

KAPITEL 7

Schlußbetrachtung

7.1. Das Spiel der Riten

Das religiöse System des Yoshida Kanetomo erweckt durch seinen labyrinthischen Stil beim modernen Betrachter Ungeduld, Unbehagen, ja sogar Aggression. Es widerstrebt ihm, sich auf ein derart verworren-verwirrendes Gedankengebäude einzulassen. Dennoch ist es nötig, nach den Gründen zu fragen, die solche Gefühle bei Kanetomos Zeitgenossen offenbar nicht aufkommen ließen. Was machte den Yoshida Shinto zur Zeit seiner Entstehung attraktiv? Abgesehen vom naheliegenden (wenn auch tautologischen) Hinweis auf unterschiedliche Denktraditionen und Argumentationsstrukturen meine ich, daß man in diesem Zusammenhang auch die Unterschiede zwischen der heutigen und der damaligen Rezeption der „Wahrheiten“ des Einen und Einzigen Shinto berücksichtigen muß. Um davon ein Bild zu geben, empfiehlt sich der Vergleich dieses Shinto mit einem Brettspiel. Sein wesentliches Faszinosum liegt in der Anwendung. Diese Anwendung setzt den Besitz von Spielmaterial und einer Spielanleitung voraus. Die Spielanleitung des Yoshida Shinto ist das *Yuiitsu shintō myōbō yōshū*, dessen Übersetzung und Interpretation einen zentralen Gegenstand der vorliegenden Untersuchung darstellt. Wie die meisten Spielanleitungen ist auch das MY so formuliert, daß erst durch Ausprobieren wirklich klar wird, was gemeint ist. Abgesehen davon gibt es noch das *Shintō taiti*, eine Art Klappentext außen an der Schachtel, der auf das Spiel neugierig machen soll. Die essentiellen Bestandteile des Spiels sind jedoch das Spielbrett, die Figuren, die Karten, die Würfel, usw. Sie lassen sich mit den Altären, den rituellen Utensilien und den Gebetstexten der Yoshida Rituale vergleichen. Wie mittlerweile auch in der modernen Spielkultur möglich,

lieferte Kanetomo seinen Interessenten das Spiel niemals in einem, sondern klein portioniert in Form von geheimen (esoterischen) Initiationen. Je nach Grad der Einweihung konnte man also das Spiel in einfacheren oder schwierigeren Versionen erhalten, es war grundsätzlich beliebig weit ausbaubar. Die Spielanleitung war dazu mitunter gar nicht nötig, wenn man das Spiel direkt von einem Meister unterrichtet bekam. Ja, diese direkte Vermittlung wurde sogar favorisiert und die Anleitung daher bewußt mit irreführenden oder zweideutigen Erklärungen versehen. Man könnte auch sagen, daß in der verklausulierten, indirekten Art der Darstellung des Spiels das Spiel selbst bereits begann.

Unsere Schwierigkeiten, den Yoshida Shinto zu verstehen, liegen vor allem darin, daß wir nur noch im Besitz der Spielanleitung und einiger fragmentarischer Beschreibungen des Spielmaterials sind. Ohne die Vermittlung eines Meisters erscheinen diese Elemente beliebig und unzusammenhängend. Sobald wir aber erkennen, daß sie oft wesentlich konkreter, als es zunächst den Anschein hat, auf einander bezogen sind, ist es möglich, eine ungefähre Vorstellung vom Reiz des Spiels zu bekommen. Dies ist der Ansatz, den vor allem die beiden vorhergehenden Kapitel dieser Arbeit verfolgt haben. Notgedrungen wurde den theoretischen Konzeptionen des Yoshida Shinto mehr Raum gewidmet als der praktischen Anwendung. Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß der vielleicht bedeutsamste Teil der Talente und der Kreativität seines Begründers Yoshida Kanetomo auf dem Gebiet der praktischen Umsetzung, also der Schaffung von Riten lag und daß die Sprache, die er für seine Lehre gefunden hat, den Riten weit eher angemessen ist, als den Dogmen.

Im Titel dieser Arbeit habe ich die „Erfindung des Shinto“ angesprochen und in der Tat erscheint aus heutiger Sicht die Tatsache, daß Kanetomo nicht nur sein eigenes System „Shinto“ nannte, sondern auch andere Formen des *kami*-Glaubens als „Shinto“ identifizierte als seine nachhaltigste Leistung auf dem Gebiet der japanischen Religionsgeschichte. Er schuf das Begriffsinventar für die Vorstellung einer autonomen *kami*-Religion, ein Phänomen, das bald in den Rang einer geschichtslosen Größe aufstieg. Für Kanetomo selbst und für seine Zeitgenossen, war dieser Gedanke aber nur ein Neben-

produkt des exoterischen Überbaus, der sein System esoterischer Wahrheiten und Riten komplementierte.

7.2. Yoshida und Watarai Shinto

Die Tradition esoterischer *kami*-Verehrung begann jedoch schon lange vor Kanetomo. Ohne daß sie sich selbst als autonome religiöse Richtung definierte, habe ich sie im Laufe dieser Arbeit als „esoterischen Shinto“ bezeichnet. Wie bereits in der Einleitung erwähnt, wird diese Tradition ihrerseits von zwei Strömungen maßgeblich bestimmt: dem vom Hof festgelegten Zeremonialwesen zu Ehren der *kami* (in dieser Untersuchung zumeist als „höfischer Shinto“ bezeichnet) und dem esoterischen Buddhismus. In wie fern folgt nun der Yoshida Shinto bloß einem bewährten Muster, diese beiden Einflüsse zu synthetisieren, in wie fern entwickelt er die esoterische Shinto Tradition eigenständig weiter? Ich möchte mich bei der Behandlung dieser Frage auf einen Vergleich mit dem Watarai Shinto beschränken, zum einen, weil vom Watarai Shinto anerkanntermaßen die Hauptinspiration aller anderen mittelalterlichen Reformbewegungen des *kami*-Glaubens ausging, zum anderen weil er einfach am besten erforscht ist. Namentlich die schon öfter erwähnte Studie von Mark Teeuwen (1996) bietet sich hier als Vergleichsbasis an. In diesem Werk macht Teeuwen zwei Prozesse für die Entstehung des Watarai Shinto verantwortlich. Er nennt sie „the rewriting of myth“ oder „of sacred history“ einerseits und „the development of rituals for private (that is, non-imperial) worship“ andererseits.¹

- 1) „Rewriting of myth“ war für die Watarai Priester von essentieller Bedeutung. Als Priester des Äußeren Schreins von Ise, der der relativ unbekannteren Gottheit Toyouke gewidmet ist, waren sie stets vom Prestige des Inneren Schreins, dem eigentlichen Schrein der kaiserlichen Ahnengottheit Amaterasu, überschattet. In Zeiten

¹ Teeuwen arbeitet diese beiden Prozesse vor allem im ersten Kapitel seiner Studie (1996: 26ff, bzw. 85ff) sehr genau heraus. Einen Überblick bietet aber auch die Zusammenfassung (S. 390–393).

der ökonomischen Krise des Tenno Haushalts drohte den Watarai der Verlust der staatlichen Unterstützung. Sie schufen daher eine Reihe von Gründungslegenden für ihren Schrein, die in erster Linie beweisen sollten, daß man die Ise Schreine als eine untrennbare, wenn auch bipolare Einheit zu betrachten hätte, in der beide Teile und beide Gottheiten von gleicher Bedeutung seien. Im Laufe der Entwicklung des Watarai Shinto stiegen Rang und Bedeutung der Gottheit Toyouke sukzessive an, bis sie mit den Weltengründer-Gottheiten Kuni-no-tokotachi (*Nihon shoki*), bzw. Ame-no-minaka-nushi (*Kojiki*) identifiziert wurde. Diese Gottheiten spielen seither im gesamten esoterischen Shinto eine ungleich bedeutungsvollere Rolle als in den mythologischen Erzählungen, wo bloß ihre Namen kurz erwähnt sind. Die Betonung der bipolaren Struktur von Ise führte auch zu Berührungspunkten mit dem esoterischen Buddhismus. Esoterische Mönche fanden in den beiden Ise Schreinen den dualistischen Aufbau der Shingon Lehre wieder und begannen, synkretistische Theorien zur Identität der *kami* von Ise mit Dainichi Nyorai (Buddha Vairocana) zu entwickeln.

- 2) Die Suche nach neuen Ressourcen, bzw. Einkommensquellen war es auch, die nach Teeuwen den zweiten Prozeß motivierte, der zur Entstehung des Watarai Shinto beitrug. Die traditionelle Rolle der Watarai verlangte, daß sie ihr Priesterhandwerk einzig und allein für den Staat, bzw. den diesen symbolisierenden Tenno und seine Vertreter ausübten. Als aber das System staatlicher Unterstützung Ende der Heian-Zeit zusammenbrach, entwickelten die Watarai Priester ein Ritualwesen, das sich an beliebige, „private“ Gläubige richtete. Grundlage dieses Ritualwesens waren die Zeremonien des Tenno-Hofes, in die die Watarai eingebunden waren, doch bedurfte es einer neuen Theologie, um die Wirksamkeit der Rituale auch außerhalb der höfischen Tradition zu erklären und zu legitimieren. Diese Theologie, die Teeuwen „a new theory of union and worship“ nennt, entnahmen die Watarai wiederum dem esoterischen Buddhismus. Es kam zu einem regelrechten „Übersetzungsprozeß“ von Konzepten und liturgischen Praktiken aus dem buddhistischen in einen neues, „shintoistisches“ Idiom.

Dieses neue Idiom war schon im Watarai Shinto nicht selten dem Taoismus entlehnt.

Als Leitvorstellungen dieser neuen Theologie erachtet Teeuwen

- a) die Vorstellung des „Herz-Gottes“, die der esoterisch-buddhistischen Konzeption der „ursprünglichen Erleuchtetheit“ (*hongaku*) entspricht;
- b) die Möglichkeit, sich mit diesem Herz-Gott zu einer Einheit zu verbinden, ähnlich wie dies im esoterischen Ritual mit Buddha der Fall ist; und
- c) die Vorstellung einer Rückkehr zum „Ursprung“, worunter man im esoterischen Buddhismus Dainichi Nyorai, im Watarai Shinto das primordiale Chaos (*konton*) oder eben die erwähnten Urgottheiten Kuni-no-tokotachi, bzw. Ame-no-minakanushi versteht.

Aber auch Praktiken und praxisbezogene Termini wie *kaji*, *inmyō* (*mantra* und *mudrā*), etc. wurden aus dem esoterischen Buddhismus übernommen.

Im Yoshida Shinto finden wir nicht nur vergleichbare Inhalte vor, wir begegnen auch vergleichbaren historischen Bedingungen: Zunächst eine Position im zweiten Glied des höfischen Klerus, dann eine politisch-ökonomische Krisensituation, die eine theologische Neuorientierung motiviert haben dürfte. Tatsächlich waren Watarai und Urabe einander so nahe, daß es erstaunt, wieso die revolutionären Ideen ersterer, die ja schon bald auf andere Verfechter des *kami*-Glaubens übergingen, bei den Urabe nicht frühere Spuren hinterließen. Der Grund dafür dürfte darin zu suchen sein, daß die Urabe als Priester des Jingi-kan dem politischen Zentrum viel näher als die Watarai standen. Sie waren dadurch innerhalb des höfischen Systems privilegierter und vom allgemeinen Niedergang des Hofes erst viel später existentiell betroffen. Welche Affinitäten zum Watarai Shinto es unter den Vorfahren des Yoshida Kanetomo auch immer gegeben haben mag, die Wahrung, bzw. die allmähliche Aufwertung ihrer traditionellen Rolle verhinderte zweifellos ein Ausbrechen aus den Beschränkungen der höfischen Etikette. Die Krise, die zu einer

Neuorientierung der Yoshida führte, war der Ōnin-Krieg. Sie erfolgte im Unterschied zur Situation der Watarai nicht etappenweise, sondern abrupt und ultimativ. Während sich die Herausbildung einer eigenen Lehre innerhalb der Watarai Priester daher über mehr als ein Jahrhundert hinwegzog (12. bis 13. Jahrhundert), fand eine ähnliche Entwicklung unter den Yoshida erst 250 Jahre später (Ende 15. Jahrhundert) innerhalb einer einzigen Generation statt. Der Yoshida Shinto ist aus diesem Grund auch übersichtlicher, prägnanter und als ideologisches Instrument wohl effizienter als der Watarai Shinto, andererseits aber auch angreifbarer, weil weniger facettenreich, und mit weniger „mythischem Flair“ behaftet. Daß sich die Propagierung einer neuen Lehre allerdings so rasch vollzog, ist wohl nicht allein auf die Persönlichkeit Yoshida Kanetomos oder die besonderen Umstände des Ōnin-Krieges zurückzuführen, sondern deutet auch auf entsprechende „inoffizielle“ Ideen unter seinen Vorfahren hin, die heute allerdings kaum mehr zu rekonstruieren sind.

7.2.1. „Exoterische“ Thesen zur eigenen Geschichte

Auf der Suche nach Teeuwens zwei Prozessen im Yoshida Shinto, läßt sich der Versuch „Geschichte umzuschreiben“ ohne weiteres in den Schrein-Legenden des Saijōsho wiederfinden. Dennoch scheint mir, daß dieser Schrein im letztendlich entstandenen theologischen System Yoshida Kanetomos nicht die Bedeutung hat, die die Ise Schreine im Watarai Shinto besitzen. Ein Grund dafür könnte sein, daß sich die Watarai das ganze Mittelalter hindurch und auch in der Frühen Neuzeit gezwungen sahen, ihre Position gegenüber den Priestern des Inneren Scheins zu verteidigen und ihre Ansprüche zu legitimieren. Die Schreinlegenden und die Identität der Gottheit Toyouke spielen daher eine wesentlich zentralere Rolle im Watarai Shinto, als die nebulose Vorstellung des Taigen sonshin, des Urgotts im Yoshida Shinto. Zweifellos zielte die Schaffung dieses Urgottes und seines Schreins darauf ab, dem Doppelschrein von Ise den Rang abzulaufen, doch blieb es, historisch gesehen, bei einem Versuch. Die Verteidigung der Gottheit Taigen sonshin, bzw. ihres Schreins Taigen-kyū war nicht die einzige, ja nicht einmal die wesentlichste *raison d'être* des Yoshida Shinto. Was die Yoshida hingegen mit aller

Energie und wohl auch erfolgreich vertraten, war die Aufwertung ihre Familientradition. Sie ist der eigentliche Fokus von Kanetomos *rewriting of history*. Kanetomo ist zwar, wie wir gesehen haben, nicht dafür verantwortlich zu machen, daß der Stammbaum der Urabe mit dem der Nakatomi/Fujiwara verschmolzen und auf Ame-no-koyane zurückgeführt wurde; wohl aber dafür, daß mit diesem Stammbaum a) eine Überlieferung verknüpft wurde, die als die einzige reine Lehre, die aus dem Zeitalter der Götter stammt, angesehen wurde; und b) daß die Geschichte der Urabe im Jingi-kan in die Geschichte der Weitergabe dieser Überlieferung umgedeutet wurde.

Im Gegensatz zu den Watarai strich Kanetomo die Bedeutung und Eigenständigkeit seiner Überlieferung daher auch bewußt heraus, indem er ihr einen Namen gab: Genpon-sōgen Shinto, frei übersetzt der „Shinto vom Begründer des Uranfangs“, bzw. Yuuitsu Shinto, der „Eine und Einzige Shinto“. Des weiteren machte er sich Gedanken theoretischer Art, wie er diese Überlieferung innerhalb des allgemeinen *kami*-Diskurses seiner Zeit positionieren könnte: Daraus entstand die These von den drei Arten von Shinto. Der Begriff Shinto wiederum mußte gegenüber Buddhismus und Konfuzianismus (bzw. Taoismus) positioniert werden. Die „Baumtheorie“, die schon vor Kanetomo existierte, war dazu die geeignete Metapher. Kanetomo war vielleicht nicht der erste, der den Begriff *shintō* im Sinne einer geschlossenen eigenständigen religiösen Lehre auffaßte, aber doch offenbar der erste, der diesen Begriff auf die eigene Überlieferung anwandte und sie anderen Strömungen gegenüberstellte. In Kanetomos Shinto Begriff traf sich also die Exklusivität einer geheimen Familientraditionen mit einem universalen Gültigkeitsanspruch. Dieses Bewußtsein von einer geschlossenen, dem Buddhismus ebenbürtigen Lehre hatte der Watarai Shinto vor Kanetomo nicht entwickelt.

Dem Prozeß der Neuschreibung von Geschichte im Watarai Shinto entsprechen innerhalb des Yoshida Shinto also im Grunde drei Themenstränge, die unabhängig von einander die Bedeutung der Yoshida unterstreichen und mehren sollen. a) die Legendenbildung rund um den Saijōsho, b) die Mystifizierung der Urabe'schen Priestertradition, und c) die Thesen und Überlegungen, die sich aus den beiden Konzepten „drei Arten von Shinto“ und „Baumtheorie – Einheit der Drei Lehren“ ergeben. Zusammen bilden sie das, was ich

unter Verwendung des esoterischen Begriffsinventars als den äußeren, offenen, exoterischen Teil des Yoshida Shinto bezeichnen würde. Diese Lehren sind tatsächlich nach außen gerichtet: Sie haben die Funktion, den Yoshida Shinto gegenüber Nicht-Eingeweihten, also Außen-Stehenden attraktiv oder zu mindestens unangreifbar zu machen.

Was gegenüber dem Watarai Shinto in den Hintergrund tritt, ist die Neuschreibung der Mythologie. Der frühe Watarai Shinto produzierte in einem Generationen überspannenden Prozeß eine ganze Reihe von Schriften, die mythologischen Persönlichkeiten zugeschrieben wurden und mit der Zeit tatsächlich einen sakralen, trans-historischen Status ähnlich den mythologischen „Kapiteln des Götterzeitalters“ der alten Chroniken erhielten. Der Yoshida Shinto datierte seine wichtigsten Werke zwar auch in der Zeit zurück, hielt sie jedoch in der eigenen Familie und charakterisierte sie eindeutig als historische Produkte. Während also der Watarai Shinto in erster Linie die Watarai-Autorenschaft seiner kanonischen Texte verschleierte und Mythologie produzierte, um andere zu Interpretationen zu bewegen, die im Sinne der Watarai waren, produzierte Yoshida Kanetomo ein exegetisches Schrifttum, das seiner Familie zusätzlich zu ihrem Status als philologische Experten mythologischer Schriften den Rang von Interpreten und Vermittlern einer umfassenden religiösen Wahrheit verlieh. Damit präsentierte sich der Yoshida Shinto von Anfang an als „Shinto“, d.h. als eigener, unabhängiger religiöser Weg, während der (frühe) Watarai Shinto erst aus der kritischen Distanz zu seinen eigenen Zielen als spezifische Richtung des Shinto bezeichnet wurde.

7.2.2. „Esoterische“ Thesen zur religiösen Praxis

Der zweite Prozeß, der laut Teeuwen zur Herausbildung des Watarai Shinto führte, „the development of rituals for private worship“, ist vielleicht noch deutlicher als der erste im Yoshida Shinto wiederzufinden. Teeuwen spricht davon, daß die Watarai (im Verein mit Ryōbu-Mönchen) verschiedene Techniken entwickelten, buddhistische Konzepte in „shintoistische“ zu übersetzen, wobei sie sich oft des Taoismus bedienten. Dabei gibt es genau genommen zwei

Ebenen, auf denen dieser Prozeß stattfindet, eine theoretisch-theologische und eine praktisch-liturgische. Auf theoretischer Ebene soll vor allem der Zweck des Ritualwesens erläutert werden, auf praktischer Ebene soll dieser Zweck durch konkrete Praxisformen realisiert werden. Der Yoshida Shinto hat sich auf beiden Ebenen vom Watarai Shinto beeinflussen lassen, dabei aber die Techniken der Watarai wiederum bewußter und konsequenter in Hinblick auf ein neu zu schaffendes religiöses System eingesetzt.

Auf theoretischer Ebene ersetzt Kanetomo den Buddhismus fast vollkommen, und zwar, indem er chinesische Vorstellungen *in toto* übernimmt und teilweise mit einheimischem Begriffsinventar ausschmückt. Die Welt ist aus einer Ur-Einheit entstanden. Diese hat sich in zwei Bereiche geteilt, Himmel und Erde, bzw. Yin und Yang. Zwischen diesen beiden entstand der Bereich des Menschen. Himmel, Erde, Mensch werden so zu Rubriken, die alle Phänomene des Universums in sich aufnehmen können. In erster Linie sind sie aber auch als Instanzen des Göttlichen zu verstehen. Der taoistische Terminus *sangen* (die Drei Uranfänge) bezeichnet diese Instanzen und kann daher bisweilen auch als Synonym des Göttlichen schlechthin aufgefaßt werden.

Es bildet sich sozusagen eine monistisch-dualistisch-triadische Gottesvorstellung heraus, die jedoch nicht im Widerspruch zur Herz-Gott Doktrin, einer zentralen Idee des Watarai Shinto, steht. Der Herz-Gott stellt auch im Yoshida Shinto ein Grundkonzept dar, aus dem u.a. eine sehr allgemein gehaltene Ethik des Alltagslebens abgeleitet wird (s. *Shintō taii*). Es scheint mitunter, als könne man den Herz-Gott als die Instanz „Mensch“ in der Vorstellung der Drei Uranfänge begreifen. Wie dem aber auch immer sei, ebenso wie im Watarai Shinto ist der Herz-Gott im Yoshida Shinto eng mit der Vorstellung von Reinheit verknüpft. Reinheit (*shōjō*) ist auch im Yoshida Shinto ein Wert an sich und kommt dem buddhistischen Erleuchtungskonzept gleich. Dasselbe gilt für die Vorstellung von „Rückkehr“. Rückkehr und Übereinstimmung mit dem Herz-Gott, bzw. mit der Ur-Einheit ist gleichbedeutend mit Reinheit. Das eine bringt das andere hervor.

Diese Vorstellungen stehen im Hintergrund einer Theorie der Wirksamkeit von Ritualen. Rituale sind das Mittel, Reinheit, Rück-

kehr und Übereinstimmung mit dem Göttlichen zu erzielen. Gegenüber dem höfischen Shinto scheint sich also in Analogie zum Buddhismus eine Hinwendung des Ritualsystems zu transzendentalen Zielsetzungen vollzogen zu haben. Gelegentliche Bemerkungen über die von Ritualen ausgehenden Wohltaten lassen aber wiederum Zweifel an einer Abkehr des Yoshida Shinto von diesseitigen Zielen aufkommen. Bisweilen hat es den Anschein, als ob „Reinheit“ und alle damit verbundenen „transzendenten“ Konzeptionen nur die Voraussetzungen schaffen würden, um Macht über den unsichtbaren Bereich der *kami* zu gewinnen und diese für sehr diesseitsbezogene Zwecke einzusetzen. Die „Vereinigung mit der Gottheit“ ist also die notwendige Voraussetzung, die den Ritualisten ermächtigt, den konkreten, diesseitsbezogenen Bitten der Gläubigen, die das Ritual motivieren, zu entsprechen.

Dennoch erscheint es mir nicht legitim, die elaborierten Vorstellungen einer Rückkehr zur Ur-Einheit, die hinter dem Konzept der Vereinigung mit einer Gottheit stecken, als bedeutungslos abzuqualifizieren. Persönlich gehe ich davon aus, daß jedes Ritual auf zwei Ebenen als wirksam erachtet wurde: Einer weltlichen, die dem unmittelbaren Anlaß (Krankheit, Krise, oder allgemeine Schutzsuche bei den *kami*) entsprach, und einer spirituellen oder transzendenten, auf der es um spirituelle Vervollkommnung ging. Die Ziele des esoterischen Ritualwesens im Yoshida Shinto sind jedenfalls so formuliert, daß beide Interpretationen möglich erscheinen.

Auf der praktischen Ebene der Ritenkomposition zeigt sich Kanetomos Perfektionierung der Watarai'schen Techniken besonders deutlich. Wieder blendet der Yoshida Shinto das buddhistische Pantheon und buddhistische Heilsbegriffe konsequent aus, während er sich andererseits bedenkenlos buddhistischer Ritualpraktiken bedient. Diese scheinen zu Kanetomos Zeiten allgemein und mit größter Selbstverständlichkeit als ein kulturelles Allgemeingut aller Religionen akzeptiert worden zu sein. In diesem Sinne interpretiert Kanetomo sowohl den buddhistischen Terminus *kaji* als auch die Trennung seines religiösen System in einen offenen, exoterischen und einen geheimen, esoterischen Bereich (vgl. MY: A66) als Erscheinungen, die seit jeher in allen Religionen existieren (wenn ihr Ursprung auch letztlich im Shinto liegt). So gesehen stellt es beinahe einen Purismus

dar, daß der Yoshida Shinto etwa auf die Anbetung von Sanskrit-Zeichen verzichtete, wie sie nicht nur im frühen esoterischen Shinto, sondern etwa auch im Sannō-ichijitsu Shinto der frühen Edo-Zeit praktiziert wurde (vgl. Sugahara 1996b). Statt dessen machte sich Yoshida Kanetomo seine Kenntnisse des chinesischen Orakelwesens auf dem Gebiet des Ritus zu Nutze. Viele seiner Gebetstexte rezitieren – analog zu den Sanskritsilben buddhistischer Mantren – die acht Namen der divinatorischen Trigramme des *Yijing*. Die Aufzählung von Götternamen kann die Form eines Hexagramms aus der Orakellehre des *Yijing* annehmen, wie die Analyse von Yoshida Ritu-altexten gezeigt hat. Sonne und Mond, rechts und links, oben und unten, etc. sind etets in Verbindung mit Yin und Yang zu lesen. Diese symbolischen Techniken werden nicht völlig arbiträr eingesetzt, sondern beinhalten zumeist verschlüsselte Anspielungen auf die kosmologische Ordnung, wie sie in den chinesischen Klassikern einerseits und in den japanischen Mythen andererseits dargestellt wird.

Eine der für mich beeindruckendsten Eigenschaften des Yoshida Shinto besteht darin, daß sich Liturgie und Doktrin nicht nur wechselseitig begründen, sondern einander auch formal entsprechen. So ist die Lehre des Yoshida Shinto, v.a. dort, wo es um die Prinzipien des Ritualwesens und ihre Beziehung zum Kosmos geht, auf ähnliche Art verschlüsselt wie ein Ritual. Der Dechiffrierung dieser „labyrinthischen Bereiche“ ist ein Großteil meiner Analyse der Theologie des Yoshida Shinto gewidmet. Dieser Abschnitt mag manchem als zu ausführlich erscheinen. Meines Wissens hat aber bis jetzt noch niemand eine derartige Lesart des Yoshida Shinto konsequent durchgeführt, so daß mir der Aufwand gerechtfertigt scheint. Ich hoffe, dadurch auf so etwas wie die „Ästhetik“ oder auch die „Grammatik“ des Yoshida Shinto hingewiesen zu haben, die – wie durch den Vergleich mit einem Spiel angedeutet – mehr als die tatsächlichen Inhalte seine Anziehungskraft auf die Zeitgenossen erklärt. Ich möchte jedoch nicht behaupten, daß diese ästhetische Qualität dem Yoshida Shinto allein eigen wäre. Meine Analyse impliziert vielmehr, daß diese „rituelle Ästhetik“ sich auch in anderen Theologien des japanischen Mittelalters finden läßt. Mein Ziel ist es, mehr Aufmerksamkeit auf derartige Aspekte des religiösen Diskurses zu lenken.

Die Entwicklung eines neuartigen Ritualwesens im Yoshida Shinto weist also durchaus Parallelen zu Teeuwens Darstellung von Prozeß 2 der Entstehung des Watarai Shinto auf. Es braucht wohl kaum noch erwähnt zu werden, daß dies im Yoshida Shinto zu dem führte, was nach meiner und nach Yoshida Terminologie den inneren oder geheimen, esoterischen Teil des ganzen Systems ausmacht. Dieser Bereich richtet sich in erster Linie an diejenigen, die bereit sind, an die Lehren und Versprechungen des Yoshida Shinto zu glauben. Er dient also dem Aufbau einer Gemeinde von Gläubigen. Warum gerade dieser liturgische Teil samt der dazu gehörigen Theorie einer Geheimhaltungspflicht unterlag, erklärt sich sowohl aus der Tradition des esoterischen Buddhismus, als auch aus der Entwicklung des höfischen Shinto. Rituale waren, solange man an ihre Wirksamkeit glaubte, Machtmittel. Indem man den Besitz und den Zugang zu diesen Machtmitteln einschränkte, funktionierten Rituale als eine Art Währung, die man in Rang, politischen Einfluß und sogar in materiellen Besitz umtauschen konnte. Dieser Aspekt des esoterischen Ritualwesens hatte mit Sicherheit schon eine längere Tradition innerhalb der Yoshida Urabe. Kanetomo scheint aber durch eine Systematisierung der Rituale eine Erweiterung des Ritualtauses ermöglicht zu haben. Diese Systematisierung erfolgte nach Vorbild des esoterischen Buddhismus. Einzelne Riten wurden unterschiedlichen Geheimhaltungsklassen zugeordnet. Der Zugang zu diesen Geheimhaltungsklassen war an eine formelle Initiation (*kanjō*) gebunden und regelte zugleich die Hierarchie innerhalb des Yoshida Klerus. Die Terminologie der hierarchisch abgestuften Geheimhaltungsklassen, die sich gleichermaßen auf Texte, Praktiken und Initianden beziehen, ist im MY sogar systematisch dargelegt. Im Unterschied zu Demura Katsuaki erscheinen mir die Hinweise auf eine praktische Anwendung dieser Terminologie widersprüchlich. Ich bezweifle demnach, daß die Systematik des MY wirklich schon zu Kanetomos Lebzeiten konsequent eingehalten wurde. Zweifellos zeigen sich in der hier dargestellten esoterischen Hierarchie aber Ansätze zur Errichtung eines organisatorischen Netzwerks, die einen wichtigen Grundstein für die spätere Dominanz des Yoshida Shinto innerhalb des shintoistischen Klerus darstellen.

In der Anwendung des Ritualwesens scheint sich jedenfalls ein weiterer Unterschied zwischen Watarai Shinto und Yoshida Shinto abzuzeichnen. Nachdem ein Teil der höfischen Riten unter Einfluß des Watarai Shinto vom staatlichen Zeremoniell abgekoppelt und individuellen Gläubigen zugänglich gemacht worden war, entwickelte sich in Ise ein Pilgerwesen, das die wirtschaftliche Situation der Schreine maßgeblich verbesserte, das aber dem Einfluß der Priesterelite mehr und mehr entglitt. Demgegenüber setzte der Yoshida Shinto durch gezielte Initiationen von Mächtigen auf eine Verbreitung seiner Lehre und seines Einflusses von oben nach unten.

Wie wir gesehen haben, entsprach diesem Schema auch ein durchaus bewußtes Konzept vom Verhältnis zwischen Yoshida Shinto und Tenno Herrschaft, das – wenn auch nur höchst indirekt – als komplementär dargestellt wurde (vgl. die Erörterung der Drei Throninsignien in Kap. 6). Läßt sich der Watarai Shinto hinsichtlich der Organisation seiner Anhänger also eher mit den buddhistischen Reformbewegungen des Mittelalters wie etwa der Jōdo shinshū vergleichen, so setzte der Yoshida Shinto auf das „konservative“ Mittel der Bekehrung und der Bildung von Eliten und steht insofern dem sogenannten „Alten Buddhismus“ von Shingon- und Tendai-shū näher. Andererseits sind auch im Yoshida Shinto Elemente vorhanden, die auf die Vereinnahmung breiterer Bevölkerungsschichten abzielen. Etwa die Dreißig Schutzgötter der Monatstage, die wir anhand von Kanetomos Disput mit der populären Nichiren-Sekte besprochen haben. Auch die Gebetsformel *mujō reihō shintō kaji* dürfte auf eine ähnliche Funktion hin angelegt sein, wie das *nenbutsu* oder die Nichiren-Formel *namu myōhō rengo kyō*. Die doppelte Struktur der Lehre ermöglichte es, eine Vielzahl von Glaubensformen zu inkorporieren, und der Yoshida Shinto machte davon im Laufe seiner Entwicklung auch weidlich Gebrauch.

7.3. Shinto zwischen Inklusivismus und Fundamentalismus

Damit komme ich zu der schon mehrmals angeschnittenen Frage zurück, welche Vorstellungen sich mit der neuen Verwendung von „Shinto“ als religiöses System verbinden. Der Yoshida Shinto fußt zweifellos auf einem Denken, dem Orthodoxie und Dogmatismus im

Sinne der okzidentalen Religionsgeschichte fremd sind. Heterodoxen Glaubensformen begegnete man zunächst mit dem Versuch, sie in das bestehende, grundsätzlich pluralistische System der Glaubensformen zu integrieren. Nur wenn dieser Versuch mißlang, setzten mitunter Repression und Verfolgung ein. Im Hintergrund dieses Denkens steht der inklusivistische Zugang, den der Buddhismus schon in Indien und China gegenüber anderen Religionen entwickelt hatte. Dennoch griffen gerade im japanischen Mittelalter religiöse Bewegungen um sich, die eine Verengung und Konzentration religiöser Inhalte forderten. Diese „fundamentalistischen“ Strömungen, allen voran Ikkō-shū (Jōdo shinshū) und Nichiren-shū, waren nicht die unmittelbaren Stichwortgeber des mittelalterlichen Shinto, ihr Erfolg war aber sicher ein Motiv, auch im *kami*-Glauben nach „fundamentalistischen“ Positionen zu suchen. Yoshida Kanetomo war insofern ein Pionier in der Geschichte des Shinto, als er die erste deutlich artikulierte Vision eines derartigen „reinen“ *kami*-Glaubens vor Augen hatte. Im Detail war es ihm jedoch weder möglich noch wünschenswert, auf die inklusivistischen Kunstgriffe seiner Zeit zu verzichten. Sein „Shinto“ scheint daher beständig zwischen zwei Ebenen zu oszillieren: Er ist zum einen der einzig authentische Ausdruck einer unfaßbaren Wahrheit, da er „nicht einen Tropfen“ von anderen, irrigen Lehren gekostet hat, zum anderen eine von vielen möglichen Interpretationen dieser Wahrheit, die sich nur durch ihre Ursprünglichkeit von Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus und anderen shintoistischen Richtungen unterscheidet und diese auch anerkennt. Da diese Ebenen nicht streng von einander geschieden sind, bleibt der Begriff „Shinto“ in einem Schwebезustand, der ebensogut als „inklusive“ oder pluralistisch wie als „fundamentalistisch“ oder dogmatisch bezeichnet werden kann. Spätere Generationen hätten hier Klarheit schaffen und Kanetomos Lehre in die eine oder andere Richtung weiter entwickeln können.

Das Eigentümliche der Geschichte des Yoshida Shinto liegt nun darin, daß eine derartige Weiterentwicklung unterblieb. Kanetomos Wort blieb sakrosankt und erfuhr infolge des esoterischen Charakters seiner Lehre kaum weiterführende (exoterische) Erläuterungen. Mit ebensolcher Gewissenhaftigkeit, wie Kanetomos Vorgänger Texte wie das *Shaku nihongi* in ihrer Linie weitergegeben und zur Grundlage

ihrer Vorlesungen gemacht hatten, behandelten also Kanetomos Nachkommen dessen Schriften. Wie weit dem auch eine Beibehaltung der religiösen Praxis entsprach, bleibt im einzelnen noch zu untersuchen. Allgemein ergibt sich jedoch der Eindruck, daß Kanetomo seine Familientradition, die ihren konservativen Charakter allein schon durch die unbeirrbar Beibehaltung des Namenszeichens „Kane-“ offenbart, mit einer einzigen, abrupten Kraftanstrengung in eine neue Umlaufbahn brachte, wo sie neuerlich mit erstaunlicher Ebenmäßigkeit ihre Kreise drehte. Die Gegnerschaft, die dem Yoshida Shinto im Laufe der Edo-Zeit entgegen gebracht wurde, gründet meiner Meinung nach weniger in den von Kanetomo verbreiteten Inhalten, als in der Unfähigkeit des Yoshida Shinto, sich neuen Gegebenheiten anzupassen. Die Unbestimmtheit des Begriffs „Shinto“ scheint sich jedoch auch auf andere Richtungen übertragen zu haben und ist bis auf einige Ausnahmen ein Charakteristikum der japanischen Religionsgeschichte geblieben.

