

## KAPITEL 5

# Die Riten des Yoshida Shinto

Das Ritualwesen war das am eifersüchtigsten gehütete Geheimnis des Yoshida Shinto, sein wichtigstes Kapital. Nur Auserwählte durften an Yoshida Riten teilhaben oder gar so weit eingeweiht werden, daß sie selbst in der Lage waren, einen Ritus abzuhalten. Diese zentrale Bedeutung hatten die Riten sicher auch schon für Kanetomos Vorfahren. Es ist anzunehmen, daß die Urabe, abgesehen von ihren offiziellen priesterlichen Aufgaben, wie sie z.B. in den *Engi-shiki* festgelegt sind, bereits als *ietsukasa* bei diversen adeligen Familien private Riten vollzogen, die sie natürlich so weit als möglich geheim halten mußten, um ihre priesterliche Monopolstellung halten und erblich weitergeben zu können. Ein Austausch von geheimen, Glück, Wohlstand oder Schutz vor Krankheiten versprechenden Zeremonien gegen gesellschaftliche Anerkennung und materielle Privilegien zwischen den Urabe und der höheren Hofaristokratie fand sicher schon in der späten Heian-Zeit statt, wurde allerdings in der Kamakura Zeit, als das offizielle Hofzeremoniell immer stärker reduziert wurde, für den Bestand der Familie umso notwendiger. Dieser Austausch verlief offenbar über lange Zeit in sehr genau festgelegten Bahnen: Eine Handvoll mächtiger Familien, alle aus dem Stammhaus Fujiwara, dürften die einzigen gewesen sein, die in den Genuß von privaten Urabe-Riten gelangen konnten. Bis weit in die Muromachi-Zeit hinein existierte die Spitze der Hofgesellschaft als einziger Orientierungspunkt der Priesterfamilie.

Mit dem Ōnin-Krieg wurde aber auch diese Grundlage in Frage gestellt, da die Mentoren der Familie selbst zu Bedürftigen wurden. Selbst der große Ichijō Kaneyoshi mußte in dieser Zeit sein Überleben durch Anbieten seines Wissens und seiner Schriften an mächtige Kriegsherren wie z.B. Ōuchi Masahiro oder an Hino Tomiko sicherstellen (Carter 1996: 184ff.). Die Yoshida-Urabe waren also ge-

zwungen, ihr spirituelles Kapital einem weiteren Interessentenkreis anzubieten. Das schuf einen erhöhten Bedarf an Riten, den Kanetomo abzudecken mußte: Die Schaffung eines neuen Ritualsystems bildete wahrscheinlich die eigentliche Grundlage für die Akzeptanz des Einen und Einzigen Shinto, wenngleich dieses System heute kaum mehr zur Kenntnis genommen wird. Kanetomos Leistung bestand also nicht nur in der Komposition von Riten, sondern auch in ihrer Organisation, die er zumindest in Ansätzen festlegte. Es handelt sich dabei um ein System von hierarchisch gestaffelten Geheimhaltungsstufen, wie dies schon der esoterische Buddhismus entwickelt hatte.<sup>1</sup> Bereits der Ryōbu Shinto, der vornehmlich von Shingon Mönchen entwickelt wurde, kreierte Shinto Riten nach buddhistischem Vorbild. Es dürfte daher auch der Ryōbu, bzw. der Watarai Shinto und nicht der eigentliche esoterische Buddhismus gewesen sein, über den Kanetomo das nötige buddhistische Instrumentarium vermittelt bekam. Alle diese Richtungen statteten ähnlich dem esoterischen Buddhismus ihre Riten mit Geheimhaltungs-Etiketten wie *shinpi* (Mysterium) oder *kuketsu* (Mündliche Überlieferung) aus, die – wie in Agentenfilmen das ominöse *top secret!* – ihren Bedeutungsgehalt symbolisieren. Kanetomo versuchte jedoch, im Bereich seines Shinto ein einheitliches Währungssystem dieser Attribute zu schaffen und so die einzelnen Riten in eine meßbare hierarchische Beziehung zu einander zu bringen. Diese Hierarchie sollte wiederum den Rang der entsprechenden Initiationen und damit auch der Initiierten festlegen. Obwohl ich nicht den Eindruck habe, daß Kanetomo selbst seinen Standardisierungsversuch stets konsequent befolgte, war dies ein Ansatz, der im späteren Yoshida Shinto weiterentwickelt wurde und dem ganzen religiösen System eine Geschlossenheit verlieh, die den Vorläufern des Yoshida Shinto fehlte. Ich werde auf diesen Punkt bei der Besprechung des MY noch genauer eingehen.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu MY: A67.

### 5.1. Die Initiation des Tenno

Die grundlegenden Verfahren, die Kanetomo bei der Komposition seiner Riten anwandte, lassen sich bereits an relativ einfachen, kürzeren Zeremonien darstellen. Zur Illustration dieser Verfahren soll daher zunächst ein kleines Ritenensemble vorgestellt werden, das auch für die Geschichte des Yoshida Shinto von nicht unerheblicher Bedeutung ist. Es handelt sich um Riten, die Kanetomo für die Einweihung des Tenno in den Yoshida Shinto komponierte. Tenno Go-Tsuchimikado erhielt sie 1480 und 1489 übertragen. Zu diesem Anlaß bekam er von Kanetomo sogenannte *kirikami* ausgehändigt, die sowohl als Bestätigung der Initiation, als auch als Protokoll ihres Inhaltes fungierten. Dieses Protokoll sollte jedoch wahrscheinlich nur eine Art Gedächtnisstütze darstellen, denn prinzipiell verstand sich die ganze Angelegenheit als mündliche Übertragung, viel zu geheim um in schriftlicher Form weitergegeben zu werden.<sup>2</sup> Dennoch existieren Manuskripte, die inhaltlich mit den dem Tenno ausgehändigten *kirikami* übereinstimmen dürften. Sie wurden von Demura Katsuaki (1974: 29–36; 1997: 191–203) im Yoshida Archiv der Universität Tenri ausfindig gemacht und veröffentlicht. Ein Schriftstück mit dem Titel *Shujō gosōden kirikami* (*Kirikami* der Überlieferung an den höchsten Herrn) identifiziert Demura als eine Handschrift Kanetomos, und beurteilt es der Form nach als einen Entwurf. Ein weiteres Dokument mit dem Titel *Kinri shinpi gosōden kirikami* (*Kirikami* der geheimen Übertragung im Kaiserpalast) weist sich selbst als Abschrift von Kanetomos drittem Sohn, Kiyowara Nobukata, aus. Beide Dokumente enthalten weitgehend identische Texte, doch ist die Nobukata Abschrift sauberlicher abgefaßt, und enthält zudem einige geheime Riten für den Tenno, die in Kanetomos Entwürfen nicht überliefert sind.

Offenbar wurde der Tenno in mehreren Etappen in den Yoshida Shinto eingeweiht, denn die erwähnten *kirikami* sind unterschiedlich

---

<sup>2</sup> *Kirikami* (eig. zweifach gefaltetes Papier) wurden allgemein zur stichwortartigen Aufzeichnung geheimer Oraltraditionen (*kuden*) verwendet. Man spricht daher auch von *kirikami denju* (*kirikami* Tradierung). (NKD 6: 272.)

datiert. Die folgende Übersetzung reiht die Einzeltexte nicht streng nach den von Demura veröffentlichten Dokumenten, sondern nach dem unter jedem Einzeltext angegeben Datum (1–8). Die ursprüngliche Reihenfolge wurde jedoch durch die Buchstaben a–h kenntlich gemacht, wobei die Texte a–d in beiden Quellen, e–h nur in der Abschrift Nobukatas enthalten sind.<sup>3</sup> Die jeweiligen Kolophone werden in meiner Übersetzung nicht einzeln wiedergegeben. Sie enthalten regelmäßig die Auskunft, daß „Obenstehendes ergebenst an den Tenno übertragen wurde“. Dazu eine Angabe zur Geheimhaltungsstufe des Textes,<sup>4</sup> sowie das Motto „Seid ehrerbietig und fleißig!“ Am Ende steht das Datum und der Name Kanetomos mit dem Titel *jingi chōjō*.

---

<sup>3</sup> Die Datierung der Einzeltexte lautet folgendermaßen:

- 1/e: 1480/11/14  
 2/f und 3/h: 1480/11/30  
 4/a und 5/b: 1480/12/7 (nach der Nobukata-Abschrift jedoch 1480/12/14)  
 6/c und 7/d: 1480/12/14  
 8/g: 1489(!)/11/29

Das letzte Datum fällt in die Zeit des sog. „Geheimbericht-Vorfalls“ (*missō jiken*), als sich Kanetomo eine kaiserliche Bestätigung seiner Götterschätze ausstellen ließ (s. S. 59).

<sup>4</sup> Die Geheimhaltungsstufen der einzelnen Texte lauten folgendermaßen:

- 1/e: [*Shindai no*] *kuketsu* – Mündlich überliefertes Geheimnis [aus dem Götterzeitalter]. 2/f: *Gokuhi chū no shinpi, shinpi no naka no goku himitsu* – Mysterium des tiefsten Geheimen, tiefstes Geheimnis der Mysterien. 3/h: *Gokuhi chū no shinpi* – Mysterium des tiefsten Geheimen. 4/a: *Himitsu* – Geheimnis. 5/b: [*Sōden no*] *kuketsu* – Mündlich überliefertes Geheimnis [aus der Überlieferung]. 6/c: [*Shindai no*] *kuketsu* – Mündlich überliefertes Geheimnis [aus dem Götterzeitalter]. 7/d: [*Shindai*] *gokuhi no kuketsu* – Mündlich überliefertes Geheimnis des Tiefstgeheimen aus dem Götterzeitalter. 8/g: *Hichū no gokuhi* – Tiefstes Geheimnis des Geheimen.

Nach dem MY sollte es insgesamt acht Geheimhaltungsstufen geben. Daß das System, wie Demura nachzuweisen versucht, bereits 1480 voll entwickelt war, erscheint mir aufgrund der uneinheitlichen Terminologie zweifelhaft, in Ansätzen war es aber, wie oben erwähnt, sicher vorhanden.

