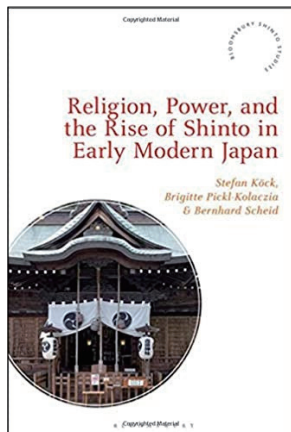


Rezension II



Stefan Köck, Brigitte Pickl-Kolaczka und Bernhard Scheid (Hg.)

Religion, Power, and the Rise of Shinto in Early Modern Japan

Bloomsbury Shinto Studies, London: Bloomsbury Academic 2021, 287 Seiten, ISBN: 978-1-3501-8106-9

Von 2016 bis 2020 erforschten die Herausgeber/innen im Rahmen eines gemeinsamen Projekts am Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens der Österreichischen Akademie der Wissenschaften das sog. *shintō-uke* (Zertifizierung durch Shintō-Schreine), eine Praxis der religiösen Kontrolle durch die obligatorische Zugehörigkeit zu einem Shintō-Schrein, die von den 1660er bis in die späten 1680er Jahre in einigen Daimyaten verfolgt wurde. Der vorliegende Band stellt das Ergebnis einer Konferenz dar, die im Zuge dieses Projekts veranstaltet wurde. Der Themenbereich geht dabei weit über *shintō-uke* hinaus und erstreckt sich auf eine Vielzahl an Themen, die im Zusammenhang mit religiöser Kontrolle im Japan der Edo-Zeit (1600–1868) stehen. Die 14 Beiträge, darunter drei, die von den Herausgeber/innen aus dem Japanischen übersetzt wurden, sowie Bernhard Scheids informative Einleitung entwerfen ein breites Panorama, das von nationalen Fragestellungen wie der Christenverfolgung oder der religiösen Gesetzgebung des Shogunats bis zu detaillierten Studien über deren lokale Umsetzung reicht.

Der erste der vier Teile des Sammelbands umfasst zwei Kapitel, die sich mit religiöser Orthopraxie in der Edo-Zeit befassen. Im ersten Kapitel erläutert Nam-lin Hur das *tera-uke*-System, welches das Modell für die obengenannte Shintō-Zertifizierung darstellte. Die frühesten Beispiele für *tera-uke* (Zertifizierung durch buddhistische Tempel) lassen sich bereits 1614 beobachten, als das Tokugawa-Shogunat das Christentum in Japan verbot und christliche Missionare verbannte. Diese frühen Beispiele waren jedoch lokal begrenzt: Einzelne Feudalherren machten Christen in ihren Daimyaten auffindig, befahlen diesen, ihrem Glauben abzuschwören und sich dies von einem Tempel bescheinigen zu lassen. Im Jahr 1664 erklärte das Shogunat dieses System landesweit für verbindlich. Fortan und bis zum Ende der Edo-Zeit musste sich jeder Bewohner Japans regelmäßig (meist jährlich) an einem Tempel zertifizieren lassen. Hur zeigt auf, dass der christenfeindlichen Politik der Tokugawa eine wichtige ideologische Funktion

zukam: Es vereinte Feudalherren und Shogunat im Kampf gegen einen gemeinsamen Feind. *Tera-uke* wurde auch fortgeführt, als es kaum noch Christen in Japan gab, und diente fortan in erster Linie als eine Art Volkszählung.

Sonehara Satoshi widmet sich in seinem Beitrag der Deifizierung Tokugawa Ieyasus als Tōshō Daigongen. Der Titel *gongen* ist eine buddhistische Bezeichnung für den Avatar eines Buddhas in der Form eines *kami*. Sonehara erläutert, dass es dem Tendai-Mönch Tenkai, der Ieyasus Deifizierung leitete, durch die Verwendung dieses Titels und die buddhistische Form des Rituals gelang, Ieyasu als Beschützer des Landes der Götter (*shinkoku*) zu präsentieren, das zugleich ein Land der Buddhas war. Die religiöse Orthopraxis der Edo-Zeit umfasste somit Buddhismus und Shintō, während sie das Christentum ausschloss.

Dass das Christentum nicht die einzige religiöse Gruppe war, die im edozeitlichen Japan unerwünscht war, verdeutlichen die drei Kapitel im zweiten Teil des Bands, die sich mit dem Umgang des Shogunats mit unliebsamen religiösen Gruppierungen auseinandersetzen. Carla Tronus aufschlussreicher Beitrag schildert, wie das Verbot des Christentums in der christlichen Hochburg Nagasaki durchgesetzt wurde. Nach der Verbannung christlicher Missionare und dem Niederreißen christlicher Kirchen im Jahr 1614 unterstützte die Stadtverwaltung den Bau buddhistischer Tempel auf den freigewordenen Grundstücken. Dies lässt sich als konkreter Ausdruck der vom Shogunat verfolgten Strategie auffassen, ehemalige Christen zum Buddhismus zu bekehren. Mit etwas zeitlichem Abstand wurden ab 1624 auch verstärkt Schreine in Nagasaki gegründet. Sowohl Tempel als auch Schreine spielten eine wichtige Rolle in der Unterdrückung des Christentums: Zum einen ersetzten sie die christlichen Kirchen mit einer neuen religiösen Präsenz, zum anderen wurden an Tempeln und Schreinen Gebete zum Schutz des Landes vor dem Christentum gesprochen (insbesondere während des Shimabara-Aufstandes von 1637/38). Während die Stellvertreter des Shogunats die Dechristianisierung Nagasakis vorantrieben, leisteten lokale Behörden und Würdenträger häufig passiven Widerstand, der erst im Laufe der Zeit nachließ.

Jacqueline Stones Kapitel über den Fujufuse-Zweig des Nichiren-Buddhismus verdeutlicht, dass auch buddhistische Schulen Ziel der religiösen Verfolgung werden konnten. *Fujufuse* bedeutet „nichts annehmen, nichts geben“ und bezeichnet die Doktrin, keinerlei religiöse Dienste für Nicht-Mitglieder der Sekte zu leisten und auch keinerlei materielle Unterstützung von diesen anzunehmen – dies schloss das Shogunat sowie alle anderen weltlichen Machthaber mit ein. Traditionell stellte diese Doktrin im Nichiren-Buddhismus die Hauptströmung dar, allerdings bildete sich in der Edo-Zeit eine kompromissbereite Schulrichtung heraus, die sich der Autorität des Shogunats unterwarf und auf dessen Bitte gemeinsam mit anderen buddhistischen Denominationen an Staatszeremonien teilnahm und materielle Unterstützung des Shogunats akzeptierte. Innerhalb der Nichiren-Schule spitzte sich der Konflikt zwischen diesen beiden Zweigen zu und fand seinen Höhepunkt im Jahr 1660, als der Fujufuse-Zweig verboten

wurde. Wie im Fall des Christentums gab es Fujufuse-Anhänger, die daraufhin in den Untergrund gingen. Beide Fälle, Christentum und Fujufuse, machen deutlich, dass die Tokugawa nicht gewillt waren, Religionen zu tolerieren, die sich der absoluten Autorität des Shogunats widersetzen.

Kate Wildman Nakai belegt diesen Befund anhand einer Sammlung von Präzedenzfällen des höchsten judikativen Rats (*hyōjōsho*) des Shogunats zum Umgang mit „abweichenden“ und „absonderlichen“ religiösen Handlungen. Aus diesen Präzedenzfällen, gesammelt im frühen neunzehnten Jahrhundert, wird ersichtlich, dass die Höhe der Strafe in erster Linie von der Einstellung der Übeltäter zum Shogunat abhing. Die härteste Bestrafung (Kreuzigung) war hierbei Handlungen vorbehalten, welche die gesellschaftliche Ordnung – insbesondere die Autorität des Shogunats – in Frage stellten, während die zahlenmäßig häufigeren Fälle von Betrug oder Scharlatanerie meist mit Verbannung auf eine entlegene Insel geahndet wurden. Auch die Zugehörigkeit zum Christentum – und somit die Missachtung des Verbots dieser Religion – wurde als direkte Herausforderung der shogunalen Autorität angesehen und folglich mit Kreuzigung bestraft.

