig Götter, zu Ehren der Tempel (*garan*) achtzehn Götter. [...]“ Diese laut *Taii* letztlich auf den Herz-Gott abzielenden Verehrungsformen sind also explizit synkretistisch, bzw. pluralistisch, von besonderen Vorzügen des Yoshida Shinto ist nicht die Rede. Statt dessen wird der sonst geflissentlich ignorierte Buddhismus erwähnt, dessen ethische Maximen in diesem Zusammenhang keineswegs kritisiert werden. Yoshida Kanemigi geht hier noch weiter als das eben erwähnte Zitat Kanetomos:

Auch der ferne Weg des Buddha lehrt, daß man das Gute üben und das Böse lassen soll. [...] Warum sollten die Götter jemanden im Stich lassen, der die Gnade (*awaremi*) Buddhas erfahren hat? Warum sollte sich Buddha nicht auch derer erbarmen, die unter dem Schutz der Götter stehen? Die Wege der Buddhas und *kami* sind zwar verschieden, doch das Wahre Herz gibt es nicht zweimal.
(ST 7/8: 43)

Besonders in diesen an den Laien gerichteten Erklärungen folgt der Yoshida Shinto also dem Konzept der „Einheit der Drei Lehren“, das im MY ausführlich erörtert wird (s. A64). Darüber hinaus gibt es in den *Shintō taii* im Grunde keinen speziellen Hinweis darauf, was unter einer den *kami* gemäßen Lebensweise genau zu verstehen sei oder wie man sich ihres Schutzes (mit Hilfe von religiösen Spezialis-

ten oder ohne) versichern könnte. Man würde sich erwarten, im MY oder in anderen, an einen engeren Kreis von Eingeweihten gerichteten Schriften dazu mehr zu erfahren, doch je tiefer man in den Kern der Yoshida Lehren eindringt, umso weniger ist von ethischen Verhaltensweisen die Rede.

Schließlich muß noch ein letzter Punkt erwähnt werden: Der religiös motivierte Nationalismus, bzw. die Vorstellung von Japan als „Götterland“ (*shinkoku*). Das *Shintō taii*, das als Werk Urabe Kanenaos (12a; frühe Kamakura-Zeit) firmiert, beginnt mit den Worten:

In diesem unserem Land erschienen zugleich mit [der Entstehung von] Himmel und Erde die Götter (*kamikage/shinmei* 神明). Deshalb wird dieses Land das Land der Götter genannt und sein Weg heißt der Weg der Götter. Dieses Land ist der Ursprung aller tausend Welten. Deshalb heißt es Sonnengrund (Hi-no-moto/Nihon 日本), während die anderen Länder (Indien und China) die Gestalt von Mond und Sternen haben und Mondland oder Sternenland genannt werden. (ST 7/8: 3)

Es ist wohl kein Zufall, daß dieser Appell an das japanische Selbstwertgefühl im vorgeblich ältesten und damit prestigereichsten *Taii* zur Sprache kommt. Nebenbei sei angemerkt, daß die Rückdatierung den Text zeitlich vor dem *Jinnō shōtō-ki* (um 1340), der wichtigsten Schrift über die Götterland-Idee, ansetzt. Zugleich muß aber auch hinzugefügt werden, daß dieses vorgeblich älteste *Shintō taii* der einzige Text unter den immerhin neun verschiedenen hier untersuchten Versionen bleibt, der diesem Thema Beachtung schenkt. Der Ausdruck „Götterland“ selbst kommt ansonsten nur noch in Kanetomos *Taii* vor. Darüber hinaus enthält auch das MY eine Passage, die dieser Idee Rechnung trägt (A72). Kanetomos Shinto macht also durchaus von der bereits allgemein bekannten Götterland-Ideologie Gebrauch. Angesichts der häufig geäußerten Einschätzung, daß Kanetomos geistesgeschichtliches Hauptgewicht auf der Propagierung eines religiösen Nationalismus (*nippon chūshin shugi*) lag,¹² erstaunt es den-

¹² „[...] few, if any, Shintō theologians in Japan, past and present, excel Kanetomo in his wonderful talent of sycretizing, yet never losing sight of the national

noch, daß gerade in den populärsten Schriften des Yoshida Shinto nicht mehr von der Götterland-Idee zu finden ist. Ich selbst sehe mich dadurch in meiner Auffassung bestätigt, daß Kanetomo sich „nationalistischer“ Ideen zwar zur Verbreitung seines religiösen Systems bediente, daß er aber seinen Shinto nicht mit der Intention formulierte, den japanischen Nationalgedanken zu stärken.

Dagegen ist die Propagierung des *kami*-Glaubens zweifellos das zentrale Anliegen der *Shintō taii*, wobei ein *kami*-Begriff in Umlauf gebracht werden soll, der gänzlich ohne die gängigen Erklärungen der *honji suijaku* Theorie auskommt. Damit scheint das wesentliche Ziel der *Taii* bereits umrissen. Weder wird von diesem *kami*-Begriff eine Brücke zu den Geheim-Überlieferungen des Yoshida Shinto geschlagen, noch werden andere Lehren, wie etwa der Buddhismus grundsätzlich zurückgewiesen.

6.2. Die esoterischen Lehren des *Myōbō yōshū*

Im Vergleich zu den *Shintō taii* waren die *Grundzüge von Namen und Gesetz des Einen und Einzigen Shinto* (MY) sicher für einen engeren Rezipientenkreis bestimmt. Das Werk stellte wohl eine Art Einführung in den Yoshida Shinto für den ernsthaft Interessierten dar.¹³ Diesem Adepten präsentierte es sich als eine Schrift von Urabe Kanenobu aus dem Jahr 1024, es war also auch hinsichtlich seiner Antiquität gewichtiger als selbst das angeblich älteste *Shintō taii*. Heute gilt es aufgrund textkritischer Untersuchungen als sicher, daß das Werk von Kanetomo stammt.¹⁴ Diese Vermutung wurde im übrigen schon in der Edo-Zeit geäußert.

spirit or guiding principles of the Japanese people.“ (Katō 1930: 150. Vgl. dazu auch Asoya 1985b: 97–98.)

¹³ Allerdings gab es in der Edo-Zeit auch eine Druckfassung (vgl. ST 7/8: 132–169), was doch auf eine gewisse Verbreitung schließen läßt.

¹⁴ Die genauesten Untersuchungen zur Entstehung des MY stammen von Demura Katsuaki (1972). Sie finden sich auch in seiner Monographie des Yoshida Shinto (1997).

Im folgenden Abschnitt geht es mir in erster Linie um eine inhaltliche Analyse jener Abschnitte, die bisher in westlichen Publikationen nur cursorisch und unzusammenhängend besprochen wurden. Sie beinhalten das, was ich den esoterischen Teil des Textes nennen würde. Ich betrachte diese Abschnitte als Illustration für die Machart und die thematischen Schwerpunkte eines enigmatischen Diskurses, der weit über das MY selbst hinausreicht. Obwohl ich mich hier weitgehend auf diesen einen Text beschränke, soll das MY weniger als singuläres Werk denn als Beispiel für diesen allgemeinen Diskurs des esoterischen Shintoismus im japanischen Spätmittelalter angesehen werden. Auf die zahlreichen Bezüge zu früheren Werken dieser Tradition habe ich vor allem in den Anmerkungen im Übersetzungsteil dieser Studie hingewiesen (s. Anhang).

6.2.1. Die Sprache

Das MY ist in Dialogform abgefaßt. Dieses Schema suggeriert zunächst ein kontinuierliches Fortschreiten von einem Thema zum nächsten, doch erschließt sich der Zusammenhang der einzelnen Fragen und Antworten bei der Lektüre keineswegs unmittelbar, im Gegenteil. Auf den ersten Blick enthält der Text nichts anderes als eine verworrene Kette von Aufzählungen, die an manchen Stellen anscheinend krampfhaft in eine doktrinäre Aussage gepreßt werden. Für die ersten Übersetzer des MY in eine westliche Sprache ließ es sich daher auch nicht bestreiten, daß „der vielfältige Synkretismus und auch die Phantasie des Verfassers keine durchsichtige Ordnung haben aufkommen lassen“ (Ishibashi und Dumoulin 1940: 184).

Die Schwierigkeit, aus heutiger Sicht die Sprache des MY (und darüber hinaus den gesamten Diskurs des esoterischen Shinto im japanischen Mittelalter) zu verstehen, liegt in der grundsätzlichen Annahme, daß dieser Diskurs auf Anhieb verstanden werden will, bzw. sich bemühen sollte, auf Anhieb verständlich zu sein. Wir interpretieren das MY daher spontan als einen Text, der nach seinen eigenen Kategorien als „exoterisch“ anzusehen wäre. Wir übersehen dabei, daß eine Lehre, die sich selbst als „esoterisch“ oder „geheim“ ausgibt, einen Widerspruch in sich selbst darstellen würde, wenn ihr Inhalt ohne weitere Umstände zu erfassen wäre. Ein esoterischer Text muß

sich, damit er ein guter esoterischer Text ist, zunächst als Labyrinth präsentieren.

Es gibt bestimmte diskursive Eigenschaften des MY, die ich als Techniken interpretiere, um einen derartigen labyrinthischen Effekt zu erzielen. Dazu zählt zum einen die Terminologie. Kanetomo liebt Ausdrücke, die ein möglichst breites Bedeutungsfeld besitzen, und bemüht sich, alle Konnotationen dieses Feldes gleichzeitig zum Einsatz zu bringen. Im besonderen arbeitet er damit, daß er die Abstraktionsstufe seines Diskurses im Unklaren beläßt. Es gibt daher oft keine erkennbare Trennung zwischen Überbegriff und Unterbegriff. Ein Begriff kann zugleich einer Klasse von ähnlichen Begriffen angehören und die Klasse selbst bezeichnen, wie in der Biologie z.B. „Katze“ alle katzenartigen Raubtiere oder eben die Katze selbst bezeichnen kann. Bei Begriffen, die von vorn herein nur mit vagen Vorstellungen verbunden sind, wie „Geist“ (*rei/ tama*), „Gott“ (*shin/ kami*) oder „Herz“ (*shin/ kokoro*), nicht zu reden von „Substanz“ (*ki/ iki*), „Kraft“ (*riki*) oder „Wesen“ (*sei*) läßt eine derartige Verwendung natürlich eine Unzahl von möglichen Aussagen zu. Wenn Kanetomo beispielsweise von „Geist-Schatz“ (*reihō*) spricht, bleibt unklar, ob damit ein konkreter Gegenstand gemeint ist (z.B. die drei Throninsignien des Tenno), oder ob der Ausdruck irgendeine metaphysischen Qualitäten bezeichnet, die sich in diesen Gegenständen symbolisieren, bzw. damit überhaupt nicht näher zu tun haben. Handelt es sich um einen Geist, der ein Schatz, also von unschätzbarem Wert ist? Oder handelt es sich um einen Schatz, der numinose Eigenschaften besitzt? Wenn Geist-Schätze Geister sind, sind dann alle Geister Geist-Schätze? Und wenn Geist-Schätze Schätze sind, welche Schätze wären das dann?

Meist lassen sich diese Fragen auf zwei grundsätzliche Alternativen reduzieren: Konkretes Beispiel oder allgemeingültiges Prinzip? Für gewöhnlich tut man gut daran, möglichst beide Alternativen im Gedächtnis zu behalten, und genau das ist meines Erachtens auch

vom Autor intendiert. Jede Aussage beansprucht also auf mehr als einer logischen Ebene Gültigkeit.¹⁵

Zweitens unterliegt jede Antwort mehr oder weniger strengen Symmetriegesetzen. Wenn es beispielsweise einen esoterischen und einen exoterischen Bereich gibt, und es finden sich im exoterischen Bereich drei kanonische Schriften, so muß es auch drei kanonische Schriften im esoterischen Bereich geben. Auf diese Weise werden z.B. auch schmückende Beiworte eingesetzt, um eine bestimmte Anzahl von Silben zu wahren, oder es werden drei Synonyme aufgezählt, um ein triadisches Ensemble zu erreichen, obwohl im Grunde nur ein Begriff von inhaltlicher Relevanz ist. Erst wenn man den Text mehrmals von vorne bis hinten durchgegangen ist, läßt sich erahnen, welchen Begriffen und Themen vorrangige Bedeutung beizumessen ist und welche eher aus Symmetriegründen beigefügt wurden und nur wenig zur eigentlichen Argumentation beitragen.

Die Anwendung von solchen labyrinthischen diskursiven Techniken verteilt sich nicht gleichmäßig über das MY. Es gibt durchaus Passagen, die heute noch ohne weiteres verständlich sind. Nicht zufällig sind es die allgemein bekanntesten. Dazu gehören die einführende Unterteilung des „Shinto“ in drei Strömungen, oder die sogenannte „Baumtheorie“ gegen Ende des Werkes. Wie ich im nächsten Abschnitt anhand der Besprechung des Aufbaus des MY zeigen möchte, gehorcht die Verständlichkeit des Textes einer bewußten Dramaturgie: Sie korreliert mit der Thematik der jeweiligen Abschnitte.

6.2.2. Der Aufbau

Tabelle 4 stellt die wichtigsten diskursiven Ebenen dar, die sich meiner Ansicht nach im MY finden lassen. Auch meine Gliederung (s. Anhang), die natürlich nur meine eigenen Unterteilungen wiedergibt, ist einen Versuch, die Struktur des Textes sichtbar zu machen. Daß

¹⁵ Allan Grapard kennzeichnet diese Eigenschaft der Sprache Kanetomos negativ, wenn er meint „Kanetomo’s ‘Shinto’ was grounded in an inability to differentiate a metaphor from an identity-relation.“ (Grapard 1992a: 45)

Tabelle 4: Diskursive Ebenen des MY

	formale Struktur (Stichworte der formal- klassifikatorischen Ebene)	Sprache exoterisch/ esoterisch	Ontologie	Thema
Titel	„Shinto“			
A1	3 Arten von <u>Shinto</u> ↓	exoterisch		andere Schreintraditionen
A6	Genpon-sōgen Shinto ↓		Monismus	Yoshida Shinto
A8	offene Schriften/ geheime Schriften, etc... ↓	exoterisch und esoterisch	Dualismus	doppelte Struktur des Yoshida Shinto: exoterischer Bereich/ esoterischer Bereich
A23 A24	<i>takamagahara</i> (exo- Formel) <i>mujō reihō shintō kaji</i> (eso-Formel) ... ↓			
A35 A38 A39 A53/ A56	3 Aspekte von <u>shintō</u> : 3 Uranfänge, 3 Wunder, 3 Taten, ... ====	esoterisch	Dreiheit	esoterisches Ritual- wesen: die triadische Struktur der Riten und ihre Ent- sprechung in Himmel, Erde, Mensch
A64	Buddhismus ↓			Shinto und Buddhis- mus, „Baumtheorie“
A69	„Ein und Einzig“ ====	exoterisch	[alle Dinge]	Genealogische Legiti- mation
A73	<i>kami</i> -Weg/ Wahrer Weg			Schlußmanifest

der Originaltext selbst, abgesehen von einer monotonen Folge von Fragen und Antworten über keinerlei sichtbare Einteilungen verfügt, halte ich für ein weiteres bewußtes Mittel, den Text in Form eines Labyrinths anzulegen.¹⁶

Unter der formalen Struktur, bzw. der klassifikatorischen Ebene des MY verstehe ich jene Einteilung, die der Text selbst anbietet, sobald

¹⁶ In der Tat fordert das MY eine graphische Darstellung seines Inhalts geradezu heraus (s. Ōkuwa 1992: 75; Takao 1993: 73–76; Demura 1997: 64, 74). Wie schon Demura bemerkt (1997: 63), beziehen sich die meisten Autoren dabei direkt oder indirekt auf Emi Kiyokazes Pionierstudie des Yoshida Shinto von 1901 (vgl. das Kapitel „Yuiitsu shintō-ron“ in Emi 1942, bes. S. 35–38).

man sich ein wenig eingelesen hat. Diese Einteilung wurde bereits von Klaus Kracht durch ein abstraktes, graphisches Schema eindrucksvoll veranschaulicht.¹⁷ Die Spalte „formale Struktur“ in obiger Tabelle enthält eine verkürzte Übersicht in verbaler Form. Unter dem Gesichtspunkt dieser Struktur ist das MY im Grunde nichts anderes als eine Kette von Klassifikationen. Diese Kette beginnt bereits im Titel des Werks („Grundzüge von Namen und Gesetz des Einen und Einzigen Shinto“) – Frage eins („In welche Arten läßt sich der Begriff „Shinto“ unterteilen?“) läßt sich als „kohärente Anknüpfung“ (Kracht) an den Begriff Shinto im Titel verstehen. Die Antwort besteht aus Unterteilungen (*bunbetsu*). Wenn alle Unterteilungen aufgezählt und besprochen sind, wiederholt sich das Schema von Neuem. Der Fragesteller des MY nimmt auf einen Begriff der vorhergehenden Antwort bezug und verlangt nach weiteren *bunbetsu*.¹⁸ Auf diese Weise ist der Text formal eine hierarchische Aufzählung von Kategorien, die zusammen „Shinto“ ergeben. Wie allerdings schon Kracht gezeigt hat, kommt es mitunter auch zu nicht-kohärenten Anschlüssen (≡), d.h. es wird ein neues Thema angeschnitten ohne direkten Bezug zur vorhergehenden Antwort. Es handelt sich dabei oft um eine Art Exkurs zu einem bestimmten Spezialthema, das zunächst ganz aus dem Zusammenhang herausgerissen wirkt. Nach Erörterung eines solchen Spezialthemas kehrt der Diskurs wieder in das unterbrochene Kategorienschema zurück.

¹⁷ Vgl. Kracht (1986: 145, Anm. 162). Meine Ergebnisse decken sich weitgehend mit dem Schema Krachts. An einer Stelle ergibt sich jedoch eine für mich wichtige Abweichung: Es ist die Zäsur von esoterischem und exoterischem Diskurs zwischen A63 und F64, wo nach Kracht ein „kohärenter Anschluß“ vorhanden wäre, den ich nicht erkennen kann (vgl. Übersetzung im Anhang).

¹⁸ Der Begriff *bunbetsu* 分別 (im buddhistischen Kontext auch *funbetsu* ausgesprochen) beinhaltet zum einen die Vorstellung der Einteilung, der Kategorisierung und des analytischen Erfassens, zum anderen aber auch eine abwertende Komponente: rationales Verstehen im Gegensatz zu spirituellem Begreifen (NKD 17: 578). Obwohl im MY nicht explizit ausgesprochen, könnte die Verwendung dieses Begriffes daher andeuten, daß die vorliegenden Erklärungen nur ein provisorisches Konstrukt darstellen, das hinter einem wirklichen, inneren Verständnis zurückbleibt. Vgl. dazu die Verwendung des Terminus bei Yoshikawa Koretari und Yamazaki Ansai (Ooms 1985: 251).

Der Text selbst enthält gelegentlich kleine Hinweise auf dieses Schema, indem er eine Vorausschau auf die zu erwartenden Antworten gibt.¹⁹ Tatsächlich ergeben die Kategorisierungen aber nur eine scheinbar geordnete, hierarchische Struktur, die letztlich mehr zur Verwirrung als zur Klärung der eigentlichen inhaltlichen Zusammenhänge führt. Denn in Wirklichkeit springt der Diskurs beständig von einer logischen Ebene auf eine andere, sodaß von einer linearen Argumentation keine Rede sein kann. Zur Illustration sei z.B. auf A24 verwiesen. Hier geht es zunächst um ein sehr spezielles Thema, eine bestimmte Gebetsformel des Yoshida Shinto. Die Formel enthält mehrere Begriffe, die einzeln interpretiert werden. Diese Interpretationen führen zu sehr diversen, sehr allgemeinen und grundlegenden Themen des Yoshida Shinto. Formal ordnen sich diese Themen jedoch alle der Frage nach der Gebetsformel unter.

Die formale Struktur des MY ergibt sich keineswegs auf den ersten Blick, doch macht der Text durch die erwähnten Hinweise bisweilen auf sie aufmerksam. Letztlich gehört diese Struktur jedoch auch zu den labyrinthischen Techniken des MY. Sie verschleiert also die eigentlichen inhaltlichen Zusammenhänge, die aber, wie ich hoffe, zeigen zu können, keineswegs inexistent sind.

Die meiner Ansicht nach wichtigsten thematischen Schwerpunkte des MY sind in der rechten Spalte der Tabelle aufgelistet. Die Reihenfolge dieser Themen gehorcht weniger den Notwendigkeiten der „formalen“ Struktur, sondern eher dem, was ich die Ebene von esoterischer und exoterischer Sprache und die Ebene der ontologischen Struktur nennen würde. Ohne daß diese Ebenen je zur Sprache kämen, sind sie die bestimmenden Instanzen für den Aufbau des MY.

Was in der Tabelle als Bereich der „esoterischen Sprache“ erscheint, läßt sich formal durch die Verwendung von Termini, die nur Eingeweihten des Yoshida Shinto verständlich sein können, charakte-

¹⁹ Hinweise auf diese Struktur des Textes finden sich v.a. in A24 und A35, sowie in kurzen Bemerkungen in F53 und A68. Der Realismus des Dialogschemas wird durch diese Vorausblicke etwas geschmälert, denn der Antwortgeber des MY kennt die Fragen des Fragestellers ganz offensichtlich schon im voraus.

risieren. Diese Termini zeichnen sich durch die oben erwähnte Vieldeutigkeit aus. Sie sind in den meisten Fällen weder der Alltagssprache noch der Sprache der Mythen entnommen, sondern stellen eine Mischung aus buddhistischen und taoistischen Begriffen dar (vgl. die Formel *mujō reihō shintō kaji*).²⁰ Mit Hilfe dieser Termini beschreibt Kanetomo die Grundzüge des esoterischen Ritualwesens und seine Beziehungen zum kosmischen Ordnungsgefüge. Es ist der sprachlich und inhaltlich komplexeste Bereich des MY.

Innerhalb dieses Bereichs stoßen wir beispielsweise auf vier Ausdrücke, deren Erörterung zu den rätselhaftesten Stellen im esoterischen Abschnitt des MY zählt: In meiner Übersetzung lauten diese Ausdrücke „Wunder-Altar der Drei Bereiche“ (*sanbu no myōdan*, A40), „Wunder-Altar der Neun Bereiche“ (*kyūbu no myōdan*, A42), „die Achtzehn Shintō“ (*jūhachi shintō*, A48) und die „Etikette des Vortretens und Zurückweichens“ (*Shintai sahō*, A61). All diese Ausdrücke erinnern an die Namen von einzelnen Riten oder Ritualzyklen des Yoshida Shinto, doch ist vom konkreten Vollzug dieser Riten im Text kaum die Rede. Statt dessen erscheinen sie als Metaphern transzendenter, mystischer Zusammenhänge. Ihr Bezug zum Ritualwesen wird jedoch aus vereinzelt Bemerkungen klar, wenn es z.B. heißt, daß derjenige, der über diese Ausdrücke nicht Bescheid weiß, sich keinen besonderen Nutzen von der Teilnahme an einem Ritual versprechen kann (A52, A62).

Ausdrücke wie „Wunder-Altar der Neun Bereiche“ können selbst der Zielgruppe des MY, den Adepten des Yoshida Shinto, nicht auf Anhieb eingeleuchtet haben. Im Text folgt diesem Ausdruck zwar eine Erläuterung von neun Bereichen des Kosmos, wo der Leser aber den Ausdruck „Altar“ (*dan*) unterbringen soll, wird nicht erwähnt. Einem Hinweis Okada Shōjis (1992: 29) zufolge könnte man die neun *dan* in der *Zeremonie des Urhebers* (*Sōgen gyōji*, s.o. „Zeremonie B“) wieder-

²⁰ Nicht alle Termini sind dabei notwendig Neologismen. Die Begriffe *genpon* und *sōgen*, mit denen Kanetomo seinen eigenen Shinto bisweilen bezeichnet, würde ich beispielsweise zur esoterischen Terminologie zählen. Sie kommen allerdings schon in früheren Werken des esoterischen Shinto vor, bzw. sind daraus abgeleitet (s. dazu die jeweiligen Anmerkungen im Übersetzungsteil).

finden, die deutlich in neun Unterabschnitte (*dan*) eingeteilt ist. Kanetomo spielt also mit den Homonymen *dan* 壇 (Altar) und *dan* 段 (Abschnitt). Diese Interpretationsmöglichkeit sollte jedoch nicht als eine ausschließende Erklärung dieses Terminus verstanden werden. Wie in der Beschreibung der Yoshida Altäre schon angedeutet, kann im Prinzip auf jedem Yoshida Altar ein neunteiliges Ordnungsprinzip entstehen. All dies kann und soll im „Wunder-Altar der Neun Bereiche“ mitschwingen.

Unverständlichkeit und Mehrdeutigkeit erscheinen mir daher als Teil eines pädagogischen Konzepts: Der Adept soll die mystischen Phrasen memorieren und soll ihnen nach und nach bei seiner sukzessiven Einweihung in das Ritualwesen wieder begegnen. Durch die rituelle Praxis erhalten sie dann plötzlich einen konkreten Sinn und bleiben doch umwoben von den vielen individuellen Lösungsversuchen, die der Adept ihnen zu geben versucht hat. Dadurch gewinnen beide, die Phrasen und die Elemente des Ritus an Bedeutung, die sich mit jeder neuen Initiation vertieft.

Entsprechend der Gleichsetzung esoterisch/exoterisch = innen/außen ist es kein Zufall, daß der esoterische Diskurs in der Mitte des Textes vom exoterischen Diskurs zu Beginn und am Ende des Textes „umschlossen“ ist. Der exoterische Diskurs führt also von der Ebene der normalen Schriftsprache langsam in die Tiefen des esoterischen Bereichs ein und geleitet den Leser schließlich wieder in den Bereich des Alltäglichen zurück. Eine gewisse Ähnlichkeit zum Aufbau der Großen Zeremonien ist dabei nicht zu übersehen.

Zugleich gibt es auch eine „ontologische Struktur“, die sich namentlich in der eigentlichen Darstellung der Lehre des Yūitsu Shinto, der hier Genpon-sōgen Shinto genannt wird, feststellen läßt: Sie beginnt mit einer Erläuterung des Begriffs „*genpon-sōgen*“, wobei es v.a. um die Konnotationen der einzelnen Silben *gen* 元, *hon* 本, *sō* 宗 und *gen* 源 geht (s. MY A6–7). Sie alle verweisen auf einen oder den anderen Aspekt der monistischen Ur-Entität, die wir bereits in den *Shintō taii* kennen gelernt haben. Im Anschluß an diese Erklärung folgt ein dualistischer Abschnitt, der systematisch esoterische Aspekte und exoterische Aspekte des Yoshida Shinto einander gegenüberstellt. Schließlich wird das esoterische Ritualwesen genauer beschrieben – der „Innerste“ Bereich des MY –, wobei beständig Kategorien von drei zu-

sammengehörenden Begriffen aufgestellt werden. Mit dem Ende dieses triadischen Abschnitts endet auch die Erörterung der eigentlichen Lehre des Yuiitsu Shinto. Wenn man diesen Bereich unter dem Gesichtspunkt seines argumentativen Aufbaus betrachtet, ergibt sich also recht deutlich eine Reihenfolge von einem – zugegeben recht kurzen – monistischen Abschnitt, einem dualistischen und einem triadischen. Diese Abfolge zitiert sozusagen das ontologische Grundmodell der klassischen chinesischen Philosophie, nach dem sich auch der esoterische Shinto orientiert. Laotse hat es auf folgende Formel gebracht:

Das Tao erzeugt die Eins. Die Eins erzeugt die Zwei. Die Zwei erzeugt die Drei. Die Drei erzeugt alle Dinge.²¹

(*Daodejing* 42; Wilhelm 1996a: 85)

Auf die Bedeutung dieser Formel möchte ich im folgenden Exkurs genauer eingehen. Zuvor aber noch eine letzte Bemerkung zur „ontologischen Ebene“ des MY: Die zeitliche Dimension, die im Entwicklungsmodell $1 \rightarrow 2 \rightarrow 3$ angelegt ist, wird auch im abschließenden Teil, welcher sozusagen der Stufe „alle Dinge“ (*banbutsu*) in Laotse Formel entspricht, nicht ganz außer Acht gelassen. Die Zeitachse setzt sich in der Erörterung der Geschichte des Buddhismus fort (der historisch gegenüber dem Shinto als die jüngere Lehre dargestellt wird) und mündet schließlich in die Genealogie der Yoshida-Urabe (die als die legitimen Übermittler des Einen und Einzigen Shinto „nachgewiesen“ werden). Diese Bedachtnahme auf eine chronologische oder eben ontologische Dimension ist uns bereits in den Riten begegnet. Indem Kanetomo die kosmischen Uranfänge auch dramaturgisch an den Anfang seiner literarischen und liturgischen Produktionen setzt, folgt er einer alten Maxime des esoterischen Shinto, nämlich den „Anfang zum Anfang, den Ursprung zum Ursprung“ zu machen.

²¹ Diese Formel wird auch wörtlich im MY zitiert, nämlich zur Gänze in A75 und teilweise in A60. Als Quelle führt das MY im ersten Fall den „Taoismus“ allgemein, im zweiten – fälschlicherweise – das *Yijing* an.

6.2.3. Himmel, Erde, Mensch und die Fünf Phasen

Die ontologische Formel „1→ 2→ 3→ Alle“ steht in enger Beziehung zur Triade Himmel, Erde, Mensch, auf die wir im Rahmen der *Shintō taii* bereits kurz zu sprechen gekommen sind (s. S. 190): Eins ist dabei das Große Eine oder die Ursubstanz oder was sonst an monistischen Ur-Einheiten im chinesischen Denken zur Auswahl steht. Zwei ist Yin und Yang, welche aus der Ur-Einheit entstehen und dabei Himmel und Erde bilden. Drei ist der Mensch, der aus einer Vermischung der Kräfte von Himmel und Erde hervorgeht. Sinologen haben verschiedene Interpretationen für diese Entwicklungsreihe vorgeschlagen. Richard Wilhelm vergleicht sie unter anderem mit der Dialektik Hegels (Wilhelm 1996a: 140). Isabelle Robinet wiederum sieht Himmel und Erde im Verhältnis zum Menschen wie Vater und Mutter, die ihn hervorbringen und nähren, ihn bedecken und tragen. Der Mensch selbst ist nach ihren Worten ein „hybrider Vermittler“, der Himmel und Erde gleichermaßen trennt und eint (Robinet 1995: 26–27).

Welche Erklärung man auch immer heranzieht, in jedem Fall sollte man sich einer Tatsache bewußt bleiben: Himmel, Erde und Mensch dienen als Rubriken eines klassifikatorischen Systems, das in sich alle möglichen triadischen Konfigurationen aufnehmen kann, indem es sie einfach zu Entsprechungen von Himmel, Erde und Mensch erklärt. In dieser Funktion stehen Himmel, Erde und Mensch also auf einer Stufe. Dies scheint mit westlicher Logik, z.B. dem Hegel'schen Entwicklungsmodell, nicht vereinbar. Auch nach dem Eltern–Kind Schema müßte immer eines der drei Elemente logisch unter (oder auch über) den beiden anderen stehen, da es von ihnen determiniert ist oder sie determiniert. Tatsächlich haben die meisten der Triaden, denen wir noch begegnen werden, die Tendenz, sich in 1+2 aufzusplittern. Dies macht sie aber keinesfalls ungeeignet, gleichzeitig als festes Ensemble von drei gleichwertigen Bestandteilen aufgefaßt zu werden. Diese Beobachtung gilt für das chinesische Denken ebenso wie für die Theologie Kanetomos.

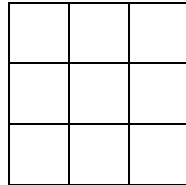
Zu der triadischen Grundstruktur des Universums, die auf den Kräften von Yin und Yang beruht, gesellt sich im chinesischen Denken auch noch eine Differenzierung in fünf Bereiche, die der Theorie

von den Fünf Wandlungsphasen entspricht. Nach Darstellung der Einführungsliteratur in den Taoismus erscheint das so entstandene Modell des Universums einem dreigeschossigen Gebäude ähnlich, dessen drei horizontale Ebenen jeweils in fünf Bereiche, welche dem Zentrum und den Vier Himmelsrichtungen entsprechen, unterteilt sind. In vollständiger Klarheit läßt sich ein solches Modell aber offensichtlich nicht aus den klassischen chinesischen Schriften ableiten. Wie u.a. Takao Yoshimasa (1993: 1–3) ausführt, handelt es sich um zwei ursprünglich unabhängige kosmologische Erklärungsmodelle, die erst im Lauf der Zeit, in der frühen und mittleren Han-Periode, verschmolzen sind. Diese historische Betrachtungsweise hilft, eine Reihe von Zweifelsfällen zu verstehen, die anhand der chinesischen Klassiker offenbar nicht restlos zu klären sind: Beispielsweise unterteilen die Fünf Phasen nicht nur den Raum, sie werden zugleich auch als Ausdruck eines zyklischen Wandels verstanden (davon leitet sich auch ihr Name ab). Aber erklären nicht auch Yin und Yang gerade den zyklischen Wandel der Zeit? Wie verhalten sich die zeitlichen Aspekte von Yin und Yang und den Fünf Phasen und wo bleibt hier die triadische Dimension? Was entstand ontologisch gesehen vorher, die Fünf Phasen oder Yin und Yang und die Drei Daseinsformen?

Ohne diese Probleme hier ausführlich erörtern zu wollen, erscheint mir doch der Hinweis wichtig, daß die Konzeptionen von Yin/Yang, den Drei Daseinsformen und den Fünf Phasen selbst in der chinesischen Literatur nicht immer ganz organisch in einander greifen, obwohl sie stets in einem Atemzug genannt werden. Im MY läßt sich jedenfalls, wie ich noch zeigen werde, eine gewisse Unsicherheit über das Zusammenwirken der Drei Daseinsformen und der Fünf Phasen erkennen. Diese Unsicherheit erscheint mir jedoch nicht allein dem Autor des MY zuzuschreiben, sondern mag auch in der chinesischen Tradition selbst liegen, die die beiden von Takao angesprochenen Modelle selbst nicht immer auf konsistente Weise verschmolzen hat.

Neben den erwähnten Kategorien drei und fünf findet sich im MY noch ein weiteres Zahlenschema, auf das Granet hingewiesen hat: Die Zahl Neun, die in engem Verhältnis mit der horizontalen Gliederung der Erde in fünf Bereiche steht. Ergänzt man nämlich die

Bereiche der vier Himmelsrichtungen und der Mitte durch die Richtungen NW, NO, SW und SO, erhält man neun Bereiche, die sich graphisch durch ein neunfach unterteiltes Quadrat darstellen lassen:



Dies entspricht einer schematischen Darstellung der Erde (die mit den ursprünglich neun Provinzen Chinas in Verbindung steht und auch auf bestimmte Regionen Japans – etwa Kyūshū – angewendet wurde). Weiters dient das in neun Felder unterteilte Quadrat den kosmologischen Spekulationen, auf denen die Divination des *Yijing* beruht. Im MY wiederum ist es der Ausdruck „Altar der Neun Bereiche“, der eine Reihe auf der Zahl Neun beruhender Zahlenspekulationen auslöst. Diese Spekulationen sind vor dem Hintergrund des chinesischen Denkens keineswegs so arbiträr, wie sie beim ersten Lesen des MY erscheinen. Wie in den Anmerkungen zum Übersetzungsteil in mehreren Einzelfällen nachgewiesen wird, beruhen sie zum Großteil auf in taoistischen Texten bereits etablierten Korrelationstabellen.

6.2.4. Offen–Geheim

Die doppelte Struktur des mittelalterlichen Buddhismus, die Kuroda Toshio das *kenmitsu taisei*, das System von exoterischer und esoterischer Doktrin, nennt, ist für Kanetomo ein vollkommen selbstverständliches Paradigma für den Aufbau von Religion schlechthin. Das MY kommt nach einer kurzen Einleitung bald darauf zu sprechen, wie diese doppelte Struktur im Yuiitsu Shinto beschaffen ist. Die zentralen Begriffe dabei sind „offen-sichtbare Lehre“ und „verborgen-dunkle Lehre“ (*kenro/on'yū [no kyō]*); „Innere“ und „Äußere Reinheit“ (*nai/ge-shōjō*); „Innerer“ und „Äußerer“ Platz (*nai/ge-jō*).²²

²² Offen-sichtbare/ verborgen-dunkle Lehre – A8, A65, A66, auch *ken-kyō*/

Obwohl die Bedeutungsfelder dieser Begriffspaare einander zweifellos überlappen, lassen sie sich doch nach bestimmten inhaltlichen Schwerpunkten auseinanderhalten. Offen und geheim sind einerseits die allgemeinsten Überbegriffe, beziehen sich also auf die Gesamtheit des exoterischen, bzw. esoterischen Bereichs; in einem spezifischeren Sinne werden sie andererseits mit zweierlei Arten von Doktrin oder Dogma in Verbindung gebracht. Im MY begegnen uns die Begriffe daher bei der Erörterung der zwei Kategorien von kanonischen Schriften, die dem offenen und dem geheimen Bereich entsprechen.

Die „offenen kanonischen Schriften“ sind identisch mit den drei ersten Reichschroniken *Sendai kuji hongi*,²³ *Kojiki* und *Nihon shoki*. Auf sie stützt sich, was wir aus Kanetomos Sicht als die orthodoxe exoterische Shinto-Tradition bezeichnen könnten: Die Tradition des höfischen Shinto und der damit in Verbindung stehenden Schreine. Kanetomo nennt diese Schriften gemeinsam die „Drei Grundschriften“ (*sanbu no honsho*)²⁴. Entsprechend gibt es auch drei geheime oder esoterische kanonische Werke, auf denen die orthodoxen esoterischen Traditionen des Yuiitsu Shinto beruhen. Sie werden kollektiv als die „Drei Leitfäden der Götter“ (*sanbu no shinkyō*) bezeichnet. Es liegt in der Natur der Sache, daß ihre Titel nicht bekannt sind, denn diese Schriften sind eben geheim. Dennoch werden sie im MY genannt. Die Titel („Der wunderbare Leitfaden von der Göttlichen Verwandlung des himmlischen Anfangs“, „Der wunderbare Leitfaden von der Göttlichen Durchdringung des irdischen Anfangs“, und „Der wunderbare Leitfaden von der Göttlichen Kraft des menschlichen Anfangs“) enthalten einige der esoterischen Termini, die später im MY noch genauer erläutert werden. Die „Leitfäden“

on-kyō – A13; Innere/ Äußere Reinheit – A2, A13–16, A22; Innerer/Äußerer Platz – A16, A20, A22, A24, A30.

²³ Das *Sendai kuji hongi*, auch als *Kuji hongi* oder *Kujiki* bekannt, galt bis zur Edo-Zeit allgemein als von Shōtoku Taishi in Auftrag gegebenes Werk und damit als die älteste japanische Reichschronik. Heute wird es als ein Werk des 9. Jahrhunderts angesehen (SJ: 569).

²⁴ Der Begriff *sanbu no honsho* findet sich schon bei Jihen und Ichijō Kane-yoshi (Kubota 1959: 437).

selbst werden allerdings außerhalb des betreffenden Abschnitts (A8–13) kein weiteres Mal im MY genannt.

In einigen kurzen Bemerkungen stellt Kanetomo die Inhalte dieser beiden Gruppen von kanonischen Schriften einander gegenüber. Wir können daraus schließen, daß Themen wie Geschichte, Genealogie, Kosmologie und Kosmogonie von Kanetomo tendenziell der exoterischen Lehre zugerechnet werden (A12). Der esoterischen Lehre entsprechen hingegen Themen wie die mystischen Beziehungen (*reiō*) zwischen „Himmel, Erde und Mensch“ – nach meiner Interpretation bezieht sich dies auf die Beziehungen zwischen dem Gläubigen und den *kami* –, die Wirkungsweise von Ritualen (*kaji*), und die „Geist-Schätze“, die mit spiritueller Macht begabt sind, wie etwa die Drei Throninsignien (A13; s.a. die dort beigefügten Anmerkungen im Übersetzungsteil). Es geht also im Wesentlichen um das, was während eines Rituals oder mit Hilfe von magisch-religiösen Gegenständen passiert.

Natürlich darf man die beiden Bereiche Offen und Geheim nicht als hermetisch von einander abgeschieden ansehen. Wie wir an anderer Stelle im MY erfahren, durchdringen sie sich vielmehr wechselseitig: „Das Offen-Sichtbare begleitet das Geheime. Das Verborgene-Geheime begleitet das Offenbare“ (A66). Daher dürfen wir es auch nicht als Widerspruch ansehen, wenn das esoterische Ritual, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, stark auf die mythischen Episoden der offiziellen Reichschroniken Bezug nimmt, obwohl diese an sich als die „Drei Grundschriften“ des exoterischen Bereichs gelten.

Die Kategorien Innerer und Äußerer Platz stehen ebenfalls mit dem Gegensatz Offen–Geheim in Verbindung. Grundsätzlich scheint es so, als ob der Innere Platz der Ort sei, an dem esoterische Rituale verrichtet werden, der Äußere Platz der Ort, an dem exoterische (dem höfischen Shinto entsprechende, offiziell festgelegte) Rituale verrichtet werden.²⁵ Wieder ist die Trennung aber keine abso-

²⁵ „Weiheplatz (*saijō*) ist der Kultplatz der Inneren Reinheit, auch Innerer Platz genannt. Weihehof (*saitai*) ist der Kultplatz der Äußeren Reinheit, auch Äußerer Platz genannt.“ (A16) Reinheit (*shōjō*) ist, wie wir gleich sehen werden, ein Synonym für Ritual.

lute. Sie verwischt sich beispielsweise durch die Tatsache, daß ja auch die offizielle höfische Tradition äußerst geheime, „esoterische“ Zeremonien kennt. Kanetomo kommt daher in diesem Zusammenhang auf das wohl geheimste und prestigereichste höfische Ritual, das *Daijōsai* oder *Daijōe* (s.a. S. 66) zu sprechen. Sein besonderes Interesse gilt dabei den beiden temporären Götterhallen, *yuki*-Halle und *suki*-Halle, in denen jeder Tenno ein einziges Mal, am Anfang seiner Regierungszeit, persönlich den Göttern ein Nahrungsoffer entgegenbringt. Sie werden von Kanetomo als „Weiheplatz“ (*saijō*) bezeichnet (A17). Der Terminus *saijō* entspricht, wie das MY unmittelbar davor erklärt (A16), dem „Inneren Platz“ des esoterischen Rituals. Wir können daraus schließen, daß es in Kanetomos Konzeption auch im exoterischen, „offenen“ Bereich, „esoterische“ Rituale gibt, ähnlich wie ja auch esoterische und exoterische Doktrin sich gegenseitig durchdringen.

Yuki- und *suki*-Halle werden also als der Innere (esoterische) Platz des Offenen (exoterischen) Bereichs charakterisiert. Abgesehen davon benützt Kanetomo die parallele Struktur dieser temporären Schreinbauten aber auch dazu, ein Reihe von dualistischen Modellen, wie etwa die beiden Schreine von Ise, die beiden Mandala des esoterischen Buddhismus, und anderes mehr in seine umfassende Konzeption des Weges der *kami* mit einzubeziehen. In A19 stoßen wir auf eine Art Liste von derartigen Entsprechungen:

Yuki/ suki (Hallen) = *bansō-dan/ shogen-dan* (Altäre) = *kongō-kai/ taizō-kai* (Mandala) = Himmel und Erde (Kosmos) = Yin und Yang (Ontologie)

Alle hier aufgezählten Gegensatzpaare werden also letztlich auf Yin und Yang zurückgeführt. Seltsamerweise begegnen wir jedoch keinem Versuch, den Gegensatz Offen/ Geheim und die weiteren davon abgeleiteten Begriffspaare (Innen/ Außen, etc.) in diese Aufzählung zu integrieren. Bevor wir diesen rätselhaften Umstand eingehender beleuchten, möchte ich aber auf das Konzept der Inneren und Äußeren Reinheit zu sprechen kommen, das von den im MY genannten Gegensatzpaaren wahrscheinlich das weitläufigste Bedeutungsfeld umfaßt.

Die buddhistisch konnotierten Begriffe Innere und Äußere Reinheit werden im MY zunächst mit den traditionellen Geboten ritueller Enthaltensamkeit parallelisiert. Schon das höfische Zeremoniell unterscheidet zwei Kategorien, „peripheres“ und „strenges Tabu“ (*sansai/ara-imi* und *chisai/ma-imi*). Kanetomos Definition dieser Enthaltensamkeits-Kategorien entspricht in etwa den bereits im achten Jahrhundert festgelegten Regeln des *ritsuryō*-Kodex.²⁶ Laut MY umfassen Innere und Äußere Reinheit allerdings mehr als die traditionellen Reinheitsgebote: Sie schließen beispielsweise auch die Begriffe Innerer und Äußerer Platz mit ein (A14, bzw. A16). „Reinheit“ beschreibt also nicht nur einen purifikatorischen rituellen Prozeß oder dessen Ergebnis, auch der Ort, an dem dieser Prozeß stattfindet, ist „Reinheit“. Versucht man zu einer zusammenfassenden Erklärung aller einzelnen Antworten im MY zu diesem Thema zu gelangen, so umfaßt „Reinheit“ letztlich alles, was sich an den Inneren und Äußeren Plätzen abspielen kann, also das gesamte Ritualwesen des Shinto. „Reinheit“ ist demnach eine Rubrik für alles in irgendeiner Form Rituelle.

Diese vorerst ein wenig befremdliche Definition von „Reinheit“ geht nicht allein auf Kanetomo zurück, sondern stimmt mit älteren Vorstellungen des esoterischen Shinto überein. Im Watarai Shinto finden sich sowohl die Begriffe Innere und Äußere Reinheit selbst, als auch die Parallelisierung mit „peripherem“ und „strengem Tabu“. Und auch der transzendente Aspekt, der im Begriff „Reinheit“ mitschwingt, läßt sich bereits hier feststellen. Laut Mark Teeuwen ist „Reinheit“ im

²⁶ Die beiden Phasen ritueller Enthaltensamkeit wurden bereits in den religiösen Bestimmungen des Taihō Kodex (*jingi-ryō*) festgelegt und leiten sich von chinesischen Vorbildern ab. *Sansai* 荒忌, die periphere Phase, bezieht sich auf die Taburegeln vor (manchmal auch nach) einer bestimmten Zeremonie, *chisai* 致齋, die strenge Phase, auf die Regeln, die am Tag der Zeremonie selbst beachtet werden mußten. (Das genaue zeitliche Ausmaß, sowie die Personen, die von diesen Regeln betroffen sind, variieren je nach Bedeutung der Zeremonie.) Während der peripheren Phase standen u.a. Totengebete, Fleischkonsum, Musik, Todesstrafen, etc. unter Tabu; die strenge Phase wird weit weniger konkret definiert: Es heißt, man solle sich ganz auf die Zeremonie konzentrieren (SJ: 215–216; s.a. Anhang S. 310, Anm. 25).

Watarai Shinto nicht mehr nur Voraussetzung, sondern auch spirituelles Ziel einer religiösen Zeremonie (vgl. Teeuwen 1996: 109–114). „Reinheit“ (*shōjō*), was in diesem Zusammenhang vielleicht besser mit „Läuterung“ zu übersetzen wäre, läßt sich also durchaus mit dem buddhistischen Konzept von Erleuchtung in Verbindung bringen.²⁷ Es scheint sogar, daß dieser umfassende synkretistische Aspekt von Reinheit in früheren Texten noch stärker zur Geltung kommt als bei Kanetomo, bzw. daß Kanetomo sich bewußt darum bemühte, die buddhistischen Konnotationen des Reinheitskonzepts nicht in den Vordergrund zu rücken. Daß dies in früheren Texten noch nicht als Problem empfunden wurde, mag folgendes Zitat illustrieren. Es enthält eine Definition von Reinheit, die sich in einer Reihe von mittelalterlichen Shinto Texten wiederfindet: „Am Ort des Nicht-Tuns (*mu-i*), des Nicht-Dings (*mu-ji*), der Stille sein. Das Leben übersteigen, aus dem Tod austreten. Das wird als Reinheit bezeichnet.“²⁸

Die Idee „aus Leben und Tod auszutreten“ ist zweifellos ein Synonym für den buddhistischen Austritt aus dem Geburtenkreislauf. Die frühen Vertreter des esoterischen Shinto scheuten sich also nicht, diese Vorstellung in ihrem Konzept von Reinheit mitschwingen zu lassen. Kanetomo kann hingegen unterstellt werden, daß er die Vorstellung permanenten irdischen Leids, die ja mit dem Geburtenkreislauf eng verknüpft ist, ablehnte. Dennoch ist der buddhistisch konnotierte Begriff *shōjō* auch für den Yoshida Shinto von zentraler Bedeutung.

Der Grund, warum man auch im Yoshida Shinto die eigentlich „shintoistischen“ Ausdrücke *misogi* oder *harae* zugunsten von *shōjō* vernachlässigte, wenn man von „Reinheit“ sprach, mag in der spiritu-

²⁷ Im speziellen wird „Reinheit“ auch mit dem Konzept der „ursprünglichen Erleuchtetheit“ (*hongaku*) in Verbindung gebracht. S. z.B. Kuroda (1998: 514–515).

²⁸ Das Zitat findet sich u.a. in der Ryōbu-Schrift *Yamato kazuraki hōzan ki* (NST 19: 63), in *Ruijū jingi hongen*, 1320 von Watarai Ieyuki (NST 19: 115 u. 125), und in *Kuji hongī gengi*, um 1330 von Jihen (NST 19: 140). Als Quelle wird die Ryōbu-Schrift *Taisō hifu* 太宗秘府 angeführt, laut Ōsumi Kazuo eine apokryphe Schrift, die dem Mönch Gyōki zugeschrieben wurde, jedoch nicht mehr erhalten ist (NST 19: 115, Anm.).

ellen Attraktivität des letzteren Begriffs gelegen haben. Yoshida Riten sind zwar, wie erwähnt, primär auf diesseitige Ziele hin ausgerichtet; doch scheint es, als ob jenseits der unmittelbar in Aussicht gestellten weltlichen Versprechungen auch ein transzendenter Mehrwert zu erzielen war, wenn der gesamte Bereich des Rituellen mit dem Begriff *shōjō* bezeichnet wurde. Dieser spirituelle oder transzendente Heilsaspekt ist eine der wesentlichen Neuerungen des esoterischen Shinto gegenüber der streng auf diesseitige Anlässe hin ausgerichteten höfischen Shinto Tradition.

Die Begriffspaare Offene und Geheime [Lehre], Innere und Äußere Reinheit und bis zu einem gewissen Grad auch Innerer und Äußerer Platz stellen die wichtigsten und allgemeinsten Termini dar, in denen sich die duale Natur von Kanetomos religiösem System ausdrückt. Sie beschreiben einerseits Teilbereiche wie Dogma, Ritus und rituellen Raum, können einander aber auch substituieren und dabei zu allgemeinen Rubriken für den gesamten offenen, bzw. geheimen Bereich von Shinto werden. Wichtiger als die genaue Begriffsbestimmung dieser Ausdrücke ist die Beobachtung, daß sich, wo immer von den Gegensätzen Offen–Geheim oder Innen–Außen die Rede ist, ein Parallelismus findet: Was für den offenen Bereich Geltung hat, muß in irgend einer Form auch eine Entsprechung im geheimen Bereich finden und umgekehrt. Diese Suche nach formalen Entsprechungen, die so lange durchlaufen werden, bis die schiere Wiederholung ihnen den Charakter universaler Grundstrukturen verleiht, ist in Kanetomos Werk sicherlich besonders stark ausgeprägt, stellt aber darüber hinaus zweifellos einen grundlegenden Wesenszug des mittelalterlichen Denkens in Japan dar.

Anhand der besprochenen Stellen kann noch nicht von einer offensichtlichen Bevorzugung des Geheimen gesprochen werden, auch wenn der geheime, innere Bereich implizit als der wichtigere erscheint. Gegen Ende des MY wird jedoch der Unterschied von offener und geheimer Lehre noch einmal in Verbindung mit einer Erörterung des Buddhismus angeschnitten. Hier kommt eindeutig eine Wertung zugunsten des Geheimen zum Ausdruck:

Die offene Lehre macht Buddha zur Urform. Diese Vereinfachung dient der Bekehrung. Die geheime Lehre stellt *kami* an

den Anfang. Auf ihrer tiefsten Stufe birgt sie die absolute Wahrheit.²⁹

6.2.5. Yin und Yang

Wie aber verhält sich der Dualismus Offen–Geheim zum Dualismus von Yin und Yang, der, wie wir gesehen haben, in den Ritualen des Yoshida Shinto unübersehbar präsent ist und theoretisch als der fundamentalere Gegensatz anzusehen wäre? Diese Frage mögen sich die verschiedenen Autoren des esoterischen Shinto öfter gestellt haben. Eine dezidierte Antwort finden wir etwa bei Jihen, der unmißverständlich Offen mit Yang und Geheim mit Yin identifiziert (s.u., Anm. 30). Im MY kann hingegen von einer eindeutigen Gleichsetzung dieser Art nicht die Rede sein. Es scheint vielmehr, daß Kanetomo die Erörterung dieser Frage möglichst vermeidet, indem er die beiden Themen bewußt auseinander hält. Seine ausführlichsten Bemerkungen zu Yin und Yang finden sich im Zusammenhang mit der sogenannten „Etikette des Vortretens und Zurückweichens“ (*Shintai sahō*). Nachdem er eine Reihe von klassischen Erklärungen zu Yin und Yang angeführt hat, stellt Kanetomo einen Bezug zu rituellem Verhalten her:

Kälte und Hitze, Tag und Nacht, das ist Vortreten und Zurückweichen von Yin und Yang. [...] Vortreten und Zurückweichen, das ist der Wechsel von Ruhe und Bewegung von Yin und Yang (im *Yijing* heißt es: Yang schreitet voran, Yin weicht zurück). (MY: A61)

Diese Bewegung des Voranschreitens und Zurückweichens findet Kanetomo in jedem esoterischen Ritual. Im weiteren geht es vor allem darum, dem Yoshida Praktikanten klar zu machen, daß der Vollzug eines Yoshida Rituals im Einklang mit dem harmonischen Ausgleich von Yin und Yang steht. Es ist wichtig, daß er diese Tatsache beim Vollzug ritueller Handlungen nicht außer Acht läßt (A62).

²⁹ MY: A65. Zu diesem Zitat s.a. S. 245.

Außer diesen knappen Ausführungen gibt es keine zusammenhängenden Erklärungen im MY, wie Yin und Yang mit dem religiösen System des Yuiitsu Shinto in Beziehung stehen. Die Begriffe selbst finden sich ansonsten nur schlagwortartig in A6, A19 und A70 erwähnt.

Diese Verschwiegenheit gegenüber einer Vorstellung, die in den Riten des Yoshida Shinto und auch in der Kosmologie der *Shintō taii* so überdeutlich zu Tage tritt, erstaunt. Und im besonderen verwundert es, daß innerhalb des dualistisch aufgebauten Abschnitts des MY, der sich zur Erörterung von Yin und Yang geradezu aufzudrängen scheint, nicht mehr zu diesem Thema zu finden ist.

Prinzipiell sollte es nicht allzu schwierig sein, die Prinzipien Offen–Geheim mit Yin und Yang in Einklang zu bringen. Es liegt auf der Hand, daß dabei das Offene mit Yang, dem Lichten, Aufsteigenden, Aktiven, und das Geheime mit Yin, dem Dunklen, Absinkenden, Ruhenden in Verbindung gebracht werden würde, wie dies Vordenker des Yoshida Shinto wie Jihen in der Tat getan haben.³⁰ Eine derartige Gleichsetzung hätte Kanetomo aber möglicherweise vor ein weiteres Problem gestellt. Wie hätte er die implizite Bevorzu-

³⁰ Jihens *Kuji hongji gengi* enthält zum Stichwort „Verborgenen und Offenen bilden eigene Bereiche“ einen längeren Unterabschnitt, in dem sich folgende Aussagen finden:

Yin und Yang sind ursprünglich eins. Das Eine Qi verwandelte sich in die Dinge. Schon als es sich in Himmel und Erde teilte, gab es das Verborgene und das Offene. Verborgene, das ist der Tod. Er wandelt das Yang und führt es zum Yin zurück. Offen, das ist das Leben. Es wandelt das Yin und läßt es als Yang erscheinen. [...]

Fragt man nach der ursprünglichen Quelle, so transformiert sich diese zunächst in Yang und wird zum Lebendigen, zum Offenen-Sichtbaren 顯. Dann wandelt sich das Yang zu Yin, es kehrt zum Tod, zum Verborgenen zurück. Ursprünglich ist dies die Eine Substanz, die sich teilte und beide Aspekte hervorbrachte.

(*Kuji hongji gengi* 3, NST 19: 137–138)

Es gibt also zwei Reihen von Entsprechungen: Yang–Offen–Leben; Yin–Verborgenen–Tod. Jihen ist im übrigen der einzige Shinto-Autor des Mittelalters, der sich mit Fragen von Leben und Tod systematisch auseinandersetzt.

gung des Geheimen, die im MY durchgängig zu spüren ist, beibehalten sollen, wenn das Geheime zum Offenen wie Yin zu Yang steht? Für Jihen, der ein Theoretiker war und keine bestimmte priesterliche Linie vertrat, war es ein Leichtes, Yin mit dem Tod und Yang mit dem Leben zu verbinden und gleichzeitig zu postulieren, daß der Gegensatz zwischen den beiden nur ein scheinbarer sei, denn Leben wandle sich in Tod und Tod in Leben.³¹ Kanetomo aber hatte möglicherweise Bedenken, durch solche Assoziationen die Attraktivität seines esoterischen Bereichs zu schmälern. Es mag dies der Grund dafür sein, daß er die beiden dualistischen Begriffspaare Yin/Yang und Offen/Geheim weitgehend getrennt von einander behandelte, auch wenn er ihre Verschiedenheit nirgends explizit behauptete.

6.2.6. Drei Uranfänge, Drei Wunder, Drei Taten

Mit der Erörterung des Begriffes *shintō* in *mujō reihō shintō kaji* (A35 ff.) führt der imaginäre Antwortgeber des MY den Fragesteller endgültig in den „inneren“, „verborgenen“, „geheimen“ Bereich des Yoshida Shinto ein und verzichtet von nun an auf die Erwähnung eines entsprechenden „äußeren“, „offen-sichtbaren“ Gegenstücks. Damit eröffnet sich – ohne daß dies auf den ersten Blick zu erkennen wäre – ein neuer Abschnitt, der auch formal vom vorherigen abweicht: An die Stelle einer dualen oder binären Organisation der einzelnen Themen tritt eine triadische. Der gesamte Abschnitt wird von den triadischen Rubriken „Himmel, Erde, Mensch“ bestimmt.³²

³¹ Erörtern wir die Transformationen, so sind sie alle Yin und Yang. Lebens-Yang und Todes-Yin, ihre Substanz ist nicht-zwei. Herz-Gott und Form-Geist, ihr Wesen kehrt zurück zum Einen. Es entsteht und vergeht von selbst, ohne Mühe ist es sichtbar oder verborgen.[...] Es ist ein Irrtum, Geburt und Tod zu betrauern. Yin und Yang wandeln sich in einander, willkürlich (*midari ni*) nennen wir es einmal so und einmal anders.

(*Kuji hongī genji* 3, NST 19: 139)

³² Formal ordnet sich der triadische Abschnitt des MY allerdings der Triade Substanz (*tai* 体), Funktion (*yū* 用) und Erscheinung (*sō* 相) unter. Diese dem Buddhismus entnommenen Kategorien werden allerdings nur einmal (A37) kurz

Wird im „dualistischen“ Teil bei jedem Thema gefragt: „Wie verhält sich das-und-das im Bereich des Offenen, wie verhält es sich im Bereich des Geheimen?“, so lautet die typische Fragestellung des triadischen Teils: „Wie verhält sich das-und-das im Fall des Himmels, im Fall der Erde, im Fall des Menschen?“

Letztlich ist es jedoch nicht das Hauptanliegen des MY, den Aufbau und die Entstehung der Welt zu erklären. Es scheint vielmehr – und damit nehme ich das Ergebnis dieser Analyse bereits z.T. vorweg – daß auf das bereits beschriebene ontologische Modell der Yin-Yang Lehre zurückgegriffen wird, um es auf den Bereich der Liturgie, bzw. auf das Ritualsystem des Yoshida Shinto zu übertragen. Aus der Yin-Yang Lehre ergibt sich die Triade Himmel, Erde, Mensch, im Ritualsystem – das dem Buddhismus entlehnt ist – gibt es die Triade „Übungen des Körpers, Übungen des Mundes, Übungen des Geistes“. Was liegt näher, als die beiden in Übereinstimmung zu bringen? Himmel, Erde und Mensch sind, wie wir gesehen haben, metaphysische Instanzen, die drei rituellen Übungen sind konkrete Aktivitäten. Aus Symmetriegründen bedarf es einer dritten Triade, die verantwortlich für die Verbindung zwischen den metaphysischen Instanzen und den irdischen Handlungen ist. Diese dritte Triade, bzw. die ihr zukommende Funktion und Bezeichnung, ist – wie wir noch sehen werden – einer der Hauptproblempunkte in der Interpretation des MY. Um diese Problematik verständlich zu machen ist es notwendig, der Argumentation des triadischen Abschnitts zunächst Punkt für Punkt zu folgen.

In A37 erfahren wir zunächst die Namen der eben angesprochenen drei Triaden: Es sind die *sangen* 三元, die „Drei Uranfänge“, die *sanmyō* 三妙, die „Drei Wunder“, und die *sangyō* 三行, die „Drei Taten“. Alle drei bringen letztlich einen Aspekt des Wortes *shintō* zum Ausdruck. *Shintō*, „Weg der *kami*“, bezeichnet demnach

- ▷ die göttlichen Instanzen von Himmel, Erde und Mensch, also die *kami* selbst;
- ▷ aber auch ihre Eigenschaften oder Kräfte;

angerissen und spielen offenbar kaum eine nennenswerte Rolle im Denken Kanetomos.

- ▷ und schließlich die rituellen Handlungen, um diese Kräfte zu aktivieren.

So weit hergeholt uns diese Begriffsbestimmung heute erscheinen mag, sie deckt sich wahrscheinlich mit dem weiten Bedeutungsfeld, den der Terminus *shintō* im Mittelalter tatsächlich hatte.³³

Nachdem die erste Triade, *sangen*, kurzerhand mit Himmel, Erde und Mensch – den Drei Daseinsformen – identifiziert wird, wendet sich der Text einer genaueren Bestimmung des Begriffes *sanmyō*, die Drei Wunder, zu. Darunter lassen sich wohl am ehesten gewisse metaphysische oder paranormale, spirituelle Kräfte verstehen. Im einzelnen werden sie als „Göttliche Verwandlungen“ (*shinpen* 神変), „göttliche Durchdringungen“ (*jinzū* 神通) und Göttliche Kräfte (*shinriki* 神力) bezeichnet.³⁴ Kanetomos Erklärung impliziert zunächst, daß es sich dabei um spezifische, für jeweils eine der Drei Daseinsformen charakteristische Eigenschaften handelt (A40). Dann erfahren wir, daß die „Drei Wunder“ (*sanmyō*) zwar einerseits jeweils mit einer der Drei Daseinsformen eine privilegierte Beziehung unterhalten, andererseits aber in den beiden anderen Daseinsformen auch irgendwie vorhanden sind (A42). Ähnlich wie kein Bereich der sichtbaren Welt ausschließlich Yin oder Yang ist, ist auch keines der Drei Wunder allein für eine der Drei Daseinsformen zuständig. Es gibt also drei mal Drei Wunder, nämlich in Himmel, Erde und Mensch jeweils alle drei. Kanetomo führt sogar einige Beispiele an, um die einzelnen „Wunder“ näher zu charakterisieren. Bisher ist es mir noch nicht gelungen, in diesen Beispielen eine durchgehende Systematik zu erkennen, ich kann

³³ Die Verwendung von „*shintō*“ im Sinne einer religiösen Strömung oder Lehre (von mir durch die Schreibung „Shinto“ hervorgehoben), wie sie zu Beginn des MY auftaucht, war wie schon mehrfach betont, eine vergleichsweise neuartige Einengung des Begriffs (vgl. dazu Kuroda 1981: 9–14).

³⁴ Die Termini sind wahrscheinlich dem esoterischen Buddhismus entnommen, wo sie allerdings nicht als Triade auftreten (vgl. Demura 1997: 58). Diese Annahme wird durch eine Bemerkung des MY (A75) bestätigt, in der es heißt: „Im *Sutra vom kaji der göttlichen Verwandlungen* (= *Dainichi Sutra*, B.S.) und in allen anderen Sutren und Kommentaren ist viel von Göttlicher Verwandlung, Göttlicher Durchdringung und Göttlicher Kraft die Rede. Ist dies nicht auch Shinto?“

mich vielmehr des Eindrucks einer gewissen Beliebigkeit der Beispiele nicht erwehren.³⁵ Ich vermute allerdings, daß Kanetomo seine Beispiele nicht ganz frei erfunden, sondern aus anderen Quellen übernommen haben könnte. Eine systematische Form erhalten die Drei Wunder im Grunde nur für den Bereich des Menschen, wo sie folgendermaßen definiert werden:

Das Wesentliche des Menschen ist die Göttliche Kraft. Kommt man nun auf die Drei Bereiche (= die Drei Wunder, B.S.) zu sprechen, mit denen [der Mensch] ausgestattet ist, so sind die Göttlichen Kräfte des Menschen Verneigung, Opfer und Handzeichen. Die Göttlichen Durchdringungen, das sind Lesen, Rezitieren und Vortragen. Die Göttlichen Verwandlungen, das sind Meditation, Visualisierung und Vorstellung.

(MY: A45)

Aus diesen Beispielen läßt sich unschwer erkennen, daß die Drei Wunder des Yoshida Shinto im Fall des „Menschen“ mit den bereits erwähnten „Drei Handlungen“ (*sangō* 三業) des esoterischen Buddhismus, bzw. den drei Kategorien rituellen Handelns korrespondieren. Diese drei Kategorien bestehen wie erwähnt aus rituellen Übungen des Körpers, des Mundes und des Geistes. Das dieser Kategorisierung zugrunde liegende Konzept geht davon aus, daß das Ziel einer rituellen Handlung nur durch die effektvolle Kombination dieser drei Aspekte erreicht werden kann. Was dies im Fall des Yoshida Shinto bedeutet, läßt sich anhand des Terminus *kaji* etwas genauer bestimmen.

³⁵ So offenbart sich das Wunder „Verwandlung“ im Himmel in Form von Sonne, Mond und Sternen, auf Erden hingegen durch das Austreiben der Zweige und Blätter der Pflanzen, das Aufblühen der Blüten, das Reifen der Frucht. Dem Wunder „Durchdringung“ entspricht im Himmel Kälte und Hitze, Monatsanfang und -ende, Tag und Nacht; und auf der Erde die Tatsache, daß Berge und Sümpfe von Qi (Dämpfen?) durchzogen sind, daß die Gezeiten zu- und abnehmen, und daß das Qi (Atemluft?) zu allen Lebewesen befördert wird. „Kraft“ bedeutet schließlich im Fall des Himmels Blitz und Donner, Wind und Regen, im Fall der Erde Berge und Flüsse, weite Ebenen und Meeresbuchten (A43–44). Siehe dazu genauer die Anmerkungen zu A43 und 44 im Übersetzungsteil.

6.2.7. *Kaji*

Der Begriff *kaji* 加持 stammt aus dem Buddhismus und ist schon dort eng mit den Drei Handlungen verbunden. *Kaji* ist ein Übersetzungsterminus für skr. *adhiṣṭhāna*, ein Wort, das über Bedeutungen wie „Basis“, „Standplatz“, „Residenz“ oder „Herrschaft“ verfügt (Monier-Williams: 22). Im buddhistischen Kontext ergeben sich daraus Bedeutungen wie „*mastery, power; [...] control [...]; oftener supernatural, magic power*“ (Edgerton 1977: 16). Im sino-japanischen Kontext erfolgt offenbar eine weitere Verschiebung und Erweiterung dieses Bedeutungsfeldes. *Kaji* ist „to bestow upon and embrace. I. The term refers to the compassion of the Buddha which is bestowed upon sentient beings and embraces them. II. In esoteric Buddhism, *kaji* usually indicates a prayer or ritual, since the Buddha responds to these actions.“ (JEBD: 174)

Etwas verständlicher wird dies durch die Erklärungen des *Mikkyō daijiten* (MD). Danach ist *kaji* ein mit einander in Übereinstimmung (*kannō*) kommen. Es gibt Mensch-Mensch-*kaji*, Mensch-Buddha-*kaji* und Buddha-Buddha-*kaji*. Der typische Fall ist die Übereinstimmung des Menschen mit Buddha, wobei zwei Komponenten wichtig sind: Die barmherzige Weisheit des Buddha, der den Menschen mit sich übereinstimmt, und die Bereitschaft des Gläubigen, sich Buddha anzuvertrauen. In den Fachtermini des esoterischen Buddhismus ausgedrückt: „Weil zwischen Lebewesen und Buddha Gleichheit (*byōdō*) und Harmonie (*enyū*) besteht, gibt es zwischen ihnen *kaji*-Übereinstimmung (*kaji kannō*).“ (MD: 234)

Im konkreten rituellen Kontext kommt Übereinstimmung durch die drei rituellen Handlungen (hier *sanmitsu*) zustande, man spricht daher auch von *sanmitsu kaji*. Genau besehen geschieht dies, indem die physischen Tätigkeiten, die Worte und die Gedanken (*sangō*) des Ritualisten übereingestimmt, bzw. ident (*ittai*) werden mit den „Drei Geheimen Handlungen“ (*sanmitsu*) des Buddha. Auf diese Weise kommt es zur „Buddha-Werdung in diesem Leib“ (*sokushin jōbutsu*). (MD: 837.) *Kaji* ist also offenbar ein Prozeß. Er reicht von der technischen Anwendung einzelner ritueller Handlungen bis zu deren Ziel, im gegenwärtigen Leben und in gegenwärtiger Gestalt Buddhaschaft zu erlangen. *Kaji* umfaßt scheinbar das gesamte Set von Einzelschrit-

ten, die zu diesem Ziel führen, kann aber auch jede einzelne Phase für sich bezeichnen. Etwas pragmatischer ausgedrückt landen wir somit tatsächlich bei einer ähnlichen Definition wie der des JEBD: *Kaji* ist a) Übereinstimmung mit der Gottheit, b) ein Ritus, c) ein Gebet.

Kanetomo macht, wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, weitläufig Gebrauch von diesem polymorphen Terminus und baut ihn auch als Phrase in Gebetstexte ein. Im MY entwickelt er darüber hinaus eine Theorie von *kaji* (A53). Diese Theorie beinhaltet u.a. eine Erklärung, warum *kaji* zwar im buddhistischen Ritual eine Rolle spielt, aber dennoch ein shintoistisches Konzept ist.³⁶ Meiner Ansicht nach handelt es sich um eine der originellsten Stellen des MY, die Kanetomos Talent zur Synthetisierung der verschiedenen geistigen Traditionen und seinen kreativen Umgang mit etymologischen Erklärungsmustern eindrucksvoll unter Beweis stellt. Die Theorie basiert auf dem Gleichklang des buddhistischen Terminus *kaji* mit dem japanischen Wort *kaji* für „Steuerruder“. Diese Homophonie ist laut Kanetomo kein Zufall, sondern beruht auf einer wesensmäßigen Identität des Steuerruders mit den mystisch-rituellen Vorgängen, die der religiöse Terminus bezeichnet. In der Analyse dieses Gedankens ist es am besten, Kanetomos Herleitung von hinten nach vorne zu rekapitulieren: Kanetomo vergleicht die Abhaltung eines Ritus mit dem Lenken eines Schiffes, den Priester mit dem Steuermann. Der Steuermann steht am Heck des Schiffes, er ergreift mit seinen Händen das Ruder (*kaji*) und führt es. Diese beiden Akte identifiziert Kanetomo mit dem Falten von magischen Handzeichen (*mudrā*) oder anderen rituellen „Handlungen des Körpers“, sowie mit dem Aus-

³⁶ Daß das *kaji*-Konzept des esoterischen Buddhismus schon vor Kanetomo im Shinto Eingang fand, läßt sich unter anderem durch folgende erhellende Bemerkung aus dem Ryōbu-shintoistischen *Reikiki* ersehen:

Der [menschliche] Körper, der durch die Begierden von Leib, Mund und Geist verunreinigt ist, wird durch die *kaji* [der Drei Geheimnisse] (also durch Rituale, die sich die Drei Geheimnisse zu Nutze machen, B.S.) zum Buddha-Leib.

(Zitiert nach Demura 1973: 29)

sprechen ritueller Formeln, den „Handlungen des Mundes“. Es sind sozusagen die technischen Grundvoraussetzungen für das Steuern eines Schiffes, bzw. die Wirksamkeit eines Rituals. Zwischen der Bewegungen des Schiffes und des Ruders ist aber noch eine Instanz wichtig: Die Intention des Steuermannes, bzw. sein Wissen, in welche Richtung er das Schiff steuern soll. Diese Intention vergleicht Kanetomo mit den „Handlungen des Geistes“.³⁷ Während der Steuermann am Heck des Schiffes das Ruder bewegt, bewegt sich der Bug des Schiffes in die gewünschte Richtung; der Bug reagiert auf den Einsatz des Steuerruders. Dies entspricht den Taten der *kami*, die auf das Ritual reagieren. Die *kami* mithilfe von *kaji* zu lenken, nennt Kanetomo auch „die geheime Kunst, von hier aus das Jenseits zu dirigieren.“ (A53, a)

Es scheint, als ob sich hier die Richtung der Übereinstimmung umkehrt. Ist es im buddhistischen Ritual Buddha (genauer Dainichi Nyorai), der über das Ritual den Gläubigen mit sich selbst übereinstimmt und in diesem Sinne kontrolliert oder lenkt, so impliziert Kanetomos Definition, daß der Priester mittels *kaji*-Ritual Macht über die *kami* gewinnt und sie mit dem Ziel des Rituals „übereinstimmt“. Das Subjekt des shintoistischen *kaji*-Prozesses wäre demnach nicht die Gottheit, die den hingebungsvollen Gläubigen mit sich übereinstimmt, sondern der Gläubige, bzw. Priester, der die Gottheit lenkt, indem er sie zunächst einmal zum Ort des Rituals „herabrufft“ (*kanjō*) und dann mit seinen Wünschen übereinstimmt.

Woher aber stammt nun der Begriff *kaji* und welches war seine ursprüngliche Bedeutung? Kanetomo antwortet, daß *kaji* ein Wort der Göttersprache (ähnlich wie *takamagahara* oder *himorogi*) sei, und begründet dies damit, daß es bereits in den alten Schreinnamen

³⁷ In seiner allegorischen Darstellung verwendet Kanetomo allerdings nicht die Termini „Handlungen des Körpers, des Geistes und des Mundes“, sondern er spricht von „*kaji* der göttlichen Kraft, der göttlichen Durchdringung, der göttlichen Verwandlung“. Daß diese beiden Begriffsreihen in etwa das selbe bedeuten, läßt sich nach den bisherigen Ausführungen des MY nur aus eine kurzen Bemerkung in A45 entnehmen. Ein weiteres Beispiel für den labyrinthischen Stil des MY.

Kashima und Kajjitor³⁸ vorkomme. Der Begriff hatte also schon seit Urzeiten eine religiöse Bedeutung. Das Steuerruder wiederum ist ebenfalls ein quasi-religiöses Objekt, denn seine Erfindung beruht auf einer göttlichen Offenbarung anlässlich des heiligen Feldzugs der mythologischen Kaiserin Jingū. Infolge seiner Ähnlichkeiten mit dem rituellen *kaji* erhielt das Steuerruder dessen Namen. Daß *kaji* ursprünglich aus der Göttersprache stammt, erklärt wohl auch den Umstand, daß das selbe Wort in Indien und China in ähnlicher Bedeutung Verwendung findet. Im Vorbeigehen bietet uns die *kaji*-Etymologie also auch einen indirekten „Beweis“ für die Baumtheorie, nach der Japan die Wurzel, China und Indien hingegen die Blätter und Blüten einer einzigen umfassenden Lehre darstellen: „Was die Buddha-Kinder ‘*kaji*’ nennen, ist wohl das gleiche wie die Bezeichnung des Shinto. Dies ist eines der vielen Beispiele für Worte, die in allen drei Ländern verwendet werden.“ (A53, d)

Den Tätigkeiten des Steuermannes dient das Ruder als Mittel. Ebenso ist auch *kaji* im rituellen Sinn ein Mittel. Worin aber besteht *kaji*? Ist es der konkrete Vollzug der rituellen Übungen? Oder sind es die Kräfte, die *magical powers*, oder das *empowerment* (Grapard), die aus den Ritualen erwachsen? Ist also *kaji* ein Synonym für die drei rituellen Handlungen oder vielleicht eher für die Drei Wunder, die im Fall des „Menschen“ aus diesen Handlungen entstehen? All dies läßt sich natürlich auch in diesem Fall nicht ganz eindeutig entscheiden. Wie offenbar schon im Buddhismus kann *kaji* von Fall zu Fall einmal mehr das eine oder das andere bedeuten. Dennoch gibt es eine Antwort, in der zumindest der Terminus „*kaji*-Kraft“ mit den Begriffen Drei Wunder und Drei Taten in einen mehr oder weniger schlüssigen Zusammenhang gebracht wird:

³⁸ Ganz aus der Luft gegriffen ist diese Etymologie nicht: Kanetomo bezieht sich hier auf eine Stelle in der zweiten Nebenvariante der *kuniyuzuri*-Mythe des *Nihon shoki* (vgl. NKBT 67: 150), wo der Schreinname Katori tatsächlich mit der Zeichenkombination 舵取, „Ruder-Halter“, geschrieben wird. Die übliche Aussprache lautet jedoch „Katori“ und auch die übliche Schreibung ist anders.

Die Drei Wunder (*sanmyō*), das sind die göttlichen Wunder der Drei Uranfänge. Die Drei Taten (*sangyō*), das ist die religiöse Praxis der Drei Wunder. Mit Hilfe ihrer Kraft erfüllen sich eigene und andere Wünsche. Das nennt man die *kaji*-Kraft der Wunder-Taten der Drei Uranfänge. (A54)

Es gibt also die drei metaphysischen *kami*-Instanzen Himmel, Erde und Mensch. Diese haben Eigenschaften oder Fähigkeiten, die wir die Drei Wunder nennen. Nehmen diese Wunder (wie im Fall des „Menschen“) die Form einer religiösen Praxis an, so spricht man von den Drei Taten (*sangyō*). Sie sind offenbar identisch mit den „Drei Handlungen“ (*sangō*) oder „Drei Geheimnissen“ (*sanmitsu*) des esoterischen Buddhismus. Durch Vollzug dieser Handlungen entstehen spirituelle Kräfte, die für die Zwecke des Rituals eingesetzt werden können. Diese Kräfte nennt man *kaji*-Kraft.

6.2.8. Die Fünf Wandlungsphasen

Wäre an dieser Stelle die Erläuterung der triadischen Begriffe des MY zu Ende, so müßte man sich zwar durch ein labyrinthisches Dickicht von Begriffen arbeiten, hätte aber am Ende doch ein verhältnismäßig einfaches, klares Schema vom Zusammenhang der kosmologischen und der rituellen Ordnung. Doch läßt sich weder die chinesische Kosmologie allein auf die Triade Himmel, Erde, Mensch reduzieren, noch gibt sich Kanetomo mit diesem Schema zufrieden. Es muß auch noch die Lehre von den Fünf Wandlungsphasen in das ganze System integriert werden.

Ich habe schon angedeutet, daß es nicht leicht ist, diese Vorstellung ontologisch mit Yin/Yang und den Drei Daseinsformen in Einklang zu bringen. Die chinesische Klassik selbst enthält hierzu widersprüchliche Angaben.³⁹ Noch zweifelhafter ist allerdings, in

³⁹ Das MY enthält zu der Frage, welches Schema dem anderen vorausgeht, nur einen dunklen Hinweis, indem es nämlich fünf der uranfänglichen mythologischen Göttergenerationen als Entsprechungen der Fünf Phasen ansieht. Es handelt sich, genau genommen, um die Generationen 2 – 6. Generation 1 ist der Urgott, Generation 7 hingegen Izanagi und Izanami, die schon im *Nihon shoki*

welcher Form die Fünf Phasen in das bereits vorgestellte begriffliche Schema des MY integriert werden. In A56 antwortet der Text nämlich auf die Frage „Was sind die Drei Taten (*sangyō*)?“:

Es sind die Fünf Phasen (*gogyō*) des Himmels, die Fünf Phasen der Erde und die Fünf Phasen des Menschen. Daher die Formel:

„Drei“ kommt von den Drei Daseinsformen,
 „Tat“ (*gyō*) bezeichnet die Fünf Phasen (*gogyō*).

In der Übersetzung ist diese Aussage besonders unverständlich, da sich die Mehrfachbedeutung des Zeichens *gyō* 行 (1. gehen → Durchgang → „Phase“; 2. durchführen → rituelle Übung → „Tat“) nicht wiedergeben läßt. Im Japanischen mag die obige Erklärung natürlicher klingen. Dennoch, wie man den Begriff *sangyō* auch dreht und wendet, die Vorstellung „[rituelle] Übungen (*gyō*) entsprechend den Drei [Daseinsformen]“ läßt sich kaum mit der Vorstellung „[Fünf] Wandlungsphasen (*gyō*) in den Bereichen der Drei [Daseinsformen]“ in Einklang bringen. Mit dieser Antwort fällt das in A54 festgelegte Schema also urplötzlich wieder auseinander.

Auf diesen Widerspruch wird jedoch im MY nicht eingegangen.⁴⁰ Die Neubestimmung des Begriffs *sangyō* eröffnet bloß eine lange Folge von Entsprechungen, die sich aus dem Fünf-Phasen Konzept ergeben (A57–59). Die einzelnen Beispiele sind im Übersetzungsteil ausführlich kommentiert. An dieser Stelle soll die Feststellung genügen, daß Kanetomo – ganz im Einklang mit taoistischen Quellen – in

mit Yin und Yang identifiziert werden. Nach diesem Hinweis entstehen die Fünf Phasen somit vor Yin und Yang. Es ist allerdings nicht sicher, in wie weit Kanetomo in der Gleichsetzung chinesischer Konzepte mit japanischen Göttergestalten tatsächlich eine ontologische Aussage intendierte. Die Gleichsetzung stammt im übrigen nicht von ihm, sondern war schon zuvor im esoterischen Shinto gängig: Die Identifikation der Göttergenerationen 2 – 6 mit den Fünf Phasen gehört laut Ōsumi Kazuo zu den Standardthesen des esoterischen Shinto (vgl. NST 19: 78). Sie findet sich auch in Jihens *Toyoshihara shinpū waki* oder im *Shintō hisetsu* (s. Mure 1996, besonders S. 102–103 und 136–137).

⁴⁰ Auch die Sekundärliteratur hat meines Wissens darauf noch nie aufmerksam gemacht.

Himmel, Erde und Mensch jeweils spezifische Korrespondenzen mit den Fünf Phasen findet, ähnlich wie zuvor für diese drei Bereiche jeweils spezifische „Wunder“ aufgezählt wurden. Wendet man also auf all diese Phänomene den Terminus *sangyō* an, so paßt auch die Übersetzung „Drei Taten“ nicht mehr. Man müßte genau genommen von den „Phasen der Drei“ sprechen.

Im Anschluß an die langen Listen von „Pentaden“ beschließt der Text das Thema Fünf Phasen mit einem abschließenden Resümee, ähnlich wie oben A54:

Es gibt drei Sphären (*sankai*), nämlich die Drei Uranfänge Himmel, Erde, Mensch. Sämtliche Phänomene gehören zu den Fünf Phasen, in die sich die Drei Uranfänge verwandelt haben. Die Erzeugnisse der Fünf Phasen (*gogyō no shoi*), das sind Göttliche Verwandlung, Göttliche Durchdringung und Göttliche Kraft. Sie werden als die Drei Wunder (*sanmyō*) bezeichnet. (A60, a)

Wir haben es nunmehr mit einem neuen Schema zu tun, in dem nicht nur der Begriff *sangyō* eine neue Bedeutung erhalten hat, sondern auch der Begriff *sanmyō*. In A61 heißt es nämlich: „Das Ausüben der Drei Handlungen (*sangō*) ist ein Teilaspekt der Drei Wunder.“ Vergleichen wir unser altes mit dem neuen Schema, so erhalten wir folgende Begriffsreihen:

Sangen – *sanmyō* – *sangyō* (Drei Taten) (A54)

Sangen – *sangyō* (Phasen der Drei) – *sanmyō* (– *sangō*) (A60–61)

Beide Reihen beginnen und enden mit mehr oder weniger identischen Vorstellungen, nämlich den Drei Uranfängen einerseits und den drei rituellen Handlungen andererseits. Ihre Übereinstimmung ist denn auch zweifellos die grundlegende Idee des gesamten triadischen Abschnitts. Zwischen den zwei Leitvorstellungen liegen zwei Wege, um von der einen zur anderen zu gelangen. Diese beiden Wege schließen sich nur dann nicht aus, wenn man den Terminus *sangyō* als Homonym begreift, das – „zufällig“ – zwei ganz verschiedene Dinge bezeichnet. Nur durch die Stellung in den oben angeführten

Reihen ist zu entscheiden, welche der beiden Bedeutungen nun im speziellen Fall zutrifft.⁴¹

Es läßt sich nur spekulieren, warum es notwendig war, über zwei unterschiedliche Wege zur Übereinstimmung der Leitbegriffe zu gelangen. Handelt es sich um eine weitere labyrinthische Technik, also um ein bewußtes Anlegen irreführender Fährten, oder ist Kanetomo hier womöglich tatsächlich selbst Gefangener seines diskursiven Labyrinths geworden? Repräsentieren die beiden Schemata unterschiedliche Phasen seiner persönlichen Konzeption, die zu verschiedenen Zeiten entstanden, deren Widersprüchlichkeit sich Kanetomo aber nicht eingestehen wollte? Leider wurden inhaltliche Fragen dieser Art bislang weder von Nishida Nagao noch von Demura Katsuaki, oder anderen, die sich Verdienste für die Aufarbeitung der Textgeschichte der Yoshida Schriften erworben haben, angeschnitten. Ich selbst möchte mich an dieser Stelle damit begnügen, auf diesen zweifelhaften Punkt im Lehrgebäude des MY aufmerksam zu machen.

6.2.9. Die drei Arten ritueller Handlung

Nach dem Abschluß des Themas Fünf Phasen kommt das MY noch einmal explizit auf die Drei Handlungen – diesmal mit dem buddhistischen Terminus *sangō* bezeichnet – zu sprechen. In erster Linie geht es darum, das Yin-Yang Konzept explizit mit den Drei Handlungen in Einklang zu bringen (s.a. S. 218). Kanetomo gelingt dies, indem er die rituellen Handlungen des Geistes (Meditation, Kon-

⁴¹ Im MY scheint es fast, als ob die erste der beiden Reihen die wichtigere wäre. Sie ist es, die zu Beginn der triadischen Erörterungen in A37 erwähnt wird, und ihr gelten auch die ausführlicheren Erklärungen. Die Fünf Phasen Theorie wirkt hingegen irgendwie eingeschoben, ein wenig wie ein Fremdkörper, der nur durch eine Verletzung der inneren Gesetzmäßigkeiten notdürftig in das bereits bestehende Schema hineingepreßt werden konnte. In den großen Ritualen findet sich hingegen nur die zweite Reihe. Namentlich in der sogenannten *sanshu kaji* Formel, die häufig am Beginn eines neuen Ritualabschnitts rezitiert wird, lautet ein Vers „*sangen sangyō sanmyō kaji*“ (s. z.B. Anhang 18S, Abschnitt 8). Im *Yuishintō daigoma shidai* (ST 7/9: 19–45) taucht derselbe Vers auch in anderen Zusammenhängen mehrmals auf.

templation und Visualisierung) als Yin-Handlungen definiert; die Handlungen des Mundes (Vorlesen, Rezitieren, Vortragen) als Yang-Handlungen; und die Handlungen des Körpers (Verbeugung, Opfer, *mudrā*) als eine Kombination oder den Wechsel der beiden:

Meditation, Kontemplation und Visualisierung – die kontemplativen Energien der Yin-Seele – sind die esoterische Praxis, um die Handlungen des Geistes zu reinigen.

Vorlesen, Rezitieren und Vortragen – die vorstoßenden Tugend-Kräfte der Yang-Seele – sind die esoterische Praxis, um die Handlungen des Mundes zu reinigen.

Verbeugung, Opfer und *mudrā* – Ausdruck des Kreislaufs von Himmel und Erde – sind die esoterische Praxis, um die Handlungen des Körpers zu reinigen.

(MY: A61, c)

Dieser Kunstgriff, um von einem dualen Schema in ein triadisches zu wechseln, steht durchaus im Einklang mit traditionellen Erklärungen zu Himmel, Erde und Mensch. Yin wird in diesem Zusammenhang mit der Bewegung des Zurückweichens, Yang mit der Bewegung des Vordringens in Zusammenhang gebracht.⁴² In schematischer Darstellung ergibt sich die Folge:

- ▷ Yin (Erde) – Rückzug, Ruhe – Meditation – Läuterung des Geistes
- ▷ Yang (Himmel) – Vordringen, Bewegung – Rezitation, lautes Beten – Läuterung des Mundes/ der Rede
- ▷ Kombination von Yin und Yang (Mensch) – periodische Veränderungen – Verbeugung, etc. – Läuterung des Körpers/ der physischen Tätigkeiten.

Allerdings ergibt sich aus diesem Schema rückwirkend ein Widerspruch zu A45, wo wir zum ersten Mal mit einer Übereinstimmung der Drei Daseinsformen – vertreten durch die Drei Wunder – und

⁴² Wir sind auf diesen Punkt bereits weiter oben (S. 218) zu sprechen gekommen.

der Drei Handlungen konfrontiert wurden. Hier lautete das Schema (das sich im übrigen in A54 wiederholt):

- ▷ Erde (Yin) – „Durchdringung“ (= Wunder der Erde) – Rezipieren, etc. (Mund)
- ▷ Himmel (Yang) – „Verwandlung“ (= Wunder des Himmels) – Meditation, etc. (Geist)
- ▷ Mensch (Yin und Yang) – „Kraft“ (= Wunder des Menschen) – Verbeugung, etc. (Körper)

Die Erklärung für letzteres Schema scheint mir darin zu suchen, daß sich das Binom *jinzū*, hier notdürftig mit „göttlicher Durchdringung“ übersetzt, besser mit einem verbalen Akt assoziieren läßt als *shinpen*, „göttliche Verwandlung“ oder „Transformation“. Dennoch ist Kanetomo hier offenbar ein weiterer interner Fehler unterlaufen, indem er nämlich die verbalen Akte eines Ritus einmal als Erd- oder Yin-Aktivität (A45), einmal als Himmels- oder Yang-Aktivität (A61, c) definiert und entsprechend auch die geistigen Akte unterschiedlich zuordnet. Fest steht in beiden Schemata, daß die physischen Aspekte rituellen Handelns dem Zwischenbereich von Yin und Yang, also dem Menschen zuzuordnen sind, was in A45 zu der Formulierung führt, die „Kraft“ sei das „Wesentliche“ (*taitei*) des Menschen.⁴³

6.3. Zwischenbetrachtung

Gerade die letzten Schritte dieser Analyse haben uns in eine Richtung geführt, die ein Resümee des esoterischen Teils des MY nicht leicht machen. Nachdem wir anfänglich ambivalente und vieldeutige Formulierungen des Textes als gezielte Techniken im Sinne eines labyrinthischen Diskurses zu deuten versucht haben, stoßen wir hier auf mehrere Punkte, an denen das religiöse System des Yuiitsu Shinto

⁴³ Man mag darin einen Hinweis erblicken, daß Kanetomo innerhalb seines Ritualsystems mehr Wert auf die korrekte Abfolge physischer Tätigkeiten legte, als auf die korrekte Rezitation der Gebete und die richtige Form von Meditation, Visualisierung u.dgl.m.

tatsächlich nicht mehr konsistent und in sich widerspruchsfrei erscheint.

Wie immer man diese internen Verstöße gegen das bereits aufgestellte System allerdings bewertet, der Punkt, der mir vor allem wichtig erscheint, ist der Nachweis, daß es überhaupt so etwas wie eine Systematik im Yoshida Shinto gibt, und daß diese Systematik keineswegs nur notdürftig aus bereits Vorhandenem zusammengestoppelt wurde. Gerade der allgemein vernachlässigte esoterische Teil des Textes enthält einen Schlüssel zum Verständnis, wie Kanetomo sein religiöses Gebäude, also die „Innere Lehre“ und das Ritualwesen des Yuiitsu Shinto, konstruierte.

Kanetomo verfügte zweifellos über eine intime Kenntnis der chinesischen Philosophie, mit Hilfe derer er einen kosmologischen Rahmen schuf, der das traditionelle shintoistische Pantheon einschloß, alle buddhistischen Vorstellungen zur kosmischen Ordnung dagegen ausklammerte. Alle *kami* ließen sich demnach unter die Rubriken der „Drei Uranfänge“ einordnen, die zusammen *shintō* ergaben – hier im Sinne von „Handlungs- und Seinsweise des Göttlichen“ (vgl. A36).

Er war des weiteren nicht nur im Besitz einiger dem esoterischen Buddhismus ähnlicher Rituale, er kannte auch die Theorie, die die Wirkungsweise esoterischer Rituale im Buddhismus begründete. Diese Theorie, die sich vor allem auf die Übereinstimmung der Drei Handlungen des Ritus mit den Drei Geheimnissen des Buddha stützt, änderte er dahingehend ab, daß er an Stelle von Buddhas Geheimnissen die Wunder der „Drei Uranfänge“ setzte.

Dies ist meiner Meinung nach das verhältnismäßig simple Grundschema der geheimen Lehre des Yuiitsu Shinto. Alles weitere sind mehr oder weniger elaborierte Techniken, diesem Schema Tiefe und Überzeugungskraft zu verleihen. Die mystifizierenden Aussagen des Textes sind allerdings nur zum Teil unmittelbare Erfindungen des Autors. Sie gehen zum Großteil auf Erklärungen der chinesischen Klassik zurück. Wie etwa ein triadisches Grundschema mit verschiedenen anderen Zahlenreihen, vor allem den Zahlen 2, 5, und 9 verbunden wird, war – wie schon Marcel Granet gezeigt hat – Teil einer langen geistesgeschichtlichen Tradition in China. Dieses Denken war im Japan des 15. Jahrhunderts zweifellos nicht für jeden

selbstverständlich, für Spezialisten des chinesischen Orakelwesens aber sehr wohl. Die in Kapitel 5 skizzierten Riten bestätigen, daß diese Zahlenreihen nicht nur in der Theorie sondern auch in der rituellen Praxis des Yoshida Shinto einen hohen Stellenwert besaßen.

Auf der Suche nach der Innersten Offenbarung des Yuiitsu Shinto erfährt man im MY lediglich, daß es eine Übereinstimmung zwischen rituellem Handeln und dem Tun der *kami* gibt. Die esoterische Lehre spielt den Ball so gesehen dem esoterischen Ritualwesen zu. Das Ritualwesen errichtet, wie wir gesehen haben, eine symbolische Ordnung. Diese symbolische Ordnung schafft die Voraussetzung, um mit den Göttern in Kontakt zu treten. Durch die Praxis des Rituals lernt der Initiand die symbolische Ordnung kennen. Durch das MY erfährt er, daß diese symbolische Ordnung mit der Ordnung der Welt identisch ist. Dieses Erkenntnis erlangt er jedoch nicht allein durch das MY, sondern indem er schrittweise Ritual und Text vergleicht, also retrospektiv. An keiner Stelle wird ihm diese Übereinstimmung explizit mitgeteilt – es gibt ja nicht einmal einen klaren Terminus für „Ordnung“ –, sondern er entdeckt sie, sobald er die mystischen Beschreibungen der Welt, die das MY enthält, im Ritual wiederfindet.

Es ist daher vielleicht auch nicht von alles überragender Bedeutung, ob die Theologie des MY in allen Einzelheiten in sich widerspruchsfrei ist oder nicht. Denn im Grunde legt sie dem Gläubigen bloß Fahrten, auf denen er zu der gewünschten Identifikation von symbolisch-ritueller Ordnung mit der grundlegenden Ordnung der Welt gelangen soll. Viele Einzelschritte dieser Identifikation werden aber offenbar dem Intellekt des individuellen Gläubigen überlassen. Wie die *Shintō taii* gibt sich auch das MY selbst als historisches Produkt zu erkennen. Es beruht zwar auf den erwähnten „kanonischen Schriften“ des Genpon-sögen Shinto (den „Drei Leitfäden der Götter“), aber es ist letztlich doch nichts anderes als ein Katalog von *frequently asked questions*, die ein menschliches Individuum, vorgeblich Urabe Kanenobu, einem anderen Individuum auseinandersetzt. Damit bleibt ein gewisser Spielraum offen, wie weit dem MY-Text selbst die Autorität eines absoluten Dogmas zukommt oder nicht. Bei der Lektüre des MY sollte man stets im Gedächtnis behalten, daß nicht der Erklärung und dem Verstehen (*bunbetsu*), sondern der

richtigen Praxis Primat eingeräumt wird. Es ist kein Zufall, daß Kanetomo die Stärke des Menschen eher in seinen physischen Akten als in seinen Worten oder Gedanken sieht.

6.4. Die Throninsignien – Schätze der Herrschaft

Bevor ich die Besprechung des esoterischen Bereichs endgültig abschließe, möchte ich mich noch einem letzten „esoterischen“ Thema zuwenden, das in Form eines Unterabschnitts in der „Rubrik Dualismus“ abgehandelt wird und zunächst von nicht allzu großer Bedeutung erscheint: Die Drei Throninsignien des Tenno, in esoterischer Terminologie die „Drei[erlei] Geist-Schätze“ (*sanshu no reihō*, bzw. *mikusa no takara*). Einen Hinweis, daß dieses Thema keineswegs zu vernachlässigen ist, erhalten wir schon durch jene kurzen Bemerkungen in A12 und A13, in denen die Inhalte von exoterischer Lehre und esoterischer Lehre stichwortartig angerissen werden (s.a. S. 213). Diese Inhaltsübersicht besagt, daß die exoterische Lehre über die Entstehung von Himmel und Erde, von den Anfängen des Götterzeitalters, und von den Genealogien der Kaiser und Minister berichtet, während es von der geheimen, esoterischen Lehre heißt, daß sie die Theorie zu folgenden Themen enthält: Entsprechungen zwischen den Drei Daseinsformen (Himmel, Erde, Mensch); *kaji* der Drei Wunder; Dreierlei Geist-Schätze. Daß die Drei Daseinsformen und die *kaji* der Drei Wunder tatsächlich eminent wichtig für die esoterische Lehre sind, sollte sich aus den bisherigen Erörterungen schlüssig ergeben haben. Worin besteht nun die Bedeutung der „Dreierlei Geist-Schätze“?

Auf den ersten Blick handelt es sich um eine Erörterung magisch-religiöser Gegenstände, die aus heutiger Sicht nicht mehr von besonderer Relevanz und auch für die Gesamtaussage des Textes nicht unbedingt wesentlich sind. Bei genauer Betrachtung zeigt sich allerdings, daß Kanetomo seine gesamte politische Philosophie, die sich in der Errichtung des Saijōsho Taigenkyū materialisiert hat, in diesen Passagen metaphorisch zum Ausdruck bringt. Um dies nachvollziehen zu können, müssen wir uns allerdings noch ein weiteres Mal in die Windungen des esoterischen Diskurses begeben.

Formal entspringt dieser Abschnitt über die politische Philosophie des Yoshida Shinto einer Erörterung des Zeichens *hō* 宝 „Schatz“ in der Formel *mujō reihō shintō kaji*. Das Wort „Schatz“ bezieht sich laut MY auf zwei Ensembles von Schätzen, die sogenannten „Drei Schätze“ und die „Zehn Schätze“. Die Drei Schätze sind die allgemein bekannten kaiserlichen Throninsignien, bestehend aus Spiegel, Schwert und Krummjuwelen (*magatama*). Die Zehn Schätze sind ähnliche Objekte, ebenfalls mythologischen Ursprungs. Beide sind magisch-symbolische Hilfsmittel, die dem Himmlischen Enkel von seiner göttlichen Großmutter Amaterasu mit auf den Weg gegeben wurden, um die Erde zu beherrschen, als er vom Himmel herabstieg. Die Drei Schätze finden sich in *Kojiki* und *Nihon shoki*, die Zehn Schätze in einer Parallelstelle des *Sendai kuji hongī*, die in A29 auch vollständig zitiert wird. Das MY erklärt, daß die Drei Schätze [ursprünglich] im Kaiserpalast aufbewahrt wurden (A31), die Zehn Schätze hingegen im „Inneren Platz“ (A30). Der Innere Platz ist laut A16 der Ort, wo die esoterischen Zeremonien des Yuiitsu Shinto abgehalten werden, also entweder der Saijōsho Taigenkyū oder die Zeremonienhalle, in der die Altäre des Yoshida Shinto aufgebaut sind (s. S. 213, Anm. 25). Das bedeutet, daß die Zehn Schätze a) im Besitz der Yoshida sind und b) zum geheimen Bereich des Yuiitsu Shinto zählen. Es verwundert also nicht, wenn auch die Zehn Schätze auf ähnlich metaphorische Weise beschrieben werden, wie andere Bestandteile des geheimen rituellen Systems:

„Schatz“, das sind die zehnerlei uns von den Göttern übertragenen Götterschätze. Es sind Geist-Schätze zur Ausübung der Wahren Wunder-Taten (*myō-gyō*). Daher die Formel:

Die Zehn Götterschätze – die Zehn Guten Taten der Zehn Welten/ die Zehn Stadien der Zehn Herzen.⁴⁴/ Ein jedes er-

⁴⁴ 十心十住 *jisshin jūjū*. Dieser Ausdruck verweist auf die 52 Bodhisattva-Ränge des Buddhismus (BGD): 539–40 und 654) und möglicherweise auch auf die Lehre der zehn Erleuchtungsstufen (*Jūjūshinron* 十住心論) von Kūkai (Ishibashi & Dumoulin 1943: 199).

füllt (*enman*),/ ein jedes vollendet (*jōju*),/ und alles entspricht unseren Wünschen (*nyoi kannō*). (MY: A28)

Die „Ausübung der Wahren Wunder-Taten“ spielt offensichtlich auf die esoterische Praxis des Yoshida Shinto an. Die Zehn Schätze sind also ganz allgemein ein Hilfsmittel der esoterischen Liturgie. Auf metaphorischer Ebene entsprechen sie zudem zehn Stadien, die semantisch mit den zehn Stufen der Erleuchtung von Kūkai verbunden sind. Was durch sie erreicht werden kann, ist *nyoi kannō* – die „Übereinstimmung mit dem so-seienden Willen“ oder prosaischer ausgedrückt: Wunscherfüllung.

Nachdem wir uns im esoterischen Teil des Yoshida Shinto befinden, steht es Kanetomo frei, seine Zehn Schätze unabhängig von irgend einer bekannten Tradition zu interpretieren, denn dieser esoterische Teil ist definitionsgemäß ausschließlich den Yoshida zugänglich. Wenn die Drei Schätze des Tenno dem Offenen Bereich und die Zehn Schätze der Yoshida dem Geheimen Bereich entsprechen, läge es daher auf der Hand, die Zehn Schätze als überlegen einzustufen (ähnlich wie auch die geheimen kanonischen Schriften den offenen überlegen sind). Die Vorstellung, daß es etwas noch Ehrwürdigeres und Fundamentaleres als die Drei Throninsignien geben könnte, ist allerdings doch mehr, als Kanetomo dem Rezipienten des MY zuzumuten möchte. Er beschreibt das Verhältnis Drei und Zehn Schätze daher folgendermaßen:

F33: Verhalten sich die Zehn Schätze und die Drei Schätze daher wie Relativ (*gon*) und Absolut (*jitsu*), wie Besser und Schlechter?

A33: (a) Wie Relativ und Absolut wohl, aber nicht wie Besser und Schlechter. Die Zehn Schätze sind Geist-Schätze, mit denen alle zehn Welten ausgestattet sind. Sie sind etwas Relatives, worin sich das Absolute offenbart (*gon ni shite jitsu o arawasu*).

(b) Die Drei Schätze [hingegen], das sind: erstens, der Geist (*rei*) der Erfüllung (*enman*) der Zehn Schätze – das ist der Yata-Spiegel; zweitens der Schatz (*hō*) der [Willens]-Entsprechung (*kannō*) der Zehn Schätze – das sind die Yasakani-Krummjuwelen; und drittens die *kaji* [Kraft] der Vollendung (*jōju*) der Zehn

Schätze – das ist das Schwert Kusanagi. Sie sind also das Absolute, das mit dem Relativen einhergeht (*jitsu ni shite gon o sonau*).

(c) Deshalb gibt es zwar Relativ/Absolut aber nicht Besser/Schlechter. Die spirituelle Kraft der Zehn Schätze und Drei Schätze, das sind letztlich die göttlichen Schätze, die zur Herrschaft (*tōgyo*) ermächtigen [...]. Das sind die Unübertrefflichen Geist-Schätze (*mujō reihō*).

Wir sind hier sicherlich ein weiteres Mal mit der bereits bekannten Schwierigkeit konfrontiert, daß der Text sich gegen eine eindimensionale Interpretation zur Wehr setzt. Wir haben es einerseits mit realen Gegenständen, andererseits mit metaphysischen Konzepten zu tun. Beide scheinen in der Passage angesprochen. Einerseits soll durch den gesamten Abschnitt vermittelt werden, daß Kanetomo im tatsächlichen Besitz der Zehn Schätze des *Sendai kujii hongji* ist, andererseits geht es Kanetomo auch um die abstrakten Konzepte, die hinter den zwei Arten von Schätzen stehen.

Was aber bedeutet nun die Unterscheidung von *gon* und *jitsu*? Die Termini sind wiederum aus dem Buddhismus bekannt. Übersetzungen wie „relativ“ und „absolut“ (Grapard 1992b: 143) oder „Erscheinung“ und „Wirklichkeit“ (Ishibashi & Dumoulin 1943: 200), beruhen auf einem Konzept, das im Buddhismus v.a. zur Erklärung der Unterschiede und Widersprüche innerhalb der verschiedenen „Wahrheiten“ des buddhistischen Kanons herangezogen wurde.⁴⁵ In der *honji suijaku* Theorie wurde das Konzept außerdem auf das Verhältnis von *kami* und Buddhas angewandt, wobei die *kami* – die „Spuren“ – als „Erscheinungen“ oder Emanationen der Buddhas galten, welche die „Urform“ und somit die eigentliche „Wirklichkeit“ darstellten.

⁴⁵ Je nach eigenem Standpunkt wurden die der eigenen und anderen Lehrmeinungen in absolut (wahre) und relativ (wahre) eingeteilt. Besonders Nichiren machte sich dieses Konzept zu Nutze, um den Vorrang des Lotus-Sutra zu propagieren.

Kanetomos Zuordnung von *gon* und *jitsu* entspricht hier nicht ganz den Erwartungen, die sich aufgrund eines solchen Begriffsverständnisses aufdrängen. Müßten nicht eher die dem offenen Bereich zugehörigen Schätze des Tenno als die relativen Erscheinungen, die dem geheimen Bereich zugehörigen, verborgenen Schätze des Yuiitsu Shinto als die absolute Wirklichkeit verstanden werden? Daß Kanetomo hier auf eine implizite Bedeutungsanreicherung seiner Zehn Schätze verzichtet, indem er sie als *gon*, relativ, bezeichnet, scheint mir, wie schon erwähnt, mit der unantastbaren Erhabenheit, die die Throninsignien auch schon für Kanetomos Vorgänger hatten,⁴⁶ in Zusammenhang zu stehen. Wie wir gesehen haben, gab sich Kanetomo letztlich nicht allein mit der Behauptung zufrieden, den Drei Throninsignien vergleichbare Zehn Schätze zu besitzen, sondern beanspruchte schließlich sogar Teile der Drei Throninsignien für seinen Schrein.

Wie aber sieht nun das Verhältnis der beiden Schätze auf metaphorisch-metaphysischer Ebene aus? Wenn wir uns bei der Erörterung von Absatz (b) im obigen Zitat die Freiheit nehmen, die Termini „Geist“, „Schatz“ und „*kaji*“ als rhetorische Schnörkel zu betrachten (sie sollen vor allem den Bezug zur Gebetsformel *mujō reihō shintō kaji* stärken), so werden die Drei Schätze als Metaphern für „Erfüllung“, „Entsprechung“ und „Vollendung“ der in den Zehn Schätzen versinnbildlichten Konzepte angesehen. Die zehn Schätze sind uns bereits als Zehn Stufen auf dem Weg zur „Wunscherfüllung“ vorgestellt worden. Nichts anderes als „Erfüllung“, drückt sich also auch in den Drei Schätzen aus. Die Zehn Schätze stellen so gesehen den Weg zu den Drei Schätzen dar, diese wiederum können ohne diese Vorbereitung nicht wirksam werden, und insoferne gibt es keine Unterscheidung von Besser und Schlechter, bzw. Stärker und Schwächer zwischen den beiden.

All diese Überlegungen wären wohl nur von sekundärer Bedeutung, wenn in den metaphysischen Spekulationen dieser Passage nicht

⁴⁶ Schon Yoshida Kaneatsu widmete den Drei Throninsignien eine eigene Schrift (vgl. S. 93, Anm. 39). Auch für Ichijō Kaneyoshi spielten sie eine bedeutende Rolle.

auch eine extrem politische Bedeutung mitschwingen würde. Obwohl mit keinem Wort erwähnt, ist der Besitzer der Drei Schätze letztlich der Tenno, der Besitzer der Zehn Schätze der Oberpriester der Yoshida Urabe. Das Verhältnis der Schätze sagt also in erster Linie etwas über das Verhältnis ihrer Besitzer aus. Geht meine Interpretation daher in die richtige Richtung, so bedeutet dies: Wenn die Drei Schätze nur mittels der Zehn Schätze effektiv sein können, so bedarf der Tenno des Yoshida Priesters. Der Yoshida Priester hat es in der Hand, den Tenno auf die Erfüllung seiner Pflichten vorzubereiten.⁴⁷

Diese Interpretation würde in der Tat etwas weit her geholt erscheinen, wenn sie nicht durch die kurze Bemerkung am Ende von A33 zusätzliche Bestätigung erführe: „Die spirituelle Kraft der Zehn Schätze und der Drei Schätze, das sind letztlich die göttlichen Schätze, die zur Herrschaft (*tōgyo*) ermächtigen.“ Obwohl die bisher verwendeten buddhistisch konnotierten Termini *enman*, *jōjū* und *kannō* eher an transzendente Wunscherfüllungen denken ließen, zeigt diese Bemerkung, daß es dabei offensichtlich auch um sehr konkrete Zielsetzungen geht. Das Wort *tōgyo* hat zwar nicht ausschließlich die Bedeutung von politischer Herrschaft (vgl. NKD 14: 435), in Anbetracht der von vornherein politischen Konnotation der Drei Throninsignien und ihres „Besitzers“, des Tenno, tritt dieser Aspekt aber zweifellos in den Vordergrund.

Wie u.a. Kuroda Toshio herausgearbeitet hat, bestand im japanischen Mittelalter das Ideal, daß sich religiöse Ordnung und weltliche Ordnung, obwohl von einander verschieden, wechselseitig stützen und ergänzen sollten (Kuroda 1996). Weltliche Ordnung wurde in diesem Zusammenhang als *ōbō* (Gesetz des Königs), religiöse Ordnung als *buppō* (Gesetz des Buddha) bezeichnet. Was Kanetomo in seiner Erörterung des Terminus „Unübertreffliche Schätze“ (*mujō*

⁴⁷ Diese Interpretation wird nicht zuletzt auch durch die dem MY beigefügte Ahnentafel der Yoshida Urabe gestützt. Hier sind nicht nur die Vorfahren Kanetomos in direkter Linie aufgelistet, auch ihre jeweiligen Schüler und der Grad ihrer Initiation in den Yūitsu Shinto sind feinsäuberlich vermerkt. Ein Gutteil der „Schüler“ sind jedoch Tenno. Es scheint, als ob Kanetomo das traditionelle Amt des Palastdivinators (*miyajū*) in das eines esoterischen Priesters und Ratgebers umfunktioniert hätte (vgl. Kap. 3 und A71, Anm.).

reihō) andeutet, ist nichts weniger als eine Abänderung dieses Ideals in *ōbō shinpō* (weltliche Ordnung, *kami* Ordnung), bzw. *obō Yoshidahō*.⁴⁸ Diese Idee war zweifellos kein reines Wunschdenken. Wie bereits mehrfach erwähnt, initiierte Kanetomo Tenno Go-Tsuchimikado (1442–1500, r. 1465–1500) wenige Jahre vor der plausibelsten Abfassungszeit des MY in einige Riten des Yoshida Shinto und bezog ihn auch danach in seine politischen Machenschaften mit ein (Geheimbericht-Vorfall, s. Kap. 2).

Der Exkurs über die Geist-Schätze zeigt, daß Kanetomo bei seinem Versuch, das Universum von einem *kami*-zentrierten Standpunkt aus zu erklären, nicht nur in der Realität, sondern auch auf der Ebene des theoretischen Diskurses um das Thema der Legitimation der Tenno-Herrschaft nicht herum kam. Auch berühmte Vorgänger, allen voran Kitabatake Chikafusa, hatten sich dieses Themas angenommen und daraus die Utopie einer Restauration der alten politischen Ordnung entwickelt (s. Varley 1980). Kanetomo, dem es nicht in erster Linie um politische Ziele ging, wählte hier einen indirekteren Weg. Er durchsetzte sein religiöses System mit symbolischen Anspielungen auf das Herrschaftssystem des Tenno-Staats und stellte es indirekt als die Grundlage des höfischen Zeremonialwesens dar, in dem die Urabe tatsächlich nur eine begrenzte Funktion inne gehabt hatten. Dadurch manipulierte er das traditionelle höfische Zeremonialwesen auf kaum merkbare Weise: Auch wenn die einzelnen Referenzen des MY jeweils mehr oder weniger korrekt sein mögen, wird das System als Ganzes zum Bestandteil eines religiösen Gebäudes umfunktioniert, dessen eigentlicher, verborgener Kern, der esoterische Bereich, in Besitz der Yoshida Priester ist. Dieses Verhältnis überträgt Kanetomo über die Metapher der „Geist-Schätze“ auch auf sich selbst und den Tenno.

⁴⁸ Für diesen Hinweis möchte ich mich an dieser Stelle bei Mark Teeuwen bedanken.

6.5. Shinto und Buddhismus – Aspekte der „Baumtheorie“

Innerhalb der von mir als exoterischer Teil des MY bezeichneten Abschnitte, ist das Verhältnis von Shinto und Buddhismus das aus heutiger Sicht zweifellos ergiebigste und interessanteste Thema. Es beginnt im Grunde bereits bei der anfänglichen Dreiteilung des Shinto in verschiedene Strömungen. Wie schon in der Einleitung besprochen, behandelt der Text zunächst in Stichworten den „Schrein Shinto“, der sich auf die *honji suijaku* Theorie stützt, und den „buddhistischen Shinto“, der Ise Schrein und Shingon Buddhismus in Einklang bringen möchte. Es folgt die Besprechung des „Shinto unseres Hauses“, die den Kernbereich des Textes – den „esoterischen Teil“ – darstellt. Nach Abschluß dieser Besprechung nimmt das MY neuerlich die außerhalb der eigenen Lehre liegenden Lehren ins Blickfeld und versucht, zu einer Neubestimmung von Shinto im Verhältnis zu den Lehren Chinas und Indiens zu gelangen. Dies geschieht in Form eines Zitats, das Shōtoku Taishi in den Mund gelegt wird:

Unser Land Japan bringt den Samen (*shuji*) hervor, in China zeigen sich Zweige und Blätter, in Indien öffnen sich Blüten und Früchte. Deshalb ist der Buddhismus die Blume und Blüte, der Konfuzianismus die Zweige und Blätter, der Shinto aber Wurzel und Stamm aller Dharmas. Die [ersten] beiden Lehren sind nichts anderes als Varianten (*bunka*) des Shinto. Zweige und Blätter, Blüten und Früchte verweisen auf Wurzel und Stamm. Und weil die Blüten fallen und zu den Wurzeln zurückkehren, kommt nun auch der Buddhismus zurück nach Osten. Er zeigt damit, dass unser Land Wurzel und Stamm der Drei Länder ist. (MY: A64)

Es ist dies zweifellos eine der bekanntesten Stellen des MY. Die hier angeführte „Baumtheorie“ wurde zwar nicht von Kanetomo erfunden,⁴⁹ erlangte aber wohl vor allem durch ihn allgemeine

⁴⁹ In ähnlicher Form wie hier findet sie sich bereits gegen Ende der Kamakura-Zeit im *Bikisho* (1324), einem repräsentativem Werk des Ryōbu Shinto, oder

Bekanntheit. Sie beinhaltet im Grunde zwei Aspekte: Erstens eine Erklärung der angeblichen Übereinstimmungen der Drei Lehren, die letztlich ein Gebäude oder einen Baum darstellen, die also *ittai* – eines Körpers – sind. Zweitens eine Erklärung, daß sich alle religiösen Lehren und damit auch die von ihnen verkündeten Heilsgestalten auf Japan und seine Götter zurückführen lassen.

Für Kanetomo stellen beide Aspekte die epistemologische Grundlage dar, auf der er seine Lehre errichtet. Der erste Aspekt entspricht, besonders auf das Verhältnis von *kami* und Buddhas bezogen, der vorherrschenden Geisteshaltung im japanischen Mittelalter. Vor ihrem Hintergrund erübrigt es sich, Gemeinsamkeiten zwischen „Shinto“ und Buddhismus, die wir heute als Synkretismus bezeichnen, allzu sehr zu problematisieren. Übereinstimmungen, wie z.B. die Tatsache, daß ein religiöses System aus offenen und geheimen Lehren besteht, oder daß ein Terminus wie *kaji* in der Lehre der *kami* ebenso vorkommt wie im Buddhismus, erklären sich wie selbstverständlich aus einem gemeinsamen Ursprung.

Da der mittelalterliche Buddhismus ebenfalls gemeinsame Wurzeln von Buddhas und *kami* postulierte, ergeben sich lediglich aus dem zweiten Aspekt der Baumtheorie, wonach Shinto die Grundlage aller anderen Lehren sei, Unterschiede zur herrschenden zeitgenössischen Auffassung. Kanetomo nennt dies daher auch eine Erkenntnis, die der tiefen, geheimen Lehre entspringt. Für gewöhnlich gilt in

in Jihens *Kuji hongji gengi* (SJ: 401–402).

Theorien, die die Einheit von Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus vertraten, existierten jedoch bereits im China des 10. und 11. Jahrhunderts. Sie stießen u.a. im Chan-Buddhismus auf großes Interesse und breiteten sich auf diese Weise auch unter japanischen Zen-Mönchen aus. Das Thema „Einheit der Drei Lehren“, das sich auch in der Malerei der Muromachi Zeit wiederfindet, kann sogar als repräsentativer *topos* der von den Ashikaga Shogunen favorisierten und von Zen Mönchen getragenen *gozan* Kultur angesehen werden (s. dazu Rosenfield 1977).

Es dürfte also zwei Inspirationsquellen, Zen Buddhismus und Ryōbu Shinto, für die Theorie der „Einheit der Drei Lehren“ gegeben haben. Unmittelbaren Einfluß auf Kanetomos Baumtheorie mag im übrigen Ichijō Kaneyoshi ausgeübt zu haben, der ebenfalls mit beiden Richtungen in Beziehung stand. (Siehe dazu auch Nishida 1957: 370–394.)

seiner Zeit, daß die Buddhas die Urform der *kami* seien. Dies sei jedoch die „seichte, vereinfachte“ Darstellung:

Die offene Lehre (*kenro no ken*) macht Buddha zur Urform.
 Diese Vereinfachung dient der Bekehrung (*kechien*).
 Die geheime Lehre (*on'yū no mitsu*) stellt *kami* an den Anfang.
 Auf ihrer tiefsten Stufe birgt sie die absolute Wahrheit.

(MY: A65)

Kanetomo argumentiert nicht, daß die *honji suijaku* Lehre schlichtweg falsch sei, sondern ordnet sie den offenen, exoterischen, „vereinfachten“ Lehren zu. Die Vereinfachung steht im Dienste von *kechien*, dem Anknüpfen einer Beziehung zwischen dem Gläubigen und Buddha. Aus Kanetomos Sicht würden also die *kami* den Buddhismus benützen, um die Menschen zu einer vorläufigen Wahrheit zu führen, die den Unwissenden nicht anders beizubringen ist. Genau dieses Argument hat der Buddhismus auf die *kami* angewendet. Kanetomo dreht nun den Spieß um und versucht seinerseits den gesamten esoterischen Buddhismus für sich zu vereinnahmen. Er unterscheidet dabei nicht zwischen buddhistischer und shintoistischer Geheimlehre und scheint zu unterstellen, daß alle esoterischen Buddhisten die *kami* als die Urform der Buddha betrachten. Oder er suggeriert, daß esoterische Buddhisten Shinto als die Grundlage ihres Glaubens erkennen müßten, wenn sie ähnlich tief in ihre eigene Lehre eindringen würden wie er.

Um dieses Argument zu stützen, ist es allerdings notwendig, die Methode einer seichten, offenen und einer tiefen, geheimen Darstellung der religiösen Wahrheit nicht im Buddhismus, sondern in der indigenen Religionsgeschichte zu suchen. Und Kanetomo wird fündig. Er zitiert in diesem Zusammenhang die sogenannte *kuni yuzuri* Mythe, die sich als die Geschichte eines Verzichtes der weltlichen Herrschaft zugunsten spiritueller Macht lesen läßt. Ōanamuchi, der besiegte Demiurg, der die Welt vor Herabkunft des Himmlischen Enkels regiert hat, übergibt diesem die Herrschaft mit den Worten:

„Die offen sichtbaren Dinge, die ich geleitet habe, sollen nun direkt vom Himmlischen Enkel [Ninigi] geleitet werden. Ich will mich zurückziehen und die verborgenen Dinge leiten.“⁵⁰

Weltliche Macht wird in dem mythologischen Text als die offen sichtbaren Dinge (顕露事 *arawani-no-koto/ kenro no koto*) umschrieben, spirituelle Macht als die verborgenen Dinge (幽事 *kakuretaru koto/yūji*). Kanetomos Termini für die Unterscheidung Offen/Geheim (*kenro* und [*on*]yū) lassen sich also tatsächlich in den Mythen wiederfinden. Damit steht für ihn fest, daß nicht der Buddhismus der Urheber dieser Unterscheidung ist, sondern die mythologischen Protagonisten der *kuni yuzuri* Mythe. Diese Argumentation mag uns heute als allzu durchsichtige Manipulation erscheinen, bei genauer Betrachtung fehlt es ihr jedoch nicht an geistigen Vorläufern. Schon Ichijō Kaneyoshi leitete aus eben demselben Textbeleg das Gegensatzpaar „Offen“ (*kenro*) und „Geheim“ (*onyū*) als Kostituenten seiner religiösen Weltsicht ab. In seinem *Nihon shoki sanso* heißt es:

Die offen-sichtbaren Dinge (*kenro no koto*), das ist der Weg des Menschen, die verborgen-dunklen Dinge (幽冥 *yūmei no koto*), das ist der Weg der Götter (*shintō*). Diese beiden Wege verhalten sich wie Tag und Nacht, wie Yin und Yang: Sie sind eins.

(Zit. nach Kubota 1959: 395)

Eine Kernaussage, die das gesamte religiöse Verständnis des esoterischen Shinto prägt, klingt in diesem Zitat an: Shinto, bzw. Religion überhaupt, ist seinem Wesen nach geheim. Nur nebenbei sei angemerkt, daß offenbar schon in diesen Ausführungen Kaneyoshis und nicht, wie Kuroda (1981: 18) meint, erst in Kanetomos Schriften „die Wortbedeutung [von *shintō*] von der orthodoxen Lehrmeinung des *kenmitsu* Buddhismus abzuweichen begann.“ Es scheint also, als ob *shintō* schon für Kaneyoshi einen grundlegenden Begriff für „Religion“ darstellte. Ähnlich wie Kanetomo sieht Ichijō Kaneyoshi in dieser *Nihon shoki* Stelle eine Aussage des (esoterischen) Buddhis-

⁵⁰ Nebenvariante 2 der *kuniyuzuri* Episode (NKBT 67: 150–152, Aston: 80–81), zitiert in MY: A66.

mus durch den einheimischen Mythos vorweggenommen, oder zumindest bestätigt (Kaneyoshi war ein entschiedener Vertreter eines religiösen Pluralismus). Die Parallelstelle zu Kaneyoshis *Sanso* in Kanetomos *Nihon shoki* Exegese lautet folgendermaßen:

Ōanamuchi-no-mikoto, der Gott von Miwa, sprach: „Der offen sichtbare Weg des Herrschers (*kenro no ōdō*) fällt dem Erhabenen Enkel der Sonnengottheit zu, ich werde mich des Weges der Götter (*shintō*) annehmen.“ Die verborgenen Dinge, das ist der Weg der Götter, Dinge, die man geheim halten muß.

(*Nihon shoki jindai shō*, zit. nach Kubota 1959: 431)

Aus diesen Zitaten spricht deutlich, daß die Dichotomie offen/geheim für Kanetomo und Kaneyoshi nicht nur mit dem Gegensatzpaar exoterische/esoterische Lehre verknüpft werden kann, sondern auch das Konzept *ōbō/buppō* (hier *ōbō/shintō*), also weltlich/sakral beinhaltet. Vor diesem Hintergrund ist jede Lehre, die ihre Wahrheit, „offen-sichtbar“ verkündet, letztlich ein Bestandteil der profanen Welt und der Sphäre der Politik, während die wirklich religiöse, spirituelle Einsicht nur im Bereich des „Verborgenen-Geheimen“ stattfindet. Es scheint mir wichtig darauf hinzuweisen, daß ein solches Verständnis von Religion keine Machenschaft des Yoshida Shinto war, sondern der selbstverständliche epistemologische Hintergrund, vor dem Kanetomo die Besonderheiten seiner Lehre ausführte.

Wenn aber alles Offene weltlich und nur das Geheime sakral ist, so befindet sich der Yoshida Shinto nicht so sehr im Gegensatz zum Buddhismus allgemein, sondern vor allem zum „exoterischen Buddhismus“ und gleichermaßen zu allen Formen des *kami*-Glaubens, die sich nicht auf eine geheime Wahrheit berufen. Der esoterische Buddhismus wird hingegen in dieser Perspektive auf ganz natürliche Weise zum Verbündeten des Yoshida Shinto. Diese Tendenz ist in Kanetomos oben geschilderter Darstellung der „Drei Arten von Shinto“ ja in der Tat deutlich zu Tage getreten. In A67 wird überdies ausgesagt, daß der Unterschied zwischen Shingon und (Yoshida) Shinto bloß ein gradueller sei: Shinto ist noch eine Stufe geheimer als Shingon. Um einen weiteren Unterschied zwischen Yoshida Shinto und esoterischem Buddhismus herzustellen und letzteren zugleich zu marginalisieren, bediente sich Kanetomo gelegentlich des Arguments,

daß „Shingon“ der Shinto Indiens sei. Diese Aussage taucht zwar im MY selbst nicht auf, ist aber in anderen Texten belegt.⁵¹ Damit rechtfertigte Kanetomo zum einen die vielen Gemeinsamkeiten seiner Lehre mit dem esoterischen Buddhismus, zum anderen die Behauptung, daß sein „Shinto“ letztlich der ursprünglichere sei.

Dieses Beharren auf Shinto als Grundlage steht zweifellos mit einer Frage in Beziehung, die Allan Grapard als „quest that has haunted Japan over and again in its history“ bezeichnet, nämlich „the quest for cultural identity and the search for an ultimate essence of things“ (Grapard 1992a: 46). Eine Lehre, die diese letzte Essenz in der eigenen, nationalen Tradition fand, war auch im buddhistisch geprägten japanischen Mittelalter attraktiv. Trotz *honji suijaku* Theorie spürt man in der Literatur häufig das Bedürfnis, den letztlich fremdländischen Lehren des Buddhismus eigene Traditionen entgegen zu setzen. Insofern war Kanetomo sicher nicht allein mit seiner Ansicht, wenn er den fundamentalen, originären Charakter der japanischen Kultur durch Aussprüche wie „Unser Land ist das Götterland. Unser Weg ist der Götterweg. Unser Landesherr ist ein göttlicher Herrscher“ (A72) bekräftigte. Doch zugleich versuchte er, diese *uniqueness* der japanischen Kultur auf die Einzigartigkeit seiner eigenen Familientradition zu reduzieren, während er den Rest als mehr oder weniger gleichrangig mit fremden kulturellen Traditionen ansah:

⁵¹ Etwa im *Nihon shoki jindai shō*:

Da die Shingon [Lehre] der Shinto Indiens ist, wird sie nicht offen sichtbar (*kenro ni*) vollzogen. (Nach Kubota 1959: 431)

Oder ausführlicher in Kantomos *Nakatomi harae shō*:

Shinto gibt es auch in Indien. Der Buddhismus bediente sich des Shingon, um Shinto zu erzeugen. Daher gibt es dort auch Götter-Formeln (*shinju*). Der Konfuzianismus bediente sich des Wegs der Wandlungen um Shinto zu erzeugen. Daher gibt es dort auch die Divination auf der Basis der Trigramme. Divination auf der Basis der Trigramme bedeutet, den Götterweg des Himmels zu erkennen und nicht von den Vier Zeiten abzuweichen. Die Weisen schufen mit Hilfe des Shinto ihre Lehren und Gesetze für das Reich. (*Nakatomi harae shō*; *Yoshida sōsho* 4: 432)

Unser Shinto (*wagashintō*) ist der unfaßbare Anfang von Yin und Yang. Seine unergründliche, wunderbare Überlieferung führt von Kuni-no-tokotachi-no-mikoto zu Amaterasu-ōkami. Amaterasu-ōkami gab ihn an Ame-no-koyane-no-mikoto weiter. Von dieser Zeit an bis in unser heutiges, verkommenes Endzeitalter (*chokuse matsudai*), schöpft [unser Shinto] aus dem Urwasser der Einen Substanz, ohne auch nur einen einzigen Tropfen der Drei Lehren zu kosten. (MY: A70)

Diese Passage dient als Einleitung des Stammbaums der Yoshida Urabe. Der Shinto, von dem hier die Rede ist, ist also eindeutig Kanetomos Yuuitsu Shinto. Welches aber sind die Drei Lehren, von denen dieser Shinto keinen Tropfen gekostet haben will? Eine Parallelstelle aus den Vorlesungsaufzeichnungen des Yoshida Adepten Kaison gibt hier interessante Aufschlüsse:

Shūgō Shinto, das ist das Shingon aus Indien, der Weg der Wandlungen aus China, und der Shinto unseres Landes. Sie sind alle das gleiche. Der Eine und Einzige Shinto aber ist stets etwas eigenes gewesen. Er ist jene *kami*, die die Grundlage der Entstehung dieses Landes und aller anderen Länder darstellen, und er ist zugleich der Urgott alles Reinen. Bis zum heutigen Tag in der Endzeit dieser schmutzigen Welt schöpft er aus dem Urwasser der ungeteilten Ursbstanz und hat nicht einen Tropfen von den Drei Lehren gekostet. Wie könnte er jenen gleichen?

(Aus Kaisons *Shinkyō ryakuchū*; nach Demura 1997: 76)

In der diesem Text zugrunde liegenden Vorlesung aus dem Jahre 1504 scheint Kanetomo also über ähnliche Inhalte wie im MY referiert zu haben und bediente sich dabei auch ähnlicher Formulierungen. Demnach sind die Drei Lehren auch in dieser Stelle die Lehren Indiens, Chinas und Japans, bzw. alle jene Lehren aus diesen Ländern, die den Weg der *kami* in irgend einer Form erkannt haben. Das sind Shingon, also esoterischer Buddhismus; der Weg der Wandlungen = *Yijing* = die Lehre von Yin/Yang und den Fünf Phasen; und „der Shinto unseres Landes“, also offenbar Honjaku-engi und Ryōbu-shūgō Shinto in A1. Diese drei Lehren werden sogar aus-

drücklich als *shūgō* Shintō – in freier Übersetzung „synkretistischer Shinto“ – bezeichnet. In dieser Darstellung kann vom „Nippon-Zentrismus“ (*nippon chūshin shugi*), der Kanetomo bisweilen nachgesagt wird, kaum mehr die Rede sein: Der Nippon-Zentrismus wird hier in einen Yoshida-Zentrismus umgemünzt.

Trotz seiner ostentativen Betonung der Authentizität und Originalität des Einen und Einzigen Shinto enthält der letzte Abschnitt des MY aber auch Passagen, die diesen Shinto als religiöses System derart ephemere erscheinen lassen, daß er selbst mit der im MY skizzierten Lehre der Yoshida kaum etwas gemein hat. Zunächst enthüllt sich dieser Charakter des Shinto in einem Zitat, das dem Watarai Shinto entstammt. Es bezieht sich auf den Charakter der beiden Hauptgöttheiten von Ise, wird aber von Kanetomo zur Illustration der „Grundlage (*konpon*) des Götterlandes“, also der vor-buddhistischen Religion angeführt:

Amaterasu-ōkami und Toyouke-ōkami sind die Großen Ahnen, ohne Form, ohne Tun. Daher bingen sie auch keine Lehren wie der Buddhismus hervor. Ihre wunderbare Gestalt zeigt sich nur flüchtig (*kari ni*) in einem gestaltlosen Spiegel (*musō no kagami*).

(MY: A64)

„Ohne Form und Ohne Tun“ (*musō mui*) sind buddhistische Termini, die das Ewige, Absolute bezeichnen und insbesondere Dainichi Nyorai charakterisieren (Teeuwen 1996: 112). In diesem Kontext, wo sie auf die Gottheiten des Ise Schreins bezogen sind, scheinen die Ausdrücke jedoch auf elegante Weise zu erklären, warum die *kami* im Gegensatz zum Buddhismus keine verbindliche Lehre von sich gegeben haben. Ihre Schweigsamkeit wird mittels einer buddhistischen Doktrin als eine Art metaphysischer Erhabenheit erklärt. Damit nimmt der Text jedoch eine derart abgehobene Vorstellung seiner *kami* in Kauf, daß von ihnen keine unmittelbaren Anleitungen für den Gläubigen zu erwarten sind. Aus der Not eine Tugend:

Shinto ist zu vornehm, um sich in Worte fassen zu lassen.⁵² Das MY geht sogar noch einen Schritt weiter in diese Richtung. Nach dem so vieles über den Shinto und seine Überlieferung gesagt wurde, stellt sich zu guter Letzt die bemerkenswerte Frage:

Die Aussagen des Shinto sind die Grundlagen unseres Landes, sein eigenständiges, einziges Gesetz. [...] Warum aber hat keine Priesterfamilie eine religiöse Doktrin dazu errichtet? (F75)

Kanetomo antwortet darauf sinngemäß, daß Shinto schon von vorn herein allen Dingen innewohne, daß es daher nicht nötig sei, Shinto zu suchen:

Alles, was einen [Seelen]-Geist hat, ist nichts anderes als *kami*. Daher spricht man auch von Buddha-Werdung (*jōbutsu*), nicht aber von *kami*-Werdung. Es ist nicht möglich, als Ding nicht auch einen göttlichen Geist in sich zu bergen. (A75)

Damit bekommt der Ausdruck *shintō* zwar wieder jene spirituelle Kraft, die er in der Bedeutung „Wirken der *kami*“ wohl ursprünglich hatte, verliert aber zugleich die Verbindlichkeit, die Kanetomo ihm in seiner Bedeutung als religiöses System zu geben versuchte. Ein Shinto, der von vornherein und unveränderlich in allem wohnt, kann zwar ohne weiteres die Essenz des Buddhismus oder des Konfuzianismus in sich aufnehmen, wie aber kann er eine spezifische Aussage machen und den Gläubigen auf den rechten Weg führen? Und schließlich: Wie kann er das privilegierte Eigentum einer bestimmten Familie sein?

Dem gesamten Diskurs im Zusammenhang mit der Baumtheorie liegt letztlich die Bemühung um eine „erkenntnistheoretische“ oder „epistemologische“ Positionierung des neuen Begriffs „Shinto“ (im Sinne von „religiöser Lehre“) zugrunde. Dabei erhält dieser Begriff zwei Aspekte: Er wird einerseits als etwas sehr Allgemeines, Ubiquitäres aufgefaßt, andererseits als etwas Singuläres, Ursprüngliches. Diese

⁵² Das Thema läßt sich bis in die Ideologie des Staatsshinto herauf verfolgen. Vgl. Antoni 1998.

Aspekte liegen in einem permanenten, wenn auch nicht artikulierten Widerstreit. Wo die Ubiquität des Shinto betont wird, droht der Begriff sich so sehr auszudehnen, daß er als missionarisches oder ideologisches Werkzeug unbrauchbar wird: Wenn alles „Shinto“ ist, kann niemand „Shinto“ vertreten. Wo aber die Ursprünglichkeit betont wird, verengt sich der Begriff auf die angeblich uralte, unverfälschte Familientradition, die eng mit der göttlichen Abstammung ihrer Priester, der Yoshida, verbunden ist und in Äquidistanz zu allen anderen Lehren ein Dasein in Heimlichkeit und Stille führt: „Shinto“ ist so kostbar, daß es kaum einem Sterblichen vergönnt sein kann, daran Teil zu haben. Indem der Diskurs beständig zwischen diesen beiden Polen oszilliert, versucht er, alle Anhänger anderer religiöser Glaubensformen in sich einzuschließen und zugleich eine Exklusivität zu erzeugen, die ihnen den eigentlichen Eintritt in den Yoshida Shinto weitgehend verunmöglicht. Das Ergebnis ist, daß der Begriff „Shinto“ auch in den „exoterischen“ Ausführungen des MY – also dort, wo vom Verhältnis zwischen Shinto und anderen Lehren die Rede ist – nie wirklich eindeutig zu fassen ist.

6.6. Abschließendes zum MY

Bevor ich Kanetomos religiöses System im Schlußkapitel zusammenfasse, möchte ich abschließend noch eine Anmerkung zu seiner Arbeitsweise, wie sie sich vor allem im MY widerspiegelt, anfügen. Als ich begann mich der Analyse dieses Textes zu widmen, ging ich von der Annahme aus, daß ein Werk von der Bedeutung des MY nicht ganz ohne tieferen Sinn und durchdachten Aufbau verfaßt worden sein kann. Ich glaube, daß sich diese Annahme bestätigen ließ. Dennoch gibt es einzelne Punkte in diesem Text, die ich als nichts anderes denn als Verstöße gegen die inneren Gesetzmäßigkeiten seines eigenen theoretischen Gebäudes bezeichnen kann. Diese Verstöße unterstreichen den Eindruck des Fragmentarischen und Pragmatischen, den das Werk schon beim ersten Lesen vermittelt.

Pragmatisch und provisorisch erscheint der Aufbau des Textes vor allem im letzten Drittel, das so unterschiedliche Dinge wie eine Diskussion des Verhältnisses von Shinto und Buddhismus, den voll-

ständigen Stammbaum der Yoshida Urabe, eine Auflistung der esoterischen Geheimhaltungsklassen des Yoshida Shinto, u.a.m. nahtlos aneinanderreicht. Als einziges Ordnungskriterium mag hier, wie schon angedeutet, die Aufrechterhaltung einer gewissen zeitlichen, bzw. ontologischen Abfolge angenommen werden. Dennoch fühlt man sich bei der Lektüre dieses letzten Abschnitts ein wenig an Situationen erinnert, in denen man nicht genug Zeit hat, seine Koffer zu packen, und alles, was im letzten Moment noch mitgenommen werden muß, wahllos in eine Plastiktüte steckt.

Dies steht nicht in Widerspruch zur Strukturiertheit des Textes. Diese Struktur ist allerdings eine offene, die Platz bietet für allerhand Einschübe und Abschweifungen, solange sie sich gewissen formalen Kriterien unterordnen. Sie gleicht einer Partitur, die Kadenzten oder Improvisationen nicht ausschließt. Besonders in der Mitte ist der Text jedoch vergleichsweise geschlossen, wenn auch voller raffinierter Bezüge und Querverbindungen. Diese Eigenschaft läßt es plausibel erscheinen, daß das Werk aus einer Reihe von Vorlesungen entstanden ist. Möglicherweise könnte man es daher als ein Vorlesungsmanuskript ansehen, das im Grunde ein *work in progress* darstellt, welches aus bisher noch nicht geklärten Gründen irgend wann einmal in endgültiger Form zu Papier gebracht wurde, ohne daß Zeit zu einer endgültigen Schlußredaktion geblieben wäre. Von diesem Zeitpunkt an wurde das MY allerdings, wie sich anhand der unterschiedlichen Abschriften in ST 7/8 unschwer erkennen läßt, unverändert in der Linie der Yoshida Urabe weitertradiert.

Andererseits wurden die *topoi* des MY, wie bereits ein kursorischer Überblick über den Shinto der frühen Edo-Zeit bestätigt, in mehrfacher Weise aufgegriffen und neu geschrieben, wobei die Autoren (etwa Hayshi Razan, Yoshikawa Koretari oder Yamazaki Ansai) ihre Anleihen bei Kanetomo ebenso wenig deutlich machten, wie dieser auf seine Rückgriffe auf Watarai und Ryōbu Shinto. Meine Darstellung des MY zielt darauf ab, diese v.a. im Westen bislang noch immer unterbewerteten Zusammenhänge sichtbar werden zu lassen und schließlich zu einer kohärenten Analyse eines Diskurses zu gelangen, der sich nicht an die Grenzen der historischen Schulen oder Fraktionen des Shinto hält.