

Sonderdruck aus:

Vom guten Leben

Glücksvorstellungen in Hochkulturen

Herausgegeben von
Alfred Bellebaum



Akademie Verlag

1994

KLAUS ANTONI

Fuku und sachi - die religiöse Konzeption des Glücks in der japanischen Kultur

1. Einleitung: Kôfuku no kagaku, die "Wissenschaft vom Glück"

Eine eigenartige, ja bizarre Verknüpfung der religiösen Aspekte des "Glücks" im heutigen Japan offenbart sich bei der Betrachtung einer der zahllosen neuen Religionsgemeinschaften, die sich im modernen Japan bekanntlich größter Popularität erfreuen. Unter diesen sog. "Neuen Religionen" finden sich so etablierte Glaubensgemeinschaften wie etwa die Tenri-kyô, die ihrer Gründung nach bis in das vergangene Jahrhundert zurückreichen; doch treffen wir hier auch, da der Prozeß der Neubildung von Glaubensgemeinschaften in Japan keineswegs zu einem Abschluß gekommen ist, neueste Religionen an, die erst wenige Jahre an Alter zählen.

Presseberichten¹ aus neuerer Zeit zufolge nimmt hier eine bestimmte Religionsgemeinschaft sowohl in Hinblick auf Mitgliederzahlen als auch finanziellen Aufwand einen besonderen Rang ein, eine Gruppierung, die, erst im Jahr 1986 gegründet, nach eigenen Angaben heute bereits über mehrere Millionen Mitglieder verfügen soll. Gegründet von einem ehemaligen internationalen Finanzmakler namens Ôkawa Ryûhô, geb. im Jahr 1956 in der Präfektur Toku-

shima, stieg diese Religionsgemeinschaft innerhalb kürzester Zeit zur dynamischsten der neuesten Religionen Japans auf. Allein für Werbung gibt die Vereinigung jährlich umgerechnet über 58 Millionen Us\$ aus (a.a.O.). Theologisch einem recht wahllos anmutenden Synkretismus aus buddhistischen, christlichen, u.a. Elementen verbunden, erweckt diese religiöse Gruppierung unser Interesse primär aufgrund ihres Namens, der da lautet: *Kôfuku no kagaku*, die "Wissenschaft vom Glück".

Bei einer ersten Betrachtung der Lehrschriften des Gründers Ôkawa, eines ehemals smarten Finanzfachmannes, der u.a. an den Universitäten Tôkyô und New York Internationale Finanzwissenschaften studiert hat, schleichen sich zwar deutliche Zweifel an der Seriosität des Gelesenen ein - verdächtig ausgeprägt erscheint hier die erkennbare Verbindung von moderner Religion und Kommerz -, auch werfen an die Ideologie der Vorkriegszeit gemahnende politische Positionen der Gruppe ernste Fragen auf², doch kann in diesem Rahmen keine eingehende Prüfung und Wertung dieser Problempunkte erfolgen. Eine eingehende wissenschaftliche Analyse dieser modernen japanischen Religionsgemeinschaft würde gleichwohl ein äußerst lohnenswertes Vorhaben darstellen. Hier sei das Augenmerk auf nur zwei Gesichtspunkte gerichtet, die im vorliegenden Kontext besondere Beachtung verdienen: zum einen die näheren Umstände der "Berufung" des Gründers, sowie, zum anderen, der Namen der Gruppe selbst.

In einer seiner Schriften, datierend vom November 1993, berichtet Ôkawa, wie er vor wenigen Jahren erst die Erleuchtung gefunden habe. An anderer Stelle erfahren wir, daß es sich dabei um ein konkretes Datum handelte, den 23. März 1981³. An jenem Tag war Ôkawa, wie an jedem

anderen Tage auch, in seine Arbeit in einem Großraumbüro in Tôkyô vertieft gewesen. Gegen Abend - alle Angestellten leisteten bereits die obligatorischen Überstunden - habe er etwas noch nie Gesehenes erblickt. Mit einem Male, so schreibt Ôkawa, habe er neben der Spiegelung seines Gesichtes im gegenüberliegenden Fenster ein goldenes Licht hervortreten gesehen. Das warme Licht, von kugeliger Gestalt, habe leuchtend gegläntzt und einen Radius von mehreren zehn Zentimetern betragen. Ôkawa ist überzeugt, daß ihm in Form dieses strahlend runden Glanzes "Gott" selbst erschienen sei; getreu dem eklektizistischen Synkretismus des modernen Japans sieht er sich damit vom Lichte Jesu, wie auch des Heiligen Nichiren und anderer religiöser Stifterfiguren, erfüllt⁴. Ôkawa quittiert aufgrund dieses Erlebnisses seinen Dienst und gründet eine religiöse Gemeinschaft, die sich der Erforschung und Realisierung menschlichen "Glücks" verschreibt, daher der Name "Wissenschaft vom Glück", *kôfuku no kagaku*. In bisher - nach eigenen Angaben - über 140 Schriften verkündet der Stifter seitdem unablässig, daß der Glaube an "Gott", sowie die Beachtung von vier grundlegenden ethischen Prinzipien - "Liebe" (*ai*), "Wissen" (*chi*), "Selbstprüfung" (*hansei*) und "Fortschritt" (*hatten*) -, das Prinzip des Glückes (*kôfuku no genri*)⁵ ausmachen. Dieser Weg führt, laut Ôkawa, sowohl zu einem "glücklichen", i.S.v. erfolgreichen, Leben als auch zur menschlichen "Glückseligkeit" nach dem Tode in einem paradiesischen Jenseits.

Wir können, dies sei nochmals betont, diese hier nur in extremer Knappheit umrissene Lehre im vorliegenden Kontext weder einer inhaltlichen noch einer religionssoziologischen Untersuchung unterziehen; doch scheint es durchaus bemerkenswert, daß in einer der neuesten und aktivsten

der japanischen Religionen die Frage nach dem "Glück", jap. *kōfuku*, im Zentrum der religiösen Spekulation steht. Mag es sich bei dieser Gruppierung auch um eine möglicherweise kurzlebige "Yuppie-Religion" handeln, deren wahrer Gott "Mammon" heißt⁶, so ist doch nicht zu übersehen, daß ihre Lehren deutlichen Bezug zu bestimmten Grundmustern japanischer Religiosität aufweisen. Insbesondere die hier aufscheinende Konzeption des "Glücks", *kōfuku*, im Sinne einer Verbindung materiellen Wohlstandes mit geistig-spiritueller Glückseligkeit im Jenseits, ist offenkundig traditionellen japanischen Vorstellungen verbunden. Die moderne "Wissenschaft vom Glück" (*kōfuku no kagaku*) eröffnet uns damit einen einzigartigen Zugang zur Frage nach der religiösen Fundierung der Glückssuche in Japan.

Wird dieser Frage vertieft nachgespürt, so offenbart sich eine vielfältige, reiche Ideenwelt, die uns von der Gegenwart bis in die tiefsten Schichten der japanischen Vergangenheit führt.

Im folgenden soll versucht werden, die in diesem Zusammenhang wichtigsten Traditionslinien nachzuzeichnen. Doch zunächst seien einige grundsätzliche Überlegungen zu den Bedingungen des Glücksbegriffs, - nicht nur in Japan - und unsere Möglichkeiten der Erkenntnis an den Anfang gestellt.

2. Terminologische Klärung

Es ist schon etwas Verwirrendes mit dem "Glück"; je mehr man darüber nachsinnt, desto weniger greifbar wird es, je intensiver man es zu erfassen sucht, um so weiter scheint es sich zu verflüchtigen. Um es in ein Paradox zu kleiden: Ist es nicht zum Verzweifeln, das Glück? Oder liegt das eigent-

liche Problem vielmehr in der Herangehensweise begründet? Stellt es vielleicht ein von vornherein hoffnungsloses Unterfangen dar, das Glück "wissenschaftlich" betrachten zu wollen, es zu vermessen, zu kategorisieren und zu analysieren? Verhält es sich hier gar wie mit dem Humor, der sich bekanntlich auch dann unweigerlich verflüchtigt, wenn er in die Fänge des 'objektiv forschenden Geistes' gerät? Wie sollen wir uns der Frage nach dem Glück also nähern? Ist ein empirisches Vorgehen angezeigt, das die Ansichten der Menschen über das Glück quantitativ mißt und auswertet? Würde aber dieses Verfahren nicht unweigerlich zu der Erkenntnis führen, daß es ebenso viele Glücksvorstellungen gibt wie Menschen, und daß ein jeder Mensch für sich sein ganz eigenes, individuelles Glück sucht? Und kann überdies nicht sogar ein und dieselbe Angelegenheit, je nach Standpunkt, als "Glück" oder auch als "Un-Glück" begriffen werden, wie es beispielsweise Daniel Defoe seinem *Robinson Crusoe* zuschreibt, einem unfreiwilligen Einsiedler, der sich in auswegloser Lage seine Situation in Form einer Liste von "Übel" und "Gut" klarzumachen sucht: "(Übel) Ich bin auf eine einsame Insel verschlagen, ohne Hoffnung, je wieder fortzukommen - (Gut) Aber ich bin doch am Leben, und nicht ertrunken wie alle meine Kameraden"⁷?

Ausgangspunkt unserer Überlegungen sei daher die letztlich banal anmutende Feststellung, daß das "Glück" nicht losgelöst vom Menschen betrachtet werden kann. Und weiter: mögen die Glücksvorstellungen der Menschen auch noch so individuell scheinen, so unterliegen sie doch den generellen Grundbedingungen und -beschränkungen menschlicher Existenz. Da der Mensch als isoliertes Einzelwesen nicht existieren kann, sondern sich - bewußt oder unbewußt - stets innerhalb eines jeweils gegebenen Rah-

mens von "Gesellschaft", besser "Kultur" im kulturanthropologischen Sinne, in Zeit und Raum also, bewegt und überdies den Kontakt zu seinen Mitmenschen über das Medium der Sprache aufrechterhält, sind damit schon die wesentlichen Koordinaten auch unseres Problems umrissen: Auch das "Glück" des Menschen manifestiert sich in zeitlicher und räumlicher Bedingtheit, und es bedarf zu seiner Formulierung bestimmter Worte und Begriffe, d.h. der Sprache. "Kultur" einerseits und "Sprache" andererseits, damit sind meines Erachtens die Stichworte, d.h. die axiomatischen Anker unserer Untersuchung bereits genannt.

Hier sei auf eine Bemerkung Gottfried Honnefelders hingewiesen, der klarsichtig erkennt: "Jede Zeit hat ihre Glücksvorstellung, Kulturen sind nichts anderes als Entwürfe von Glückseligkeit; Religionen sind Erinnerungszeichen dafür, daß keine Glücksvorstellung, die der Mensch selbst entwerfen kann, genügt. Die Biographie des einzelnen wird zur Einheit durch seine Interpretation des Glücks, die Einheit einer Epoche läßt sich ausmachen an der Übereinstimmung ihrer Glückssuche."⁸

Wir dürfen somit grundsätzlich davon ausgehen, daß die Kulturgebundenheit von Glück eine Realität darstellt; eine faßbare Wirklichkeit, die uns auch bereits ein wesentliches Instrument der Analyse an die Hand gibt, indem wir die kulturellen Prägungen in historischer Dimension ("Zeit") und regionaler Differenzierung ("Raum") des Menschen als gegeben zugrundelegen. Doch wie verhält es sich mit der zweiten der genannten Bedingungen, der Sprache, innerhalb deren Grenzen sich menschliches Denken, Fühlen und Wollen insgesamt artikulieren? Hier scheint mir die Determiniertheit des Menschen noch eindeutiger zu Tage zu treten als im Falle der kulturellen Bedingtheit. Die sprachliche

Prägung des einzelnen Menschen ist überdies leichter zu fassen und zu beschreiben als jenes kulturelle Koordinatensystem, in das der Mensch aufgrund von Erziehung und erworbener Prägung hineinwächst. Eine Grammatik der Kultur bedürfte weitaus mehr zu berücksichtigender Variablen als jede noch so komplizierte Sprache.

Wenn wir uns mit den "Glücksvorstellungen in Japan" zu befassen versuchen, so gilt dies also unter den genannten Prämissen und Bedingungen: Wir haben diese Frage auf der Basis sprachlicher und kultureller Determinanten zu betrachten, die den Raum "Japan" ausmachen.

Bei der Betrachtung der sprachlichen Grundlagen dessen, was in Japan unter "Glück" zu verstehen ist, stellt sich wiederum eine Reihe diffiziler Probleme. Zunächst ist festzustellen, daß uns der "direkte", intuitive Zugang hier verwehrt bleiben muß, da wir das Japanische, wie auch die Phänomene der japanischen Kultur, notgedrungen von "außen" zu betrachten gezwungen sind. Somit stellt sich hier das hermeneutische Problem des Verstehens fremder Kultur und Sprache in aller Schärfe. Als auswärtige Betrachter können wir nicht umhin, auch die japanische Begrifflichkeit für "Glück" zunächst von außen her, d.h. übersetzend, zu betrachten.

Doch lauert hier schon das nächste Problem. Bereits ein flüchtiger Blick in ein beliebiges Wörterbuch lehrt, wie vielschichtig und ungenau das Wort "Glück" im Deutschen zu verstehen ist. Zumindest lassen sich zwei Grundbedeutungen erschließen, die ihrem Gehalt nach nicht zwingend identisch sein müssen. Der Duden⁹ etwa unterscheidet die Wortbedeutung von "Glück" in "1: Zufälliger günstiger Umstand, Gunst des Schicksals, gutes Geschick, Fortuna" und "2. Zustand froher Zufriedenheit". Die Herkunft dieses

seit dem 12. Jahrhundert bezeugten Wortes, "das sich vom Nordwesten her allmählich im deutschen Sprachgebiet ausgebreitet hat", sei dunkel; für die altgermanischen Ausdrücke für Glück wird auf die entsprechenden Termini für "Heil" und "selig" verwiesen.¹⁰ Damit ist zwar die umfassende Dimension dieses Wortes in geistiger Hinsicht umrissen, doch ist es ebenso deutlich geworden, daß vom Deutschen ausgehend eine eindeutige Definition nicht möglich ist. Es bedarf somit eines anderen Übersetzungswortes, bzw. anderer Übersetzungswörter, als Ausgangslage für die Betrachtung des Japanischen.

Die Bedeutungsvielfalt des Glücksbegriffes ist seit je her ein zentraler Gegenstand philosophischer Überlegung und Spekulation gewesen, gilt doch das "Glück als genuines Thema der Philosophie", wie der Philosoph Norbert Hinske bemerkt¹¹. Hier sei lediglich eine Stimme zur sprachlichen Ebene des Problems gehört.

Klaus Hammacher bemerkt in seinem anregenden Artikel zur philosophischen Durchdringung des Themas¹² über die Doppeldeutigkeit des Wortes "Glück" in der deutschen Sprache: "Glück bezeichnet hier sowohl so etwas wie Zufall, aber begrenzt auf einen *günstigen* Zufall im Zusammenhang mit Ereignissen unseres Lebens: 'ich habe Glück gehabt' = 'es hat sich günstig für mich ergeben' - als auch jenen eigentümlichen Zustand innerer Erhebung: 'ich bin glücklich', der vollständiger mit der Wortverbindung *Glückseligkeit* beschrieben wird." Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf andere Sprachen, die im Gegensatz zum Deutschen beide Vorstellungen sprachlich unterscheiden, so das Lateinische mit den Begriffen *fortuna* und *felicitas*, bzw. *beatitudo*, wie etwa auch das Englische mit *luck* und *happiness*. "Es wird jedoch auch bei diesen Unterschei-

dungen", bemerkt Hammacher einschränkend, "meist ein innerer Zusammenhang zwischen beiden Bedeutungen zugegeben."

Diesen Ausführungen kommt im vorliegenden Kontext eine entscheidende Bedeutung zu. Da die begriffliche Unschärfe des Wortes "Glück" eine denkbar ungünstige Basis für die Betrachtung des "Glücksbegriffes" in Japan darstellt, bieten die genannten Begriffe - *fortuna* und *felicitas*, *luck* und *happiness* - einen gangbaren Ausweg aus dem terminologischen Dilemma. Mit diesen Begriffspaaren eröffnet sich somit ein differenzierter Zugang zu unserem Problem als ihn das Wort "Glück" vermitteln könnte.

2.1 Worte für "Glück" - *fortuna* und *felicitas*, *luck* und *happiness* - in Japan

Sieht man unter den Begriffen *luck* und *happiness* in entsprechenden Lexika nach, so findet sich eine große Anzahl an japanischen wie auch sinojapanischen Begriffen und Komposita als Äquivalente. Bereits die im Anhang ohne Anspruch auf empirische Vollständigkeit zusammengestellte kleine Wortliste erlaubt einen Einblick in die terminologische Vielschichtigkeit des Glücksbegriffs im Japanischen.

Doch treffen wir in diesem Zusammenhang, bei aller terminologischen Heterogenität, immer wieder auf jenen Begriff, den wir eingangs bei der Betrachtung der modernen Religionsgemeinschaft "Wissenschaft vom Glück" kennenlernten und in welchem sich offensichtlich die Essenz dessen, was in Japan terminologisch unter "Glück", - *fortuna* und *felicitas*, *luck* und *happiness* - verstanden wird, zusammenfindet: den Begriff *kōfuku*. In diesem Wort, einem

Kompositum in sinojapanischer Lesung¹³, finden sich zwei ursprünglich eigenständige Wortelemente miteinander verknüpft, die ihrer Einzelbedeutung (*kô* und *fuku*) nach im Deutschen ebenfalls jeweils mit "Glück" übersetzt werden. Doch stellt sich die Frage, ob es sich dabei tatsächlich um identische, im Sinne von austauschbaren Wortinhalten handelt.

In der von Wolfgang Bauer¹⁴ gegebenen Übersicht der für die Wortbedeutung "Glück" im *Chinesischen* verwendeten Begriffe gehört der erste Bestandteil des Kompositums (chin. *hsing*; jap. *kô*, bzw. *sachi*, *saiwai*, *shiwase*)¹⁵ im Chinesischen zu den Glücksvorstellungen "auf dem Gebiet des menschlichen Zusammenlebens, also überall dort, wo sich die Menschen gegenseitig Freude und Glück schenken, wenngleich nie ganz unabhängig von der Natur und dem Übernatürlichen"¹⁶. Der Autor betont, daß in diesem Feld die "Grenzen zum zwischen dem aus der Sphäre des Übernatürlichen geschickten 'Segens' auf der einen, und dem in der Gesellschaft der Menschen entstehenden 'Vergnügens' auf der anderen Seite miteinander verschwimmen", während das zweite der das Kompositum konstituierenden Elemente (chin. *fu*; jap. *fuku*)¹⁷ im Chinesischen eindeutig zum Feld "des materiellen Wohlergehens" zu rechnen ist.

Mit den genannten Begriffsbestimmungen - *fortuna* und *felicitas*, sowie *kôfuku* mit seinen konstituierenden Elementen *kô* und *fuku* im Japanischen - bietet sich meines Erachtens nunmehr eine tragfähige und gesicherte Ausgangslage zur Erörterung des "Glücksbegriffs" in Japan. Es wird insbesondere zu prüfen sein, ob sich die angedeutete Dichotomie des Glücksbegriffs auch in der japanischen Tradition wiederfindet.

3. Der Glücksbegriff im Japanischen

3.1. fuku - das Glück im Diesseits

Der Begriff *fuku*, "Glück", stellt die sinojapanische Lesung des chinesischen Wortes *fu*, "Glück", dar. Es ist in diesem Falle somit außerordentlich schwierig, eine Unterscheidung der Bedeutungen zwischen dem eigentlich japanischen Begriff und dem dafür verwendeten chinesischen Zeichen vorzunehmen, da *fuku* selbst ein sinojapanisches Lehnwort darstellt, das untrennbar an die entsprechende chinesische Begrifflichkeit *fu* gebunden ist. Grundsätzlich läßt sich feststellen, daß die oben angeführte Grundbedeutung des Begriffes im Sinne eines "materiellen Wohlergehens" auch im Japanischen evident ist, eindeutig ist *fuku* eher im Sinne eines diesseitigen Lebensglücks zu verstehen, das in einem inneren Bezug zu Handeln und Tätigkeit des Menschen steht.

Im *buddhistischen* Kontext fällt der Begriff *fuku* mit dem Sanskrit-Wort *punya* zusammen. Wie Peter Fischer in seiner tiefgründigen Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des *mappô*-Gedankens in Japan ausführt, ist damit ein Verdienst menschlicher Tat angesprochen, der jedoch über den Rahmen des Materiellen weit hinausgeht: "... skr. *punya*, im Sinne von Verdiensten tugendhafter oder religiöser Praktiken."¹⁸ In diesem Begriff, der somit eng an die Vergeltung menschlicher Handlungen geknüpft ist, kommt "der verdienstvolle Akt als solcher"¹⁹ zum Ausdruck. Das Glück ist hier die Folge angemessener menschlicher Handlungen und Verhaltensweisen; es gleicht dem chinesischen Konzept von *kung-tê*, "Verdienst und Tugend", und es wird "unter den

verdienstvollen materiellen Werken (*punya-kriya-vastûni*) aufgeführt"²⁰.

Auch im *konfuzianischen* Denken finden wir das "Glück", *fu* bzw. *fuku*, in seiner offenkundigen Handlungsgebundenheit. Laut Klaus Kracht zeichnen sich in China die Geister (*shen*) "vor allem dadurch aus, daß sie den Menschen 'Glück' / 'Segen' / 'Heil' (*fu*), ein 'langes Leben' und 'Harmonie und Frieden' geben"²¹. Doch handelt es sich dabei um keine selbstlose Gnadenhandlung von Seiten der "Geister", sondern vielmehr "um einen beiderseits vorteilhaften 'Tausch' (...): Der 'pietätvolle Enkel' bewirkt die Geister seiner Vorfahren und erfährt deshalb durch sie 'großes Glück'" (a.a.O.). Die Handlung des Menschen im Kult also bildet die Voraussetzung dafür, "daß die Menschen von den Geistern 'Glück' / 'Heil' (*fu*), Gesundheit, ein 'langes Leben' usw. erlangen."²² Diese Betonung der Tat, der menschlichen Handlung als Voraussetzung irdischen Glücks, wird von den japanischen Konfuzianern zwar geteilt - so betont etwa Ogyû Sorai, daß die "Geister" (*kishin*) "des Menschen Unglück und Glück bewirken können"²³; doch wird hier schließlich auch der radikale Schritt aus der religiösen Gebundenheit irdischen Glücks heraus vollzogen. Hayashi Razan bemerkt unzweideutig (Übersetzung Klaus Kracht): "Strafe und Nutzen entstehen [von selbst], der Geist (*kami*) gibt kein Heil (*fuku, saiwai*). