

Mark TEEUWEN: *Watarai-Shintô: An Intellectual History of the Outer Shrine in Ise*. Leiden: Research School CNWS 1996.

Mark Teeuwen hat mit seiner Studie des Watarai-Shintô eine religionswissenschaftliche Arbeit vorgelegt, die alle Anzeichen eines Standard-Referenzwerks für die westlichsprachige Shintô-Forschung trägt. Sie breitet sich genau innerhalb jener weitgehend unbeackerten Wissensgefilde aus, die derzeit endlich auch von westlicher Seite Aufmerksamkeit erfahren, nämlich die Frage nach der Natur des Verhältnisses von Shintoismus und Buddhismus, bzw. der historischen Veränderungen und Veränderlichkeiten dieses Verhältnisses. Auf diese Frage sehen sich nicht nur einige Spezialisten, sondern vor allem jene zurückgeworfen, die versuchen, den ideologischen Film, den die Meiji-Ideologie auf die gesamte japanische Geistesgeschichte aufgetragen hat, abzuziehen. Sie entdecken dabei mehr und mehr, wie sehr das, was bereits tief im japanologischen Allgemeinwissen Platz gegriffen hat (Shintô als japanische Urreligion, Natur und Stellung des Tennô, Bedeutung der antiken Reichsannalen, *kami*-Vorstellungen, etc.), den Kokugaku-Thesen entspricht, auf die die Meiji-Ideologen zurückgriffen. Selbst wenn man heute weiß, daß vor allem die gewaltsame Trennung von shintoistischen und buddhistischen Institutionen (*shinbutsu bunri*) Anfang der Meiji-Zeit einen massiven Einschnitt in der japanischen Religionsgeschichte darstellt, der den Blick auf die weiter zurückliegende Realität des religiösen Lebens radikal verstellte, so sind doch noch zahlreiche Detailstudien erforderlich um zu einer konkreteren Vorstellung dieser Realität zu gelangen. Genau diese Arbeit leistet die Studie Teeuwens. Sie gibt nicht nur einen objektiven Überblick über die Diskussion innerhalb der relativ reichhaltigen japanischen Sekundärliteratur zu ihrem Thema, sondern begründet innerhalb dieser Diskussion einen eigenen, plausiblen Standpunkt. Darüber hinaus werden einschlägige Zitate der Primärliteratur ins Englische übersetzt, und teilweise sogar neue japanische Quellen erschlossen und in die Diskussion einbezogen.

Der Gegenstand der Studie scheint sich aus dem Blickwinkel Geschichte des Shintoismus fast von selbst aufzudrängen, entstand Watarai-Shintô (auch Ise-Shintô genannt) doch in Ise, dem – wie wir wissen – höchsten Heiligtum der Shintô-Religion. Doch so einfach ist die Sache nicht. Das höchste Heiligtum ist der Schrein Amaterasus, Sonnengöttin und Ahnherrin des Tennô-Geschlechts. Der Ise-Schrein besteht aber im Grunde aus zwei Schreinen, dem Äußeren (*gekû* 外宮) und dem Inneren (*naikû* 内宮), und nur der Innere ist ausdrücklich Amaterasu geweiht. Watarai-Shintô entstand hingegen innerhalb des Hauses Watarai, der Priesterfamilie, die erblich mit der Leitung des Äußeren Schreins betraut war und der weit weniger bekannten Gottheit Toyouke diente. Historisch betrachtet, und das wird bei Teeuwen minutiös nachvollzogen, läßt sich Watarai-Shintô als ein über Jahrhunderte hinweg erfolgreicher Versuch charakterisieren, das Prestige dieses Schreines dem des Inneren Schreines anzugleichen, bzw. ihn zu überflügeln.