Die verwirrenden Titel und Einzelschritte der in den Texten skizzierten rituellen Handlungen gewinnen an Kohärenz und Verständlichkeit, wenn man sie in Zusammenhang mit dem *Nihon shoki* bringt, über das Kanetomo ja tatsächlich in der Zeit zwischen den einzelnen Initiationszeremonien vor dem Tenno und dem Adel referierte. Alle Titel, Rezitationsformeln und Handlungen stehen mit der Weltenschöpfung des Izanagi, der männlichen Gottheit des geschwisterlich/ehelichen Urgötterpaares in unmittelbarer Verbindung. Berücksichtigt man Kanetomos minutiösen Vortragsstil, wie er in einigen erhaltenen Vorlesungsmitschriften dokumentiert ist, so mag es sein, daß er sich während seiner fast zweimonatigen Lehrveranstaltung im Kaiserpalast tatsächlich nur über die einzelnen Episoden der Izanagi-und-Izanami Mythen verbreitete. Die in Kanetomos Ritualzyklus aufgenommenen Eckpunkte dieser verzweigten Erzählung lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Izanami und Izanagi, erschaffen, wie allgemein bekannt, die erste Insel Onogoro-shima, indem sie mit einem Speer im Urmeer herumstochern. Die Insel „gerinnt“ eigentlich „von selbst“ (*ono-goro*) aus den salzigen Wassertropfen, die sich an der Speerspitze zusammenklumpen und wieder ins Wasser fallen. Dann errichten sie – wieder auf höchst mysteriöse Weise – die von Nelly Naumann (1988: 60) so ausführlich gewürdigte „Achtklafter-Halle“ (*Ya[h]iro-dono*) auf den Kämmen der Wellen. In der Folge zeugen sie eine Anzahl großer und kleiner Inseln des japanischen Archipels und bedingen außerdem durch fast jede Einzelaktion die Erschaffung neuer Götter. Izanagi bläst beispielsweise den Morgennebel fort, der das Land bedeckt hält, und erzeugt dadurch den Windgott *Shina-tobe* (oder *Shina-tsu-hiko*).<sup>5</sup> Dann bekommen die Götter Hunger und erschaffen die Nahrungsgottheit *Uka-no-mitama* (NKBT 65: 90; Aston 1998: 22). So entsteht eine Reihe von *kami* – u.a. in Form von Landschaftselementen (Berge, Flüsse), Naturgewalten u. dgl. m. – bis schließlich das Feuer geboren wird, an dem Göttermutter Izanami stirbt. Ihr Tod

---

<sup>5</sup> Wenn *Shina-tobe* als *Shina-tsu-me* (Windfrau) im Gegensatz zu *Shina-tsu-hiko* (Windmann) zu verstehen ist, wie die Editoren des *Nihon shoki* in NKBT (65: 90, Anm. 21) anmerken, handelt es sich ursprünglich um ein Götterpaar.

bedeutet im Grunde aber nur ihren Transfer in die Unterwelt, die sie von nun an regiert. Izanagi folgt ihr und begeht einen Tabubruch, indem er sie ansieht und ihrer abstoßenden, ekelerregenden Leichengestalt gewahr wird. Izanami jagt ihn daraufhin zusammen mit ihren Untergebenen aus der Unterwelt. Mit einem Felsblock blockiert Izanagi den Weg seiner Verfolger und stellt damit sicher, daß niemand mehr aus der Unterwelt zurückkehren kann. Dann vollzieht er eine rituelle Reinigung, indem er sich in einem Fluß wäscht. Auch diese Reinigung produziert diverse Gottheiten: Zunächst eine Gottheit der achtzig [zu reinigenden] Übel, Yaso-maga-tsu-hi-no-kami, dann zwei Gottheiten der Tilgung der Übel, Kamu-naobi-no-kami und Ō-naobi-no-kami; dann am Grund, in der Mitte und an der Oberfläche des Wassers jeweils zwei Gottheiten; eine jung (Watatsumi) und eine alt (Tsutsu-no-o); und schließlich die Sonnengottheit Amaterasu durch Waschung seines linken Auges, die Mondgottheit Tsukiyomi durch Waschung seines rechten Auges und Susanoo durch Waschung seiner Nase. (NKBT 65: 94–96; Aston 1998: 27–28; s.a. Naumann 1988: 65–66)

Diese Unterwelt-und-Reinigung Episode, die schließlich zur Geburt von Sonne und Mond führt, wird auch im *Kojiki* erzählt und ist von gebührender Länge. Dennoch behandelt sie das *Nihon shoki* nur als Nebenvariante. Nach der Hauptvariante entstehen Sonne und Mond im Anschluß an die Kreation der Landschaftsformen und werden als neue Herrscher des Universums an den Himmel gesetzt. Es folgt die Zeugung der eher mißglückten Gottheiten Hiruko (Blutegelkind) und Susanoo. Nach einer weiteren Nebenversion entstehen Sonne und Mond aus zwei Spiegeln, die Vater Izanagi in die linke (Sonne), bzw. rechte Hand (Mond) nimmt (NKBT 65: 88; Aston 1998: 20). Izanamis Transfer in die Unterwelt wird in der Hauptvariante des *Nihongi* vollkommen übergegangen.

Kanetomo formt seinen Ritus in erster Linie um die Purifikation des Izanagi, also die Nebenvariante, läßt allerdings die eigentliche Unterwelt-Episode aus dem Spiel. Aus der Hauptversion übernimmt er den Beginn der Weltenschöpfung, aus kürzeren Nebenvarianten die Entstehung des Windgottes und die Spiegelvariante. Nach der Chronologie der Übertragungen an den Tenno geordnet besteht sein Ritenzyklus aus folgenden Schritten:

## 5.1.1. Übersetzung

[1/e] *Kaji-Ritus für die eigene Augenwaschung*

Die erlauchte Hand an die Brust führen, den juwelenhaften Körper betrachten. Rezitieren:

*Onogoro-shima*

Dann im erlauchten Herzen die Leere erschauen und mit den Augen das Herz beruhigen. Rezitieren:

*Yairo-no-dono o mitatsu* („Errichtung der Achtklaffer-Halle“)

[2/f] *Ritus der mündlichen Überlieferung der Augenwaschung*

Linkes Auge                      Sonnengottheit

Die Augen schließen und mit den Augen das Herz beruhigen. Wenn das geschieht, werden die Augen von selbst ruhig und bewegen sich nicht. Dann erscheint das Wasser im Inneren der Sonnenscheibe klar und es ist, als ob das Auge gewaschen worden wäre. Dreimaliges Atmen bringt nun drei Gottheiten hervor.

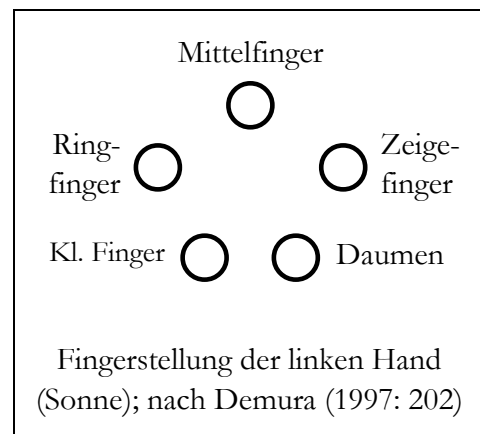
Rechtes Auge                      Mondgottheit

Die Augen ganz leicht geöffnet halten, sodaß die Nasenspitze gerade erkennbar wird. Wenn das Herz mit den Augen beruhigt worden ist, so erscheinen drei Strahlen der Mondscheibe und die Augen sind wie gewaschen. Denn das Wasser, das das Äußere der Mondscheibe umgibt, ist [wie] eine Wolke. Zweimaliges Atmen bringt nun zwei Gottheiten hervor.

[3/h] *Ritus der mündlichen Überlieferung des Weißen Spiegels*

Linke Hand                      Sonnengottheit

Daumen und kleinen Finger der linken Hand mit den Kuppen aneinanderfügen, die restlichen drei Finger zusammenfügen; dreimalige Umdrehung [von rechts] nach links, von unten nach oben; [wenn wieder] unten [angekommen,] soll [folgende] Rezitation beendet sein:



*Kamu-naobi-no-kami*

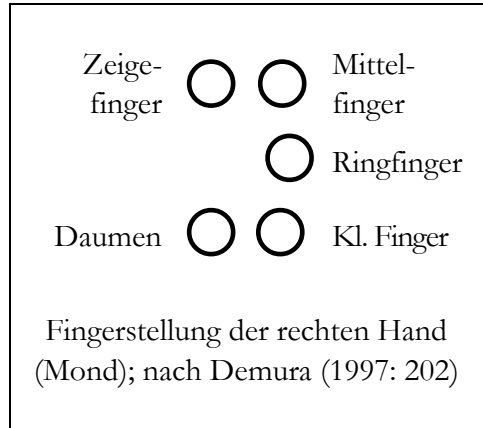
*Ō-naobi-no-kami* (bei jeder Umdrehung einmal, insgesamt dreimal)

Rechte Hand                      Mondgottheit

Daumen und kleinen Finger der rechten Hand an den Ringfinger drücken, die beiden anderen Finger zusammenfügen, dreimalige Umdrehung [von links] nach rechts; von oben nach unten; [wenn wieder] oben [angekommen,] soll [folgende] Rezitation beendet sein:

*Kamu-naobi-no-kami*

*Ō-naobi-no-kami*



#### [4/a] *Die Göttliche Zeremonie für Sonnen- und Montage*

Vom ersten Tag (einem „Sonnen-Tag“ 日曜) bis zum Vormittag des achten Tages: Den Strahlen der Sonne zugewandt eine doppelte Verbeugung;

dann zweimal mit reinigendem Feuer beräuchern (man verwendet dazu Sakaki, Miscanthus Schilf oder Bambusblätter);

dann zweimal Verstreuern von Reis;

dann Gebet (*ki'nen*);

dann doppelte Verbeugung.

Vom 16. Tag (einem „Mond-Tag“ 月曜) bis zum 23. Tag den Mondaufgang abwarten und die Zeremonie wie oben abhalten oder, wenn es nicht möglich ist bis zum Mondaufgang zu warten, bei Einbruch der Nacht die Zeremonie abhalten.

#### [5/b] *Mündliche Überlieferung der Verneigung*

Zuerst doppelte Verneigung, Rezitation:

*Ame-no-mihashira    Kuni-no-mihashira*

(tilgt die Ungläubigkeit und Unreinheit des verwirrten Herzens)

dann Gebet;

dann zweimaliges Händeklatschen;



dann noch einmal doppelte Verbeugung und Rezitation desselben Textes.

[6/c] *Ritus der Drei Götter der Augenwaschung*

Eine Version des Götterkapitels [aus dem *Nihon shoki*] besagt: „Izanagi-no-kami sprach: ‚Auf dem Land, das ich erschaffen habe, gibt es nichts als Morgennebel, und es ist voll von Düften.‘ Und er blies ihn fort (*fukiharau*) und sein Atem verwandelte sich in einen Gott.“

Shinato[be]                      Shina[tsu-hiko]

„Und als [er?] hungrig war, entstand ein Kind namens Uka[-no-mitama].“

Die Götterschrift bezeichnet dies als tiefstes Mysterium des Geheimen (*hichū no gokushinpi*).

*Ritus der Ehrennamen der Drei Götter der Augenwaschung*

Linkes Auge – Sonnengott – Acht[facher] Atem (3–2–3)

Anfang drei Götter

⟨Mund⟩ Shina-tobe-no-kami

⟨Mund, Nase⟩ Shina-tsu-hiko-no-kami

⟨Nase⟩ Uka-no-mitama-no-kami

Mitte zwei Götter

⟨Mund⟩ Shina-tobe-no-kami

⟨Nase⟩ Uka-no-mitama-no-kami

Ende drei Götter

⟨Mund⟩ Shina-tobe-no-kami

⟨Mund, Nase⟩ Shina-tsu-hiko-no-kami

⟨Nase⟩ Uka-no-mitama-no-kami

Rechtes Auge – Mondgott – Siebenfacher Atem (2–3–2)

Anfang zwei Götter

Shina-tobe-no-kami

Uka-no-mitama-no-kami

Mitte drei Götter

Shina-tobe-no-kami

Shina-tsu-hiko-no-kami

Uka-no-mitama-no-kami

Ende zwei Götter

Shina-tobe-no-kami

Uka-no-mitama-no-kami

Izanagi-no-kami sprach folgendes Göttergedicht :

〈Höchstes Geheimnis des Geheimen〉

Der Atem, der alles rein bläst,	<i>Fukiharau</i>
aus ihm entstehen	<i>iki yori nareru</i>
drei Göttergestalten.	<i>mi hashira no</i>
Sie sind die zehntausend Schätze.	<i>kami zo yorozu no</i>
	<i>takara to ba naru</i>

[7/d] *Ritus der zwei kami des Weißen Spiegels*

Eine Version [der Berichte des *Nihon shoki*]<sup>6</sup> aus dem Götterzeitalter besagt: „Izanagi-no-kami begab sich zur Ebene der Awa-Bäume im ostwärts von Tsukushi (Kyūshū) gelegenen Odo no Tachibana und reinigte sich.“

Dabei entstanden aus seinen Augen neun Gottheiten:

Yaso-maga-tsu-hi-no-kami, Kamu-naobi-no-kami,  
 Ō-naobi-no-kami;  
 Soko-tsu-watatsumi-no-kami, Soko-tsutsu-no-o-no-kami,  
 Naka-tsu-watatsumi-no-kami,  
 Naka-tsutsu-noo-no-kami, Uwa-tsu-watatsumi-no-kami,  
 Uwa-tsutsu-noo-no-kami.

Die Götterschrift besagt: Dies ist tiefstes Mysterium des Geheimen.

Purifikation (*misogi*), das ist die Wirkung der beiden Gottheiten Kamu-naobi und Ō-naobi. Auch daß man den Erhabenen Rang

---

<sup>6</sup> Vgl. NKBT 65: 94; Aston: 26.

[des Tenno] als „Sonnennachfolge“ (*hitsugi*) bezeichnet, kommt von den Worten dieser Götterschrift. (Ritus der Augenwaschung, des weißen Spiegels und des Göttlichen Gedichts.)

[8/g] *Ritus der Sonnennachfolge*

*Sokui, ten'i, hōi, hōsan, hōso.*<sup>7</sup>

Obiges bedeutet die erlauchte Einsicht in die Dinge von Sonne und Mond.

Mündliches Geheimnis (*kuketsu*):

Handzeichen (*in*): Zeichen des Körperschutz-*kami*

Spruch (*myō*): *Onogoro-shima yairo-no-tono*

Dann [die Hand, die] das Sonnen-Handzeichen [formt,] an das linke Auge führen [und rezitieren]:

*Ō-naobi-no-kami*

Sonnen-Form *kuketsu*

Ein Sutra (*kyō*) besagt: „Dies ist das Barmherzige Auge, das alle Lebewesen betrachtet.“

Handzeichen: Zeichen des Körperschutz-*kami*

Spruch: *Onogoro-shima yairo-no-tono*

Dann [die Hand, die] das Sonnen-Handzeichen [formt,] an das rechte Auge führen [und rezitieren]:

*Kamu-naobi-no-kami*

Mond-Form *kuketsu*

Ein Sutra besagt: „Dies ist das Unendliche Meer des Glücks.“

Daß der Tenno der Unübertreffliche (*sumeragi*) genannt wird, kommt von der wahrhaftigen Unübertrefflichkeit des göttlichen Spiegels.

*Kuketsu* der Sonnenmitte (*hinaka*).

---

<sup>7</sup> Diese Ausdrücke sind verschiedene Synonyme für „Tenno“.

## 5.1.2. Interpretation

[1/e] Der erste dem Tenno übertragene Text nennt sich *kaji*-Ritus. *Kaji* läßt sich, wie wir noch ausführlich besprechen werden (s. Kapitel 6), oft genug schlicht als „Ritual“ übersetzen. Zugleich haftet dem Begriff aber auch eine Konnotation aus dem esoterischen Buddhismus an: *Kaji* wird dort als Mittel, eine mystische Vereinigung mit dem Buddha herzustellen, verstanden. Wenn wir uns mit dieser Definition vorläufig zufrieden geben wollen, so findet offenbar eine mystische Vereinigung zwischen dem Tenno und seinen Urahnen, dem Götterpaar Izanagi und Izanami statt. Die Worte, die der Tenno dabei gleich esoterischen Formeln rezitieren soll, rufen die Weltengründung durch das Götterpaar in Erinnerung: Izanagi und Izanami lassen zunächst die Insel Onogoro-shima entstehen und errichten dann die „Achtklafter-Halle“. Die Rezitation geht mit der Visualisierung der „Leere“ einher, durch die das Herz, bzw., der Geist beruhigt werden soll – eine im Buddhismus ebenso wie im Taoismus gängige Methode der Meditation. Die im Titel des Rituals angesprochene „Augenwaschung“ bleibt vorerst rätselhaft.

[2/f] Die Augenwaschung wird erst in diesem Ritualtext genau beschrieben, der laut Datum zwei Wochen später an den Tenno übertragen wurde. Vielleicht handelt es sich um eine Spezifikation des ersten Textes: Schließen, bzw. ganz leichtes Öffnen der Augen, Beruhigung des Geistes. Das „Wasser im Inneren der Sonne“, bzw. „außerhalb des Mondes“ ist mir nicht verständlich, vielleicht steht es im Zusammenhang mit der Tränenflüssigkeit, die sich bei der Visualisierung bildet, vielleicht hat es eine gänzlich metaphorische Bedeutung. Das linke Auge steht getreu dem Mythos für die Sonne, das rechte für den Mond. Das zwei-, bzw. dreimalige Atmen, das Gottheiten hervorbringt, bleibt vorerst unklar, spielt aber offenbar auf die Windgott-Episode an, die im Text 6/c noch einmal ins Spiel gebracht wird. Der Tenno handelt im Ritus wie Izanagi im Mythos.

[3/h] Dieses Ritual wurde laut Kolophon am selben Tag wie 2/f an den Tenno übertragen und trägt auch einen beinahe identischen Nachsatz, der seine besondere Bestimmung einzig für den Gebrauch

des Einen Menschen (Tenno) und seine strenge Geheimhaltungsstufe hervorhebt.<sup>8</sup> Es handelt sich augenscheinlich um die zentralsten Riten des gesamten Zyklus.

Die Rezitationsformel dieses Textes weist auf die Tilgung von Übeln durch rituelle Reinigung hin: Sie besteht schlicht aus den Namen der beiden Götter, die während der entsprechenden Handlung Izanagis entstehen: *Kamu-naobi-* und *Ō-naobi-no-kami*. Diese Namen wiederum spielen auf Heilung an (modernjap. *naosu* = heilen). Zugleich stellen die Handbewegungen Sonne und Mond dar. Auch im vorhergehenden Ritus wird die Genese von Sonne und Mond mit einer Art Selbstreinigung assoziiert. Da im Ritus und im Mythos alle Beziehungen grundsätzlich wechselseitig sind, kann man davon ausgehen, daß so wie im Mythos Sonne und Mond aus der Reinigung entstehen, im Ritus die Reinigung aus der Darstellung von Sonne und Mond zustande kommt. Darin scheint der Kern der dem Tenno anheimgegebenen Rituale zu bestehen.

Die beiden in 3/h beschriebenen Übungen mit den Händen machen darüber hinaus den Yin Yang Bezug des gesamten Ritualzyklus besonders deutlich, ohne daß die rituelle Sprache den Wortschatz der Mythen verläßt. Yin und Yang werden nicht direkt angesprochen, sondern als Sonne und Mond codiert: Links ist Yang, bzw. die Sonne. Yang steigt auf, daher beginnt die linke Hand, die die Sonne darstellt, ihre kreisende Bewegung in Richtung links oben. Rechts ist Yin, bzw. der Mond. Die rechte Hand stellt daher den Mond dar. Yin sinkt ab, daher verläuft die Kreisbewegung zuerst nach rechts unten.

[4/a] Hier entwirft Kanetomo eine Folge von Alltagsriten, die sich offenbar monatlich wiederholen. Die Bezeichnungen „Sonntag“ (*nichiyō*) und „Montag“ (*getsuyō*) beruhen auf jener chinesischen Zeiteinteilung, die sich auch in den Namen der modernen japani-

---

<sup>8</sup> Obiges ist ein Mysterium des tiefsten Geheimen, das von den beiden Göttern Izanagi und Izanami an Ame-no-koyane weitergegeben wurde. Diese eigens für den Einen Menschen bestimmte Überlieferung wurde in mündlicher Form (*kuketsu*) ergebenst an Seine Majestät übertragen. Seid ehrerbietig und fleißig!

schen Wochentage niedergeschlagen hat, damals aber nicht allgemein üblich war. Die Namen kombinieren Sonne und Mond, die für Yin und Yang stehen, mit den Elementen der Fünf Wandlungsphasen (Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde), die auch die Namen der Fünf Planeten (Mars, Venus, Jupiter, Merkur und Saturn) sein können. Nach diesem Siebentagewochen-Schema soll der Tenno also Kanetomos Riten vollziehen, zunächst von Sonnentag zu Sonnentag, dann, nach einem Intervall von sieben Tagen, von Montag zu Montag.

[5/b] Dieser Text enthält möglicherweise bloß eine Spezifikation zu 4/a. Beide Rituale enthalten keine ausgesprochen esoterischen Elemente. Die erwähnten Gebete (*ki'nen*) dürften dem Ausdruck von persönlichen Wünschen des Tenno vorbehalten sein. Auch die Charakterisierung der Geheimhaltungsstufe kommt ohne die sonst üblichen Epitheta aus und besagt schlicht „Geheimnis“ (*himitsu*) und „orale Überlieferung“ (*kuketsu*).

[6/c] Kanetomo zitiert zunächst die Episode von der Entstehung des Windgottes und der Nahrungsgöttin aus dem *Nihon shoki*, und bezeichnet diese Stelle als „höchstes Mysterium der Geheimnisse“.<sup>9</sup> Prinzipiell dürfte ihm an dieser Stelle besonders gefallen haben, daß die Götter aus dem Atem entstehen. Für „Atem“ steht hier das Zeichen *ki* 氣, das auch den göttlichen Urstoff (chin. Qi) bezeichnet, aus dem alle Materie besteht. Wie wir etwa in den *Shintō taii* erkennen können (s. Kap. 6), spielt diese taoistische Vorstellung eine bedeutende Rolle in Kanetomos Denken. Wo aber liegt der Bezug zur Augenwaschung, die im Titel des Textes angesprochen ist? Möglicherweise liegt die Antwort in der folgenden Zwischenüberschrift „Ritus der Ehrennamen der Drei Götter der Augenwaschung“: Die Namen der Windgottheit (Shina-tobe und Shina-tsu-hiko) und der Nahrungsgottheit (Uka-no-mitama) sind also Ehrennamen (*songō*) der „Drei

---

<sup>9</sup> Die „Götterschrift“ (*shinsho*), auf die sich Kanetomo hier beruft, mag eine eigene exegetische Schrift sein. Auch im MY werden bestimmte Auslegungen unter Berufung auf die, bzw. eine „Götterschrift“ belegt.

