

# Der Kleriker als *tengu*

## Notizen zu einem Motiv in der mittelalterlichen japanischen Literatur

Klaus VOLLMER (Hamburg)

Aus der Welt des Katholizismus entlehnt, bestimmt der Begriff „Kleriker“ einerseits die Angehörigen eines gesellschaftlichen Standes, der die Repräsentation und Propagierung religiöser Ideen zu seiner Berufung gemacht hat und dessen Mitglieder durch Ordination vom Laienstand getrennt und in die Gemeinschaft der übrigen Mönche und Nonnen aufgenommen wurden. Andererseits steht das Wort „Kleriker“ aber für den Typus eines Geistlichen, dessen Lebenspraxis durch ein beständiges und mehr, oft allerdings weniger erfolgreiches Ringen mit den Idealen geistlicher Berufung und den daran geknüpften Geboten charakterisiert werden kann. Die Berufung, ja das Erwähltsein ist fester Bestandteil im Selbstbild des Klerikers und sozusagen im Begriff „Klerus“ selbst festgeschrieben, der, vom kirchenlateinischen *clerus* abgeleitet, „auserwählter Stand“ bedeutet.<sup>1</sup> Seine wesentlichen Konturen verdankt der Typus des Klerikers gerade dem Kontrast der vom Ideal geforderten ethisch-moralischen Verhaltensweisen und den Niederungen klerikalen Alltagslebens mit seinen zahllosen Versuchungen und Fallstricken, die sowohl die Einhaltung der Gebote als auch die Berufung selbst immer wieder auf die Probe oder gar in Frage stellen.

Ganz besonders dort, wo unmittelbare religiöse Erfahrung sich zu einem Glaubenssystem verwandelt hat, dessen Institutionen sich im Gefüge der Macht etabliert haben und ihren Anteil daran fordern, tritt in der Literatur dieser Typ des Klerikers in Erscheinung; ein Blick auf die europäische Kirchengeschichte klärt zur Genüge darüber auf. Verschiedenste Klerikertypen, mal als »verfressener Mönch«, »lüsterner Pfaffe«, und »gewitzter Priester« aber eben auch als »machtgieriger Theologe« karikiert, bevölkern Volksbücher und Schwankliteratur seit dem frühen Mittelalter; fest im kollektiven Bewußtsein verankert, dienen diese Klischees Kritikern der Kirche und der Machtversessenheit des Klerus als Material, um ihre Thesen zu untermauern. Von Luther über die Aufklärer bis hin zu Otto von Corvins *Pfaffenspiegel*<sup>2</sup>, Kierkegaard und

---

1 Der Terminus geht auf das griechische Wort *kleros* (Los, Anteil) zurück.

2 Otto von CORVIN: *Pfaffenspiegel*. 31. überarb. Aufl. Schwerte/Ruhr: Verlag Hubert Freistühler 1992 (erstmalig 1845 erschienen). Diese Schmähschrift gegen den katholischen Klerus ist eine einzigartige Fundgrube von Anekdoten und Polemiken gegen das Treiben der „römischen Kirche“.

Nietzsche – um nur einige wenige zu nennen – reicht die Liste derjenigen, deren Religionskritik sich nicht zuletzt an der »Verderbtheit«, Scheinheiligkeit und Machtgier der Kleriker entzündet. Und noch in jüngster Zeit erregte eine dickleibige Studie zum Thema, die das Dilemma des Klerikerstandes u.a. in der Tatsache „von Amts wegen zu existieren“ verortete, offenbar großes Interesse bei weiten Bevölkerungskreisen.<sup>3</sup>

## II

Auch wenn die Distanz zwischen Katholizismus und dem durch und durch buddhistisch geprägten Milieu des mittelalterlichen Japan kaum größer sein könnte, dürfen wir aufgrund der offensichtlichen Allgemeingültigkeit des skizzierten Problems den Typus des Klerikers auch in Japan vermuten.<sup>4</sup>

Die mittelalterlichen Professionen-Gedichtwettstreite (*shokunin utaawase* 職人歌合)<sup>5</sup> bestätigen denn auch, daß Kleriker ähnlich wie z.B. die Gewerbe von Schmied und Zimmermann durchaus als typisierbare Profession mit je eigener Tradition aufgefaßt wurden, deren ikonographischen Attribute in den Bildrollen festgehalten sind, während die Gedichte dem Genre entsprechend Spezialvokabular der jeweiligen »Sekte« auf die vorgegebenen Themen »Mond« und »Liebe« beziehen müssen – insbesondere letztgenanntes Thema bietet den Verfassern verständlicherweise reichlich Gelegenheit zu allerlei pikanten Anspielungen, ergibt sich doch hier gewissermaßen ein natürlicher Widerspruch zwischen dem gewünschten Tenor eines Liebesgedichts und den moralischen Anforderungen an die Profession des Geistlichen. Doch zum buddhistischen Kleriker als Typus gehörte offenbar nicht nur die der jeweiligen Lehrrichtung eigentümliche Auslegung der Überlieferung, sondern – für unseren Zusammenhang interessanter – ebenso die Konfrontation mit einer oder mehreren konkurrierenden »Sekten«, sei es aus dogmatischen oder – häufig kaum davon zu trennen – aus machtpolitischen und ökonomischen Gründen. Diese Konfrontation wird etwa im umfangreichsten der Professionen-Gedichtwettstreite, dem *Shichijūichiban shokunin utaawase* 七十一番職人歌合 („Ge-

3 Eugen DREWERMANN: *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*. 5.Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1992 (= dtv 30010). Die immerhin über 900 Seiten (!) starke Taschenbuchversion des Werkes, das erstmals 1989 erschien, erreichte zwischen Oktober 1991 und Dezember 1992 fünf Auflagen mit insgesamt 145.000 Exemplaren.

4 Allgemeines zum Klerus in Japan in Peter FISCHER: „Klerus“, in: Horst HAMMITZSCH (Hrsg.): *Japan Handbuch*. Wiesbaden: Steiner Verlag 1981, Sp. 432–435, sowie ders.: „Some Notes on Clergy and State in Japan“, in: *Proceedings of the First International Symposium on Asian Studies 1979*. Hong Kong: Asian Research Service, S. 379–386.

5 Zum Hintergrund dieses Genres und seiner Charakteristika s. u. a. Roland SCHNEIDER: „Gesellschaftsspiele – Gesellschaft als Spiel? Das *Shichijūichiban-shokunin-utaawase*“, in: NOAG 151 (1993). S. 7–16, ferner Klaus VOLLMER: *Professionen und ihre »Wege« im mittelalterlichen Japan. Eine Einführung in ihre Sozialgeschichte und literarische Repräsentation am Beispiel des Tôhoku* in *shokunin utaawase*. Hamburg: OAG 1995 (= MOAG 120).

dichtwettstreit der Professionen mit 71 Streitgängen“, 1500) durch die Kombination von je zwei Klerikern unterschiedlicher Lehrrichtung in einem Streitgang realisiert.<sup>6</sup> In der literarischen Fiktion streiten diese hier zwar mit den »Waffen« der *waka*-Dichtung (和歌), doch bilden ganz reale und teils überaus blutige Auseinandersetzungen zwischen den Klerikern dafür den Hintergrund. Als typisches Beispiel sei hier der 68. Streitgang genannt, in dem der »Bergmönch« (*yamahôshi* 山法師) gegen den »Mönch aus Nara« (*Narahôshi* 奈良法師) antritt, hinter denen sich je ein Repräsentant des Enryakuji-Tempels, Zentrum des Tendai-Buddhismus auf dem Berg Hiei, bzw. des Kôfukuji-Tempels in Nara verbergen, deren Mönchsheere immer wieder zugunsten der Interessen ihrer Institutionen zu den Waffen griffen. Die Illustration der zum Gedichtwettstreit gehörenden Bildrolle verweist auf diese Gewalttätigkeit der Kleriker: Der Mönch des Enryakuji ist mit Kurzsword und *naginata*-Hellebarde (長刀) gerüstet, der Geistliche aus Nara trägt Kurz- und Langsword (*ôdachi* 大太刀).<sup>7</sup>

Eine weitere Gruppe von Quellen ist im Hinblick auf das Genre der Klerikerkritik besonders interessant und aufschlußreich: Das schriftliche Material, das die portugiesischen Missionare im Japan des Spätmittelalters hinterlassen haben, enthält eine Fülle von Hinweisen und Beispielen, die sich geradezu zu einem „Japanischen Pfaffenspiegel“ montieren ließen. Nun ist aufgrund der handfesten Missionsinteressen bei jesuitischer Kritik an den buddhistischen „Bonzen“ naturgemäß große Vorsicht geboten, doch gerade das missionarische Anliegen der Europäer liefert das Motiv, das Verhalten des japanischen Klerus und seine »Verfehlungen« mit minutiöser Genauigkeit, Pedanz und unverfrorener Einseitigkeit festzuhalten.<sup>8</sup> So widmet Luis Frois in seinem „Traktat“ (1585) den buddhistischen Klerikern ein umfangreiches Kapitel, das „von den Bonzen und ihren Gebräuchen“ handelt und mit der vernichtenden Feststellung beginnt:

Bei uns treten die Menschen in einen Orden ein, um Buße zu tun und ihre Seele zu retten; die Bonzen treten ins Kloster ein, um in Genüssen und Muße zu leben und vor mühevoller Arbeit zu fliehen. ... Bei uns bekennt man sich gleich zur Reinheit der Seele und Keuschheit des Leibes; die Bonzen üben alle innere Unsauberkeit und alle widerwärtigen Sünden des Fleisches.<sup>9</sup>

Trotz der geradezu grotesken Beschönigung der Verhältnisse innerhalb des katholischen Klerus, der dem Gebaren der „Bonzen“ stets antithetisch gegenüber-

6 Text in *Shin Nihon koten bungaku taikai* Bd. 61, S. 3–146, die »Konfrontation« der Kleriker findet sich in den Streitgängen 64, 65, 67, 68 und 69.

7 Ebd., S. 138f.

8 S. dazu allgemein Engelbert JORISSEN: *Das Japanbild im „Traktat“ (1585) des Luis Frois*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1988, insbesondere S. 298–331 (= Portugiesische Studien der Görregesellschaft, 7. Band).

9 Luis FROIS: *Kulturgegensätze Europa – Japan (1585). Tratado em que se contem muito ...* Erstmalige, kritische Ausgabe ... mit deutscher Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Josef Franz Schütte. Tôkyô: Sophia Universität 1955, S. 148f.

gestellt wird, bilden die von Frois konstatierten permanenten Machtkämpfe der buddhistischen Kleriker untereinander tatsächlich einen Hintergrund für die von den Mönchsheeren geführten militärischen Auseinandersetzungen:

Bei uns hassen sich die Orden nicht einander; die Bonzen unter sich verabscheuen des eigenen *Isei* (= Macht, Einfluß, K.V.) und Vorteils wegen die andern Sekten.<sup>10</sup>

### III

Welchen Ausdruck fand die Kritik am Verhalten des buddhistischen Klerus in der japanischen Literatur? Ich möchte mich in diesen Notizen lediglich auf einen, allerdings sehr produktiven Topos beschränken, der sich historisch recht gut auf das Mittelalter (ca. 1200–1600) und damit die geistige Vorherrschaft buddhistischen Denkens eingrenzen läßt. Der Topos ist nicht auf ein einzelnes Genre beschränkt, sondern findet sich in den Erzählsammlungen der *setsuwa*-Literatur (説話) ebenso wie in Kriegerepen und illustrierten Bildrollen. Er läßt sich mit der Formel »der Kleriker als *tengu*« umschreiben und drückt die Tatsache aus, daß in jenen Episoden und Geschichten *tengu*-Dämonen (天狗) als Widersacher und Hinderer der buddhistischen Lehre und ihrer Gläubigen auftreten. Doch wird das unheilvolle Wirken der *tengu* erst durch das Fehlverhalten »gefallener« Kleriker ermöglicht, deren Hochmut und Machtgier es den Dämonen gestattet, gewissermaßen von ihren Seelen Besitz zu ergreifen und so durch sie zu handeln.

Wie wird nun der Kleriker zum *tengu*? Bevor ich mich dieser Frage zuwende, sind einige allgemeine Anmerkungen zur facettenreichen und vielschichtigen *tengu*-Folklore angebracht, die im Verlaufe einer langen Überlieferung zahlreiche, hier aus Platzgründen jedoch nicht zu berücksichtigende Elemente aufgenommen hat.

Was sind *tengu*? *Tengu*, wörtlich „Himmelhund“ und mal als „Dämon“, „Berggeist“, „Kobold“ oder „Waldgeist“, im Englischen oft mit „goblin“ übersetzt, sind Wesen von überaus komplexer Natur. Die Frage, wie weit der japanische *tengu* auf chinesische Vorstellungen zurückführbar ist, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Tatsache ist jedoch, daß die Existenz eines „Himmelhundes“ (*t'ien kou*) in zahlreichen chinesischen Quellen bereits edo-zeitliche Gelehrte und Schriftsteller wie Hayashi Razan (1584–1657), Hiraga Gennai (1722–1779), Hirata Atsutane (1776–1843), Takizawa Bakin (1767–1848) u. a. beschäftigte.<sup>11</sup> Während mit diesem Begriff in China zunächst überwiegend Erscheinungen von Kometen oder Meteoren umschrieben worden sein dürften, existieren t'ang-zeitliche und spätere Quellen, die den „Himmelhund“ auch mit

<sup>10</sup> Ebd., S. 159.

<sup>11</sup> Eine kurze Zusammenfassung edo-zeitlicher *tengu*-Diskurse bietet auch M. W. DE VISSER: „The Tengu“, in: *TASJ* Vol. 36 (1908), Pt. 2, S. 25–99 (insbes. S. 80ff.).

fliegenden Berggeistern oder -dämonen in Verbindung bringen.<sup>12</sup> Wie dem auch sei, verglichen mit der Quellenlage des frühen Mittelalters in Japan, fallen die spärlichen Erwähnungen von *tengu* in der älteren japanischen Literatur – eine Nennung im *Nihongi* („Japanische Annalen“, 720), die deutlich auf eine Kometenerscheinung hinweist, sowie eine kurze Passage des *Utsuho monogatari* („Die Erzählung von der Höhle“, spätes 10. Jh.), in der die etwas ratlosen Höflinge hinter der Gestalt eines im Walde musizierenden Mädchens den Kobold vermuten<sup>13</sup> – nicht weiter ins Gewicht.

Dies Bild ändert sich jedoch schlagartig mit den buddhistisch gefärbten Erzählungen des *Konjaku monogatari* („Sammlung von Geschichten, die jetzt schon lange her sind“, spätes 11. Jh.): denn hier treibt eine *tengu*-Gestalt ihr Unwesen, die von nun an häufig in der Literatur anzutreffen ist, namentlich in den anderen Erzählensammlungen *Ujishû monogatari* 宇治拾遺物語 („Nachlese zu den Geschichten aus Uji“, Anfang 13. Jh.), *Kokon chomonjû* 古今著聞集 („Sammlung früher und heute gehörter und verfaßter Geschichten“, 1254) und *Shasekishû* („Sammlung von Sand und Steinen“, 1279/83) und den mittelalterlichen Kriegerepen wie *Heike monogatari* („Der Fall des Hauses Taira“, 13. Jh.), *Gikeiki* 義経記 („Die Geschichte von Yoshitsune“, Muromachi-Zeit), *Genpei seisuiki* 源平盛衰記 („Bericht von Aufstieg und Fall der Minamoto und der Taira“, Mitte 14. Jh.) *Taiheiki* („Chronik des großen Friedens“, 1372 abgeschlossen) u. a.<sup>14</sup>

Hinzu tritt zugleich eine von mehreren charakteristischen *tengu*-Ikono-graphien, die den Dämon halb als Mensch, halb als Falke oder Weihe (*tobi* 鳶) zeigt: stark gebogener Schnabel, lange Flügelschwingen auf dem Rücken und stechend blickende Augen sind meist kombiniert mit menschlichen Gliedmaßen und menschlichem Rumpf. Als Wohnort bevorzugen *tengu* die Berge und den Wald, insbesondere die Wipfel hoher Bäume – das „Verstecken der *tengu*“ (*tengu kakushi* 天狗隠し) auf „*tengu*-Zeder“ (*tengu sugi*) oder „*tengu*-Kiefer“ (*tengu matsu*) wird später sprichwörtlich –, aber auch verfallene Häuser und Ruinen.<sup>15</sup> Allerlei seltsame, unheimliche und unerklärliche Geräusche, die an sol-

12 S. dazu ebd., S. 29f.

13 Zitiert in DE VISSER 1908, S. 37f.

14 Die *tengu*-Episoden in diesen und anderen literarischen Werken der japanischen Vormoderne referiert DE VISSER (1908), s. a. die zusammengetragenen Textbeispiele in HARADA Masatoshi: „*Tenguzôshi* wo yomu“, in: *Daibutsu to oni. Mieru mono to mienai mono* (= Rekishi wo yominaosu 5; Asahi hyakka Nihon no rekishi). Tôkyô: Asahi shinbunsha 1994, S. 18–29 (insbes. S. 18–20), sowie OKAMI Masao: „Tengu setsuwa tenbô. Tenguzôshi no shûhen“, in: UMEZU Jirô (Hrsg.): *Tenguzôshi, Zegaibôe*. Tôkyô: Kadokawa shoten 1978, S. 24–37 (Monographie abgekürzt als UMEZU (Hrsg.) 1978a) und KOMATSU Shigemi: „*Tsuchigumo sôshi, Tenguzôshi, Ôeyama ekotoba*. Iru iigyô no monogatari“, in: ders. (Hrsg.): *Tsuchigumo sôshi, Tenguzôshi, Ôeyama engi*. Tôkyô: Chûôkôronsha 1993, S. 106–128 (Monographie abgekürzt als KOMATSU (Hrsg.) 1993a, Artikel abgekürzt als KOMATSU 1993b).

15 Näheres in MIYAMOTO Kesao: *Tengu to shugenja. Sangaku shinkô to sono shûhen*. 2. Aufl. Kyôto: Jinbun shoin 1990, S. 34.

chen Orten, insbesondere aber im Walde zu vernehmen sind, ohne daß der Verursacher sich jedoch zeigen würde, werden in weit verbreiteten volkstümlichen Vorstellungen dem Treiben der *tengu* zugeschrieben – übrigens bis in die Moderne hinein. Das plötzliche Umstürzen eines Baumes in tiefer Nacht wird als „Baumfällen der *tengu*“ (*tengu taoshi*) ebenso auf ihr Wirken zurückgeführt, wie ein unerklärlicher Schauer von kleinen Steinchen und Kieseln, das auf den ahnungslosen Wanderer herniedergeht und als „Steinwerfen der *tengu*“ (*tengu tsubute* 飛礫) bekannt ist; ein plötzlich im Wald vernommenes, unheimliches Lachen (*tengu warai*) gilt in gleicher Weise als Zeichen ihrer Anwesenheit.<sup>16</sup> Als Eigenschaften der *tengu* werden ihre Flug- und Verwandlungsfähigkeiten hervorgehoben.

Die Quellen, in denen von der Metamorphose des »gefallenen« Klerikers zum *tengu* berichtet wird, ließen sich unter verschiedenen Gesichtspunkten untersuchen: Eine Phänomenologie devianten Verhaltens müßte jene Metamorphose als Form der Besessenheit behandeln, wie dies z.T. auch in den *tengu*-Diskursen edo-zeitlicher Gelehrter geschieht.<sup>17</sup> Auch könnte man den Topos gewissermaßen umdrehen und das Motiv des »*tengu* als Kleriker« zum Ausgangspunkt der Erörterung verschiedener Erscheinungsweisen dieses Dämonen machen. Hier soll es jedoch um das Motiv vom »Kleriker als *tengu*« gehen, das nicht nur zur Kennzeichnung des einzelnen, etwa durch Gier und Hochmut vom »rechten Wege« abgekommenen Klerikers diene, sondern zugleich eine mächtige Metapher für einen zutiefst von der Gier nach politischer Macht korrumpierten Klerus darstellte, der die Ordnung der mittelalterlichen Gesellschaft ernsthaft in Gefahr zu bringen drohte. Das Einklagen ethischer Kategorien und eine dadurch bedingt vielfach moralisierend wirkende Sprache darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die zeitgenössische Kritik im machthungrigen Klerus ein eminentes politisches Problem erblickte, das im Bild des von *tengu*-Dämonen besessenen Klerus seinen Ausdruck fand.

#### IV

Zwei kurze – frei nacherzählte – Geschichten aus der *setsuwa*-Literatur des Mittelalters sollen einige Facetten der Beziehungen zwischen Klerikern und *tengu* sowie vor allem jene Bedingungen veranschaulichen, die nach zeitgenössischer Auffassung offensichtlich die Metamorphose des Klerikers zum *tengu* begünstigten. Die folgende Begebenheit wird im *Jikkinshô* 十訓抄 („Abhandlungen über zehn Grundregeln“, ca. 1252) überliefert:<sup>18</sup>

16 S. dazu ebd., S. 34ff.

17 S. z.B. die Quellen in DE VISSER 1908, S. 76ff.

18 Text der Erzählung in NAGAZUMI Yasuaki (Komm.): *Jikkinshô*. 2.Aufl. Tôkyô: Iwanami shoten 1957, S. 33–36, englische Übersetzung in Royall TYLER (Übers.): *Japanese Tales*. New York: Pantheon Books 1987, S. 173f.

Zu Beginn der Herrschaft des Kaisers Goreizei (1045–68) trieben die *tengu*-Dämonen ein derartiges Unwesen, daß ihre Streiche und Missetaten täglich für Gesprächsstoff in der Hauptstadt sorgten. In dieser Zeit sah eines Tages ein Mönch vom Berg Hiei, der sich auf dem Heimweg auf der Kitaôji-Straße befand, wie einige Jungen einen grimmig blickenden, alten Raubvogel – eine Weihe – quälten. „Warum peinigt ihr den armen Vogel“, fragte er, worauf die Jungen entgegneten, ihn wegen seiner Federn töten zu wollen. Der Mönch empfand großes Mitleid und überredete sie, seinen Fächer für die Freiheit des Vogels einzutauschen. Nicht geringer Stolz auf die gute Tat stieg nach und nach in ihm auf, als etwas weiter auf seinem Wege plötzlich ein seltsam und mönchisch aussehender Geselle aus dem Busch sprang und ihm überschwenglich dafür dankte, daß er ihm das Leben gerettet hatte. Der völlig überraschte Kleriker blickte verständnislos drein. Da klärte ihn der Alte auf und sprach: „Ihr werdet Euch doch an mich erinnern? Ich bin der, den jene Jungen auf der Kitaôji-Straße töten wollten. Wie kann ich Eure Tat je vergelten?! Wenn Ihr irgendeinen Wunsch habt, den ich in Erfüllung gehen lassen kann – nur heraus damit. Ich besitze magische Kräfte und könnte Euch gewiß Einiges bieten.“ Der Mönch war über dieses Angebot zunächst etwas verwirrt, aber da der Alte durchaus darauf bestand, antwortete er schließlich: „Wißt Ihr, eigentlich hege ich gar keine speziellen Wünsche mehr, schließlich bin ich 70 Jahre alt und habe alles Interesse an Ruhm und Reichtum verloren. Gewiß – zu gern würde ich etwas über meine künftige Wiedergeburt wissen, aber in dieser Sache könnt Ihr wohl kaum behilflich sein. Allerdings stelle ich mir oft vor, wie wunderbar es gewesen sein muß, als der Buddha auf dem Geierberge das „Lotus-Sutra“ verkündete. Ich wünschte so sehr, ich wäre damals dabei gewesen. Könntet Ihr mir nicht eine Vision dieser Szenerie zuteil werden lassen?“ „Oh ja, natürlich“, rief der Alte erfreut. „In solchen Darbietungen bin ich bestens bewandert!“ Dann fuhr er fort: „Schließt nun Eure Augen und öffnet sie erst wieder, wenn Ihr die Lehrrede des Buddha vernehmt; aber gebt Acht und laßt Euch nicht von Eurer Ergriffenheit davontragen oder glaubt gar, dies sei ein wirkliches Geschehen. Dann bekäme ich großen Ärger!“ Es geschah, wie der Alte gesagt hatte. Als bald hörte der Mönch die Predigt des Buddha, öffnete die Augen und fand sich direkt vor dem Löwenthron wieder, der von den Bodhisattva Monju und Fugen flankiert wurde. Zunächst war der Mönch schlicht über die Geschicklichkeit des seltsamen Alten überrascht, doch angesichts der Wunder, die sich vor seinen Augen vollzogen, wurde er nach und nach von tiefem Gefühl ergriffen, Tränen der Verzückung stiegen in ihm auf und in aufrichtiger Verehrung legte er die Handflächen aneinander und warf sich vor dem Buddha zu Boden. Da dröhnte plötzlich der Berg, die Vision verschwand und der Mönch fand sich unversehens auf einem einsamen Waldpfad wieder. Kaum hatte er sich von seiner Bestürzung erholt und war ein Stück des Weges gegangen, erschien wieder der seltsame Geselle und beklagte sich bitter bei dem Mönch: „Wie konntet Ihr das gegebene Wort brechen, nicht von Euren Gefühlen davongetragen zu werden! Eure Hingabe war so stark, daß dadurch die Wächter und Beschützer des Glaubens herabgerufen wurden, die mich und meine Freunde furchtbar dafür bestrafen, einen wahren Gläubigen so zum Narren halten zu wollen!“ Mit diesen Worten verschwand er so plötzlich, wie er aufgetaucht war.

In der nächsten Geschichte, die im *Ujishûi monogatari* enthalten ist, geht es bei der Begegnung zwischen buddhistischem Kleriker und *tengu*-Dämon – denn nichts anderes war der seltsame Alte jener Erzählung – nicht so glimpflich ab:<sup>19</sup>

Ein Einsiedler, der schon seit Jahren die alleinige Anrufung des Buddha Amida praktizierte, lebte in einer Klause in den Ibuki-Bergen der Provinz Mino. Als er eines Nachts wie gewohnt die Formel „Namu Amida Butsu“ intonierte, hörte er plötzlich eine himmlische Stimme, die ihm verkündete: „Du hast mir stets vertraut und meinen Namen zahllose Male ausgerufen. Morgen, am frühen Nachmittag, werde ich herabsteigen und dich in meinem Westlichen Paradies willkommen heißen – das verspreche ich dir. Halte nicht ein in Deinen Gebeten!“ Der Mönch verdoppelte seine Anstrengungen und betete inbrünstig. Am nächsten Tag versammelte er seine wenigen Schüler um sich und alle rezitierten gen Westen gewandt den Namen Amidas. Zur angegebenen Stunde zeigte sich im Westen ein Leuchten, und wie der volle, durch die Wolken tretende Herbstmond erschien die Gestalt des Amida; Blumen regneten vom Himmel. Der Einsiedler warf sich so flach auf den Boden, daß sein Hinterteil steil in die Höhe ragte; die Gebetsperlen rieb er so heftig, daß die Schnur des Rosenkranzes zerriß. Der Bodhisattva Kannon selbst begrüßte ihn und wies ihm einen Platz an, so daß er, ehrerbietig auf den Knien vorwärts rutschend, schließlich den dargebotenen Sitz bestieg und mit der Erscheinung in westlicher Richtung entwand. Seine Schüler weinten vor Freude, als sie ihn davonschweben sahen.