Damit ist bereits der eine Themenstrang angesprochen, den Teeuwen von der Kamakura-Zeit bis zum Beginn der Meiji-Zeit verfolgt: Der „schreinpolitische“ Aspekt, d.h. diejenigen Argumente, die der Äußere Schrein beständig heranzog, um sich gegenüber dem Inneren Schrein, bzw. in der Hierarchie des Shintô-Klerus allgemein, zu behaupten. Die Herausbildung dieser Argumente, die einen Prozeß in mehreren Stufen darstellte, der gegen Ende des 13. Jh.s abgeschlossen war, nennt Teeuwen „rewriting sacred history“. Tatsächlich bedienten sich die Watarai einer Reihe apokrypher Schriften, die angeblich älter als *Kojiki* und *Nihon shoki* waren, und die ihre Gottheit Toyouke sukzessive

mit immer höheren Instanzen aus der mythologischen Welt des *Nihon shoki* identifizierten, bis sie schließlich als eins mit der Urgottheit Kuni no Tokotachi (bzw. Ame no Minakanushi) gedacht wurde. Die Kontinuität, mit der diese Argumente die wechselvolle Geschichte des Äußeren Schreins begleiten, ist bemerkenswert. Sie zeigt, daß nicht nur in den Augen der Watarai-Priester selbst, sondern unter den meisten Shintô-Interessierten des Mittelalters und der frühen Edo-Zeit, die umgeschriebene Geschichte des Äußeren Schreins als uralte und daher heilige Tradition kaum je angezweifelt wurde. Mit dem Einsetzen philologischer Studien des klassischen japanischen Schrifttums in der Edo-Zeit gerieten diese Schriften, deren wichtigste man unter der Sammelbezeichnung „*Shintô gobusho*“ zusammenfaßt, aufgrund ihrer historischen und inhaltlichen Inkonsistenzen jedoch zunehmend in Verruf. Damit erhielt der Watarai-Shintô immer mehr das Stigma ruchloser Geschichtsfälscherei und wurde selbst von der modernen Religionswissenschaft bis in jüngere Zeit als theologische Strömung nicht mehr ernst genommen.

Teeuwen zeigt jedoch, daß sich der Erfolg des Watarai-Shintô im 13. und 14. Jh. nicht allein aus gelungenen Mythenfälschungen erklären läßt. Vielmehr reagierten die Watarai-Gelehrten auf ein allgemein vorhandenes Bedürfnis, die Vorstellungen der Mythen mit der Lehre des Buddhismus, namentlich des esoterischen Buddhismus (*mikkyô*) in Einklang zu bringen. Der Doppelcharakter der Schreine von Ise bot sich dabei besonders als Pendant zu den zwei *mandara* des Dainichi Nyorai an, jenen symbolischen Beziehungsdiagrammen von Dainichi und allen mit ihm in Verbindung stehenden Buddhas und Bodhisattvas, die im esoterischen Buddhismus höchste Verehrung genießen. Die Idee, in den beiden Schreinen von Ise Entsprechungen dieses zweifachen *mandara* zu sehen, geht auf weitgehend anonyme (bzw. unerforschte) buddhistische Mönche der Kamakura-Zeit zurück, deren Thesen man gemeinhin unter dem Begriff „*Ryôbu (shûgô) Shintô*“ (Shintô der [Vereinigung der] beiden Teile) zusammenfaßt. Die Watarai, die laut Teeuwen von Ryôbu-Mönchen beeinflusst wurden, fanden oder erfanden nun einerseits eine mythologische Basis für diese Assoziation, andererseits formulierten sie diese Theorie in neuen „shintoistischen“ Termini. Unter anderem identifizierten sie die beiden Schreine auch mit Yin und Yang, mit Sonne und Mond, mit Feuer und Wasser. Immer handelte es sich um Begriffspaare, die mehr oder weniger gleichwertig und untrennbar miteinander verbunden waren. Die Watarai gaben diesem Verhältnis den Namen „Zwei Schreine, ein Licht“ (*nigû ikkô* 二宮一光). Auch wenn sie in der Praxis den Inneren Schrein ökonomisch und politisch in den Hintergrund drängten, bildete das Prestige Amaterasus ein unverzichtbares Element in ihrer eigenen Selbstdarstellung und begünstigte damit die Theorie einer untrennbaren Dualität. Trotz aller Widersprüche war die Vorstellung von den beiden Schreinen als einem komplementären untrennbaren Paar vor dem Hintergrund des esoterischen Buddhismus offenbar so überzeugend, daß sie auch von den Priestern des Inneren Schreins mehr oder weniger übernommen wurde, und sich die weiterhin schwelenden Zwigigkeiten auf Einzelheiten des religiösen Alltags, namentlich die Anteile am Pilgergeschäft reduzierten. Die relative Bedeutungslosigkeit, in die der Innere Schrein dadurch manövriert wurde, manifestiert sich etwa darin, daß unter hohen Bakufu-Beamten der frühen Edo-Zeit (die im übrigen bemerkenswert wenig über die Einzelheiten des Ise-Schreins Bescheid wußten) der Eindruck entstand, der Innere Schrein berge eine Gottheit, die sich aufs Altenteil zurückgezogen habe (*goinkyô no onkami* 御隠居の御神). (S.270)