Götter der Augenwaschung“, d.h. sie werden mit den bei der Augenwaschung entstehenden Göttern amalgamiert. Welche Götter das genau sein könnten, wird offen gelassen. Streng nach dem *Nihon shoki* müßte es sich um Amaterasu, Tsukiyomi und Susanoo handeln, denn diese werden ausdrücklich als drei Gottheiten zusammengefaßt (NKBT 67: 96). Allerdings entsteht Susanoo aus Izanagis Nase und wird auch sonst in Kanetomos Ritus nicht erwähnt. Vielleicht sind die „Drei Götter der Augenwaschung“ daher die in drei Dreiergruppen angeordneten neun Götter, die in Text 7/d erwähnt sind (s.u.).

Interessanter ist, was Kanetomo in 6/c mit den drei Götternamen anstellt. Ganz offensichtlich werden sie hier zu mehr oder weniger arbiträren Gebetssilben in der Art eines buddhistischen *mantras*. Gerade ihre Unverständlichkeit verleiht ihnen Bedeutungskraft. Dennoch bleibt die Frage, was die seltsame Reihenfolge der Aufzählung motiviert. Um meine Schlußfolgerung gleich vorwegzunehmen: Ich bin überzeugt, daß Kanetomo die Götternamen hier zur lautlichen Darstellung eines Orakelzeichens aus dem *Yijing* verwendet. Dabei kommt es weniger auf den tatsächlich ausgesprochenen Namen, sondern auf die Anzahl der Götternamen an, die in einem der Quelltexte, dem *Shujō gosōden kirikami* von Kanetomos eigener Hand, auch deutlich als Zahlenfolge herausgestrichen ist: 3–2–3 und 2–3–2 (s. Demura 1997: 194).

Diese Aufteilung in zwei Zahlengruppen entspricht der Darstellung eines *Yijing*-Hexagramms in Form von zwei mal drei Linien (Trigrammen). Dementsprechend können die dem linken, und dem rechten Auge zugeordneten Götternamen wie ein Trigramm aus dem *Yijing* gelesen werden. Jedes der acht Trigramme des *Yijing* besteht aus drei Linien, die entweder unterbrochen sein können oder durchgehend. Eine durchgehende Linie ist Yang, sie entspricht der Drei, der elementarsten Yang-Zahl. Eine unterbrochene Linie ist Yin (= Zwei, die elementarste Yin-Zahl). Das linke Auge, das auch für die Sonne steht, (links und Sonne sind beide Yang) erhält somit das Schema Yang–Yin–Yang oder durch ein graphisches Trigramm ausgedrückt ☰. Dieses Trigramm steht im *Yijing* für Yang-haftes, unter anderem für die Himmelsrichtung Süden, für den Sommer und für das Feuer. Das rechte Auge (= Mond = Yin) erhält das Schema Yin–Yang–Yin, bzw. das Trigramm ☷. Es steht für den Yin-haften Nor-

den, den Winter und das Wasser (vgl. Wilhelm 1996: 249). Zusammen ergeben die beiden Trigramme das Hexagramm ☵☱ (das im *Yijing* als letztes der insgesamt 64 Hexagramme aufgelistet ist).

Damit sind die vorerst unscheinbaren Götternamen also stark mit symbolischem Gehalt aufgeladen: Es erfolgt eine Beschwörung der beiden Urkräfte Yin und Yang mittels der Aufzählung von Namen, die wiederum auf Qi, auf die Ursubstanz des gesamten Universums verweisen und beide Instanzen werden mit den Schöpfungsakten Izanagis in Verbindung gebracht. Doch schlußendlich hat auch das gesamte Hexagramm ☵☱ eine eigene Bedeutung: Es trägt die chinesische Bezeichnung *weiji* 未濟, jap. *bisei*, was als „hoffnungsvoll“, wenn auch „noch nicht vollendet“ zu deuten ist. Es kennzeichnet eine schwierige Situation, in der die richtige Entscheidung aber zum vollendeten Erfolg führen wird. So jedenfalls die klassische Deutung von Richard Wilhelm (1996: 233–234). Es ist durchaus möglich, daß Kanetomo selbst diese Interpretation bewußt in seinen Ritus einbaute. In jedem Fall steht fest, daß die vorerst obskuren Schemata, nach denen er die drei Götternamen zusammenstellte, einen Sinn ergeben, wenn man sie auf der Grundlage des *Yijing* interpretiert. Üblicherweise werden Stäbchen ausgezählt und in Linien dargestellt, um zu einem divinatorischen Hexagramm zu gelangen, Kanetomo benützt in diesem Ritus Götternamen.

[7/d] Der Text ist mit dem gleichen Datum versehen wie der vorhergehende und dürfte als erklärender Zusatz zu den Drei Göttern der Augenwaschung zu verstehen sein. Kanetomo rekapituliert die Namen der ersten neun Gottheiten, die aus der Purifikation im Fluß, unmittelbar vor Erschaffung von Sonne und Mond, geboren werden. Sie sind nach Kanetomo aus Izanagis Augen entstanden, was aus dem *Nihongi*-Text nicht hervorgeht. Innerhalb dieser neun Gottheiten sind Kamunaobi und Ōnaobi, wie bereits erwähnt, besonders interessant, denn sie versprechen schon durch ihre Namen „Heilung“ (s. 3/h).<sup>10</sup> Dies wird auch in den erklärenden Worten am Schluß des Textes bekräftigt.

---

<sup>10</sup> Das *Nakatomi harae kunge* setzt Kamunaobi mit dem Schrein für den „Rauhen Geist“ (*aramitama*) von Toyouke, einem Hilfsschrein des Äußeren



[8/h] Dieser Ritus findet sich in Kiyowara Nobukatas Manuskript zwar zwischen den Riten 6/c und 7/d eingeschoben, entstand aber laut Datum neun Jahre später. Er unterscheidet sich vor allem durch stärker ausgeprägte buddhistische Elemente von den vorhergehenden Riten. Die Handzeichen und Formeln sind hier z.B. als *in* 印 und *myō* 明 bezeichnet, Termini aus dem buddhistischen Kontext, die für *mudrā* und *mantra* stehen. Was man sich unter dem Handzeichen „Körperschutz-*kami*“ (*goshinjin-in*) genau vorzustellen hat, und wie es mit dem „Körperschutz“ (*kami*)-Ritual der großen Zyklen in Zusammenhang steht (s.u.), ließ sich bislang noch nicht eruieren, das Sonnen-Handzeichen (*nichi-in*) könnte allerdings identisch mit dem „Handzeichen der Sonnenscheibe“ (*nichirin-in*) sein, das sich bei Demura (1997: 266) auf der Grundlage eines weiteren Manuskripts von Kiyowara Nobukata zitiert findet. Die beiden Hände formen hierbei einfach einen Kreis.

Die Ausdrücke „Barmherziges Auge“ und „Unendliches Meer des Glücks“ sind wahrscheinlich wirklich buddhistischen Sūtren entnommen. Ansonsten finden sich jedoch auch in diesem Text die bereits bekannten Elemente, die auf dieselben mythischen Episoden verweisen wie zuvor.

Insgesamt scheint im ganzen Ritenzyklus die Idee der Reinigung, Läuterung, Tilgung von Übel, etc. im Vordergrund zu stehen, wobei der Tenno sich mit Izanagi identifizieren und seine mythischen Handlungen symbolisch nachvollziehen soll. Diese Idee vervielfältigt sich in einem dichten Netz von Anspielungen, die sich überlagern und so dieses recht einfache Grundschema in ein komplexes Beziehungsgeflecht einhüllen. Kanetomos Kompositionstechnik bedient sich dabei geschickt der vielschichtigen Erzählstruktur des *Nihon shoki*. Im *Nihon shoki* spannen sich von der Erschaffung der ersten Insel Onogoro-shima durch Izanami und Izanagi eine Fülle von Handlungsfäden, die auf verschiedenen Bahnen in der Geburt Amaterasus wieder zusammenlaufen. Ebenso verfährt Kanetomo in

---

Schreins von Ise, gleich und spricht ihm ebenfalls besondere purifikatorische Fähigkeiten zu (vgl. Teeuwen und van der Veere 1998: 44).

seinen Riten. Er leitet den Zyklus unter Bezugnahme auf die Erschaffung von Onogoro-shima ein, konzentriert sich dann aber – unter leichter Abänderung des Grundtextes – auf drei mythische Handlungen: Waschung der Augen im Fluß; reinigendes Blasen (*fukiharau*); Spiegel in die Hand nehmen. Alle drei Handlungen bringen im Mythos *kami* hervor, sind mit reinigender Kraft verbunden und stellen gleichsam eine Einleitung der Geburt Amaterasus dar. Bei Kanetomo verweisen sie alle letztlich auf die Entstehung von Sonne und Mond. Diese vom Tenno nachzuvollziehenden Handlungen können einander ohne Schwierigkeiten substituieren: In den Riten 2 und 3 entspricht der Titel dem Inhalt des Rituals – „Augenwaschung“ (2) ist mit der Beruhigung des Geistes durch das Auge verbunden, „Weißer Spiegel“ (3) mit der Bewegung von Sonne und Mond, symbolisiert durch die Hände. In Ritual 6 hingegen folgen auf „Augenwaschung“ die durch den Atem entstandenen Götter und in Ritual 7 stehen unter dem Titel „Weißer Spiegel“ die Namen der Götter aus der Waschung im Fluß. Der multiple Sinngehalt, den jedes einzelne Element auf diese Weise zugesprochen bekommt, scheint durch das *Nihon shoki* in gewisser Weise legitimiert: Setzt man eine theologisch-exegetische Sicht voraus, wie sie etwa auch die Buddhisten gegenüber widersprüchlichen Sūtren entwickelt hatten, so stellt jede einzelne Variante eine gleichermaßen wahre Schilderung dar, und drückt damit die gleiche Wahrheit wie alle anderen Varianten aus. Jedes einzelne Element verweist damit auf ein Gemeinsames, Unge-sagtes, das erst aus dem Ensemble aller Elemente entsteht. Unter diesem Gesichtspunkt ist gerade die Widersprüchlichkeit des *Nihongi* ein Merkmal, das es etwa gegenüber dem *Kojiki* auszeichnet. Sie gestattet rein technisch ein viel reicheres Spiel mit Bedeutungen als eine einfache lineare Erzählung. Es dürfte also nicht nur an der historischen Beziehung der Urabe zu diesem Text liegen, daß Kanetomo in ihm den wichtigsten kanonischen Klassiker für seine Lehre fand.

Wie wir gesehen haben, bedient sich Kanetomo jedoch nicht allein der mythischen Erzählung, er bringt auch das Yin Yang Denken mit ins Spiel. Über Yin und Yang fließt schließlich auch die Orakeltechnik des *Yijing*, die seit jeher ein Bestandteil der Urabe'schen Familientradition gewesen sein dürfte (s. Kapitel 3), in die

Ritenproduktion mit ein. Kanetomo muß dabei dem Mythos nicht über Gebühr Gewalt antun, denn wie bereits Aston festgestellt hat, gibt es zwischen der japanischen und der chinesischen Mythologie eine ganze Reihe von Parallelen.<sup>11</sup> Kanetomo treibt den in der mythischen Erzählung auftauchenden Dualismus von Yin und Yang nur noch ein wenig weiter und kodiert ihn konsequent nicht nur durch die Geschlechter Mann und Frau, sondern auch durch die Himmelskörper Sonne und Mond<sup>12</sup>, etc.

Schließlich lassen sich natürlich auch buddhistische Einflüsse finden, selbst wenn sich Kanetomo in seinen rituellen Formeln offenbar ganz bewußt bemüht, sein Vokabular auf den mythologischen Sprachschatz zu beschränken.<sup>13</sup> Vor allem die Organisation, bzw. die gestalterischen Prinzipien seiner Riten legen davon Zeugnis ab. Was beispielsweise die Geheimhaltungsringe betrifft, bedient sich Kanetomo ausschließlich der Terminologie des esoterischen Buddhismus, wobei anzumerken ist, daß sich diese Terminologie schon vor Kanetomo nicht nur im Shinto, sondern auch in nicht-religiösen Bereichen wie etwa dem Nō Theater ausgebreitet hatte.

---

<sup>11</sup> Aston (1998: 28, Anm. 2) vermerkt beispielsweise, daß nach einem chinesischen Mythos die Sonne aus dem linken, der Mond aus dem rechten Auge des Gottes Pangu (P'an-ku) entstand, und daß also auch der chinesische Mythos eine ähnliche links-rechts Symbolik kennt. Eberhard (1987: 178–179) schreibt dazu, daß das Primat der linken Seite im chinesischen zwar nicht immer zweifelsfrei gegeben ist, aber doch die linke Hand dem männlichen Yang, die rechte dem weiblichen Yin entspricht.

<sup>12</sup> Die Erzählungen von Amaterasu bereiten dabei natürlich gewisse Schwierigkeiten, denn Amaterasu repräsentiert die Sonne (Yang) und ist zugleich weiblich (Yin). Kanetomo zeigt vielleicht aus diesem Grund wenig Neigung, den Namen dieser Gottheit zu erwähnen, und vergöttlicht die Sonne lieber unter Bezeichnungen wie *nichirin*, *nitten*, *hi-no-kami*, etc. (Es gilt hier jedoch auch die erwähnten Spannungen zum Hauptschrein der Amaterasu in Ise zu berücksichtigen.) Amaterasu-ōkami 天照大神 wurde im übrigen im Mittelalter meist Tenshō daijin gelesen und von vielen für männlich gehalten.

<sup>13</sup> Wie Beispiele vor und nach Kanetomo beweisen, war es in der von der *honji suijaku* dominierten spirituellen Atmosphäre des Mittelalters gang und gäbe, die *kami* mit *dhāraṇī*-Formeln anzurufen, die auf japanisiertem Sanskrit beruhten und auch in entsprechenden Schriftzeichen niedergeschrieben wurden.

Wie anhand des MY deutlich gezeigt werden kann, hatte Kanetomo außerdem ein besonderes Interesse an der buddhistischen Dreiteilung ritueller Handlungen in Taten des Körpers, des Mundes und des Geistes (*sangō*), durch die nach *mikkyō*-Doktrin eine spirituelle Vereinigung mit dem Buddha (bzw. Dainichi Nyorai) zustande gebracht werden kann. In der Praxis entspricht dem eine Übereinstimmung von rituellen Handzeichen, Formeln und meditativen Techniken. Die Kombination von Handzeichen und Rezitationsformeln läßt sich auch in den angeführten Texten unschwer nachweisen, im Ritus von 1489 findet sich sogar der buddhistische Terminus *inmyō*, der eben diese Kombination bezeichnet. Dies bedeutet natürlich nicht notwendiger Weise, daß Kanetomo auch die meditative Komponente der esoterischen Triade bewußt in seinen Zyklus integrierte. Anzeichen dafür gibt es allerdings: Es wäre z.B. denkbar, daß sich die erwähnten mythischen Handlungen des Izanagi als ein Ensemble der Taten des Körpers, des Mundes und des Geistes interpretieren lassen:

Spiegelepisode – Hand ergreift (oder formt) den Spiegel/ die Himmelskörper, Hand formt *mudrā* → Handlung des Körpers.

Fort-Blasen – Mund erzeugt Gottheiten, Mund erzeugt Gebetsformeln → Handlung des Mundes.

Augen waschen – Auge rein, Geist rein („das Auge beruhigt das Herz“) → Handlung des Geistes.

Wenn man berücksichtigt, wie kunstvoll das Konzept der Drei Handlungen im wahrscheinlich nur wenige Jahre nach der Initiation des Tenno entstandenen MY in die Theologie des Yoshida Shinto eingebettet ist (s. Kapitel 6), wäre es jedenfalls höchst verwunderlich, wenn Kanetomo nicht auch schon 1480 derartige Gestaltungsprinzipien im Kopf gehabt hätte.

## 5.2. Die Großen Zeremonien

Die bedeutendsten Zeremonien oder Ritualzyklen des Yoshida Shinto werden in den Yoshida Quellen selbst als *Sandan gyōji* (Rituale der Drei Altäre<sup>14</sup>) bezeichnet. Es handelt sich um drei Zyklen, für die der Yoshida Shinto jeweils einen eigenen Altar kreierte, der bis in die kleinsten Details festgelegt war. Jeder dieser Zyklen besteht aus einer langen Folge von rituellen Einzelschritten. Ein solcher Einzelschritt erscheint oft schon für sich genommen wie ein in sich geschlossenes Ritual. Den gesamten Zyklus zur „Aufführung“ zu bringen war sicherlich ein erheblicher zeitlicher Aufwand. Die einzelnen Zeremonien oder Ritualzyklen sind:

- A) Die *Abfolge der Achtzehn Shintō* [von den Drei Uranfängen] ([Sangen] *jūhachi shintō shidai*),
- B) die *Zeremonie des Urquells* (*Sōgen gyōbō*) und
- C) die *Große Feuerzeremonie des Einzigen Shinto* (*Yuishintō dai-goma*).<sup>15</sup>

A ist der kürzeste Ritenzyklus.<sup>16</sup> Er verlangt außerdem die einfachste Ausstattung. Wahrscheinlich wurde er am häufigsten zur Aufführung

---

<sup>14</sup> „Altar“ = *dan* 壇, in älteren deutschen Übersetzungen als „Weihebühne“ wiedergegeben.

<sup>15</sup> Die Manuale der drei Hauptzeremonien sind in ST (7/9: 1–45) und in Demura (1996: 238–439; ergänzt durch Kommentare und erläuternde Primärquellen) enthalten. Demura hat besonders Zeremonie A breite Aufmerksamkeit gewidmet, indem er zwanzig Manuskripte davon miteinander verglich. Seine Untersuchung zeigt auf, daß sich die Fassungen generell nur hinsichtlich ihrer Ausführlichkeit, nicht aber hinsichtlich ihres Inhalts unterscheiden und letztlich direkt auf Kanetomo zurückzuführen sind.

In westlicher Sprache findet sich eine kurze Skizze von Zeremonie A von Nelly Naumann (1994: 69–70), basierend auf Demura 1975.

<sup>16</sup> Entsprechend den äußerst knappen Manualen der Drei Zeremonien in ST 7/9 müßte B ungefähr doppelt so lang, C mehr als vier mal so lang wie A gedauert haben. Die Manualen listen zwar die einzelnen Schritte der Zeremonien sehr säuberlich auf, kennzeichnen die einzelnen *kaji*-Riten aber oft nur durch den Titel. Löst man diese Kurzangaben auf, wie Demura dies im Fall der *Achtzehn*

gebracht, denn Reste davon haben bis heute überdauert. B beinhaltet eine Reihe von Gemeinsamkeiten mit A. Der Zyklus besteht aus neun Abschnitten mit mehreren, immer wiederkehrenden Teilriten. C rankt sich um die Verbrennung von Dufthölzern analog buddhistischen *goma*-Riten, was sowohl den Aufbau des Altars als auch die Struktur des Ritus beeinflusst. Dieser Zyklus besteht aus zwölf Abschnitten, die ebenfalls viele Wiederholungen aufweisen. Grundsätzlich läßt sich feststellen, daß alle drei Zeremonien auf sehr ähnlichen kompositorischen Techniken beruhen, und sich in erster Linie in Länge und Komplexität der Anwendung dieser Techniken unterscheiden. Im folgenden wird Zeremonie A in ihrer Gesamtheit besprochen, während B und C nur auszugsweise herangezogen werden. Eine kommentierte Übersetzung von A findet sich außerdem im Anhang.

Im Mittelpunkt der rituellen Handlungen von A steht das Element Wasser. Wie Feldforschungen in den fünfziger Jahren ergeben haben, wurden in Yoshida-affilierten Schreinen in der Provinz Fukushima aber auch Feuerzeremonien, die auf den Manualen von A beruhen, durchgeführt.<sup>17</sup> Diese Tradition soll bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts zurückreichen, als Fukushima zu einer der Hochburgen des Yoshida Shinto wurde (ST 7/9: 47; s.a. Okada 1954). Feuerzeremonien werden noch heute in vielen Schreinen Fukushimas vornehmlich zu Neujahr durchgeführt, wenn auch in unterschiedlich stark vereinfachter Form (Fukushima-ken jinjachō 1954: 31–37). Ob

---

*Shintō Zeremonie* (A) getan hat, so ergibt sich eine Szenenabfolge, die sicher die Länge von so manchem Nō-Stück überschreitet.

<sup>17</sup> ST 7/9 beinhaltet eine rezente Beschreibung des sogenannten *Sangen jūhachi shintō goma gyōji sahō*. Diese leicht abgewandelte Variante der Achtzehn Shintō Zeremonie wurde 1943 von Miyaji Naokazu und 1950 von Okada Yoneo und Miyaji Harukuni in Fukushima (Futaba-gun/ Kiyobashi-mura/ Kifune jinja) aufgezeichnet. Ihre Feldforschungsberichte erschienen erstmals 1954 in einer unverkäuflichen Broschüre des Schreinamtes von Fukushima (Fukushima-ken jinjachō). Die dokumentierte Zeremonie folgt in der Dramaturgie weitgehend Ritualzyklus A, beinhaltet aber zusätzlich Verbrennungsriten (s.a. Anhang, *Jūhachi shintō shidai*).

daneben die ausführliche Feuerzeremonie C auch praktiziert wurde, ist mir nicht bekannt.

### 5.2.1. Rituelle Ausstattung

Die Altäre des Yoshida Shinto sind zwar je nach Zeremonie unterschiedlich, haben aber diverse Grundelemente gemeinsam.<sup>18</sup> Sie bestehen alle aus einem niederen Tisch, vor dem der Priester auf einem Kissen oder Hocker Platz nimmt.<sup>19</sup> Von dort aus vollzieht er den Großteil der rituellen Handlungen, hier hat er die dazu nötigen rituellen Instrumente um sich. Diese Altäre lassen sich rein äußerlich unschwer auf Vorbilder aus dem esoterischen Buddhismus zurückführen. Die wenigen bis heute erhaltenen Exemplare und Darstellungen ähneln namentlich den sogenannten *goma*-Altären, die man etwa in Fudō-Myōō geweihten Verehrungsstätten häufig findet. Aus Yoshida Sicht gibt es jedoch bezeichnende Unterschiede, beispielsweise, daß Yoshida Altäre rot, buddhistische dagegen meist schwarz lackiert sind. Außerdem sind Yoshida Altäre durch *torii* und Papiers Schmuck (*gohei*) als *kami*-Kultobjekt gekennzeichnet.

Der zentralste Bestandteil einer Yoshida Zeremonie ist eine Art Kelch mit der Bezeichnung *taigen-ki* (Gefäß des Großen Ur-

---

<sup>18</sup> Zur spezifischen Ausstattung rezenter Yoshida Zeremonien s.a. Anhang.

<sup>19</sup> In Okada Shōjis Einführungsartikel in ST 7/9 ist neben einer Primärquelle mit detaillierter graphischer Darstellung, dem *Shindan daigi* von Yoshida Kanehara (1741–1799), auch eine Photographie der rezenteren Sōgen-Halle des Ebisawa Inari Schreins in Fukushima mit den drei Altären wiedergegeben (Okada 1991: 27–42).

Ich selbst konnte diese Halle zwar noch nicht selbst besichtigen, habe jedoch dank der freundlichen Vermittlung von Prof. Sugahara Shinkai ein Set der drei Yoshida Altäre, das erstaunlicherweise im Rinnō-ji in Nikkō aufgestellt ist, zu Gesicht bekommen. Es befindet sich im ersten Obergeschoß eines Neubaus, in dem ansonsten auch *goma*-Zeremonien nach Tendai-Ritus (*taimitsu*) vollzogen werden. Die Gegenstände, mit denen diese Yoshida Altäre des Rinnō-ji geschmückt sind, entstammen allerdings nicht dem Yoshida Shinto.

sprungs).<sup>20</sup> Dieser Kelch steht auf einem vier- oder achteckigen schwarzgelackten Tablett<sup>21</sup> vor dem Priester auf dem Altar. Die Ecken dieser Unterlage markieren die Position weiterer, kleinerer Gefäße, die als *mikyū* 御宮 (ehrwürdige Schreine) bezeichnet werden. Je nach Zeremonie kann der Kelch von vier oder acht solchen Schreinen umgeben sein. Die Position des *taigen*-Kelchs in der Mitte wird auch *honkyū*, oder *moto-tsu-miya* 本宮 „Basis“- oder „Hauptschrein“, genannt. Diese Anordnung schafft ein grundlegendes symbolisches Orientierungsmuster. Sie erinnert an das esoterische Mandala der Diamant-Welt (*Kongō-kai*) mit Dainichi in der Mitte, umgeben von acht weiteren Buddhas. Unmittelbar steht sie jedoch mit der chinesischen Kosmogonie, den vier oder acht Himmelsrichtungen, und damit wiederum mit dem Orakelsystem des *Yijing* und seinen acht Trigrammen in Zusammenhang. Dies läßt sich daraus erkennen, daß jeder einzelnen „Schrein“-Position eine Silbe zugeordnet ist, die dem Namen eines Trigrammes (und einer Himmelsrichtung) entspricht.<sup>22</sup> Während der Zeremonie werden diese Silben oft in bestimmten Reihenfolgen rezitiert und übernehmen damit wiederum die Funktion der Sanskrit-Silben, aus denen die Mantren des esoterischen Buddhismus bestehen.

---

<sup>20</sup> Nur C, das Große Feuer-Ritual, die aufwendigste und prestigereichste Yoshida Zeremonie, hat in der Mitte des Altars ein Kohlebecken, das auf einer achteckigen Unterlage ruht. Der Aufbau dieses Altars weicht überhaupt ein wenig von den restlichen ab, da er für drei Priester Platz bietet.

<sup>21</sup> Das achteckige Tablett wird als *Yata-bon* (Achthand-Tablett) bezeichnet, was an den mythischen *Yata-Spiegel*, eine der Drei Throninsignien, erinnert (Okada 1991: 35).

<sup>22</sup> Es entspricht im übrigen der chinesischen Orakel-Praxis, den Platz, den jedes einzelne Trigramm in einem symbolischen Ordnungsgefüge einnimmt, als „Palast“ 宮 (oder eben „Schrein“) zu bezeichnen. Wie Granet erklärt, „kommt ein jedes der 8 Trigramme unter dem Einfluß des Höchsten Einen (*T'ai-i*) an den ihm gemäßen Platz (*kung* = Palast, Zimmer 宮); jeweils nachdem es vier Trigrammen ihren Platz angewiesen hat, ruht das Große Eine im Mittelpunkt.“ (Granet 1998: 137) Granets Großes Eines findet im Yoshida Ritus seine Entsprechung im *taigen*-Gefäß.





Abb. 4: Schematische Skizze eines Yoshida Altars (Quelle: ST 7/9: 335)

In der Mitte das *taigen* 太元 Gefäß (hier auch als *moto-tsu-miya* 本宮 „Hauptschrein“ bezeichnet), rund herum die acht weiteren „Schrein“-Gefäße, inklusive der Zahl, nach der sie abzuzählen sind, ihrer chinesischen Bezeichnungen und des natürlichen Elements, das gemäß der chinesischen Kosmologie der jeweiligen Richtung entspricht (s.a. S. 179).

Bevor wir darauf genauer eingehen, jedoch noch einige Worte zu den weiteren Utensilien eines Yoshida Rituals:

Zwischen *taigen*-Kelch und dem Sitz des Priesters befindet sich in der Regel ein kleines *torii*, das auf dem Altartisch steht und sozusagen den Eingang zum zentralen rituellen Bereich markiert, in den nur die Hände des Priesters eindringen. Innerhalb dieses Bereich finden sich sogenannte Glocken (*suzu*), wobei es sich eher um eine Art *vajra* mit Sonnen-, bzw. Mondornament handelt (s. Grapard 1992a: 51). Weiters finden sich ein ganzes Glockenspiel von fünfzig Glöckchen und diverse dekorative Elemente (natürlich mit symbolischer Bedeutung) wie *gohei* in verschiedenen Farben, Blumenvasen und ein Spiegel, der auf einem stilisierten Baum angebracht ist (vgl. auch Grapard 1992a: 49 und 51, Abb.). Vor dem *torii* sind zwei längliche Behälter, in denen zwei Arten von Stäbchen stecken, die der Priester während der Zeremonie verwendet: *Ōnusa*, Stöcke, an denen Bast- oder Hanffäden hängen, und die traditionell bei Shinto-Purifikationen (*harae*)

verwendet werden, sowie einige dünne gerade Stäbe aus Sakaki-Zweigen, die der Yoshida Shinto *kunato*<sup>23</sup> nennt.

Neben dem Sitz des Priesters stehen (getreu dem Vorbild des buddhistischen *goma*-Altars) links und rechts zwei Tischchen, die weitere Utensilien bereithalten: Links das Manual der Zeremonie (*shidai-chō*) und eine Schale mit Opferreis, rechts eine „Klingelschale“ (*uchinarashi*) mit Schlegel (eine Art Musikinstrument, auch in *mikkyō*-Ritualen verwendet), eine sog. „Blätterklemme“ (*habasami*, in die im Lauf des Rituals ein einzelnes Sakaki-Blatt gesteckt wird) und ein Wassergefäß.

### 5.2.2. Abfolge

Alle großen Ritualzyklen werden von ähnlichen Anfangsschritten eingeleitet. Im folgenden ein Überblick über die Anfangsriten von Zeremonie A und B, die weitgehend identisch sind.

- ▷ Sie beginnen jeweils mit dem *torii* Ritual: Der Priester bleibt unter dem *torii* stehen, durch das er den Altarbereich betritt, versenkt sich in Meditation (schließt die Augen), formt mit den Händen die „Himmelstor-*mudrā*“ (*tenmon-in*) und spricht dazu ein „*mantra*“ in der Form eines *waka*:

Wenn wir durch das *torii* treten, in dem die Götter sind, so begeben wir uns mit diesem Körper leicht und einfach in den Palast von Sonne und Mond.

- ▷ Dann tritt der Priester an den Altar, verneigt sich und nimmt Platz. Eventuell schlägt er nun das *uchinarashi* an.

---

<sup>23</sup> 峠紳/久奈登. Im *Nihon shoki* „*funato*“ (NKBT 67: 94). Name des Stockes, den Izanagi von sich warf, bevor er sich der Reinigung unterzog. Auch Bezeichnung des Wegegottes (Sae-no-kami). Dazu findet sich eine Erklärung von Kanetomos Sohn Nobukata: „*Kunato* ist ein Stock ähnlich wie der Stab zum Verspritzen des Weihwassers, er ist ein *shaku* und fünf *sun* (45cm) lang. Es gibt davon 15, entsprechend den jeweils fünf Wandlungsphasen der Drei Uranfänge. Er ist etwas dicker als ein Eßstäbchen. Man macht ihn aus einem Sakaki-Zweig, den man im 4. Monat bei zunehmendem (Yang) Mond schneidet.“ (Demura 1975: 36)

- ▷ Es folgt, ähnlich wie in Zeremonien des esoterischen Buddhismus, ein „Körperschutz-Ritual“, das im Yoshida Shinto aus fünf Stufen, bzw. Strophen besteht. Begleitet sind diese Strophen jeweils von einer *mudrā*.<sup>24</sup>

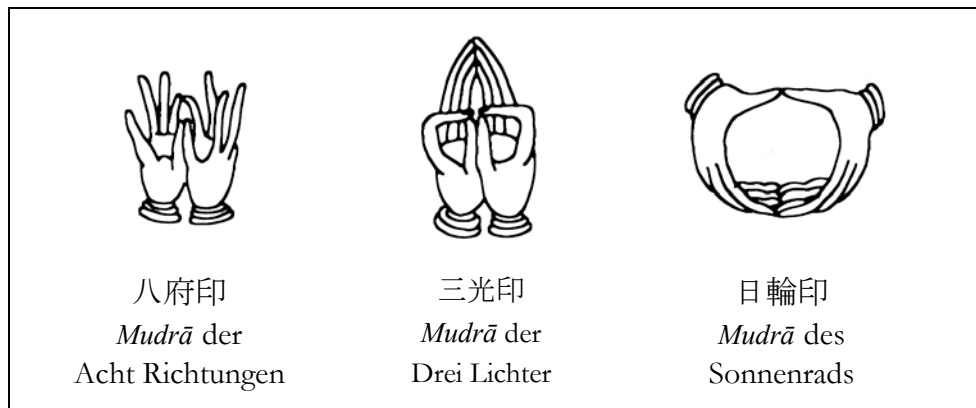


Abb. 5: *Mudrā* des Yoshida Shinto (nach Demura 1997: 266)

- ▷ Nun nimmt der Priester einen *kunato*-Stab und legt ihn feierlich auf den *taigen*-Kelch, nimmt dann einen *ōnusa*-Stab verneigt sich und stellt ihn in den dafür vorgesehenen Behälter zurück.
- ▷ Es folgen *kaji*-Riten, die aus Rezitation und Handzeichen bestehen, nämlich *Dreifaches Kaji* (*Sanshu kaji*) und *Kaji der Reinheit der Sechs Sinne* (*Rokkon shōjō kaji*). Sie kommen z.T. in späteren Abschnitten des Rituals, aber auch in anderen, weniger ausladenden Zeremonien des Yoshida Shinto immer wieder vor.

An dieser Stelle beginnen Ritualzyklus A und B sich deutlich voneinander zu differenzieren. Wir können also annehmen, daß hier der eigentliche Beginn der spezifischen Zeremonie liegt. Er gestaltet sich im Fall von A folgendermaßen:

- ▷ Zunächst erfolgt das *Kaji des Urwassers des Einen Qi*<sup>25</sup> (*Ikki gensui*

<sup>24</sup> Zum Körperschutz-Ritual (*goshinjin-pō* 護身神法) vgl. die Übersetzung der *Achtzehn Shintō Zeremonie* im Anhang, Abschnitt 5. S.a. Demura (1997: 262–263). Zur Beschreibung der *mudrā* s. ST (7/9: 52–53); s.a. Demura (1997: 266).

<sup>25</sup> Ich verwende behelfsmäßig den chinesischen Ausdruck *qi* für das Zeichen 氣, wenn dieses die kosmologische Urmaterie bezeichnet, die je nach Kontext auch als „Urelement“ oder „Ursubstanz“ bezeichnet wird. Da es sich um eine Art Eigennamen handelt, schreibe ich Qi.

*kaji*): Aus dem Wasserkrug wird Wasser in den *taigen*-Kelch gegossen und dazu die Formel gesprochen:

Aus dem Himmlischen Brunnen lassen [die Götter] das reine, wunderbare Wasser des Uranfangs herab.<sup>26</sup>

- ▷ Dann nimmt der Priester den *kunato*-Stab zur Hand und soll sich den Großen Ursprung (Taigen) vergegenwärtigen. Er rezitiert die Silben *Toho kami emi tame ono-goroshi-mawasu*<sup>27</sup> und sprudelt dabei durch mehrmaliges Auf- und Abbewegen das Wasser im *taigen*-Kelch auf.<sup>28</sup>

Die ganze Szene spielt unzweideutig auf den schon erwähnten Weltenschöpfungsmythos von Izanagi und Izanami an, wobei der *kunato*-Stab zum himmlischen Speer wird, mit dem das Urgötterpaar im Wasser umher rührt. Wir erkennen hier also eine ähnliche symbolische Gestaltung der Weltentstehung wie in den Riten für den Tenno. Der eigentliche Ritus beginnt also mit einer Rückkehr zum Weltenanfang. Unmittelbar danach intoniert der Priester zum ersten Mal ganz bestimmte, *mantra*-artige Rezitationsformeln, die die Himmelsrichtungen ins Spiel bringen.

Der Wortlaut dieser Formeln konstituiert sich aus den kosmogonischen Epitheta der acht chinesischen Himmelsrichtungen, die zugleich die acht Trigramme des *Yijing* bezeichnen, und hier zu abstrak-

---

<sup>26</sup> *Ama-no-mana-i no kiyoku isagiyoki hajime no mizu o kudashi tamau* (s. Demura 1997: 267). Der Himmlische Brunnen, *Ama-no-mana-i*, kommt eigentlich nur in einer kurzen mythologischen Episode vor (Amaterasu wirft Susanoos Schwert hinein), wurde allerdings Gegenstand vieler mystischer Interpretationen (NKD 1: 418). Bezüglich der Lesung *hajime no mizu* besteht in den einzelnen Manualen offenbar Uneinigkeit. Es finden sich auch *moto no mizu* oder *gensui* (Demura 1997: 252).

<sup>27</sup> Der erste Teil dieses Spruchs entstammt dem Vokabular des Schildkröt-Orakels (vgl. Demura 1997: 530) und bedeutet: „Ferne Götter gebt uns Speise“. Im zweiten macht der Text aus dem Namen der Urinsel Onogoro-shima („Selbstgeronnene Insel“) das *makura*-Wort *ono-goroshi-mawasu* („von selbst gerinnend drehen“).

<sup>28</sup> Wie der von Okada Yoneo u.a. durchgeführten Feldforschung in Fukushima zu entnehmen ist (s. ST 7/9: 56).

ten Wortkombinationen kombiniert werden. Dies ist ein beliebtes Verfahren im Yoshida Shinto, durch das sich ohne Schwierigkeiten eine große Vielfalt von Rezitationsformeln erzeugen läßt. Diese Epitheta (deren ursprünglicher Sinn z.T. kaum mehr bekannt ist) lauten auf Japanisch *ken-kon-shin-son-kan-ri-gon-da* und werden üblicherweise mit den Zeichen 乾坤震巽坎離艮兌 geschrieben, die für die Himmelsrichtungen S, N, NO, SW, W, O, NW, SO stehen.<sup>29</sup> Kanetomo ordnet der überlieferten Aussprache jedoch folgende Zeichen zu: 見 (sehen), 根 (Wurzel), 神 (Gottheit), 尊 (majestätisch), 寒 (kalt), 利 (Nutzen), 言 (Wort), 陀 (steil). Diese Zeichen stammen teils aus dem Kontext der mythologischen Reichschroniken, teils werden sie auch in der sino-buddhistischen Umschrift von Sanskrit-Termini verwendet, was den dunklen Bedeutungsgehalt der prinzipiell arbiträren Silbenkombinationen entsprechend erhöht.

Wie bereits erwähnt, sind diese Silben auch den einzelnen „Schrein“-Gefäßen zugeordnet, die sich um das Gefäß des Großen Ursprungs auf dem Altar gruppieren. Jeder Kombination der Silben entspricht also auch eine Reihenfolge, in der der Priester diese „Schreine“ einzeln aufruft, bzw. mit dem *kunato*-Stab auf die entsprechenden Schreine deutet. Unterschiedliche Arten, die Schreine abzuzählen, korrelieren mit unterschiedlichen Rezitationsformeln, die wie dadaistische Gedichte von bisweilen beachtlicher Länge wirken. Besonders eindrucksvoll sind etwa die *Großen Formeln des Yin-Himmels und des Yang-Himmels* aus dem achten Abschnitt von Zeremonie B.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> S.a. S. 175, Abb. 4. Diese Zuordnung ist streng genommen nur eine von zwei möglichen Entsprechungen zwischen den Trigramm-Bezeichnungen und den Himmelsrichtungen. Sie entspricht dem Diagramm des Fuxi, des mythischen Erfinders der Trigramme. Der mythische König Wen, der die Hexagramme erfunden haben soll, überlieferte hingegen ein anderes Diagramm, wonach die hier angegebene Zeichenfolge den Himmelsrichtungen NW, SW, O, SO, N, S, NO, W entspricht. Siehe dazu Granet (1989: 137–138).

<sup>30</sup> Die Große Yin-Himmelsformel lautet:

*Ririkon risonrikan gonkansonkan kenkankenri*  
*Sonsonsonken sonrisonshin kenshinrishin gonshingonson*  
*Shinshinshikon shinkanshinson konsonkanson dasondashin*  
*Gongongonri gonkengonda ridakenda sondasongon*  
*Kankankanda kanshinkanri darishinri konrikan*

→

- ▷ Im vorliegenden Fall rezitiert der Priester an sog. „Yin Tagen“ die einfache „Yin Folge“, nämlich *Rison shingon kanken dakon* und umrundet dabei mit dem *kunato*-Stab den *taigen*-Kelch gegen den Uhrzeigersinn; an „Yang Tagen“ hingegen die Yang Folge: *Kangon shinson rikon daken*; Uhrzeigersinn. Im Anschluß daran zitiert er den *Nihongi*-Satz: „Und sie errichteten die Achtklafter-Halle.“

Über die Achtklafter-Halle bringt der Ritus also recht schön den japanischen Mythos von der Weltentstehung mit den acht chinesischen Richtungen, bzw. Trigrammen, in Einklang. Dieses Naheverhältnis von japanischem Weltentstehungsmythos und chinesischer Kosmologie dürfte übrigens tatsächlich weit in die Geschichte der japanischen Mythologie zurückreichen, wie schon Nelly Naumann (1988: 59–60) in einem anderen Zusammenhang festgestellt hat.

- ▷ Unter dem Stichwort *Kaji des Wassergießens (shasui kaji)* rezitiert der Priester nun drei relativ lange *kaji*-Strophen, in denen etliche Schlüsselbegriffe des Yoshida Shinto refrainartig aneinandergereiht sind. Wir finden hier das Grundmuster Himmel, Erde, Mensch mit den Drei Geheimen Handlungen (*sangō*, bzw. *sanmitsu*) von Körper, Mund und Geist in Übereinstimmung gebracht (vgl. Einleitung und Kapitel 6). Auf ihren Grundinhalt reduziert, beschwören die drei Strophen den korrekten Vollzug ritueller Handlungen und stellen dafür durchaus weltliche Belohnungen in Aussicht. (Vgl. Anhang, *Jūhachi shintō shidai*, Abschnitt 12)
- ▷ Es folgen das *Konpon kaji* und das *Sangen hyōhyaku*, Gebete, in denen die Götter um Reinigung und Gewährung der Bitten angerufen werden.

---

*Kenkenkenson kengonkenkon sonkongonkon rikonriken*  
*Dadadakan dakondagon kangonkongon shingonshinda*  
*Konkonkonshin kondakonken shinkendaken kankenkanon.*

(ST 7/9: 16)

Für den Yang-Himmel gibt es eine ähnlich lautende Formel.

- ▷ Dann kommt es zur eigentlichen Herabrufung der Gottheiten: Zunächst werden die „Namen des Gottes des Großen Ursprungs“ aufgezählt, die wiederum nach Yin und Yang Tagen unterschieden werden.<sup>31</sup> Anschließend werden die Gottheiten von insgesamt dreiunddreißig Schreinen aufgerufen. Am Beginn steht der Ise Schrein, dann die in Kanetomos Saijōsho kollektiv vertretenen Schreine der sechsundsechzig Provinzen, dann die Hasshinden; den Gott des Ursprungs eingerechnet rangieren die im Saijōsho repräsentierten Gottheiten also an erster Stelle. Es folgen weitere allgemein bekannte Schreine, angefangen mit den drei größten Hachiman Schreinen. Der eigentliche Yoshida Schrein wird auch genannt, erscheint aber erst an vierzehnter Stelle! Danach werden Gottheiten herabgerufen, die in bestimmten Ensembles zusammengefaßt sind, darunter auch solche buddhistischer, taoistischer oder sonstiger Provenienz. Selbst böse und unheilvolle Dämonen sind nicht ausgenommen.
- ▷ Nachdem also mehr oder weniger alles, was unter der Bezeichnung *kami*, *shinmei*, *jingi*, etc. rangiert, versammelt ist, folgt das „*Glocken-kaji*“. Der Priester nimmt dazu eine *vajra*-artige Glocke in die Hand, läutet sie und spricht:

*Aware ana omoshiro ana tanoshi, ana sayake oke oke.*

Es handelt sich dabei um Worte des freudigen Erstaunens, die sich dem Mythos zufolge dem Munde Amaterasus entranen, als sie ihre Seklusion in der Felsenhöhle beendete und vor die versammelten Götter trat.

---

<sup>31</sup> Die Yin-Namen beginnen mit Ame-no-minaka-nushi, dem ersten Gott des *Kojiki*, es folgt der mir unbekannte Namen Ame-no-miwatari 天水雲 und schließlich die Gottheiten der Hasshinden (s.o., Anm. 48). Die Yang-Namen entsprechen den sog. Sieben Göttergenerationen des *Nihon shoki*.

Es stimmt zwar, wenn Naumann (1994: 69) hierzu anmerkt, daß es sich um Namen handelt, „die z.T. gerade einmal in einer der mythologischen Götterreihe auftauchen“, doch sollte man auch erwähnen, daß gerade diese Namen in den esoterisch shintoistischen Spekulationen des Mittelalters von Anfang an eine große Rolle spielten.

- ▷ Weitere *kaji* folgen. Schließlich rezitiert der Priester eine Art Glaubensbekenntnis mit diversen eklektischen Konnotationen. Es heißt darin, seit Izanagi und Izanami würde sich das Göttliche im Menschen manifestieren, Yin hätte sich in das Mütterliche, Yang in das Väterliche gewandelt, etc. Die Lebewesen aber würden im Bereich des Sichtbaren umherirren, vergessend auf den Ursprung des Herzens, daher würden der Strafen viele und der Belohnungen wenig sein. Rückkehr zum Ursprung, die Identität des Herzens mit dem Ur-Gott und Reinheit werden angesprochen.
- ▷ Schließlich kommt es zum Darbieten des Reises, der Priester hält eine Art Bankett für die Götter ab. Man könnte meinen, dies sei der Höhepunkt der Zeremonie, doch nach den spärlichen Notizen zu schließen handelt es sich um eine eher schlichte Angelegenheit. Der Priester verteilt, einer fragmentarischen Notiz Kanetomos zufolge (Demura 1997: 279), den Opferreis auf die „Schrein“-Gefäße und den *taigen*-Kelch und erklärt dabei, daß er „die Achtklafter-Halle mit Perlen schmückt“ (die Perlen stehen hier vielleicht für den Reis).<sup>32</sup>
- ▷ Es folgen Bittgebete (eventuell in stiller Versenkung), weitere *mudrā* und *mantra*, die Glocke wird wieder geläutet, das *uchinara-shi*-Instrument angeschlagen und das *Nakatomi harae* (s. S. 128) rezitiert.
- ▷ Wie bei buddhistischen esoterischen Zeremonien beschließt das „Festbinden der Bitten“ (*kechigan*),<sup>33</sup> unmittelbar gefolgt von der „Entlassung der Gottheiten“ durch einen verabschiedenden Spruch, den Gottesdienst. Zuletzt vollzieht der Priester ein weiteres Mal das „Körperschutz-Ritual“, das dem der Einleitungszereimonie gleicht, und verläßt unter mehreren Verbeugungen den Altar.

---

<sup>32</sup> Bei der Feuerritual-Variante dieser Zeremonie in Fukushima wird der Opferreis ins Feuer geschüttet (ST 7/9: 63).

<sup>33</sup> *Kechigan* ist ein Begriff aus der buddhistischen Liturgie, der den Abschlußritus bezeichnet (NKD: 7: 202; s.a. Demura 1997: 282–283).



### 5.3. Zusammenfassung

Wie in den eingangs besprochenen Riten für den Tenno besteht auch Zeremonie A aus einer homogenen Mischung von einheimischen, chinesischen und buddhistischen Elementen (wobei dem japanischen Mythos in der Großen Zeremonie vielleicht weniger, dem *Yijing* und den esoterischen Praktiken des Buddhismus hingegen umso mehr Platz eingeräumt wird). Yin und Yang werden in A ebenso wie in den Riten des Tenno beschworen, in A allerdings seltener durch Sonne und Mond ausgedrückt. Elemente der Orakeltechnik des *Yijing* sind in beiden Fällen deutlich vorhanden. Sie stellen möglicherweise eine Neuerung des Yoshida Shinto gegenüber dem Watarai Shinto dar und lassen sich in jedem Fall aus der Orakeltradition der Yoshida Urabe plausibel erklären. Wo der esoterische Buddhismus abstrakte Sanskrit-Silben als Gebetsformel einsetzt, bedient sich Kanetomo der arbiträren Namen der *Yijing* Trigramme. Darüber hinaus finden sich die drei Formen ritueller Handlungen, die *sangō* des esoterischen Buddhismus, sowohl in den Riten des Tenno, als auch in der Achtzehn Shintō Zeremonie berücksichtigt. Auch die kurzen, annähernd parallelen Handlungen zu Beginn und am Ende von A, durch die der Priester sich quasi für den Kontakt mit der Gottheit wappnet und „entwappnet“ (Körperschutzriten), erinnern an den esoterischen Buddhismus.

Beide analysierten Ritenzyklen beinhalten jedoch auch symbolische Hinweise auf die japanischen Weltentstehungsmythen. Namentlich die Bildung von Landmassen aus den Tropfen, die an der Speerspitze des Götterpaares gerinnen, wird in A symbolisch nachvollzogen. Sowohl in A, als auch in den Tenno-Riten findet sich die Errichtung der Acht-Klafter Halle erwähnt. Die Weltentstehung wird jedoch auch dadurch angesprochen, daß die Grundstrukturen des Kosmos, die zu Anbeginn der Zeiten offen zu Tage lagen, auf dem Altar und in den Köpfen der Teilnehmer wieder und wieder durchlaufen werden. Parallel zu einander werden also Grundkonstanten der chinesischen Kosmogonie (Yin und Yang; Himmel, Erde, Mensch; die Fünf Phasen; die Acht Richtungen) und Motive aus dem einheimischen mythologischen Kontext verbal und gestisch miteinander assoziiert. Meist geschieht dies in Form von *kaji*-Formeln und

entsprechenden *mudrā*. Erst wenn die so angesprochenen kosmologischen Strukturen mehrmals rituell durchlaufen wurden, kann endlich die Herabrufung der Gottheiten stattfinden. Diese bleiben offenbar nur kurz, werden mit Reis bewirtet und hören sich die individuellen Bitten an, die letztlich den eigentlichen Anlaß für das Ritual darstellen.

In seiner kompositorischen Technik der Ritenerzeugung befolgt Kanetomo somit konsequent seine Theorie von der Einheit der Drei Lehren, also der Synthese aus indischem, chinesischem und japanischem Denken. Um den Prozeß mit einem Vergleich aus der Linguistik zu illustrieren, könnte man sagen, daß er sich einer japanisch-shintoistischen Phonologie, einer chinesisch-taoistischen Morphologie und einer indisch-buddhistischen Syntax bedient. Gegenüber der in der Einleitung angesprochenen These Kuroda Toshios läßt sich jedenfalls bereits an dieser Stelle feststellen, daß auch der Taoismus – oder vielleicht besser die chinesische Kosmologie – entscheidend auf die Genese eines autonomen Shinto einwirkt, bzw. von diesem bewußt als Alternative zu buddhistischen Erklärungen und Vorstellungen herangezogen wird.

Worin bestand nun aber der Zweck eines Yoshida Rituals? Welche Versprechungen motivierten Gläubige, ein solches Ritual – aller Wahrscheinlichkeit nach gegen eine nicht geringe Summe – abhalten zu lassen? Dem „*Kaji* des Wassergießens“ aus Zeremonie A entnehmen wir dazu sinngemäß folgende Aussage: Durch physische rituelle Handlungen erlangt man Reinheit (*shōjō*) des Körpers – diese bringt langes Leben mit sich und hilft gegen Krankheit und Not; durch verbale rituelle Handlungen erlangt man Reinheit des Mundes – man erhält dadurch auch Wohlstand; durch geistige rituelle Handlungen erhält man Reinheit des Herzens – dies bewirkt göttliche Fähigkeiten wie Freiheit (*jizai*) und Wunscherfüllung (*nyoi kannō*). Die hier in Aussicht gestellten rituellen Ziele sind somit überwiegend diesseitig, auch wenn in buddhistisch konnotierten Begriffen wie *shōjō*, *jizai*, und *kannō* möglicherweise eine Art transzendenter Mehrwert mitschwingt (s.u. S. 193).

Eine ähnliche Diesseitsbezogenheit kommt auch in einem Abschnitt des *Myōbō yōshū* (MY) deutlich zum Ausdruck, wo die wich-

tigsten Dinge, um die es sich zu bitten lohnt, als die Drei Schätze des Leibes bezeichnet werden (MY: A55). Diese Drei Schätze sind Langes Leben, Gesundheit und Reichtum. Sie werden in dieser Reihenfolge aufgezählt, denn das Leben ist die Voraussetzung, daß man überhaupt gesund sein kann, Gesundheit die Voraussetzung, daß man Reichtum genießen kann. Begründet wird die Bedeutung der Drei Schätze des Leibes mit einem Zitat aus dem berühmten buddhistischen Kommentarwerk *Daichi doron (Mahā prajñā pāramitā śāstra)*: „Unter allen Schätzen ist das Leben des Menschen der erste. Der Mensch strebe nach Gütern um des Lebens willen, nicht aber nach Leben um der Güter willen.“ Sinngemäß teilt das MY außerdem mit, daß die Drei Schätze des Leibes durch *kaji*, bzw. durch die Kräfte der *kami* (wtl. die „Wunder-Taten der Drei Uranfänge“) zu erhalten sind. *Kaji* und „Wunder-Taten“ bedeutet, wie ich weiter unten noch genauer ausführen werde, im wesentlichen esoterische rituelle Praxis.

Auch wenn die Erörterung der Drei Schätze des Leibes transzendente oder jenseitige Ziele eines Rituals nicht prinzipiell ausschließt, ist es doch auffällig, daß solche kaum je eingehender besprochen werden. Grundsätzlich ist im Yoshida Shinto zwar durchaus von transzendenten Idealen wie „Rückkehr in den Urzustand“ die Rede, doch die Beschreibungen oder Lobpreisungen dieses Zustands, wie sie sich etwa im erwähnten „Glaubensbekenntnis“ von Zeremonie A finden, wirken oft „buddhoid“ und halbherzig. Diese spirituelle Schwäche scheint mir nicht nur in der notorischen Diesseitsbezogenheit zu liegen, die der japanischen Religiosität generell nachgesagt wird. Eine entscheidende Rolle spielt dabei auch, daß die großen Themen Tod und Jenseits in den meisten Yoshida Texten sorgsam ausgespart bleiben. Ähnlich dem traditionellen Todestabu im höfischen Shinto besteht also auch im Yoshida Shinto eine spürbare Scheu, Gedanken an das Jenseits zu provozieren. Dieses für den Shinto des Mittelalters so typische Todes- und Jenseits-Tabu wurde auf theologischer Ebene erst von Yoshikawa Koretari, dem Edozeitlichen Reformator des Yoshida Shinto, durchbrochen (Asoya 1996: 11–38; s.a. Scheid 2001).

Abgesehen von ihrer weitgehend diesseitsbezogenen Bedeutung für die Gläubigen des Yoshida Shinto, hatten die Riten, wie bereits in der

Einleitung zu diesem Kapitel erwähnt, eine enorme politische Bedeutung für die Yoshida Priester. Diese Bedeutung läßt sich allein durch empirische Daten aus Kanetomos Biographie nachvollziehen: 1480 erhielt Kanetomo den zweiten Hofrang, nachdem er den Tenno in den Yoshida Shinto eingeweiht hatte, 1489 erhielt der Tenno eine weitere Initiation, nachdem er Kanetomos Ansprüche auf die *shintai* von Ise offiziell bestätigt hatte. Esoterische Riten konnten also auf politischer Ebene zu einer Art Zahlungsmittel werden. Voraussetzung einer solchen Funktion muß aber der feste Glaube in die Macht des Ritus gewesen sein. Wertsteigernd war sein Alter und seine Seltenheit. Das nächste Kapitel soll zeigen, wie Kanetomo Wahrhaftigkeit, Alter und Seltenheit seiner Riten theologisch begründete.