

Einige Bemerkungen zum Kokugen-ji und zum *Kokugenji-engi*

Hans Martin Henning (Koblenz)

Kawane Yoshiyasu hat einmal mit Blick auf die Erschließung und vergleichende Interpretation des mittelalterlichen Schrifttums der großen buddhistischen Klöster Japans gemutmaß, daß es eine Erörterung institutionengeschichtlicher Probleme wegen „der mittelalterlichen Organisationsstruktur der katholischen Kirche“ in Europa leichter haben könnte als in Japan, wo sich ein Gesamtbild erst durch „die Zusammenfügung von Einzelforschungen“ gewinnen lasse.¹

Nun scheint freilich auch das mittelalterliche Europa nicht so einheitlich verfaßt und geprägt zu sein, wie ein erster Blick von außen vermuten lassen könnte. Und auch bei der Beschreibung seiner kirchlichen Strukturen wird man fallweise doch immer wieder auf signifikante Unterschiede stoßen. Indes ist es aber zweifellos so, daß es dem Studium des japanischen Buddhismus durchaus zuträglich sein kann, wenn bisweilen vergleichbare Phänomene des abendländischen Christentums ins Auge gefaßt werden und wir wollen daher bei unseren folgenden Überlegungen zur Entstehungsgeschichte und zum institutionellen Status des zentraljapanischen Kokugen-ji immer wieder einmal den Blick auf die Verhältnisse des Westens lenken.

I.

In seinen lehrreichen Untersuchungen zur Rechtsgeschichte der Benediktiner ist Raphael Molitor, der Gründungsabt der Benediktinerabtei St. Joseph im westfälischen Gerleve, auch der Organisationsform größerer Klosterverbände nachgegangen. In diesem Zusammenhang hat er mit Blick auf die bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts herrschenden Verhältnisse das Folgende festgestellt:

In dem Maße als sich die Zahl der Mönche vergrößerte und der Besitz der einzelnen Klöster durch Schenkungen sich erweiterte, traten neben das Haupt- oder Stammkloster andere ihm zugehörige Häuser, die *Membrum*, *Cella*, *Cellula*, *Obedientia*, *Prioratus simplex* oder *obedientarius*, zuweilen auch *Monasterium* oder *abbatiola* hießen. ...

Die *Cella* lag entweder in nächster Nähe des Klosters oder im Streubesitz weiter von ihm entfernt. Vielfach hatte sie ihr eigenes Oratorium, das von Mönchspriestern, von Kanonikern oder Weltpriestern bedient wurde. Nach einem Kapitular Ludwigs des Frommen mußten wenigstens sechs

¹ KAWANE Yoshiyasu: „Funktions- und Überlieferungsformen von Schriften aus dem frühen japanischen Mittelalter (11. bis 16. Jh.)“, übers. von A. BROCHLOS, in: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 149–150 (1991), S. 67–83; das Zitat auf S. 76.

Mönche dort wohnen. Zu ihrer Errichtung war die bischöfliche Erlaubnis erforderlich.

Das führende Kloster hieß *Monasterium principale*, Mutterkloster, *Ecclesia Matrix, Caput Abbatiae, capitaneus locus*.²

Die hier angesprochene Zusammengehörigkeit eines *monasterium principale* und unterschiedlicher *cellae* findet sich nun nicht nur im mittelalterlichen Klosterwesen des christlichen Westens. Und auch das buddhistische Japan kennt eine vergleichbare Klosterstruktur. Innerhalb dieser heißt das *monasterium principale* „*honji*“, sein *membrum* „*matsuji*“, und über das zwischen beiden geltende Verhältnis läßt sich sagen:

Les termes *honji* et *matsuji*, lorsqu'ils sont utilisés dans le contexte du bouddhisme ancien au Japon, désignent la relation qui existait entre un temple central (*honji*) et ses temples annexes (*matsuji*). A l'origine les liens qui unissaient ces temples étaient de nature plutôt religieuse: un même fondateur, un même objet de culte, une relation privilégiée entre un maître et ces disciples qui à leur tour fondaient d'autres temples etc. Le *Tôdai-ji*, le *Kôfuku-ji*, l'*Enryaku-ji* etc., sont des exemples de *honji* qui furent unis à leur *matsuji* par l'un ou l'autre des liens dont il vient d'être fait mention.

Vers la fin du 10e siècle la relation entre le *honji* et le *matsuji*, sans perdre sa dimension religieuse, prit un caractère de plus en plus financier ce qui reflète l'influence que le système des *shôen* (domaines) avait sur le monde religieux. Chaque temple annexe avait des responsabilités financières envers son temple central et était astreint au paiement d'une taxe annuelle (*nengu*). Cette dimension économique du *honji-matsuji seido* amena souvent les temples à des conflits très sérieux.³

2 Raphael MOLITOR: *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände. Untersuchungen und Skizzen*, Bd. 1: *Verbände von Kloster zu Kloster*. Münster/Westf.: Aschendorffsche Verlh. 1928, S. 86f.

3 *Dictionnaire Historique du Japon*. Fascicule VIII: „Honji-matsuji seido“, S. 58f. (Tôkyô 1982). Im Hinblick auf die Übersetzung des japanischen „*tera*“ bzw. sino-japanischen „*ji*“ findet sich in den westlichen Sprachen sowohl der Anschluß an das lateinsche „*templum*“ und seine Entlehnungen in die jeweiligen neueren Sprachen, als auch der Anschluß an das „*claustrum*“ bzw. „*monasterium*“. Letzteres hatte der eingangs zitierte Raphael Molitor anläßlich seiner Mitarbeit an der zweiten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche* (*LThK*) als „abgeschlossene Wohnung von Ordensleuten, gewöhnl. von solchen mit feierl. Gelübden“ *LThK*, Bd. 6, Sp. 50 (Freiburg: Herder 1934) definiert, während der seinerzeitige Leiter des Jerusalemer Orientalischen Institutes der Görres-Gesellschaft, Andreas Evaristus Mader, in demselben Werk dem „Tempel“ die doch sehr viel allgemeinere Bedeutung „ein größeres Heiligtum“ *LThK*, Bd. 9, Sp. 1037 (Freiburg: Herder 1937) beigelegt hatte. Da beide Auffassungen im wesentlichen noch heute gelten (vgl. hierzu etwa die 2002 bzw. 1990 erschienenen Bände 33, S. 42ff. („Tempel“) bzw. 19, S. 275ff. („Kloster“) der *Theologischen Realenzyklopädie*), die oben genannten Tôdai-ji, Kôfuku-ji bzw. Enryaku-ji aber zweifellos eine abgeschlossene Wohnung von Mitgliedern von buddhistischen Orden oder Schulen bezeichnen und auch in Japan diese Mitgliedschaft eine feierliche Ordination voraussetzte, verwenden wir hier im Gegensatz zum *Dictionnaire Historique* die Übersetzung „Kloster“, die sich im Westen zumindest für den Bereich der Zen-shû durchgesetzt zu haben scheint, deren Anlagen doch für gewöhnlich als „Zen-Klöster“ bezeichnet werden.

Nun wird es selbstverständlich im Einzelnen immer von neuem zu überprüfen sein, inwieweit die hier angedeuteten, zwischenklösterlichen Konflikte in der Tat primär ökonomisch motiviert waren, doch werden die in diesem Zusammenhang bestehenden Rivalitäten zwischen den größeren Klöstern schon allein darin greifbar, daß ein und dasselbe Zweigkloster eben bisweilen unter den *matsuji* ganz unterschiedlicher *honji* geführt wird.