Der dritte Teil, bestehend aus vier Kapiteln, setzt sich mit dem zunehmendem Einfluss neokonfuzianischer Ideen auseinander sowie mit Bestrebungen von Shintō-Priestern, sich aus der Dominanz buddhistischer Interpretationsrahmen zu emanzipieren. Da sowohl Neokonfuzianer als auch Shintō-Priester sich loyal gegenüber dem Shogunat verhielten, stellten ihre Reformbemühungen – im Gegensatz zu den im zweiten Teil diskutierten religiösen Gruppen – zwar keinen direkten Angriff auf die Autorität der Tokugawa dar, durch ihr Infragestellen der privilegierten Position des Buddhismus als Quasi-Staatsreligion erwiesen sie sich jedoch als eine Herausforderung für die Religionspolitik des Shogunats.

In seinem faszinierenden Beitrag charakterisiert Inoue Tomokatsu die ab der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts an Einfluss gewinnende Form des Shintō als „quasi-konfuzianische Ideologie“. In der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts setzten die Feudalherren von Aizu, Mito und Okayama in ihren Daimyaten politische Reformen um, die unter anderem eine Verringerung der Anzahl von Tempeln, die Zerstörung unerlaubter Schreine (*inshi*) sowie den Wiederaufbau frühzeitlicher Shintō-Schreine beinhalteten. Diese Reformen folgten der konfuzianischen Logik der Restauration eines idealisierten Altertums. Der Konfuzianismus konnte aufgrund seiner Geringschätzung militärischer Gewalt jedoch nicht in unveränderter Form auf das von einer Kriegerelite beherrschte edozeitliche Japan übertragen werden. Um diesen Widerspruch zu überwinden, so Inoue, betonten neokonfuzianische Gelehrte die Übereinstimmungen von Shintō und Konfuzianismus und erschufen auf diese Weise einen konfuzianischen Shintō, dessen einziges nicht-konfuzianisches Element in der Hochschätzung des Militärs bestand.

W. J. Boot befasst sich mit den polemischen Auseinandersetzungen zwischen neokonfuzianischen und buddhistischen Gelehrten über das Wesen des Shintō. Boot untersucht dieses Problem anhand der Er widerungen des Shingon-Mönchs Jakuhon (1631–1701) und des Ōbaku-Mönchs Chōon Dōkai (1628–95) auf die buddhismuskritischen Äußerungen des neokonfuzianischen Vordenkers Hayashi Razan (1583–1657). Im Zentrum der Auseinandersetzung stand die Frage, welche Denkschule dem Shintō näherstand. Während Razan Shintō für identisch oder zumindest kompatibel mit konfuzianischen Ideen hielt und dessen unüberbrückbare Differenz zum Buddhismus betonte, kehrten die buddhistischen Mönche diese Argumentation um. Beide Seiten, folgert Boot, wollten durch diese Strategie die Vereinbarkeit ihrer von außerhalb Japans kommenden Lehren mit der japanischen Kultur beweisen.

James McMullens Kapitel widmet sich Ikeda Mitsumasa (1609–82), dem Feudalherrn von Okayama. Mitsumasa ist bekannt als religiöser Reform er, der sein Daimyat nach konfuzianischen Prinzipien umbaute. McMullen zeigt jedoch auf, dass sich Mitsumasas Ansichten über den Konfuzianismus und dessen Rolle mit zunehmendem Alter grundlegend wandelten. Zunächst interessierte sich Mitsumasa hauptsächlich für den Aspekt der Selbstkultivierung und begriff Konfuzianismus erst im fortgeschrittenen Alter als eine politische Philosophie mit konkreten Implikationen für die Verwaltung seines Daimyats. Die Ideen dieser späten Phase setzte er durch die Errichtung von Dorfschulen sowie die Förderung konfuzianischer Beerdigungen und Ahnenriten in konkrete politische Maßnahmen um. Allerdings teilte Mitsumasas Nachfolger die konfuzianischen Überzeugungen seines Vaters nicht und machte viele von dessen Reformen rückgängig.