Erst als in der Edo-Zeit konfuzianische Themen wie Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung, Verhältnis zwischen Herr und Untertan, soziale Tugend, etc. im

intellektuellen Diskurs Vorrang vor transzendenten Spekulationen gewannen, verloren die Konzepte der Watarai an Plausibilität. Zugleich wurde der Innere Schrein ermutigt, auf seine ursprüngliche Konzeption von Toyouke (Äußerer Schrein) als Dienerin Amaterasus (Innerer Schrein) zurückzugreifen. Bis zum Ende der Edo-Zeit engagierte sich der Äußere Schrein in einem zähen Abwehrkampf gegen solche Konzeptionen, konnte aber die intellektuelle Diskreditierung seiner Argumente, die sich auf eine immer fragwürdiger werdende Schriftentradition stützte, nur wenig entgegensetzen.

Durch die sorgfältige Rekonstruktion der Auseinandersetzungen zwischen Innerem und Äußerem Schrein, sowie der ökonomischen und politischen Interessen, die diese Auseinandersetzungen vorantrieben, bestätigt Teeuwen einerseits den Kokugaku-Standpunkt, daß die Watarai zu ihrem eigenen, „privaten“ Vorteil, aus „egoistischen“ Motiven, vornehmlich buddhistische Dogmen usurpierten und in eigene Traditionen umschrieben. Zum anderen macht er ebenso deutlich klar, daß der Erfolg, bzw. die Plausibilität der Watarai-Thesen, in ihrer Kompatibilität mit dem umgebenden Weltbild, also dem esoterischen Buddhismus, begründet war. Schon allein aus diesem Grund ist die Studie auch ein bedeutender Beitrag zur Diskussion um den mittelalterlichen Buddhismus, etwa zur *kenmitsu taisai*-These Kuroda Toshios, die im übrigen dank einer Sondernummer des *JJRS* fast zeitgleich mit Teeuwens Studie in englischer Sprache zugänglich gemacht wurde.¹

Die Relevanz des Watarai-Shintô für die gesamte Religions- und Geistesgeschichte Japans geht aber noch weiter. Teeuwen zeigt dies in einem zweiten Ansatz, den er analytisch vom ersten trennt. Watarai-Shintô stellt nämlich laut Teeuwen insofern ein Novum innerhalb der Geschichte des Shintô dar, als er erstmals ein theologisches System entwickelte, das nicht primär an den Hof, bzw. an den Tennô-Staat, sondern an prinzipiell jeden Gläubigen gerichtet war. Dienten die Zeremonien der großen Schreine, und Ise im besonderen, bis dahin *per definitionem* nur der Aufrechterhaltung der (natürlichen und) gesellschaftlichen Ordnung, und schlossen damit „private“ Verehrung aus, so war besonders der Äußere Schrein mit dem Zusammenbruch des Nara- und Heian-zeitlichen *ritsuryô*-Staates auf andere Geldgeber als den Hof angewiesen und sah sich gezwungen, für diese auch ein attraktives Glaubenssystem zu errichten. Was konnte man den Gläubigen, die zur Gottheit des Äußeren Schreins beten sollten, versprechen? Und welche Rituale sollte man für sie abhalten? Die Watarai bedienten sich hier wieder des esoterischen Buddhismus, doch – möglicherweise infolge alter Tabus gegenüber dem Buddhismus, die in Ise aus historischen Gründen besonders stark ausgeprägt waren – ordneten sie sich nicht ganz bereits bestehenden Theologien unter, sondern formulierten sie mit neuen Begriffen um.

Die Einzelheiten dieser Transformationen sind ohne eine eingehende Erörterung des japanischen esoterischen Buddhismus und der taoistischen Terminologie, die teilweise als Substitut für buddhistische Begriffe gewählt wurde, nicht leicht nachzuvollziehen. Ich verweise daher hier nur auf das erste Kapitel, im besonderen den Unterabschnitt *New rituals and a new definition of worship* (S. 85–126), wo darauf besonders eingegangen wird. Als zentrale Begriffe der Watarai-Dogmatik kristallisierten sich jedenfalls die Termini „primordiales Chaos“ (*konton* 混沌), „innere Reinheit“ (*naishôjô* 内清浄) und „Geist-Gott“ (*shinshin* 心神) heraus, die jeweils Aspekte des spirituellen Zustandes

1 *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3–4 (1996) [*The Legacy of Kuroda Toshio*.] Der ganze Band ist dem Werk Kuroda Toshios gewidmet und enthält auch eine Rezension von Teeuwens *Watarai-Shintô*.

bezeichnen, in denen der Gläubige die Vereinigung mit einer Gottheit analog der spirituellen Vereinigung mit Dainichi im esoterischen Buddhismus erfährt. Die Unterschiede zu früheren shintoistischen Praktiken (rituelle Reinigung, Besessenheitsriten), die von den Watarai umfunktioniert wurden, bestehen im Wesentlichen darin, daß der Kontakt mit der Gottheit nicht mehr auf ausgewählte Spezialisten beschränkt, sondern jedem Gläubigen möglich ist. Weiters, daß rituelle Reinheit nicht mehr nur körperlich, sondern auch geistig verstanden wurde und zugleich von einer Vorbedingung für den Vollzug von Ritualen zum Zweck der religiösen Handlung selbst aufstieg. (S. 125)

Der Vollständigkeit halber muß erwähnt werden, daß Teeuwen zwei Faktoren, die von Teilen der japanischen Religionswissenschaft mit Watarai-Shintô in Verbindung gebracht werden, relativ geringe Bedeutung zuspricht: Anti-Buddhismus und *shinkoku*-Idee. Beide wurden von Shintô-Denkern unter Berufung auf Schriften der Watarai propagiert, spielen aber, wie Teeuwen meiner Meinung nach überzeugend darlegt, in der formativen Phase des Watarai-Shintô selbst keine prägende Rolle. (S. 127–29)

Die Kreativität der Watarai auf dem Gebiet einer esoterischen Shintô-Doktrin erlosch mit dem Niedergang ihres Mentors, des Südlichen Hofes, in der Nanboku-Zeit (1336–92) und diffundierte innerhalb anderer Priesterfamilien. Namentlich die Yoshida in Kyôto nahmen die Ideen der Watarai auf und begründeten damit Ende des 15. Jh.s ein theologisches System, durch das sie bis in die Edo-Zeit hinein die shintoistische Welt dominierten. Dennoch konnten sie keine wirkliche Orthodoxie etablieren. Im 17. Jh. interpretierten eine Reihe von Gelehrten, u.a. auch wieder Priester des Äußeren Schreins, die „geheimen Schriften“ der Watarai nach neo-konfuzianischen Richtlinien um. Im 18. Jh. setzte schließlich eine fundamentale Kritik an allen esoterischen Shintô-Lehren ein und brachte, wie schon erwähnt, die Watarai immer mehr in Verruf. Obwohl intellektuell diskreditiert, hielt sich der Äußere Schrein, und mit ihm auch diverse Watarai-Dogmen, als populäres Pilgerzentrum bis zum Beginn der Meiji-Zeit als eigenständige shintoistische Institution aufrecht. Namentlich diesem Pilgerwesen sind mehrere bemerkenswerte Abschnitte des 2. und 3. Kapitels (S. 189–201 und 263–94) gewidmet, die neben dem Hauptthema Geistesgeschichte auch interessante Aspekte der populären Kultur der Edo-Zeit zur Sprache bringen.

Trotz meiner grundsätzlichen Zustimmung und meinem Respekt gegenüber der Arbeit Teeuwens, möchte ich abschließend eine Frage aufwerfen, die für mich noch nicht restlos geklärt ist: Was bezeichnet der Begriff „Watarai-Shintô“ eigentlich genau, bzw. was sollte er bezeichnen? Ist es eine Schule, die an einen bestimmten Ort oder gar an eine bestimmte Familie gebunden ist, oder eine geistige Strömung, die von den Watarai geprägt wurde? Dies ist keine terminologische Spitzfindigkeit, sondern die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität der unter Watarai-Shintô subsumierten Phänomene, die bei Teeuwen selbst mehrfach angesprochen wird.

Teeuwen begründet seine Wahl des Begriffs „Watarai-Shintô“ an Stelle von „Ise Shintô“ (wie er unter japanischen Gelehrten in den letzten Jahrzehnten üblich geworden ist) mit der Zurückweisung der Argumente von Kubota Osamu² für „Ise Shintô“. Während Kubota die Konflikte zwischen Äußerem Schrein und Innerem Schrein (bzw. den Priester-Häusern Watarai und Arakida) als nebensächlich, die anti-buddhistischen und „nationalistischen“ Elemente hingegen als wesentlich ansah (S. 9–10), geht es Teeuwen darum zu zeigen, wie die Interessenskonflikte zwischen *gekû* und *naikû* sehr wohl zu

2 KUBOTA Osamu: *Chûsei shintô no kenkyû*. Shintôshi kenkyû sôsho 1, Kyôto: Shintôshi gakkai 1959.

Katalysatoren einer neuen Theologie wurden, und wie die von den Watarai umgeschriebene Sakralhistorie ihres Schreins über einen bemerkenswert langen Zeitraum hinweg das ideologische Arsenal in den ständigen Auseinandersetzungen zwischen *gekū* und *naikū* darstellten. Vom Standpunkt der politischen Geschichte scheint also die Wahl des Begriffes „Watarai-Shintō“, als Ideologie, mit Hilfe derer sich die Watarai etwa 600 Jahre lang gegenüber dem Inneren Schrein behaupten konnten, plausibel.

Geistesgeschichtlich hingegen erscheint mir die Bezeichnung „Watarai-Shintō“ (wie im übrigen auch „Ise-Shintō“) irreführend, wenn man sie ebenso auf einen Zeitraum von 600 Jahren ausdehnt. Zwar betont Teeuwen den Bruch und die Diskontinuität zwischen „Frühem Watarai-Shintō“ (13. und 14. Jh.) und „Spätem Watarai-Shintō“ (17. und 18. Jh.), doch allein die gemeinsame Bezeichnung treibt ihn und auch den Leser dazu, nach Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten zu suchen. Tatsächlich verstand sich der Späte Watarai-Shintō vielleicht sogar als legitimer Erbe einer früheren Tradition, aber war er das wirklich?

Die Watarai der Kamakura-Zeit entwickelten unter dem Einfluß des esoterischen Buddhismus und stimuliert durch ihr Bestreben, ihrem Schrein einen neuen Status zu verleihen, eine Reihe von Ideen, die über ihre ideologischen Zielsetzungen hinauswiesen und für eine Reihe anderer Shintō-Denker anregend wirkten. Sie stellten diese Ideen aber nicht als eine neue Lehre dar, sondern eher als eine alte Tradition, die (als geheime Überlieferung) im Grunde schon immer dagewesen war. In diesem Sinne wurden die *Shintō gobusho* dann tatsächlich ähnlich wie *Nihon shoki*, *Kojiki* und *Kujiki* als eine nationale Tradition angesehen, die verschiedene Theoretiker auf ihre Weise interpretierten. Auf diese Weise trugen die Watarai Ideen zur Entstehung einer spezifischen geistigen Strömung, die ich „esoterischen Shintō“ nennen würde, bei und fanden in ihr weite Verbreitung.

Zu einer Schule im engeren Sinn wurde „Watarai-Shintō“ aber offenbar erst in der frühen Edo-Zeit unter Deguchi Nobuyoshi, der in Yamada, der zum Äußeren Schrein gehörenden Pilgerstadt, eine Art Akademie, die Toyomiyazaki bunko, gründete. Nobuyoshi war jedoch im Grunde nur einer von vielen, die sich von den *Gobusho* zu einer persönlichen Shintō-Interpretation anregen ließen, und darüber hinaus versuchten, die dort gefundenen Konzepte mit neo-konfuzianischen Vorstellungen in Einklang zu bringen. Geistesgeschichtlich kann diese Lehre meiner Meinung nach nur dann sinnvoll verstanden werden, wenn man sie – wie Teeuwen das auch vorführt – als einen Teil einer breiten intellektuellen Bewegung versteht, der auch andere Schulen wie Suika-Shintō, Yoshikawa-Shintō, Razans Ritō Shinchū-Shintō u. a. m. angehörten. Diese Bewegung könnte man als „neo-konfuzianischen Shintō“ bezeichnen.

Das bedeutet aber, daß „Watarai-Shintō“ in der Edo-Zeit geistesgeschichtlich ganz andere Phänomene bezeichnet als in der Kamakura-Zeit. Es erhebt sich die Frage, ob ein Begriff, der hier *a priori* eine Kontinuität suggeriert, tatsächlich sinnvoll ist. Oder ist in der Tat die Differenz zum buddhistisch geprägten „esoterischen Shintō“ des Mittelalters geringer, als es die anti-buddhistische Rhetorik dieser neo-konfuzianischen Shintoisten vermuten lassen würde? Vieles in Teeuwens Studie deutet darauf hin. Doch auch dann sollte man diese spannende Frage eher provozieren, als sie terminologisch unter den Teppich zu kehren.

Mein Einwand ist, mit einem Wort, daß die Anwendung des Begriffes „Watarai-Shintō“ auf „Frühen Watarai-Shintō“ und „Späten Watarai-Shintō“ möglicherweise die Aufmerksamkeit zu sehr auf die Rekonstruktion von „Schulen“ richtet, und dabei davon ablenkt, daß ein Denker, der einer solchen Schule zugeordnet wird, sich von seinen

Vorvätern innerhalb derselben Schule, wesentlich stärker unterscheiden könnte, als von seinen Zeitgenossen, die wiederum ganz anderen Schulen angehören. Daß hingegen geistigen Strömungen, oder, wenn man will, diskursiven Mustern, die sich voneinander unterscheiden oder eben nicht unterscheiden, zu wenig Aufmerksamkeit zukommt.

Ein solcher Einwand läßt sich natürlich leicht in einer Rezension äußern, hingegen in einer Studie gegen eine bereits etablierte Tradition in der japanischen Religions- und Geistesgeschichte nur schwer realisieren. Und er soll auch nicht das Verdienst Mark Teeuwens schmälern, das, was die japanische Religionsgeschichte Watarai-, bzw. Ise-Shintô nennt, überaus genau und differenziert dargestellt zu haben. Mein Einwand soll vielmehr als Anregung verstanden werden, eines Tages aus mehreren ähnlich genauen Monographien so etwas wie einen „esoterischen Shintô“ herauszudestillieren, der über die Grenzen individueller Schulen und Traditionen hinausgeht.

Bernhard Scheid, Wien