Ein gutes Beispiel für einen solchen Sachverhalt bietet das im Süden der einstigen Provinz Yamato gelegene Kokugen-ji, das einerseits in dem auf das Jahr 1441 datierten *Kôfuku-ji kanmu chôso* unter den Zweigklöstern des berühmten Naraer Kôfuku-Klosters erscheint, andererseits aber in dem auf das Jahr 1197 datierten *Tônomine-ryakki* als Zweigkloster jenes Tônomine-dera geführt wird, das dem japanischen Mittelalter als Grablege des für die politische Ausrichtung des japanischen Staates im 7. Jahrhundert so bedeutsamen Fujiwara no Kamatari galt.⁴

Dabei erscheint das Kokugen-ji nach dem Otowa-dera, dem Sakada-dera, dem Yamada-dera und dem Kume-dera als fünftes *matsuji* unter jenen insgesamt 14 Zweigklöstern, die die Jôin-Version des *Tônomine-ryakki* verzeichnet. Und nachdem der Leser dieses *ryakkimono* so zunächst und im Hinblick auf die Begründung des nicht weit vom Kokugen-ji entfernten Kume-Klosters die bekannte Geschichte von jenem Einsiedler namens Kume gelesen hat, der einst vom rechten Weg abgekommen war, weil er seine Augen nicht von einer Frau hatte abwenden können, ist sodann zu lesen, daß die Anbindung des Kume-dera an das Tendai-Kloster am Tônomine darauf beruht, daß Fujiwara no Tadamoto während seiner Zeit als Gouverneur der Provinz Yamato im Jahr 945 den Tônomine-Abt Shinshô als Superintendent (*bettô*) des Kume-dera einsetzte. Im Anschluß daran gibt es zu dem Kokugen-ji diese Informationen:

Das Kokugen-ji.

Im 3. Buch des *Nihongi* heißt es: Im 76. Jahr [der Regierung] von Jinmu Tennô, im Frühling am 11. Tag des 3. Monats, verstarb der Tennô im Palast von Kashihara. Zu dieser Zeit war er 127 Jahre alt. Im folgenden Jahr im Herbst, am 12. Tag des 9. Monats, bestattete man ihn in einem Grab im Norden des Unebi-Berges. In den älteren Aufzeichnungen heißt es: Das Kokugen-ji. Das Kloster ist im Distrikt von Takaichi nordöstlich des Unebi-Berges. Im 3. Jahr unter der Regierungsdevise Ten'en (976), am 11. Tag des 3. Monats, am frühen Morgen kam der Prior Taizen an jenem Ort vorbei. Und da gab es am Weg einen Mann, der auf seinem Kopf weißes Haar hatte und um seinen Körper einen Umhang aus Schilfgras trug, und der sagte zu Taizen: Meister, hier an diesem Ort wirke für den Ruhm und das Glück des Staates und übe die Lehren des Einen Fahrzeugs.⁵ Da stellte Taizen die Frage: Wie ist der Name Eurer Familie und

4 Zu Kamatari und den am Vorbild Chinas ausgerichteten „großen Reformen“ (sino-jap. *taika*) dieser Zeit vgl. *Fujiwara Kamatari to sono jidai. Taika kaishin o megutte*. Hrsg. von AOKI Kazuo/TANABE Shôzô. Tôkyô: Yoshikawa kôbunkan 1997.

5 Das „Eine Fahrzeug“ (sino-jap. *ichijô*, skt. *ekayâna*) kann ganz allgemein für den Mahâyâna-Buddhismus stehen, doch ist in diesem Zusammenhang sicherlich die Übung der Ten-

Euer Rufname, und wo lebt Ihr? Da war die Antwort: Ich bin der Herr dieses Landes, der 1. Menschenkaiser! Ich lebe beständig an diesem Ort. Und als er seine Rede beendet hatte, war er nicht mehr zu sehen. Aus diesem Grund begab sich Taizen in jedem Jahr am 11. Tag des 3. Monats an jenen Ort und führte eine Lesung des Lotos-Sutra durch. Und [schon] im 2. Jahr unter der Regierungsdevise Jôgen (977) ist diese Angelegenheit dem Gouverneur dieser Provinz, Fujiwara no Kunimitsu, zu Ohren gekommen und er ließ eine Halle für den Vorsteher errichten und eine Kannon-Statue aufstellen, und seit jeher galt [das Kokugen-ji] als Zweigkloster dieses Klosters.⁶

Das Kokugen-ji, das heißt das Kloster, das die Landsleute auf die Quelle (*gen*) verweist, aus der ihr Staat (*koku*) sich entwickelte, erscheint hier also als eine Gedächtnisstiftung der Tendai-Mönche vom Tonomine, die der Pflege des Andenkens an jene frühe Herrschaftsbildung dienen soll, die die Nara-Zeit im Zusammenhang der Berichte um den legendären Jinmu-Tennô überliefert,⁷ des-

dai-Lehren gemeint. Das anfangs genannte Enryaku-Kloster auf dem Hiei-Berg trägt in diesem Sinne auch den Namen Ichijô-shikan-in.

- 6 Das *Tonomine-ryakki* existiert in zwei Versionen. Die Jôin-Version (*Jôin-bon*), die das *Kokugenji-engi* überliefert, ist unter anderem in den 1921 in Tôkyô (Bussho kankôkai) erschienenen 120. Band der *Dai-Nihon bukkyô zensho* (künftig: *DNBZ-120*) aufgenommen worden und findet sich hier auf den Seiten 484–511. Eine moderne Ausgabe der Eisai-Version (*Eisai-bon*), die das *Kokugenji-engi* nicht überliefert, bietet der 1987 in Tôkyô (Shintô taikai hensankai) herausgekommene 5. Band (Yamato no kuni) der 6. Abteilung (Jinja hen) des *Shintô taikai* (künftig: *ShT-6/5*). Das *Tonomine-ryakki* umfaßt hier die Seiten 166–223. Beide Versionen sind auf das Jahr 1197 (= Kenkyû 8) datiert und chinesisch verschriftlicht (Kanbun). Das *Kokugenji-engi* ist übersetzt nach *DNBZ-120*, S. 508 oben. Eine hier angeführte Textvariante (*ihon*) verlegt die Begegnung zwischen Taizen und dem „Ersten Menschenkaiser“ in das Jahr Ten'en 2.
- 7 Diese Herrschaftsbildung ist bekanntlich nicht in ein siebtes vorchristliches Jahrhundert zu datieren, sondern in die Endphase der Yayoi-Zeit; vgl. hierzu etwa Edward KIDDER Jr.: „The earliest societies in Japan: The Yayoi period“, in: *The Cambridge History of Japan*, Bd. 1: *Ancient Japan*. Cambridge 1993, S. 80–107; sowie: Delmer M. BROWN: „The Yamato kingdom: Yamato vigor“, in: ebd., S. 110–124. Daß auch noch das hier vom *Tonomine-ryakki* zitierte *Nihongi* einige Erinnerungsstücke an die Formation jenes Staates Yamato bewahrt, dessen zunächst als Könige und später als Großkönige (jap. *ôkimi*) bezeichneten Herrscher im Verlauf des 7. Jahrhunderts dazu übergingen, ihr Ansehen in der chinesischen Oikumene dadurch zu befördern, daß sie sich selbst als „Himmlische Erhabene“ (chin. Tian-huang; sino-jap. Tennô) bezeichneten und ihr Land als Land des „Sonnenursprungs“, hat Nelly Naumann in einer feinfühligem Analyse der sowohl vom *Nihongi* als auch vom *Kojiki* überlieferten „Kume-Lieder“ herausgearbeitet. Eröffnen uns diese Lieder, von denen das *Nihongi*, das acht „Kume-uta“ kennt, dem mythischen „Ersten Menschenkaiser“ immerhin die Nummern 1, 2, 6, 7 und 8 in den Mund legt, doch den Blick auf eine „Bergbauernkultur“, die die Polygynie kennt und das Leben in Grubenhäusern, den Hirseanbau, eine zusätzliche Sammelwirtschaft und die Jagd mit Hilfe von aufgestellten Schlingen. Und kann über die von den Kume benutzten „Kopfschlägel“ bzw. „Steinschlägel“ und die damit verbundene Kampfweise festgestellt werden: „Diese Waffen in ihrer Ursprünglichkeit und Primitivität lenken unweigerlich den Blick zurück in eine Zeit, in der Waffen aus Stein noch in allgemeinerem Gebrauch waren. Dies wäre in der Tat die Yayoi-Zeit. Rechnet man mit einer gewissen kulturellen Retardierung, wie sie für abseits im Gebirge hausende Bauern wohl vertretbar ist, so wird man den Zeitraum, in dem hier solche Waffen noch verwendet wurden, möglicherwei-

sen über sechsjährigen Eroberungszug aus einer Heimat, in der alles Land aufgeteilt ist und in der nun Streit und Unterdrückung herrschen, in ein schönes Land im Osten, in dem man sich von neuem ausbreiten kann, eben jenes 3. Buch des *Nihongi* schildert, das der Text des *Tônomine-ryakki* hier zitiert.

Indes hat Shirai Isamu die Begründung dieses Klosters durch den vom Jahr 969 bis zum Jahr 998 amtierenden 6. Prior (*kengyô*) des Tônomine-dera, Taizen, sowie den damaligen Provinz-Gouverneur, Fujiwara no Kunimitsu, vor einiger Zeit in Frage gestellt. Und da er die Meinung vertritt, daß es sich bei der Gründungslegende (*engi*) des Kokugen-ji um eine sehr viel spätere Fälschung handeln müsse, gibt es gute Gründe dafür, einige weitere Überlegungen zu der Bedeutung des obigen Abschnittes des *Tônomine-ryakki* anzustellen.

II.

Nicht anders als im Westen ist auch in Japan auf den Artikel des Handbuchs und die hier gemachten Angaben verwiesen, wer sich in etwas einzuarbeiten sucht. In diesem Sinne wird ein Historiker anfangs etwa die Bände des *Kokushi daijiten* zu Rate ziehen, um sich über die Geschichte des Klosters am Tônomine zu informieren, und er wird sich wohl darüber freuen, auch schon hier auf einen Eintrag zu dem oben angesprochenen Prior Taizen zu stoßen. In diesem nennt Horiike Shunpo als Quellen zur Biographie dieses Mönches Mangan Shibans Honchô kôsôden und eben das *Tônomine ryakki* und gibt zuvor die folgenden Hinweise:

Geburts- und Todesjahr unklar – Um die Mitte der Heian-Zeit Prior des Tônomine-Klosters, Mönch der Tendai-Schule. Nachdem er im 3. Monat des 3. Jahres unter der Regierungsdevise Ten'en (975) im Bereich des Klosters eine Amida-Trias und Darstellungen der 25 Bodhisattvas in dem mit der Rinde des Hinoki-Baumes gedeckten Jôdo-in, das er errichten ließ, aufgestellt hatte, stellte er eine Kannon-Statue auf, als im Nordosten des Unebi-Berges das Kokugen-Kloster errichtet war, das dem Seelenheil des Kaisers Jinmu galt und für das er im 2. Jahr unter der Regierungsdevise Jôgen (977) die Unterstützung des Gouverneurs der Provinz Yamato, Fujiwara no Kunimitsu, erhalten hatte und es heißt, daß hier im 3. Monat eines jeden Jahres eine Lesung des Lotus-Sutra abgehalten wurde. Das Kokugen-Kloster liegt in dem Bezirk Ôkubo der Stadt Kashihara in der

se auch noch auf die beginnende Yamato-Zeit ausdehnen können. Die Unmittelbarkeit der Lieder, die weder distanzierte Betrachtung noch Erinnerung an Geschehenes bieten, sondern die mitten aus dem Geschehen heraus entstanden scheinen, läßt wenig Raum für die Annahme, daß nur aus Gründen der Tradition oder als vage Erinnerung im Gesang eine Waffe beibehalten wurde, die in der Realität ihre Bedeutung bereits eingebüßt hatte – dies umso mehr, als die vier *utite si yamamu*-Lieder durchgehend auf eine diesen Waffen entsprechende Kampfweise abgestimmt sind. So beschränkt demnach die liedimmanenten Kriterien sind, die einen brauchbaren Hinweis zur Altersbestimmung der eigentlichen KL liefern können, so eindeutig sind sie in ihrer konkreten Aussage: Die Lieder müssen *spätstens* zu Beginn des Yamato-Reiches, d.h. etwa an der Wende des 3./4. Jh. entstanden sein.“ Nelly NAUMANN: *Kume-Lieder und Kume. Zu einem Problem der japanischen Frühgeschichte*. Wiesbaden: Steiner 1981, S. 66f. (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 46, 2)

Präfektur Nara und die Kannon-Halle hat sich bis heute erhalten, es war das Schutz-Kloster für das Nordost-Grab am Unebi, das als Grab des Kaisers Jinmu angenommen wird.⁸

Nun gibt es indes in dem vorletzten Kapitel der 1. Rolle der Tenmei-Ab-schrift der Eisai-Version des *Tônomine-ryakki*, also jenem Kapitel, das den Würdenträgern des Tônomine-dera gewidmet ist, auch einen Abschnitt zu Tai-zen und dieser lautet wie folgt:

Der 6. Prior war Taizen. – [Er lebte in der] Klause der Lotos-Weisheit. Jetzt ist da das Gokuraku-in. – Am 7. Tag des 6. Monats des 2. Jahres unter der Regierungsdevise Anna wurde er dazu berufen. – Er wurde amtlich ernannt. Da war er 49 Jahre alt. – Er lenkte [das Kloster] 30 Jahre, und zwar für ein Jahr der Amtszeit von Fürst Seishin, zwei Jahre der Amtszeit von Fürst Kentoku, sechs Jahre der Amtszeit von Fürst Chûgi, zwölf Jahre der Amtszeit von Fürst Rengi, fünf Jahre der Amtszeit der Kanzler sowie vier Jahre der Amtszeit des [Kanzlers] Mido.⁹

Auf der Basis der hier gemachten Angaben zu der Dauer seines Priorates und zu dem Alter, in dem er sein Amt antrat, ist es nun aber offenkundig möglich, seine Lebensdaten einigermaßen zuverlässig einzugrenzen und so eine doch größere Klarheit jedenfalls über das Jahr seiner Geburt zu erlangen. Aus diesem Grund ist es verständlich, daß Shirai Isamu in einem Aufsatz in den *Kôgakkans ronsô* mit Blick auf die im *Kokushi daijiten* gegebenen Angaben zu Taizen eine unzureichende Berücksichtigung der Überlieferungssituation des *Tônomine ryakki* vermutet, und es bedauert, daß die Forschung nicht daran gegangen ist, unter Zuhilfenahme der seit 1987 vorliegenden, modernen Druckausgabe der Eisai-Version dieses *ryakkimono*, beide Textüberlieferungen kritisch miteinander zu vergleichen.¹⁰

8 *Kokushi daijiten*, Bd. 8: „Taizen, II“, S. 792. (Tôkyô 1987) Horiike setzt Ten'en 1 in das Jahr 973

9 *ShT-6/5*, S. 185. Die Interlinearglossen sind hier und im Folgenden kursiv gesetzt. Das 2. Jahr Anna ist das Jahr 969. Der Fürst Seishin ist der 970 (Tenroku 1) im Alter von 71 Jahren verstorbene Fujiwara no Saneyori. Der Fürst Kentoku der 972 (Tenroku 3) im Alter von 49 Jahren verstorbene Fujiwara no Koretada. Der Fürst Chûgi der 977 (Jôgen 2) im Alter von 54 Jahren verstorbene, jüngere Bruder Koretadas, Fujiwara no Kanemichi. Der Fürst Rengi, Fujiwara no Yoritada, war der 2. Sohn des anfangs genannten Saneyori. Er verstarb 66-jährig im 3. Jahr unter der Regierungsdevise Eien (989). Zwischen dem Fürsten Rengi und dem Mido Kanpaku, also dem so berühmten Fujiwara no Michinaga, der 1027 (Manju 4) im Alter von 62 Jahren starb, hatten das Amt des Kanpaku, das wir hier mit Kanzler übersetzt haben, der 990 im Alter von 62 Jahren verstorbene Fujiwara no Kaneie, ein weiterer Bruder des obigen Koretada, sowie seine beiden Söhne Michitaka bzw. Michikane inne, die beide im Jahr 995 und im Alter von 33 bzw. 35 Jahren verstarben.

10 SHIRAI Isamu: „Tônomine-ryakki. Jôin-bon shosai no Kokugen-ji no engi ni tsuite“, in: *Kôgakkans ronsô* 33, 5 (2001), S. 23–40; hier: S. 28. Einen eingehenden Textvergleich der beiden genannten Versionen des *Tônomine-ryakki* hatte Mitsui Yôko allerdings schon im Jahr 1991 vorgelegt; s. dies.: „Tônomineryakki-ron: Eisai-bon – Jôin-bon no hikaku“, in: *Seikei kokubun* 24 (1991), S. 113–137. Indes weist Shirai hierauf ebenso wenig hin wie auf die Tatsache, daß das *Eisai-bon*, das er als die tatsächlich auf das Jahr 1197 zu datierende Chronik des Klosters am Tônomine ansehen will, nicht nur verzeichnet, daß es im Jahr 1199 zur

Vor dem Hintergrund dieser Einwendungen muß indes erstaunen, daß Shirai selbst sich in diesem Kontext ausschließlich an Saeki Hideo ausrichtet, der in dem von ihm verantworteten *Tônomine ryakki*-Artikel des genannten *Kokushi daijiten* gemeint hatte, ob es sich bei dem *Jôin-bon* nicht vielleicht um eine schlichte Umarbeitung der anfänglichen Eisai-Version aus Anlaß des 1000. Todesjahres von Fujiwara no Kamatari im 8. Jahr unter der Regierungsdevise Kanbun (1668) handeln könnte.¹¹ Und es ist unverständlich, was Shirai dazu veranlaßt, diesen von Saeki immerhin im Dubitativ und als Frage vorgebrachten Einfall wie das hinreichend abgesicherte Ergebnis einer eingehenden Untersuchung der beiden Texte zu behandeln.

In jedem Fall aber führt die von Shirai nun bis zur letzten Konsequenz getriebene Übernahme von Saekis beiläufiger Vermutung dazu, daß Shirai das *Kokugenji-engi* des *Jôin-bon* nur als eine edo-zeitliche Fälschung begreifen kann, Mangen Shibans Taizen-Biographie in den im Jahr 1702 herausgebrachten *Honchô kôsôden* als hiervon abhängig betrachtet und endlich einzig dem oben bereits genannte *Kôfukuji kanmu chôso* einen Quellenwert für die Geschichte des Kokugen-Kloster beimißt.

Indes überliefert nun aber auch diese Auflistung der Zweigklöster des Kôfuku-ji die Begründung des *Kokugen-ji* durch Taizen und während der Ten'en-Periode, und so sieht sich Shirai mit Blick auf einige Unstimmigkeiten in den Angaben zu drei anderen *matsuji* in der Situation, ganz allgemein feststellen zu müssen, daß die Erklärungen des *Kôfukuji kanmu chôso* zu den Gründungszeiten der hier verzeichneten Klöster doch wohl lediglich als die damals gängigen Erklärungen angesehen werden dürften, in denen Wahres und Falsches bunt durcheinander gemischt sei.¹² Erklärungen mithin, denen keine Glaubwürdigkeit zukommen könne.

Wiedereinsetzung des Priors Jôin und im darauffolgenden Jahr zu seiner Suspendierung kommt, sondern überdies mit Blick auf die „gegenwärtige Zeit“ auch noch weiß, daß die Fujiwara Yoshitsune bzw. Iezane das Amt des leitenden Großministers (Dajôdaijin) bekleiden, die indes erst 1204 bzw. 1221 ihr Amt antraten.

- 11 *Kokushi daijiten*, Bd. 10: „Tônomine-ryakki“, S. 187. (Tôkyô 1989). Mit Blick auf diese Einschätzung des *Eisai-bon* wird man allerdings mit einiger Verwunderung zur Kenntnis nehmen, daß Saeki Hideo zuvor und in dem ebenfalls von ihm verfaßten „Tônomine“-Artikel des *Kokushi daijiten* nur einmal mehr die so oft kolportierte Gründungslegende des Tônomine-dera referiert und mit keinem Wort auf die durchaus differenzierte Diskussion der Anfänge dieses Klosters im 5. Kapitel der 1. Rolle der Eisai-Version eingeht. Saeki verweist so leider auch nicht darauf, welchen archäologischen Befund und welche Deutungen dieses Befundes es zu jener Grabanlage am Abuyama in der ehemaligen Provinz Settsu gibt, von der nach der Gründungslegende des Tônomine-dera der Mönch Jôe, also der älteste Sohn des Fujiwara-Ahnherren Kamatari, die sterblichen Überreste seines Vaters herüber zum Tônomine gebracht haben soll; s. hierzu NAOKI Kôjirô: „Fujiwara Kamatari no bosho ni tsuite“, in: *Yomigaetta kodai no miira. Fujiwara Kamatari*. Tôkyô: Shôgakukan 1988, S. 191–204.
- 12 „Kôfukuji kanmu chôso no sôsô-kaiki no setsu wa shingi irimidareta tôji okonawareta zoku-setsu to mite yoi darô.“ SHIRAI, op. cit., S. 27.

Dies aber erlaubt es Shirai Isamu nun endgültig, im Hinblick auf den Quellenwert des *Kokugenji-engi* das folgende Urteil zu fällen:

Als Ergebnis der Untersuchung der von der Jōin-Version des *Tōnomine ryakki* überlieferten Gründungslegende des Kokugen-ji sind die folgenden beiden Punkte deutlich geworden. Es entspricht nicht den Tatsachen, wenn die Begründung des Kokugen-ji in das 2. Jahr unter der Regierungsdevise Jōgen (977) gelegt wird, ist sie ist wie früh auch immer erst nach dem Beginn der Kamakura-Zeit erfolgt, und man hat als erster seriöser Quelle auf dem *Kōfukuji kanmu chōso* aus dem 1. Jahr unter der Regierungsdevise Kakitsu (1441) zu fußen.¹³

III.

Nach Hayakawa Yoshiya gilt im Hinblick auf die Ausformung eines buddhistischen Memorialwesens im vormodernen Japan, daß erst der kamakura-zeitlichen Ji-shū das Verdienst zukommt, „entscheidend auf die Verbreitung und Ausweitung der Praxis der Totensorge eingewirkt“ zu haben.¹⁴ In seinem *Saeculum*-Aufsatz zu den japanischen *kakochō* hat sich Hayakawa daher vor allem mit den hier greifbar werdenden Verhältnissen befaßt, die er insbesondere am Beispiel des *Ji-shū kakochō* diskutiert. Indes hat er darüber nicht versäumt, auch darauf hinzuweisen, daß die Gewohnheit, Totenbücher anzulegen, zuerst im Enryaku-Kloster greifbar wird.

Daß mithin das Aufkommen eines Memorialkultes in der Verantwortung der Tendai-Mönche schon in die letzten Jahrzehnte des 9. Jahrhunderts datiert werden kann,¹⁵ ist nun aber in unserem Zusammenhang ebenso von Interesse wie die Tatsache, daß auch schon jene Ausrichtung auf Staatliches, die sich in der Gründungslegende des Kokugen-ji ebenso zeigt wie in dem Namen dieses Klosters, zu den Charakteristika der heian-zeitlichen Tendai-Schule gehört.

13 SHIRAI, op. cit., S. 33.

14 Yoshiya HAYAKAWA: „Kakochō. Zur Bedeutung japanischer Totenbücher im Mittelalter“, in: *Saeculum* 41 (1990), S. 62–78; das Zitat auf S. 73.

15 Hayakawa, op. cit., S. 64. Die auch bei Hayakawa zu beobachtende Gepflogenheit der japanischen Historiker, ihr Mittelalter erst mit dem 1. Kamakura-Shogun Minamoto no Yoritomo und also im 12. Jahrhundert beginnen zu lassen, sollte allerdings unter einer interdisziplinären oder interkulturellen Perspektive à la Karl Bosl und wie folgt zur Kenntnis genommen werden: „Die Begriffe Antike, Mittelalter, Neuzeit sind instrumentale Hilfsbegriffe, deren Aussagewert gleich Null ist, die sich aber so eingebürgert haben, daß es keinen Sinn hat, sie als allgemeinste Bezeichnung für historisch-chronologische Stoffmassen abzuschaffen.“ Karl BOSL: „Die weltgeschichtliche Situation um das Jahr 1000 n. Chr.“ Vortrag, gehalten am 19. Mai 1990 in Heidelberg vor der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg im Breisgau, in: ders.: *Vorträge zur Geschichte Europas, Deutschlands und Bayerns*. Hrsg. von E. BOSL, Bd. 1: *Europa von der Christianisierung bis Johannes Paul II.* Stuttgart: Hiersemann 1998, S. 91–106; das Zitat auf S. 91. Wie hoch die mit einer solchen Einstellung einhergehende, strukturgeschichtliche Herangehensweise von Bosl gerade auch in Japan eingeschätzt wird, verdeutlicht nebenbei bemerkt das einfühlsame Vorwort, das Tatsuru Miyake zu diesem ersten Band von Bosls Vorträgen beigesteuert hat; s. ders.: „Karl Bosl (1908–1993), der Mensch und seine Gesellschaftsgeschichte“, in: BOSL, op. cit., S. IXff.

In seiner bekannten Biographie des Tendai-Gründers hat Paul Groner dies an dem noch in die 1. Hälfte des 9. Jh. zu datierenden *Eizan Daishiden* aufgezeigt. Überliefert uns der Saichô-Schüler Ichijô Chû in dieser ältesten Saichô-Vita doch nicht nur, daß der im Sterben liegende Saichô die um ihn versammelten Schüler dazu anhält, auf jede Form alkoholischer Getränke zu verzichten und keine Frauen auf ihren Klosterberg gelangen zu lassen, sondern weiß er überdies auch noch um die folgenden Aufforderungen des Schulgründers:

You should lecture extensively on the Mahâyâna *sûtras* everyday. You must carefully perform your religious practices in order that the Dharma may endure forever. You must diligently strive to benefit the nation and save sentient beings. My fellow monks, you must not tire in your practice of the four types of meditation. Esoteric initiations and the *goma* (Skt. *homa*, Esoteric fire ceremony) should be performed at the appropriate times. You should return your debt of gratitude to the nation by helping the Buddha's teachings to prosper.¹⁶

Dabei hatte Groner schon zuvor im Zusammenhang seiner Darstellung der von Saichô für seine Schüler konzipierten Ausbildung auf dem Hiei-Berg darauf hingewiesen, daß es der postum Dengyô Daishi genannte Mönch gewesen war, der die bekannten drei Staatsschutz-Sutren der ostasiatischen Lehrtradition in einem „unified course of study“ zusammengefaßt hatte. Groner merkt in diesem Zusammenhang an:

The *Lotus sûtra*, *Chin kuang ming ching* and the *Jen wang ching*, traditionally grouped together as “the three *sûtras* which protect the nation” (*gokoku sanbukyô*), were certainly popular in the Nara period. They do not appear, however, to have been strongly linked together in this way until 877, when an order from the Chancellor's office stated that all lecturers (*kôji*) at the summer retreats must speak on all three *sûtras* (*Rui jû san-daikyaku*, Shintei zôhō Kokushi taiki 25:51). Saichô's establishment of lectures on these three *sûtras* was instrumental in linking them together as a set group.¹⁷

Im Blick hierauf wird aber nun deutlich, daß im *Kokugenji-engi* ein durchaus traditionelles Anliegen der Tendai-Schule aufscheint, die mit dieser Gründungslegende nur einmal mehr für sich reklamieren konnte, daß ein nachhaltiges Eintreten für den Schutz des Staates (*gokoku*) noch stets die Sache ihrer Würdenträger und Mönche gewesen sei. In diesem Sinne ist es aber keinesfalls als lediglich zufällig anzusehen, daß am Beginn der Etablierung des Kokugen-ji eine Epiphanie des „Staatsgründers“ Jinmu Tennô steht. Und wenn Shirai Isamu in einem Akt von sicherlich gutgemeinter Entmythologisierung am Ende seiner Ausführungen und mit Blick auf die so zahlreichen frühgeschichtlichen Grabanlagen im Umkreis des Unebi-Berges schließen zu müssen meint, daß es im *Kokugenji-engi* gar nicht um die konkrete Erscheinung eines Jinmu Tennô oder eines Takeuchi no Sukune gehe, sondern daß in diesem Engimono zunächst nur

16 Paul GRONER: *Saichô. The Establishment of the Japanese Tendai School – with a new preface*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press 2000, S. 159.

17 GRONER, op. cit., S. 75.

die Erinnerung an irgendeine eindrucksvolle Erscheinung gestaltet worden sei,¹⁸ läßt er offenkundig unberücksichtigt, daß wir uns hier jedenfalls im Bereich einer klösterlichen Historiographie befinden, deren ganz spezifische Erzählstrategien jede Interpretation des *Kokugenji-engi* zu berücksichtigen hat.

Aus dieser Perspektive heraus hätte Shirai aber zweifellos auch darauf hinweisen sollen, daß die uns hier beschäftigende Gründungslegende des Kokugenji mit ihrer handlungsmotivierenden Epiphanie einer berühmten „Herrscherpersönlichkeit“ überdies in einer speziellen Traditionslinie der Tōnomine-Chronistik steht, wird doch sowohl im *Eisai-bon* als auch im *Jōin-bon* der Aufenthalt des Taizen-Lehrers Zōga in diesem Kloster dadurch motiviert, daß dem zuvor auf dem Hiei-Berg lebenden Zōga in einem Traumgesicht der aus den indischen Anfängen des Buddhismus bekannte Vimalakirti an einem Ort erscheint, den Zōga später in der Realität des Tōnomine wiederfindet. Und sind es auch im Falle Zōgas die Worte dieses, im späteren Honji-suijaku Denken als „Urgrund“ (*honji*) Kamataris aufgefaßten Laien,¹⁹ die Zōga die „Lebensaufgabe“ geben, eine monastische Gemeinschaft um sich zu scharen, deren religiöse und intellektuelle Qualität eine spätere Zōga-Vita dazu veranlaßte, den Tōnomine geradezu als einen „Marktstand [für die Lehren] der Tendai-Schule“ zu bezeichnen.²⁰

IV.

Im Zusammenhang seiner Untersuchungen zu den frühen Fuldaer Fälschungen und im Rahmen ihrer Zuweisung an den 865 verstorbenen Hrabanus Maurus Schüler Rudolf hat Edmund Stengel die Falsifikation einmal als „charakteristischen Ausdruck der Denk- und Kampfweise eines naiv und massiv empfindenden Zeitalters“ bezeichnet und über sie befunden, daß sie „damals der Tummelplatz vieler der hellsten Köpfe und geschicktesten Hände, ja eine Schule, durch die so mancher Staatsmann, so mancher Literat von bestem Namen seinen Weg genommen hat“, gewesen sei.²¹

18 SHIRAI, op. cit., S. 36.

19 Eine gute Einführung in die Honji suijaku Ideologie bietet immer noch: Alicia MATSUNAGA: *The Buddhist philosophy of assimilation. The historical development of the Honji-Suijaku Theory*. Rutland/Tōkyō 1969. Die Bedeutung des Honji suijaku-Denkens für den Kamatari-Kult am Tōnomine erörtert; s. KURODA Satoshi: „Shinra Myōjin to Fujiwara no Kamatari“, in: *Bukkyō geijutsu* 238 (1998), S. 15–33.

20 Zōgas Bedeutung für den Tōnomine hat Hori Daiji in einem grundlegenden Aufsatz herausgearbeitet; s. ders.: „Takamitsu to Zōga, toku ni Tōnomine bukkyō to no kanren“, in: *Bukkyō bungaku kenkyū* 10 (1971), S. 43–83. Die angesprochene Zōga-Vita ist übersetzt in: Hans Martin HENNING: „Das ‚corpus incorruptum‘ im japanischen Tendai-Buddhismus. Der Heilige Zōga (917–1003 u. Z.) in der Überlieferung des Wa-shū Tōnomine-dera Zōga-shōnin kōgyō-ki“, in: *Archiv Orientalni* 71, 4 (2003), S. 499–516; das Zitat auf S. 515.

21 Edmund E. STENGEL: „Die Urkundenfälschungen des Rudolf von Fulda (Fuldensia I)“, in: ders.: *Abhandlungen und Untersuchungen zur Geschichte der Reichsabtei Fulda*. Fulda: Parzeller 1960, S. 27–146; das Zitat auf S. 39.

Nun stoßen wir selbstverständlich nicht nur im Bereich der abendländischen Benediktiner auf Zeugnisse einer solchen „Kampfesweise“. Und auch die japanischen Tendai-Mönche haben sich fallweise nicht gescheut, für ihre Zwecke zu diesem Mittel zu greifen. Für die Zeit Rudolfs hat so beispielsweise Jinhua Chen vor einigen Jahren sehr schön herausgearbeitet, daß gerade jene beiden berühmten *fuhōmon*, durch die der Tendai-Gründer Saichō zum einen in eine direkte Linie der Schüler des berühmten Subhākarasimha eingereiht wird und zum anderen die Einweisung in einige seltene esoterische Lehren durch seinen chinesischen Lehrer Shunxiao bescheinigt bekommt, erst spätere Fälschungen sind, deren Entstehungsumfeld Chen wie folgt beschreibt:

After Saichō died in 822, his immediate and/or second generation disciples, who were eager to create a full-fledged Tendai form of Esoteric Buddhism capable of competing with Shingon, attempted to legitimate and develop the esoteric tradition in the name of their master. Their effort in this regard is evidenced in a series of documents which were either left by Saichō himself and seriously altered by them, or prepared by them independently within the two to four decades after their master's demise.

A so-called "court edict" was first forged, or altered, in order to glorify Shunxiao, Saichō's chief Esoteric mentor in China. Then, a "dharma-transmission certificate" (*fuhōmon*) was forged in order to establish formally the historical reality of the esoteric initiation Saichō received from Shunxiao on the one hand, and to incorporate Saichō into a prestigious lineage starting from Subhākarasimha on the other. Subsequently, probably immediately after Ennin returned from China, a document was deliberately prepared within the Tendai circle as a second *fuhōmon* from Shunxiao. This new *fuhōmon* is of great significance not merely for its reinterpretation of Saichō's initiation from Shunxiao, but also for its implicit claim that Saichō was initiated into an esoteric tradition which was composed of a triple esoteric transmission (the *soshicchi* in addition to *tai-zōkai*, *kongōkai*) and therefore superior to the dual esoteric transmission Kūkai received from China.²²

Nun stellt sich aber offensichtlich gerade mit Blick auf diese wohlmotivierten Spuria aus den Händen von Saichōs Schülern oder angesichts jener Cartula sancti Bonifatii durch die in diesen Jahren Rudolf versucht hatte, „den territorialen Umkreis, der Fulda bei seiner Gründung als ‚Fundus‘ und ‚Mitgift‘ zugewie-

22 Jinhua CHEN: „The Construction of Early Tendai Esoteric Buddhism: The Japanese Provenance of Saichō's Transmission Documents and Three Esoteric Buddhist Apocrypha Attributed to Subhākarasimha“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21, 1 (1998), S. 21–76; das Zitat auf S. 74f. Daß das Fälschen freilich auch zum Repertoire der hier genannten Shingon-Schule gehörte, hat Kawane Yoshiyasu in seinem eingangs zitierten Aufsatz im übrigen an dem Beispiel des berühmten *Kōyasan-Goshu'in-engi* angesprochen, das für Kawane geradezu symptomatisch ist für „das Auftreten der großen Tempel und Schreine als religiöse Grundeigentümer“ und über das er hier feststellt: „Der Kōyasan-Kongobuji-Tempel fälschte bereits vor dem Jahr Kankō 5 (1008) den Inhalt des als *Kōyasan-Goshu'in-engi* bezeichneten Daijōkan-Dokumentes, dem zufolge dem Geistlichen Kūkai im Jahre Kōnin 7 (816) von Kammu-Tennō ein Gebiet von einigen 10 000 ha Größe mit dem Kōyasan als Kernpunkt zugesprochen worden war und vergrößerte auf dieser Grundlage im Verlaufe des Mittelalters die Zahl der tempeleigenen Ländereien.“ KAWANE, op. cit., S. 75.

sen worden war und in dem seither die Besiedlung durch Gründung von ‚Zellen‘ und Kirchen immer größere Fortschritte gemacht hatte, dem Kloster auch als geistlichen Zehntsprengel kirchenrechtlich zu sichern“,²³ die Frage, was eine „Jôdôin no kankeisha“,²⁴ also eine in Verbindung zum Jôdôin des Tônomine-Klosters stehende Person, dazu bewogen haben sollte, anlässlich des tausendsten Todesjahres von Fujiwara no Kamatari und schon mehr als 200 Jahre nach der Auflistung des Kokugen-ji unter den Zweigklöstern des Kôfuku-ji in dem oben angeführten *Kôfukuji kanmu chôso* einen Eintrag zu der Jôin-Version des *Tônomine-ryakki* beizusteuern, in dem am Ende apodiktisch festgestellt wird, daß das Kokugen-ji seit jeher ein Zweigkloster des Tônomine-dera gewesen sei.

Shirai hält diese Frage bedauerlicherweise nicht für erörterenswert. Wir aber vermögen mit Blick auf die politische und wirtschaftliche Situation des Kôfuku-ji und des Tônomine-Klosters um die Mitte des 17. Jahrhundert nicht zu entdecken, welchen Sinn hier ein gefälschtes *engimono* zum Kokugen-ji macht und nachdem wir oben bereits versucht haben aufzuzeigen, daß die Gründungslegende des Kokugen-ji einen Charakter aufweist, der deutliche Spuren einer Entstehung im Rahmen der Tendai-Schule trägt, wollen wir abschließend noch den Blick auf jene lang andauernden und sehr wohl auch militärischen Auseinandersetzungen lenken,²⁵ die für das Verhältnis zwischen den Mönchen am

23 STENDEL, op.cit., S.63. Zu der Umgrenzungsurkunde des Erzbischofs Bonifatius ist auch der ebenfalls in diesen Aufsatzband aufgenommene Beitrag „Zur Frühgeschichte Fuldas, zugleich ein Literaturbericht“ (S.266–295) zu vergleichen, in dem Stengel auf S.286ff. nochmals auf die Frage der Verfasserschaft dieser angeblichen Bonifatius-Urkunde eingeht.

24 SHIRAI, op.cit., S.30.

25 Zu der in diesem Zusammenhang offenkundig auch zu stellenden Frage, inwieweit vor dem Hintergrund der Nichttötungstraditionen im Buddhismus die auf den ersten Blick eindeutige „Normwidrigkeit des Krieges oder doch des Tötens im Krieg in den Texten auch *explizit* ausgesprochen wird“, hat Lambert Schmithausen einige hilfreiche Hinweise gegeben; s. ders.: „Buddhismus und Gewalt“, in: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*, Bd. II. Hamburg 1998, S.8–21; hier S.9. Schmithausen weist in diesem Zusammenhang und mit Blick auf die für die Laien gemachten Aussagen auch darauf hin, daß hier „als Personen-gruppen, die anderen Qualen (besonders Todesqualen) zufügen, zwar Metzger, Vogelsteller, Jäger, Wegelagerer und Schergen aufgeführt werden, aber nicht die Krieger“. (ebd., S.10f. Schmithausen verweist hier auf *Majjhimanikāya*, I 343f.) Schmithausen liest dies in einer deutlichen Übereinstimmung mit dem Verhalten des Buddha selbst, der im Bezug auf „die Unvereinbarkeit des Krieges mit der buddhistischen Ethik ... auffallend zurückhaltend“ (ebd., S.11) gewesen sei, und er resümiert: „Wenn die Texte die Haltung des Buddha in dieser Frage getreu überliefert haben, so hat er es bewußt vermieden, sich explizit in die Grundsatzfragen der politischen Praxis einzumischen. Er dürfte sich der Tatsache bewußt gewesen sein, daß dies nicht nur unrealistisch und zwecklos war, sondern leicht erheblich Schaden für seinen Orden hätte nach sich ziehen können. In der damaligen Situation, in der sich eine Anzahl rivalisierender und zum Teil aggressiv auf Expansion bedachter politischer Gebilde gegenüberstand, wäre vollständiger Verzicht auf militärische Gewalt einer Selbstaufgabe gleichgekommen und konnte daher für die Herrscher kaum akzeptabel sein. Einer Bewegung, die ihnen eben dies explizit abverlangt hätte, hätten sie gewiß ihre Unterstützung entzogen oder sie gar bekämpft. Hauptziel des Buddha waren aber nicht politische oder gesellschaftliche Veränderungen, sondern spirituelle Selbstvervollkommenung des ein-

Tônomine und den Mönchen des Kôfuku-Klosters am Ende der Heian-Zeit bestimmend waren und vor deren Hintergrund die Entstehung des *Kokugenji-engi* nach unserer Auffassung überhaupt erst sinnvoll und verständlich wird.

Diese Auseinandersetzungen spiegelt insbesondere das 9. Kapitel der 1. Rolle des *Tônomine-ryakki*, das jenen drei Brandkatastrophen gewidmet ist, die in den Jahren 1081, 1108 sowie 1173 das Tônomine-Kloster ereilten und die eben stets den Endpunkt von Streitereien markierten, die sich zuvor zwischen den Hossô-Mönchen aus Nara und den Tendai-Mönchen des Tônomine-dera entwickelt hatten, das dem Kôfuku-ji nun nicht zuletzt deshalb ein Dorn im Auge war, weil es zu den Zweigklöstern des so mächtigen Hiei-Berges gehörte.²⁶

Auf der Basis dieser Anbindung hatte man es am Tônomine allerdings gerade unter dem Abbatat des 1153 in dieses Amt gelangten Kakukai, der bis 1181 amtierte und als 7. Sohn des Ex-Kaisers Toba über exzellente Beziehungen verfügte, unternommen, einen Zweigschrein des dortigen Sannô-Schreines zu etablieren. Durfte man doch davon ausgehen, daß mit den diesem affilierten Schrein-Gefolgsleuten, die den Zeitgenossen als „Götter-Leute“ (*jinin* oder *jinnin*) galten, die eigenen Kämpfer, also die „Grabhüter“ (*hakamori*) dieser Fujiwara-Grablege,²⁷ wirksam zu verstärken waren.

Indes durchschaute man in Nara diese Strategie rasch und mit Blick auf die wohl zurecht bestehenden Befürchtungen, daß die Grabhüter des Tônomine-dera in Verbindung mit den *jinnin* des frisch etablierten Jûzenji-Schreines ein Machtpotential konstituieren könnten, daß die Einflußmöglichkeiten des Kôfuku-Klosters im Süden der Provinz Yamato nachdrücklich zu beschneiden vermöchte, faßte man auf einer Beratung im Kôfuku-ji alsbald den Beschluß, die am Schreinfest des Jûzenji Beteiligten zur Rede zu stellen und ihre Wohnungen niederzubrennen. Womit denn freilich nur der Startschuß zu einer Reihe von weiteren Aktionen gegeben war, an deren Ende schließlich die so verheerende Brandkatastrophe von 1173 stand, die einen langandauernden Wiederaufbau der Klosteranlagen am Tônomine nach sich zog.

Nun schien es freilich auch den zuständigen Stellen in Kyôto, daß die Verantwortlichen des Kôfuku-ji und der ihm verbündeten Klöster hiermit zu weit

zelen, und *dafür* hatte er seinen Orden gegründet.“ (ebd., S. 12) Daß im übrigen die damalige Machtpolitik der japanischen Klöster im zeitgenössischen Mönchtum auch dazu führte, daß einer erneuten Hinwendung zu den Traditionen des Vinaya-Buddhismus das Wort geredet wurde, wird etwa an dem Beispiel des einflußreichen Hossô-Mönches Jôkei greifbar; vgl. hierzu Hans Martin HENNING: „Zur Vinaya-Rezeption in der frühen Kamakura-Zeit: Das Tôshôdai-ji shaka-nenbutsu ganmon. Jôkei-Studien II“, in: ARCHIV ORIENTÁLNI 72, 3 (2004), S. 314–331.

26 Siehe hierzu das 8. Kapitel der 1. Rolle des *Tônomine-ryakki*; also: DNBZ-120, S. 487 bzw. *ShT*-6/5, S. 170.

27 Nach dem *shoryôryô*-Abschnitt des Jibushô-Kapitels des *Engi shiki* (Kokushi taikêi: Bd. 26, Tôkyô: Yoshikawa kôbunkan 1965, S. 554) hat man das „Tônomine no haka“ anfänglich freilich nicht auf ein Grab Fujiwara no Kamataris zu beziehen, sondern vielmehr auf das Grab seines Sohnes Fuhito, dessen postume Bezeichnung als Fürst „Tankai“ dem Tônomine offensichtlich auch seinen Zweitnamen, also „Tanzan“ oder „Danzan“, eingetragen hat.

gegangen waren, und das *Tônomine-ryakki* berichtet in diesem Zusammenhang unter anderem, daß der Abt des Kôfuku-ji, Jinhan, von seinen Ämtern entbunden wurde und die Pflichten des Abtes des Kiyomizu-Klosters, Gen'en, vorübergehend ruhten. Doch konnten diese Maßnahmen die Macht die Naraer Mönche ebenso wenig brechen, wie einige andere Versuche, mit denen man zuvor in Kyôto daran gegangen war, den Einfluß der großen Klöster und ihrer Gefolgsleute zu beschneiden.

Auf einen dieser Versuche ist dabei anlässlich seiner Arbeit zu dem auf das Jahr 1214 datierten *Tôhoku-in shokunin utaawase* vor einigen Jahren auch Klaus Vollmer eingegangen, der die wirtschafts- und sozialgeschichtliche Bedeutung der zu diesem Gedichtwettbewerb (*utaawase*) antretenden *shokunin*, zu denen in diesem Rahmen etwa der Arzt (*kusushi*), das Medium (*miko*) oder die Fischhändlerin aus Katsura (*katsurame*) zählen, hier wesentlich in der Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Amino Yoshihiko herausarbeitet und in diesem Zusammenhang auch der Bedeutung der oben angesprochenen Schrein-Gefolgsleute nachgegangen ist, deren zeitgenössischen Einfluß er wie folgt anspricht:

Die während der Herrschaft Goshirakawas (1127–1192, reg. als Tennô 1155–1158) und bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts erlassenen „Neuordnungen“ bestätigen nachdrücklich, daß mit der Kontrolle von Schrein- und Tempelbediensteten letztlich der Anspruch des Tennô auf staatliche Oberhoheit geltend gemacht, sowie Einfluß und Machtbestrebungen der religiösen Institutionen eingeschränkt werden sollten. Während die ersten beiden Artikel der 1156 (Hôgen 1/9/18) erlassenen, insgesamt sieben Artikel umfassenden „Neuordnung der Ära Hôgen“ (*Hôgen shinsei*) die Auflösung illegitimer *shôen* befehlen und gesetzwidriges Hinterziehen von Abgaben durch leistungspflichtige *shôen*-Bewohner verbieten, befassen sich die Artikel drei bis sieben mit den Bediensteten von Tempeln und Schreinen (*yoriudo*, *jinin*). Dabei wird zunächst ihre Unterstellung unter das „oberste Recht des Tennô“ (*tennô kôken*) betont, worauf dann (Artikel 3) das „gesetzwidrige Handeln“ (*rangyô*) der „Schrein-Professionen“ von Ise-, Iwashimizu-, Kamo-, Kasuga-, Sumiyoshi- und Hie-Schrein verboten, zur Kontrolle dieser Gruppen jeweils die Übermittlung der Namensliste der „Haupt-Schreinbediensteten“ (*hon jinin*) befohlen und zugleich die Zulassung neuer *jinin* untersagt wird. Die folgende Anordnung (Artikel 4) verbietet das Treiben der „gesetzlosen Mönche“ (*akusô*) von Kumano und Kinbusen, sowie von Kôfukuji-, Enryakuji- und Enjôji-Tempel, denen Wucherei und Diebstahl vorgeworfen wurde.²⁸

28 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, S. 80. (= Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. 120) Vollmer weist hier zuvor (S. 71) auch noch auf die den *jinin* zugestandene Immunität hin, die für die Wirkungsmöglichkeiten dieser Personengruppe selbstverständlich von großer Bedeutung war. Zu dem im Zitat genannten Go-Shirakawa, einem weiteren Sohn des oben angesprochenen Ex-Kaisers Toba, s. auch Janet Goodwin: „The Buddhist Monarch: Go-Shirakawa and the Rebuilding of Tôdai-ji“, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 17, 2–3 (1990), S. 219–242.

Zu den *jinin* des hier genannten Kasuga-Schreines, der der Verehrung der Schutzgottheiten des Nakatomi- bzw. Fujiwara-Klans diene und dessen schrittweise Einverleibung durch die Naraer Hossô-Mönche Mikael Adolphson sogar als die „wichtigste Erwerbung“ des Kôfuku-Klosters bezeichnet hat,²⁹ gehörten nun aber auch die Ochi. Und wenn wir in der Genealogie (*kafu*) dieser Familie lesen, daß der Mönch Kôe-bô im 8. Monat des 3. Jahres unter der Regierungsdevise Bunji (1187) zum „Wiederbegründer“ (*chûkô-kaiki*) des Kokugen-ji geworden sei, nachdem der „Erste Menschenkaiser“ sich diesmal gegenüber Ochi Chikaie, d.h. dem Vater dieses Mönches, erklärt hatte, läßt dies sicherlich den Schluß zu, daß das damals möglicherweise unbesetzte Kloster zu eben dieser Zeit unter die Kontrolle des Kôfuku-ji und seiner *jinin* geriet.³⁰

Es ist nun aber bezeichnend für die Argumentation Shirai Isamus, daß er mit Blick auf die Ochi lediglich darauf hinweist, daß es ja gut bekannt sei, daß sich diese Familie mit den Tsutsui um die Vorherrschaft in der Provinz Yamato gestritten habe, und daß er im Folgenden gänzlich darauf verzichtet, die für die

29 „The most important acquisition was the gradual absorption of Kasuga, resulting in a greatly expanded influence for the Hossô center. Kôfukuji first extended into Kasuga in the mid-ninth century, when a reading of Buddhist scriptures within the shrine area took place. Moreover, an appeal asking that Kasuga receive tax exemptions for its annual festival, forwarded on the shrine's behalf by Kôfukuji in 883, provides firm evidence that the two complexes had developed common interests. The implications of this important appeal are twofold. First, it demonstrates that an institutional relationship had been established between Kôfukuji and Kasuga as well as between the *kami* and the buddhas, though it is clear that the shrine still maintained its independence. Second, the appeal for tax exemptions indicates that the festival fulfilled some function for the imperial state through its tie with the Fujiwara chieftain. Indeed, in the well-known Jôgan Code of 869–871, the Grand Rite of Kasuga assumes the importance of a state ceremony, and by the Engi Codes of 927, the ritual was fully sponsored by the state. Furthermore, readings of the Lotus Sûtra were held at Kasuga once a year from 947, with the monks from Kôfukuji participating. By the early eleventh century, these lectures were performed regularly twice a year, marking another important step in Kôfukuji's takeover of Kasuga, as the funds earmarked for these rituals were controlled by the Hossô clergy. By the time of the first known Kôfukuji protest in the capital in 1093, the Kôfukuji-Kasuga association was unquestioned, and the divine symbol of the shrine – a sacred branch of the *sakaki* tree – was carried to Kyoto in support of the temple's appeal. Also from this time there occurs a dramatic increase of Kôfukuji followers, a result of the addition of the many secular supporters (usually men of local power, *kokumin*), known as *jinnin*, that were associated with Kasuga and employed in various estates in Yamato.“ Mikael S. ADOLPHSON: *The Gates of Power. Monks, Courtiers, and Warriors in Pre-modern Japan*. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press 2000, S. 52f.; vgl. hierzu auch MURAOKA Motomasa: „Chûsei Kasuga sha no jinin soshiki“, in: *Ritsumeikan bungaku* 521 (1991), S. 550–576.

30 Die Genealogie der Ochi hat Yamada Umekichi erarbeitet; s. ders.: *Ochi-shi no kinnô*. Nara: Nara-ken kyôikukai 1936. Shirai diskutiert die Haustraditionen dieser Familie S. 31f. Die so wichtige, anfängliche Bindung der Ochi an den Kasuga-Schrein war auch schon in dem entsprechenden Artikel des *Kokushi daijiten*, das Shirai diesmal freilich nicht anführt, hervorgehoben worden: „Kasuga-sha no jinin de aru kokumin ni soshiki sare, Nanboku-chô nairan-ki kara tôkaku o arawashita mono to kangaerareru.“ *Kokushi daijiten*, Bd. 2: „Ochi uji“, S. 860 (Tôkyô 1980).

mittelalterliche Machtpolitik der Klöster doch so entscheidende Rolle der *jinin* auch nur zu erwähnen. Die Ausblendung dieses Umfelds macht es Shirai aber selbstverständlich leicht, schließlich auch dieser Quelle keinen Wert beimessen zu müssen und also zu resümieren, daß die Erklärungen des *Kokugenji-engi* und des *Ochi-kafu* nach denen das Kokugen-Kloster im 2. Jahr unter der Regierungsdevise Jôgen durch Taizen begründet und im 3. Jahr unter der Regierungsdevise Bunji durch Kôe-bô wieder errichtet worden sei, nichts weiter als an den Haaren herbeigezogen seien.³¹

Wie wenig weithergeholt aber am Ende des 12. Jahrhunderts die Entfremdung und Enteignung eines *matsuji* des Tônomine-Klosters durch unter der Botmäßigkeit des Naraer Hossô-Klosters stehende Mönche und *jinnin* war, wird indes schlicht daran deutlich, daß beide Versionen des *Tônomine-ryakki* in ihren Verzeichnissen der Zweigklöster des Tônomine-dera darauf verweisen, daß es dem Kôfuku-ji, das hier unter dem Namen Yamashina-Kloster erscheint, mittlerweile gelungen sei, sowohl das Miwa-Kloster als auch das Fujii-Kloster in seinen Besitz zu bringen.³²

Vor diesem Hintergrund wird man aber die hier angesprochene Wiederbegründungstradition des *Ochi-kafu* für authentisch zu halten haben. Und man wird die Überlieferung des *Kokugenji-engi* durch die Jôin-Version des *Tônomine-ryakki* als ein weiteres Indiz dafür ansehen, daß es tatsächlich diese Version ist, die im Gegensatz zum *Eisai-bon* zum Jahr 1197 abgeschlossen wurde.³³ Mochte sich für die Mönche am Tônomine unter den neuen politischen Verhältnissen des erst 1192 etablierten Shôgunats doch noch eine Möglichkeit eröffnen, die notwendige Unterstützung für einen erfolgreichen Kampf um ein *matsuji* zu erhalten, das ihrem Kloster erst vor relativ kurzer Zeit strittig gemacht worden war. Indes war es hierfür unumgänglich, daß das in militärischer Hinsicht ja doch stets unterlegen gewesene Tendai-Kloster seine Ansprüche jedenfalls literarisch und etwa im Medium seiner Chronistik aufrecht erhielt.

31 „Shikashinagara, ‚Kokugenji-engi‘ to ‚Ochi-kafu‘ o tsunagiawase, Kokugenji wa Taizen ni yori Jôgen ninen ni sôken sare, Kôe-bô ni yori Bunji sannen ni chûkô-saiken saretu to no setsu wa, kenkyô-fukai igai no nani mono de mo nai.“ SHIRAI, op. cit., S. 33.

32 *DNBZ*-120, S. 508 unten bzw. *ShT* 6/5, S. 218f.

33 Der unabgeschlossene Charakter des *Eisai-bon* des *Tônomine-ryakki* zeigt sich in dem *matsuji*-Verzeichnis dieser Version auch noch an dem Beispiel des Kawai-dera, zu dem wir hier nichts weiter als den Namen finden, während der entsprechende Eintrag der Jôin-Version wie folgt lautet: „Das Kawai-Kloster. – Im 2. Jahr unter der Regierungsdevise Manju (1025) hat der Prior Dôan in dem Distrikt von Shikinokami das Kawai-Kloster errichtet. Hier ist eine Statue des Bodhisattvas Ksitigarbha aufgestellt. – Sie hat eine Länge von 6 *shaku*.“ *DNBZ*-120, S. 508 oben. Wie in dem anfangs zitierten Taizen-Eintrag wird überdies auch für Dôan in dem Würdenträger-Verzeichnis des *Eisai-bon* die Errichtung eines Zweigklosters, also in diesem Fall die Begründung des Kawai-dera, nicht vermerkt: „Der 10. Prior war Dôan. – Er war der Sohn des Vize-Gouverneurs von Kôzuke und der Enkel des Obersekretärs für das Grabwesen Koremichi. [Er lebte im] Tônan-in. – Er erhielt die Berufung am 4. Tag des 3. Monats des 2. Jahres unter der Regierungsdevise Chôryaku. – Er wurde amtlich ernannt. Da war er 51 Jahre alt. – Er lenkte [dieses Kloster] 10 Jahre.“ *ShT*-6/5, S. 185. (Das zweite Jahr Chôryaku ist das Jahr 1038. 1 *shaku* entspricht in etwa 1 Fuß.)