Im letzten Kapitel des dritten Teils befasst sich Hayashi Makoto mit einem weiteren bekannten Feudalherrn und Staatsmann der frühen Edo-Zeit: Hoshina Masayuki (1611–73). Dessen Residenz in Edo entwickelte sich zu einem wichtigen Treffpunkt für führende Gelehrte wie den Konfuzianer Yamazaki Ansai (1619–82) oder den Shintō-Lehrmeister Yoshikawa Koretaru (1616–94). Es ist jedoch ein dritter Gelehrter, Shibukawa Harumi (1639–1715), dem Hayashis Hauptaugenmerk gilt. Im Jahr 1685 vollendete dieser eine Kalenderreform, die auf dem Glauben an den mythischen ersten Kaiser Jinmu-tennō basierte. Darüber hinaus versuchte sich Harumi an einer „Rekonstruktion“ ursprünglicher Shintō-Beerdigungen. Beide Projekte bauten auf dem konfuzianischen Ideal einer Restauration des Altertums auf, die ihren Ausdruck in der idealisierten Form eines urtümlichen Shintō fand. Hier zeigt sich wohl der Einfluss der Debatten zwischen konfuzianischen und Shintō-Gelehrten in Masayukis Salon.

Der vierte und letzte Teil ist mit fünf Kapiteln am umfangreichsten. Im Zentrum steht hier die Frage nach institutionellen Veränderungen in der religiösen Landschaft des frühneuzeitlichen Japans, wobei die 1660er und 1670er Jahre eine besonders dynamische Zeit darstellten. Die fünf Kapitel analysieren diese Reformen anhand konkreter lokaler Fallstudien. Mark Teeuwen stellt einen in diesem Zusammenhang zentralen

Gesetzestext vor: die 1665 vom Shogunat erlassenen sogenannten Schrein-Bestimmungen (*jinja jōmoku*). Dieser Gesetzestext erkannte das Recht der Yoshida, einer Familie von Schreinpriestern mit engen Verbindungen zum Kaiserhof, an, Zertifikate an Shintō-Schreine auszustellen, die einen Hofrang erhalten wollten. Des Weiteren stellte der Text klar, dass Schreinpriester über rituelles und doktrinäres Wissen verfügen und ihre Schreine instand halten mussten. Teeuwen weist darauf hin, dass die Schrein-Bestimmungen am selben Tag verkündet wurden wie ein Gesetz für die Tempel aller Sekten. Durch diese Parallelität wurde Shintō dem Buddhismus rechtlich gleichgestellt. Priester an mehreren Schrein-Tempel-Komplexen nahmen die Verkündung der Schrein-Bestimmungen zum Anlass, sich von buddhistischen Institutionen zu emanzipieren. Wie Teeuwen zeigt, waren diese Bestrebungen jedoch nicht immer von Erfolg gekrönt. Altehrwürdige Schreine wie Izumo und Ise konnten sich tatsächlich von buddhistischen Einflüssen befreien – was sich in der Abschaffung buddhistischer Riten für die Shintō-Gottheiten sowie dem Entfernen buddhistischer Gebäude aus der Umgebung der Schreine ausdrückte. Den Priestern des Hie-Schreins gelang es hingegen trotz mehrfacher Versuche nicht, sich vom mächtigen Enryakukji auf dem Berg Hiei loszusagen.

Stefan Köck unterzieht Mitsumasas religiöse Reformen in Okayama einer detaillierten Analyse. Bereits 1666, ein Jahr nach der Verkündung der Schrein-Bestimmungen, reduzierte Mitsumasa die Anzahl der Schreine in seinem Daimyat auf einen pro Dorf und schaffte darüber hinaus mehr als die Hälfte aller Tempel ab. Im Jahr darauf führte er das eingangs erwähnte *shintō-uke* System ein. Dafür scheint es jedoch nicht nur ideologische, sondern auch pragmatische Gründe gegeben zu haben: Okayama war eine Hochburg des Fujufuse-Zweigs der Nichiren-Schule; dessen konsequente Verfolgung und Vertreibung führte in dem Daimyat zu einem Mangel an buddhistischen Mönchen, die in der Lage gewesen wären, die Zertifizierung an ihren Tempeln durchzuführen. Mitsumasas radikale Reformen führten zu einer strengen institutionellen und rituellen Trennung von Buddhismus und Shintō. Wie bereits erwähnt, waren diese Reformen jedoch nicht von Dauer. Mitsumasas Nachfolger beendete die flächendeckende Praxis des *shintō-uke*. Diese Form der Zertifizierung war fortan Schreinpriestern vorbehalten.

Brigitte Pickl-Kolaczia diskutiert die etwa gleichzeitig stattfindenden Reformen Tokugawa Mitsukunis (1628–1701) in Mito. Auch hier wurde eine große Anzahl von Tempeln abgeschafft. Während auch Mitsukuni die Politik verfolgte, einen Schrein pro Dorf anzuerkennen, führte diese Maßnahme aufgrund der geringen Anzahl von Schreinen in Mito nicht zu einer Reduzierung, sondern zu einem Anstieg der Zahl von Schreinen. Wie in Okayama wurden *shintō-uke* sowie Shintō-Beerdigungen eingeführt, allerdings standen diese Praktiken von Beginn an lediglich Schreinpriestern offen. Die Reformen in Mito waren somit weniger radikal als die in Okayama. Womöglich ist dies einer der Gründe dafür, dass sie sich als deutlich langlebiger erwiesen. Für diese lokalen Ausprägungen des Shintō in der zweiten Hälfte des siebzehnten

Jahrhunderts verwenden die Autor/innen den Begriff „Daimyats-Shintō“ (Domain Shinto). Es bleibt zu hoffen, dass in Zukunft weitere Fallstudien zu den spezifischen Ausprägungen in anderen Daimyaten veröffentlicht werden.

Die letzten beiden Kapitel befassen sich mit der Yoshida-Familie. In seiner lesenswerten Einleitung weist Bernhard Scheid darauf hin, dass die von Yoshida Kanetomo gegründete Schule des *yūitsu shintō* („der eine und einzige Weg der Götter“), besser bekannt als Yoshida Shintō, als Wegbereiter des edozeitlichen Daimyats-Shintō angesehen werden kann. So waren es die Yoshida, die zuerst shintoistische Beerdigungsriten entwarfen und durch ihre Zertifizierung von Schreinen im ganzen Land das Bewusstsein schufen, dass Shintō eine vom Buddhismus zu unterscheidende eigenständige Religion sei (wenngleich die Praxis des Yoshida Shintō stark von esoterisch-buddhistischen Ideen geprägt war).

Yannick Bardy untersucht in seinem aufschlussreichen Kapitel, welche konkrete Rolle Yoshida-Priester in regionalen Schreinen spielten. Anhand von Archivmaterialien rekonstruiert er die Geschichte von zwei Schreinen in der Provinz Izumi (im Süden der heutigen Präfektur Ōsaka) vom späten siebzehnten bis ins frühe neunzehnte Jahrhundert. Einer dieser Schreine wurde ursprünglich von buddhistischen Mönchen verwaltet. Erst als das Shogunat 1665 die Schrein-Bestimmungen erließ, ernannte die Dorfgemeinschaft einen Schreindiener, der sich bisher um die Instandhaltung des Schreins gekümmert hatte, zum Schreinpriester und erwarb eine Yoshida-Lizenz, um das Prestige des Schreins zu erhöhen. Im frühen neunzehnten Jahrhundert nutzte ein Nachkomme dieses Priesters die Yoshida-Lizenz, um seine eigene Stellung innerhalb der Dorfgemeinschaft zu stärken. Im zweiten Fall wurde die Priesterschaft eines Schreines abwechselnd zwischen drei Familien vererbt. Als eine dieser Familien eine Yoshida-Lizenz erwarb, gelang es ihr, die beiden anderen Familien auszustechen und die Aufsicht über den Schrein fortan zu monopolisieren.

Im abschließenden Kapitel untersucht Anne Walthall, welche Auswirkungen der Aufstieg der Nationalen Schule (*kokugaku*) im frühen neunzehnten Jahrhundert auf das Yoshida-Netzwerk hatte. Hirata Atsutane (1776–1843), einer der einflussreichsten *kokugaku*-Gelehrten dieser Zeit, kritisierte jegliche synkretistischen Interpretationen des Shintō, was die Lehren der Yoshida explizit miteinschloss. Dennoch arbeitete Atsutane als Lehrer für die Yoshida sowie für deren traditionelle Rivalen, die Shirakawa. Walthall zeigt, dass sich alle drei Seiten Vorteile von der Kooperation versprachen: Die Shirakawa und Yoshida erhofften sich, Anhänger Atsutanes für ihr jeweiliges Schrein-Netzwerk zu gewinnen, wohingegen Atsutane sich durch die Netzwerke eine landesweite Verbreitung seiner Lehren versprach. Die Shirakawa waren zuständig für Shintō-Rituale am Kaiserhof und dienten als Aufseher für einige der ältesten und angesehensten Schreine, wie beispielsweise den Fushimi Inari Taisha. Ab dem späten achtzehnten Jahrhundert kopierten sie das Geschäftsmodell der Yoshida und versuchten, durch den Verkauf von Lizenzen ihren Einfluss außerhalb des Kaiserhofs zu stärken.

Dies führte unweigerlich zu Konflikten, wenn Schreinpriester versuchten, ihre Affiliation zu wechseln. Andererseits führte die Verbreitung der Lehren der Hirata-Schule durch die Schrein-Netzwerke zu einer Angleichung der Shintō-Doktrin in ganz Japan.

Das Buch ist äußerst lesenswert und stellt eine hochwillkommene Ergänzung zur Geschichtsschreibung des Shintō dar. Während in den letzten Jahren eine Vielzahl an Publikationen über die buddhistisch-shintoistischen Praktiken und Lehren des Mittelalters erschienen sind, herrscht noch immer ein Mangel an Studien zur frühen Neuzeit. Der vorliegende Band schließt hier eine Forschungslücke, indem er beispielsweise die Rolle neokonfuzianischer Ideen in der Herausbildung eines vom Buddhismus unabhängigen Shintō aufzeigt. Dennoch betonen die Autor/innen die nach wie vor dominante Rolle des Buddhismus als Quasi-Staatsreligion der Edo-Zeit. Der Einfluss konfuzianischer Ideen blieb größtenteils auf eine kleine Elite beschränkt und ließ nach der Hochzeit des Daimyats-Shintō in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts selbst in diesen Kreisen deutlich nach. Die lange Zeit vorherrschende Gleichsetzung von Mittelalter und Buddhismus bzw. Edo-Zeit und Neokonfuzianismus wird somit in Frage gestellt. Eine große Stärke des Bands ist die Vielzahl an Fallstudien, welche die konkreten Auswirkungen shogunaler Maßnahmen auf Daimyats-, Schrein- oder Dorfebene veranschaulichen.

Eine internationale Perspektive sucht man hingegen vergebens. Konflikte zwischen Buddhismus und Konfuzianismus lassen sich beispielsweise auch in der koreanischen Geschichte beobachten. Hatten diese Präzedenzfälle Auswirkungen auf die innerjapanischen Entwicklungen? Die Einbettung des edozeitlichen Japans in internationale Zusammenhänge wird lediglich bei Inoue und Hayashi kurz angeschnitten: Ersterer weist darauf hin, dass die Förderung des Konfuzianismus durch die Tokugawa unter anderem dem Zweck diene, Japan als ein zivilisiertes Land darzustellen, um die Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen mit Ming-China zu erleichtern, während letzterer einen Zusammenhang zwischen dem Restaurationismus konfuzianischer Gelehrter in Japan und dem Ende der Ming-Dynastie im Jahr 1644 herstellt. Es bleibt zu hoffen, dass derartige Fragen in zukünftigen Studien aufgegriffen und vertieft werden, um das Bild des edozeitlichen Japans als kulturell isolierten Mikrokosmos zu überwinden. Der vorliegende Band bietet eine solide Grundlage für derartige Forschungen.

David Weiß ist Assistenzprofessor für vormoderne japanische Literatur und Sprachen an der Kyūshū-Universität in Fukuoka.

Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die Rezeptionsgeschichte der japanischen Hofmythologie, die Geschichte japanisch-koreanischer Beziehungen sowie der Zusammenhang von kulturellem Gedächtnis und kollektiven Identitäten.