Eine Woche später etwa, als die Diener des solcherart ins Westliche Paradies hinübergegangenen Meisters im Walde nach Feuerholz suchten, hörten sie in der Nähe eines Wasserfalls plötzlich erbärmliche Schreie, die vom Gipfel einer hohen Zeder kamen. Ein Mönch kauerte dort oben, nackt und mit Ranken an den Baum gefesselt. Als einer der Schüler, der ein geschickter Baumkletterer war, hinaufstieg, um ihn loszubinden, erkannte er den verehrten Meister, den sie alle im Reiche Amidas gewährt hatten. Entsetzt rief er aus: „Meister, was ist Euch widerfahren?“ Doch der Einsiedler stammelte nur in wirrer Sprache: „Er versprach mir, jede Minute zurückzukommen und befahl mir, hier oben zu verharren. Bindet mich nicht los, bindet mich keinesfalls los!“ Und als der Schüler ihn aus seiner prekären Lage befreien wollte, kreischte er auf: „Hilf, Amida, diese Männer wollen mich töten!“ Schließlich schafften sie ihn doch auf den Boden und in seine Einsiedelei zurück. Es war eine Tragödie: Er hatte vollständig den Verstand verloren und zwei oder drei Tage später starb er. Einfältig wie er war, hatte ein *tengu* ihn betrogen.

## V

Wie in diesen beiden Geschichten manifestieren sich *tengu* in den mittelalterlichen Texten häufig in Gestalt von Klerikern, »Heiligen« oder gar als Buddha-Erscheinung, halten – im geringsten Fall – die Frommen zum Narren, ergreifen

19 Text der Erzählung in *Nihon koten bungaku zenshû* Bd.28, S.437ff., englische Übersetzung in D.E. MILLS: *A Collection of Tales from Uji. A Study and Translation of Uji Shûi Monogatari*. Cambridge: Cambridge University Press 1970, S.389f.



aber auch von deren Seelen Besitz und treiben sie so in Wahnsinn und Tod. Gelegentlich werden Kleriker dargestellt, die die *tengu* wegen ihrer besonderen Kräfte verehren; auch *tengu* versuchen sich in Klerikergestalt als Heiler. Kommt der Betrug ans Licht, verwandelt sich der Dämon unter den exorzistischen Fähigkeiten eines »wahren« buddhistischen Meisters in einen hilflosen Greifvogel; manchmal bleiben auch der Gestank von Hundekot und die schmutzigen Abdrücke der Vogelkrallen als Spuren des *tengu*-Treibens zurück. Dies ist ganz kurz zusammengefaßt einer der Befunde, der sich aus dem *Konjaku monogatari* ableiten läßt. Zwar bleiben diese *tengu*-Vorstellungen weiterhin produktiv und wirken auch noch im *Tenguzôshi* 天狗草紙 („Illustrierte Bildrolle vom Treiben der *tengu*-Dämonen“) nach, ein Werk, dessen eigentliches Thema aber schon ein anderes ist: Denn hier verschmelzen Kleriker- und *tengu*-Gestalt in einem Maße, das z. B. im *Konjaku monogatari* erst angedeutet ist.

Bevor ich näher auf diese Entwicklung eingehe, sei am Rande darauf verwiesen, daß noch auf einer weiteren Ebene im Verlaufe des Mittelalters eine Verschiebung der *tengu*-Vorstellungen zu konstatieren ist, die gleichfalls auf eine Verschmelzung hinausläuft und sich stark auf der ikonographischen Ebene ausgewirkt hat. Angesprochen ist die Affinität, ja die schließlich vollzogene Identifizierung von *tengu*-Dämonen und *yamabushi* 山伏, den sog. »Bergasketen« und Praktikern des *shugendô* 修験道, die in zusammengesetzten Begriffen wie *tengu-yamabushi* ebenso plastisch greifbar wird wie in der veränderten äußeren Gestalt: Charakteristisch für *tengu*-Darstellungen sind nunmehr das rote Gesicht und die gewaltige Nase, Elemente, die an Masken der *gigaku*-Musik erinnern, während der Dämon ansonsten den »Bergasketen« gleicht; nur der federne Fächer dieser in *Taiheiki* und *Gikeiki* auch als „*tengu*-Priester“ (*tengu hôshi* 天狗法師) bezeichneten Wesen mag noch Erinnerungen an die frühere Erscheinungsform wecken.<sup>20</sup>

Schon seit der späten Heian-Zeit wurden acht von *tengu* beherrschte Berge überliefert; als mächtigste Dämonen galten etwa die *tengu* Tarôbô vom Berg Atagosan (nördlich von Kyôto), gefolgt von Jirôbô vom Hirasan (Präf. Shiga) und Zôjôbô aus Kurama (nördlich von Kyôto). Die Verschmelzung von *tengu*- und Glaubensvorstellungen des *shugendô* führte im Spätmittelalter zu einer erheblichen Zunahme von Berggipfeln, deren Beherrschung man den *tengu* zuschrieb: Das in der ausgehenden Muromachi-Zeit entstandene *Tengukyô* (天狗經, „*tengu*-Sutra“) zählt 48 solcher Berge und ihre »Herren« auf, die überwiegend mit den Stätten der Bergaskese der *yamabushi* identisch sind.<sup>21</sup> Auf diesen Aspekt des bis in die Neuzeit wirkenden *tengu*-Bildes kann ich hier nicht weiter eingehen, wie oben die Probleme der Genealogie der *tengu* müssen weitere Überlegungen zu ihrer Rolle in Religion und Volkskunde Japans völlig

20 S. dazu MIYAMOTO 1990, S. 50f., sowie Hartmut O. ROTERMUND: *Die Yamabushi. Aspekte ihres Glaubens, Lebens und ihrer sozialen Funktion im japanischen Mittelalter*. Hamburg: Kommissionsverlag Cram, de Gruyter & Co. 1967, S. 190–210.

21 Ausführlich MIYAMOTO 1990, S. 52.

außer Betracht bleiben.<sup>22</sup> An dieser Stelle sei lediglich erwähnt, daß offensichtlich seit der späten Heian-Zeit eine Vermischung der *tengu*-Vorstellungen mit solchen des Glaubens an die gefürchteten Rachegeister (*goryô* 御霊) stattgefunden hat;<sup>23</sup> auf die Identifizierung des *tengu* mit der archaischen Berggottheit *yama no kami* 山の神 ist von der Forschung bereits vor langer Zeit hingewiesen worden.<sup>24</sup>

## VI

Kehren wir nun zum eigentlichen Thema dieser Notizen zurück: der »Kleriker als *tengu*«.

Wie in den oben nacherzählten Geschichten aus zwei frühmittelalterlichen Erzählensammlungen treten auch im *Konjaku monogatari* die *tengu*-Dämonen im wesentlichen als Versucher des Klerus auf und halten diesen mehr oder weniger erfolgreich zum Narren; sie bedienen sich dabei u. a. zwar eines mönchischen Aussehens, doch die vollkommene Identifizierung von *tengu* und einem bestimmten Klerikertyp scheint hier noch nicht vollzogen.

Allerdings deutet eine kurze Bemerkung in der ersten der beiden Geschichten bereits den Keim und die Voraussetzung dieser Entwicklung an, die sich seit dem 13. Jahrhundert zu voller Blüte entfaltete: *Tengu* manifestieren sich besonders in den Zentren klerikaler Macht und gelten geradezu als der Inbegriff der mächtigsten und berühmtesten Kleriker des Frühmittelalters. Erinnern wir uns: Nachdem der Mönch vom Hieizan, dem Sitz des mächtigen und politisch einflußreichen Tendai-Haupttempels Enryakuji, den armen Vogel freigekauft hatte, empfand er – durch seine Mildtätigkeit hervorgerufen – Stolz und Genugtuung, und obwohl er, 70 Jahre alt, eigentlich keine Wünsche mehr hatte, gelüstete ihn doch nach der Vision der Verkündigung des „Lotus-Sutras“. In den mittelalterlichen Texten werden maßloser Stolz und Gier fortan gewissermaßen zu den Einfallstoren der *tengu*, zum Schlüssel, mit dem sich die Dämonen Zugang zur Seele und zum Handeln ihrer Opfer zu verschaffen verstehen und sie damit selbst zu *tengu* verwandeln.

Gier – das bedeutet in einer so stark von religiösem Denken geprägten Epoche wie dem Mittelalter aber nicht nur eine spirituelle Gier im engeren Sinne, sondern zugleich auch die als religiöser Eifer verbräunte Gier nach politischer Macht, die nicht selten über die klerikale Hierarchie der geistlichen Institutionen befriedigt werden konnte. Und hinter den »frommen Werken« der weltlichen Macht – Stiftungen an Tempel und Klöster z. B. – verbarg sich oft nichts

22 S. dazu GORAI Shigeru: „Tengu to shomin shinkô“, in: UMEZU (Hrsg.) 1978a, S. 38–51, ferner auch ROTERMUND 1967 passim.

23 Einzelheiten bei DE VISSER 1908, S. 48f.

24 In besonders stark buddhistisch geprägten Regionen ist der *tengu* vielfach an die Stelle der alten Berggottheit getreten, s. Nelly NAUMANN: „*Yama no Kami* – die japanische Berggottheit (Teil I: Grundvorstellungen)“, in: *Asian Folklore Studies* Vol. 22 (1963), S. 133–366, S. 267ff., s. a. MIYAMOTO 1990, S. 40ff.

anderes als strategisches Kalkül, das das zeitgenössische Prestige des Spirituellen geschickt für die eigenen Interessen zu nutzen verstand. Auch solche Motive ließen etwa den »frommen Stifter« in den Augen kritischer Zeitgenossen zum Opfer der *tengu* werden. Ein prominentes Beispiel ist der Exkaiser Goshirakawa (1127–92), ein glühender und stolzer Buddhist, den man gerade wegen dieser Eigenschaften in den Händen der *tengu* sah. Im *Genpei seisuiki* erscheint die Gottheit von Sumiyoshi und klärt Goshirakawa darüber auf, warum sein Versuch scheitern mußte, sich gegen den Willen der zu machtvollen *tengu* verwandelten Kleriker des Enryakuji in einem anderen Tempel – dem Miidera am Fuße des Hieizan – einer buddhistischen Weihe zu unterziehen:<sup>25</sup>

Der Fehler liegt allein bei Euch. Ihr dachtet: „Unter den vierzig Herrschern, die mir vorangingen, war keiner ein so eifriger Verehrer des Buddha wie ich; sogar unter den Priestern ist eine solche Hingabe wie die meine selten! Niemals habe ich es versäumt, zweimal in der Nacht vor den Mandalas zu beten!“ Weil Ihr so dachtet, habt Ihr Euch den Dämonen preisgegeben (*maen* (魔縁). Viele mächtige *tengu* versammelten sich und Eure Weihe konnte nicht vollzogen werden.<sup>26</sup>

Arrogante Machtversessenheit, Stolz, Scheinheiligkeit, Hochmut – fast ist man versucht den christlich konnotierten und altertümlichen Terminus der »Hoffart« hier einzuführen, so sehr kristallisiert sich in der Vorstellung vom Kleriker als *tengu* eine Kritik an den Individuen der institutionalisierten Geistlichkeit heraus, die zwar in diesem Fall spezifisch japanische und buddhistische Züge trägt, aber doch wohl auch ein universales Thema variiert.

## VII

Das *Tenguzôshi*, dessen Grundzüge hier abschließend vorgestellt werden sollen, ist in der Kamakura-Zeit, nach dem in der Kôfukuji-Rolle gegebenen Datum 1296 entstanden und als ein Stück solcher Kritik am machtsüchtigen Klerus interpretierbar, dessen Arroganz und Anmaßung mit der zeitgemäßen Vorstellung vom Kleriker als *tengu* geißelt werden. Der oder die Verfasser sind unbekannt, aber wohl zur buddhistischen Gelehrsamkeit von Tendai und Shingon zu rechnen, die u.a. selbst im Mittelpunkt der Kritik steht.<sup>27</sup>

Heute auf vier Museen bzw. Sammler verstreut, gehören die sieben Teile des *Tenguzôshi* eindeutig zusammen. Sie werden, je nach dem Tempel, dessen Geschichte und wichtigsten Repräsentanten der Reihe nach beschrieben werden, in Kôfukuji-, Tôdaiji-, Enryakuji-, Onjôji (auch Miidera)- und Tôji-Rolle gegliedert, die durch zwei, traditionell als Miidera-Bildrollen bezeichnete Teile er-

25 Diese Passage findet sich übrigens auch im Enkyôbon des *Heike monogatari*, s. a. HARADA 1994, S. 27, ROTERMUND 1967, S. 196 und KOMATSU 1993b, S. 114f.

26 Zitiert nach DE VISSER 1908, S. 53.

27 Für diesen Beitrag wurden die in folgenden Werken enthaltenen Textausgaben herangezogen: UMEZU (Hrsg.) 1978a und KOMATSU 1993a (Text des *Tenguzôshi* S. 131–141).

gänzt werden, welche zugleich den Abschluß bilden.<sup>28</sup> Die dargestellten Tempel der ersten fünf Rollen repräsentieren also die wichtigsten buddhistischen Schulen und Denkrichtungen: Hossô, Kegon, Tendai (sog. *sanmonha* 山門派, „Bergkloster-Fraktion“ des Enryakuji), Tendai (sog. *jimonha* 寺門派, „Tempelkloster-Fraktion“ des Onjôji) und Shingon. Die letzten beiden Bildrollen beschäftigen sich mit den Doktrinen und Vertretern von Jôdo-, Ji- und Zen-Buddhismus.

Die Vorbemerkung zur Kôfukuji-Rolle kann als Einleitung in das gesamte Werk interpretiert werden: die Kleriker der genannten fünf Tempel, sowie *yamabushi* und sog. »Einsiedler« (*tonseisha* 遁世者), die den damals »neuen« buddhistischen Richtungen wie Zen und Amidismus folgen, diese sieben bezeichnet der Text als „die *tengu* Japans“. Wörtlich heißt es weiter:

All' diese Kleriker gefallen sich in Selbstsucht und Bigotterie (*gashû* 我執), in Stolz und Hochmut (*kyôman* 僑慢) und trachten ausschließlich nach weltlichem Ruhm. Voller Gier und in der Absicht sich zu bereichern, fallen sie aber hinab in die Welt der Dämonen (*makai* 魔界).<sup>29</sup>

Die „sieben Anmaßungen“ (*shichiman* 七慢), die bereits im 30. Band des von Vasubandhu (5. Jahrhundert) verfaßten *Abhidharmakosha shastra* (jap. *Kusharon* 俱舍論) aufgezählt und in der buddhistischen Literatur Japans z.B. in der „Sammlung von Aussprüchen des heiligen Ippen“ (*Ippen shônin goroku* 一遍上人語録)<sup>30</sup> genannt werden, bezieht der Text des *Tenguzôshi* jeweils auf einen der sieben Tempel bzw. eine bestimmte religiöse Praxis.<sup>31</sup> Wie eingangs erwähnt darf die auf bestimmte Eigenschaften wie »Arroganz« oder »Verblendung« bezogene Kritik jedoch nicht allein als Aufruf zur Reform einer grundsätzlich innerklerikalen Angelegenheit oder gar als individuelles Problem der Moral bestimmter Geistlicher interpretiert werden. Denn dahinter verbirgt sich auch die massive politische Kritik an der Rolle des buddhistischen Klerus und seiner mächtigsten Institutionen in der zeitgenössischen japanischen Gesellschaft. Nicht von ungefähr zeigen beispielsweise die Enryakuji- und Onjôji-

28 Zu Aufbau und Inhalt des Textes und der Bilder s. die kurze Zusammenfassung in HARADA 1994, S. 20ff.

29 Zitiert in KOMATSU 1993b, S. 119.

30 Dabei handelt es sich um ein von TAA Ikkai (1688–1766) 1763 herausgegebenes zweibändiges Werk, zum Leben des Ippen s. a. Franziska EHMCKE: *Die Wanderungen des Mönches Ippen. Bilder aus dem mittelalterlichen Japan*. Köln: DuMont Buchverlag 1992.

31 KOMATSU (1993b, S. 119f.) nimmt folgende Zuordnungen jener „Anmaßungen“ zu Tempeln bzw. Glaubensrichtungen vor:

„Sich seiner Demut brüsten“ (*himan* 卑慢) (Kôfukuji), „Arroganz und Anmaßung“ (*man* 慢) (Tôdaiji), „Behauptung der Überlegenheit über Gleiche und Gleichheit mit Überlegenen“ (*kaman* 過慢) (Enryakuji), „Behauptung der Überlegenheit über offensichtlich Überlegene“ (*mankaman* 慢過慢) (Onjôji), „Egoismus und maßloser Stolz“ (*gaman* 我慢) (Tôji), „den Mangel an Tugenden als Tugend rühmen“ (*jaman* 邪慢) (*yamabushi*), „prahlerisch den Anspruch auf den Besitz der Wahrheit geltend machen“ (*sôjôman* 增上慢) (»Einsiedler«, *tonseisha*). Zu den Begriffen s. NAKAMURA Hajime: *Bukkyôgo daijiten (shukusatsuban)*. 3. Aufl. Tôkyô: Tôkyô shoseki 1981, S. 587f.

Rolle die bewaffneten Mönchsheere der beiden Tempel, die nicht nur für die gewaltsame Durchsetzung der Interessen ihrer jeweiligen Patrone in die Hauptstadt einfielen, sondern auch fortgesetzt miteinander im Streit lagen, wenn es zum Beispiel um die Einrichtung von Ordinationsplattformen ging.<sup>32</sup>

Die Texte, die allerdings ebenso wie die dazugehörigen Bildrollen einer gründlichen Untersuchung noch harren,<sup>33</sup> erzählen zunächst die Geschichte der betreffenden Tempel und nennen dann vor allem Gründe für Hochmut und Verblendung der dort jeweils wirkenden Kleriker. In der Regel sind dies bezeichnenderweise Verstrickungen mit den Institutionen weltlicher Macht, nicht zuletzt das Prestige, das sich aus der ihnen zugewiesenen unverzichtbaren Sorge für den »spirituellen Schutz« des Staates vor ungünstigen oder destruktiven Einflüssen ergab, eine Funktion, mit der die religiösen Institutionen des mittelalterlichen Japan stets ihre politischen und ökonomischen Forderungen gegenüber der weltlichen Herrschaft zu legitimieren suchten.<sup>34</sup>

Im Falle des in Nara gelegenen Kôfukuji-Tempels wird z. B. explizit die Verbindung zur Familie Fujiwara genannt, denen er als Haus-Tempel (*ujidera* 氏寺) diente und der dadurch unmittelbar auch mit ihren Regierungsgeschäften verbunden war. Die Kleriker des Tôdaiji, so der Text, bezogen ihren Stolz aus der Tatsache, daß die Philosophie der hier beheimateten Kegonshû das Denken aller anderen buddhistischen Schulen in sich einschloß und darüberhinaus auch eine Ordinationsplattform (*kaidan* 戒壇) für diese Schulen im Tôdaiji existierte. Ordinationsplattformen stellten eine für die Reproduktion des Klerus unverzichtbare Institution dar (s. o.), so daß es um das staatlich verbrieftete Recht, eine solche Plattform errichten und unterhalten zu dürfen zu fortgesetzten Auseinandersetzungen zwischen den Tempeln kam.<sup>35</sup> Der Hochmut der Kleriker des Tôdaiji wurde aber nicht minder durch Bedeutung und Popularität der großen Buddhastatue (*daibutsu*) und der imposanten Tempelanlage entfacht.

Die Verblendung der Kleriker des Enryakuji schließlich rührte nach Auffassung des *Tenguzôshi* vor allem aus der großen Zahl buddhistischer Meister her, die von hier aus ihrem Einfluß landesweit Geltung verschafft hatten. Tatsächlich bestanden seit der Heian-Zeit enge Beziehungen der Enryakuji-Äbte zum politischen Machtzentrum, wo diese u. a. als Berater am Hofe tätig waren. Ferner

32 S. dazu HARADA 1994, S. 20ff.

33 Im Zusammenhang mit der Edition der Bildrollen des *Tenguzôshi* wurden auch einige einführende Beiträge zu dem Werk, seiner Geschichte und seinem Hintergrund verfaßt, z. B. UMEZU Jirô: „Tenguzôshi ni tsuite“, in: UMEZU (Hrsg.) 1978a, S. 3–14 (abgekürzt als UMEZU 1978b), KOMATSU Shigemi: „Tenguzôshi no kotobagaki ni tsuite“, in: UMEZU (Hrsg.) 1978a, S. 52–64, MIYAMOTO Tsuneichi: „Tenguzôshi, Zegaibôe ni mieru fûzoku“, in: ebd. S. 65–70, TANAKA Minoru: „Tenguzôshi to jûin soshiki“, in: ebd. S. 71–79 und KOMATSU 1993b.

34 Zu diesem Aspekt des japanischen Buddhismus s. a. einführend Joseph M. KITAGAWA: „The Buddhist Transformation in Japan“, in: ders.: *On Understanding Japanese Religion*. Princeton: Princeton University Press 1987, S. 203–219.

35 Einzelheiten bei HARADA 1994, S. 22ff.

reklamierten die Angehörigen dieser zeitweilig wohl mächtigsten religiösen Institution in Japan ihre Funktion als Protektor des Staates, die bei Gefahren aller Art (Hungersnöte, Naturkatastrophen usw.) gewissermaßen eine Art Exorzismus auf nationaler Ebene betrieben. Wie in den anderen Bildrollen erscheinen hier *tengu* mit Klerikerrobe und Insignien der buddhistischen Geistlichkeit; die Darstellung nimmt auch auf (Un)Sitten und Gebräuche der Klosterwelt Bezug, wie etwa die weithin bekannte Vorliebe der Mönche vom Hiei-Berg für Knaben (*chigo* 稚児).<sup>36</sup> Gewissermaßen als Symbol für die Korrumpierung der Enryakuji-Tradition durch die *tengu*-Kleriker findet sich in der Bildrolle auch die Parodie auf ein berühmtes Gedicht des Saichô (Dengyô daishi, 767–822), Gründer der japanischen Tendai-shû und des Enryakuji-Tempels.

Das in die Anthologie *Shinkokin(waka)shû* („Neue Sammlung von (japanischen) Gedichten aus alter und neuer Zeit“, 1205) aufgenommene Gedicht Saichôs lautet:<sup>37</sup>

*Hieizan chûdô konryû no toki:*

*Anokutara / sanmyaku sanbodai no / hotoketachi / waga tatsu soma ni /  
myôga arasetamae.*

Zur Zeit der Errichtung der Haupthalle auf dem Hiei-Berge

Ihr so gütigen, / so höchster Weisheit vollen / Buddha allesamt, / der uns  
so vertraut, dem Wald / gebt euren göttlichen Schutz.

Die Parodie des *Tenguzôshi* lautet:<sup>38</sup>

*Myôga are ya, / waga tatsu soma no / sugi no ki no / suetanomoshiki /  
wakaki tengu kana*

Gesegnet seien / junge *tengu*-Dämonen: / Prächtig gedeih'n sie / in den  
Wipfeln der Zedern, / die mir als Bauholz dienen!

Der Onjôji-Tempel oder Miidera, am Fuß des Hieizan und am Ufer des Biwa-Sees gelegen, blieb während des gesamten Mittelalters der Erzrivale des Enryakuji. Seine Kleriker aber, so das *Tenguzôshi*, brüsteten sich nicht weniger als die Konkurrenz z. B. mit der Tatsache, daß hier nicht nur die Doktrinen von Tendai und Shingon, sondern auch die des *shugendô* gelehrt und praktiziert wurden. Ferner zählte der Tempel einige der mächtigsten Politiker zu seinen Anhängern, wie etwa den oben bereits erwähnten Exkaiser Goshirakawa, sowie

36 Darauf nimmt bezeichnenderweise auch das dem »Bergmönch« zugeschriebene Liebesgedicht im 68. Streitgang des *Shichijûichiban shokunin utaawase* Bezug (s. o., Anm. 6 und 7).

37 Text in *Nihon koten bungaku zenshû*, Bd. 26, S. 573 (Gedicht Nr. 1921), Übersetzung aus Horst HAMMITZSCH – Lydia BRÜLL (Hrsg.): *Shinkokinwakashû. Japanische Gedichte*. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart: Reclam 1981, S. 151.

38 Abbildung mit Text in KOMATSU (Hrsg.) 1993a, S. 32, Druckfassung des Textes S. 132.

Regenten aus dem Hause Fujiwara und Angehörige des Schwertadels. Der aus diesen Tatsachen abgeleitete maßlose Stolz verwandelte auch die Kleriker des Miidera in *tengu*.

Während sich die Texte bisher eines stets wiederholenden Schemas bedienen, und die Bilder Szenen der jeweils behandelten Tempelanlagen zeigen, ändert sich in den letzten beiden Rollen die Darstellungsweise merklich.

Hier ist zunächst noch einmal hervorzuheben, daß ja nicht nur die Kleriker der traditionellen, teils seit der Nara-Zeit bestehenden Sekten (z.B. Hossô und Kegon) geißelt werden. Keineswegs: Auch die »neuen«, von der modernen Forschung gern als »reformatorisch« gekennzeichneten Bewegungen des Buddhismus entgehen in den Augen des Verfassers nicht ihrem Schicksal: Denn die Anhänger eines freizügigen, die strengen Gebote der Orthodoxie verspottenden Laien-Zen waren ebenso wie die ekstatisch durch das Land tanzenden Anhänger des Ippen unter bestimmten Bedingungen verdammt zum Sturz in die Welt der Dämonen, oder genauer den »Bereich der *tengu*« (*tengudô* 天狗道). Dieser »Bereich der *tengu*« war in Analogie zu den Sechs Daseinsbereichen (*rokudô* 六道) der traditionellen buddhistischen Kosmologie ganz speziell »gefallenen Klerikern« vorbehalten. Daß also jeder Mönch und jede Nonne gewissermaßen latent oder doch potentiell das *tengu*-Wesen in sich trug, zeigt sich hier einmal mehr an der engen Bindung dieser speziellen Existenzform des *tengudô* an die Profession des Klerikers.<sup>39</sup> Wie ferner aus dem *Gyokuyô* (玉葉 „Juwelenblätter“) genannten Tagebuch des Kujô Kanezane (1148–1207) hervorgeht, sahen Zeitgenossen die Tatsache, daß neun von zehn Klerikern und insbesondere die ehrgeizigsten Köpfe aller buddhistischen Schulen von *tengu*-Dämonen besessen wurden, als typischen Ausdruck der heraufdämmernden Endzeit des buddhistischen Gesetzes (*mappô* 末法) an.<sup>40</sup>

Die Kritik des *Tenguzôshi* zielt aber nicht auf bestimmte Doktrinen oder einzelne Schulen, sie richtet sich gegen eine spezifische, gewissermaßen psychische Verfassung des Klerus oder einzelner Geistlicher, die allein darüber entschied, ob es sich um aufrechte Gläubige, »Heilige« gar, oder eben um von *tengu* Besessene handelte. Nicht nur die Machtgier der Enryakuji-Kleriker, sondern z.B. auch die Praxis des sog. *senju nenbutsu* 専修念仏, das von Hônen (1133–1212) propagierte alleinige Anrufen Amidas unter Ausschließung aller anderen Übungen, ruft die Mißbilligung des Verfassers hervor, die sich ebenso gegen die Skepsis bzw. Ablehnung der schriftlichen Überlieferung und der strikten Einhaltung der Gebote durch die Anhänger des Zen wendet. Denn beide sind ein eminent wichtiger Teil buddhistischer Tradition, deren Leugnung hier als Ignoranz und Intoleranz geißelt wird. Niemals gilt die Kritik des *Tenguzôshi* einer der buddhistischen Schulen als solcher, sondern stets der einseitigen Bevorzugung einer Übungspraxis und dem Ausschluß, der arroganten Herabsetzung oder Verspottung der Lehren anderer Richtungen. Text und Bilder deuten im Falle der

39 S. dazu ebd., S. 29f., zu den Quellenbelegen auch ROTERMUND 1967, S. 205ff.

40 S. dazu HARADA 1994, S. 26f.

Kritik am Amidismus darauf hin, daß der von Ippen und seiner Jishû ausgehende, exklusiv auf Amida gerichtete Fanatismus als Verblendung, als törichte Dummheit interpretiert wurde, die – ähnlich wie in der obigen Geschichte aus dem *Ujishûi monogatari* – schließlich nicht mehr zwischen der Erscheinung des »wahren« Amida und einem bloßen, von Dämonen geschaffenen Trugbild unterscheiden kann. Es scheint daher kaum zufällig, daß eine bildliche Darstellung gerade dieser Erzählung in einer der Miidera-Rollen des *Tenguzôshi* der drastischen Schilderung vom Treiben »volkstümlicher« Prediger vorangeht.<sup>41</sup>

Auch wenn ganz gewiß die massive Rekrutierung von Gläubigen in den unteren Volksschichten und die gleichzeitige Distanz der Amida-Sekten zum buddhistischen Establishment für dessen Angehörige langfristig als Gefahr eines Machtverlustes empfunden werden mochte, geht es in der Schrift eben nicht um eine vordergründige »Sozialkritik«, die etwa nur die »Verderbtheit« der klerikalen Elite und ihre Verbrüderung mit der weltlichen Macht anprangerte. Denn keineswegs werden die bewußt gewählten ärmlichen Lebensverhältnisse des Ippen und seiner Ikkôshû im Vergleich zur Pracht von Enryakuji und Tôdaiji besonders positiv herausgehoben.

Wie lassen sich nun die Aussagen des illustrierten Textes zusammenfassen?

## VIII

Auf dem Hintergrund der Entfaltung der buddhistischen Lehre kann das *Tenguzôshi* zunächst als eminent mahayanistischer Text bezeichnet werden, der nicht nur noch einmal den Anspruch des „Lotus-Sutra“ auf die Erleuchtungsfähigkeit aller Wesen, sondern vor allem die aus der Erkenntnis der Wahrheit fundamentaler »Nicht-Zweiheit« (*funi* 不二) abzuleitende Koexistenz, ja Identität der vielen verschiedenen Wege zu ihrer Realisierung proklamiert. Jede Bevorzugung einer bestimmten Übung, manifestiert im Hochmut angesichts der vermeintlichen Errungenschaften der eigenen Lehrrichtung – das verwandelte die solcherart verblendeten Kleriker zu von *tengu* Besessenen, ganz gleich, ob diese Haltung naiver Einfalt oder kaltem Machtkalkül entsprang.

Doch auch für die Dämonen muß es Erlösung geben – aus Barmherzigkeit heraus muß ihnen der Weg zur Wahrheit, in ihrem Falle der Weg zum »wahren« Klerikersein gewiesen werden. Und richtig: waren Gier und Verblendung als zwei der Wurzeln menschlichen Leidens schon in den ältesten buddhistischen Schriften genannt worden, so führt ein nicht minder urbuddhistisches Motiv dort auch wieder hinaus: Eine Episode der beiden Miidera-Bildrollen zeigt, daß die *tengu* mitten in einem rauschenden Bankett durch den gewaltsamen Tod eines ihrer Genossen der Vergänglichkeit ihrer Existenz inne werden. Zum Schluß schildert das *Tenguzôshi* die Erschütterung der Dämonen angesichts der Erkenntnis, daß auch sie trotz aller Machtfülle „auf dem weiten Ozean von Le-

41 Abbildungen zu der betreffenden Erzählung des *Ujishûi monogatari* in KOMATSU (Hrsg.) 1993a, S. 53f., Text ebd., S. 136f.



ben und Tod“ dahintreiben, wie es in dem mit Zitaten der buddhistischen Klassiker gespickten Text heißt.<sup>42</sup>

Wenn das *Tenguzôshi* aber ein mahayanistischer Text im Geiste des „Lotus-Sutra“ ist, dann muß noch eine weitere – für den modernen Leser überraschende – Konsequenz gezogen werden: Und tatsächlich wird den *tengu*, die inzwischen geläutert und offenkundig auf dem Wege der Besserung sind – die letzten Bilder zeigen sie beim Bau eines buddhistischen Tempels – am Ende noch die allerhöchste Wahrheit zuteil, die radikalste Konsequenz aus der Lehre des „Lotus-Sutra“, die zugleich gewiß eine der gewagtesten Konstruktionen menschlichen Denkens darstellt: daß es letztlich gar keinen Unterschied gibt zwischen Buddhas und Dämonen. Diese Erkenntnis bildet denn auch den Titel einer Ende des 14. Jahrhunderts entstandenen Variante des *Tenguzôshi*: „Illustrierte Schrift darüber, daß Dämonen und Buddhas nicht zwei, nicht verschieden sind“ (*Mabutsu ichinyo ekotoba* 魔仏一如絵詞).<sup>43</sup>

Dies allerdings ist kein neuer Gedanke des japanischen Hochmittelalters, sondern ein Zitat aus einer der einflußreichsten Schriften des chinesischen Buddhismus, dem *Mo-ho chih-kuan* (jap. *Makashikan* 摩訶止観, „Große Stille und Klarheit“, 594) des chinesischen T'ien-t'ai (jap. Tendai)-Patriarchen und Gelehrten Chih-i (538–597),<sup>44</sup> in der die Grundlagen der Auffassung über die »ursprüngliche Erleuchtung« (*hongaku* 本覚) expliziert wurden. Das *hongaku*-Denken übte denn auch auf die japanischen Intellektuellen und Gelehrten des Mittelalters eine unwiderstehliche Anziehungskraft aus und wirkte auf die Theorie der japanischen Poetik ebenso wie auf zeitgenössische gesellschaftspolitische Überlegungen.<sup>45</sup>

Ihre geradezu extreme Integrationskraft, die einerseits als Blüte mahayanistischer Erkenntnis bezeichnet werden kann, barg andererseits in gesellschaftlicher Hinsicht eine große Gefahr: Die Betonung der »Nicht-Zweiheit« alles Seienden erforderte nämlich eine besondere Anstrengung, der Relativierung und Entwertung ethischer Normen entgegenzutreten. Denn wie sollten bestimmte menschliche Verhaltensweisen als „gut“ oder „böse“ unterschieden werden, wenn der *hongaku*-Gedanke schon die letzte Identität von Buddha und Dämon propagierte? Ganz wesentliche ethische Setzungen des Buddhismus wie etwa der Karma-Gedanke oder die Lehre von den Daseinsbereichen ließen sich mitsamt ihren gesellschaftlichen Konsequenzen durch geschickte Instrumentalisierung der *hongaku*-Philosophie in Frage stellen, wenn nicht außer Kraft setzen. Wer wollte da noch entscheiden, ob die »Verrücktheiten« etwa des Ikkyû (1394–1481) nicht die Blasphemie eines von *tengu* genarrten Klerikers, sondern viel-

42 KOMATSU 1993a, S. 138.

43 S. zu dieser kaum untersuchten Bildrolle UMEZU Jirô, „Mabutsu ichinyo ekotoba kô“, in: *Bijutsu kenkyû* Nr. 123 (1942), S. 79–86.

44 Zu den Einzelheiten s. *Nihon koten bungaku daijiten*, Band 5, Eintrag *Mabutsu ichinyo ekotoba*, ferner HARADA 1994, S. 28.

45 S. dazu Exkurs „Zu den geistesgeschichtlichen Hintergründen des *michi*-Begriffes in der mittelalterlichen Kultur Japans“, in: VOLLMER 1995, S. 117–136.

mehr die Versuche eines wahrhaft Erleuchteten darstellten, in der bewußten Regelverletzung die grundsätzlich amoralische Natur der letzten Wirklichkeit zu demonstrieren? Zwar hatte das *Tenguzôshi* auch die Exzentrik der »verrückten« Zen-Meister gegeißelt; doch zeigte das Beispiel eines so herausragenden Charakters wie Ikkyû nicht gerade, daß im 15. Jahrhundert offenbar nur noch der systematische Verstoß gegen die innerhalb der klerikalen Orthodoxie gültigen Gebote und Normen als geeignetes Mittel gegen ihre fortschreitende Korruption zu gelten hatte? War dieser Protest nicht zugleich Ausweis wahrhaftiger Treue zu Lehre und Erleuchtung?

Eine eindeutige und stets gültige Norm ethischen Verhaltens war durch den *hongaku*-Gedanken als Illusion diskreditiert worden – und doch bedurfte man ihrer nicht nur für die individuelle religiöse Praxis, sondern gerade angesichts der Herrschaftsansprüche des Klerus und der gesellschaftlichen Krisen, die nicht zuletzt durch die Auseinandersetzungen um den Vorrang weltlicher (*ôbô* 王法) oder geistlicher Macht (*buppô* 佛法) auf verschiedenen Ebenen entbrannt waren. Doch der moralische Impuls, der die Machenschaften der *tengu*-Kleriker als durch maßlosen Hochmut hervorgerufenen Blendwerk entlarvt und sich damit durchaus differenzierender Wertungen im Sinne traditioneller buddhistischer Ethik bedient hatte, wird im *Tenguzôshi* durch die letztlich Dominanz des *hongaku*-Gedankens wieder zunichte gemacht und bleibt damit eine stumpfe Waffe im Kampf gegen die »Verderbtheit« der Geistlichkeit.

Im mittelalterlichen Japan manifestierte sich im *tengu* ganz besonders der durch seine Arroganz »gefallene« Kleriker. Die Verbindung des Dämonen zur weithin beherrschenden Gedankenwelt des Buddhismus machte ihn während dieser Epoche zu einer mächtigen Figur. Doch mit der Überzeugungskraft des buddhistischen Paradigmas und des *hongaku*-Denkens schwindet am Übergang zur frühen Neuzeit im 17. Jahrhundert auch das Phänomen des »Klerikers als *tengu*«. Mehr Kobold als Dämon scheint der *tengu* nun eher die Züge eines spukenden Geistes anzunehmen, der seine Kräfte meist nur noch in der Zurückgezogenheit des Waldes offenbart.<sup>46</sup>

## Verzeichnis der zitierten Literatur

VON CORVIN, Otto 1992: *Pfaffenspiegel*. 31. überarb. Aufl. Schwerte/Ruhr: Verlag Hubert Freistühler (erstmalig 1845 erschienen).

DREWERMANN, Eugen 1992: *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*. 5. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (= dtv 30010).

EHMCKE, Franziska (Hrsg.) 1992: *Die Wanderungen des Mönches Ippen. Bilder aus dem mittelalterlichen Japan*. Köln: DuMont Buchverlag.

---

<sup>46</sup> Zu dieser Interpretation s. auch HARADA 1994, S. 29.

- FISCHER, Peter 1979: „Some Notes on Clergy and State in Japan“, in: *Proceedings of the First International Symposium on Asian Studies 1979*. Hong Kong: Asian Research Service, S. 379–386.
- FISCHER, Peter 1981: „Klerus“, in: Horst HAMMITZSCH (Hrsg.): *Japan-Handbuch*. Wiesbaden: Steiner Verlag, Sp. 432–435.
- FROIS, Luis 1955: *Kulturgegensätze Europa – Japan (1585). Tratado em que se contem muito ...* Erstmalige, kritische Ausgabe ... mit deutscher Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Josef Franz Schütte. Tôkyô: Sophia Universität.
- GORAI Shigeru 1978: „Tengu to shomin shinkô“, in: UMEZU (Hrsg.) 1978a, S. 38–51.
- HAMMITZSCH, Horst – Brüll, Lydia (Hrsg.) 1981: *Shinkokinwakashû. Japanische Gedichte*. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart: Reclam.
- HARADA Masatoshi 1994: „Tenguzôshi wo yomu“, in: *Daibutsu to oni. Mieru mono to mienai mono*. Tôkyô: Asahi shinbunsha, S. 18–29 (= Rekishi wo yominaosu 5; Asahi hyakka Nihon no rekishi, bessatsu).
- JORISSEN, Engelbert 1988: *Das Japanbild im „Traktat“ (1585) des Luis Frois*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (= Portugiesische Studien der Görregesellschaft, 7. Band).
- KITAGAWA, Joseph M. 1987: „The Buddhist Transformation in Japan“, in: ders.: *On Understanding Japanese Religion*. Princeton: Princeton University Press, S. 203–219.
- KOMATSU Shigemi 1978: „Tenguzôshi no kotobagaki ni tsuite“, in: UMEZU (Hrsg.) 1978a, S. 52–64.
- KOMATSU Shigemi (Hrsg.) 1993a: *Tsuchigumo sôshi, Tenguzôshi, Ôeyama engi*. Tôkyô: Chûô kôronsha (= (Zoku) Nihon no emaki 26).
- KOMATSU Shigemi 1993b: „*Tsuchigumo sôshi, Tenguzôshi, Ôeyama ekotoba*. Iru iigyô no monogatari“, in: KOMATSU (Hrsg.) 1993a, S. 106–128.
- MILLS, D.E. 1970: *A Collection of Tales from Uji. A Study and Translation of Uji Shûi Monogatari*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MIYAMOTO Kesao 1990: *Tengu to shugenja. Sangaku shinkô to sono shûhen*. 2. Aufl. Kyôto: Jinbun shoin.
- MIYAMOTO Tsuneichi 1978: „Tenguzôshi, Zegaibôe ni mieru fûzoku“, in: UmezU (Hrsg.) 1978a, S. 65–70.
- NAGAZUMI Yasuaki (Komm.) 1957: *Jikkishô*. 2. Aufl. Tôkyô: Iwanami shoten (= Iwanami bunko 3036–3038).
- NAKAMURA Hajime 1981: *Bukkyôgo daijiten (shukusatsuban)*. 3. Aufl. Tôkyô: Tôkyô shoseki.
- NAUMANN, Nelly 1963: „*Yama no Kami – die japanische Berggottheit (Teil I: Grundvorstellungen)*“, in: *Asian Folklore Studies* Vol. 22, S. 133–366.

- OKAMI Masao 1978: „Tengu setsuwa tenbô. Tenzûshî no shûhen“, in: UMEZU (Hrsg.) 1978a, S. 24–37.
- ROTERMUND, Hartmut O. 1967: *Die Yamabushi. Aspekte ihres Glaubens, Lebens und ihrer sozialen Funktion im japanischen Mittelalter*. Hamburg: Kommissionsverlag Cram, de Gruyter & Co (= Monographien zur Völkerkunde V).
- SCHNEIDER, Roland 1993: „Gesellschaftsspiele – Gesellschaft als Spiel? Das *Shichijûichiban-shokunin-utaawase*“, in: NOAG 151. S. 7–16  
*Shichijûichiban shokunin utaawase*, in: *Shin Nihon koten bungaku taikei*, Bd. 61.  
*Shinkokinwakashû*, in: *Nihon koten bungaku zenshû*, Bd. 26.
- TANAKA Minoru 1978: „Tenzûshî to jûin soshiki“, in: UMEZU (Hrsg.) 1978a, S. 71–79.
- TYLER, Royall (Übers.) 1987: *Japanese Tales*. New York: Pantheon Books.  
*Ujishûi monogatari*, in: *Nihon koten bungaku zenshû*, Bd. 28.
- UMEZU Jirô 1942: „Mabutsu ichinyo ekotoba kô“, in: *Bijutsu kenkyû* Nr. 123, S. 79–86.
- UMEZU Jirô (Hrsg.) 1978a: *Tenzûshî, Zegaibôe*. Tôkyô: Kadokawa shoten (= (Shinshû) *Nihon emakimono zenshû* 27).
- UMEZU Jirô 1978b: „Tenzûshî ni tsuite“, in: UMEZU (Hrsg.) 1978a, S. 3–14.
- DE VISSER, M. W. 1908: „The Tengu“, in: *TASJ* Vol. 36, Pt. 2, S. 25–99.
- VOLLMER, Klaus 1995: *Professionen und ihre »Wege« im mittelalterlichen Japan. Eine Einführung in ihre Sozialgeschichte und literarische Repräsentation am Beispiel des Tôhoku'in shokunin utaawase*. Hamburg: OAG (= MOAG 120).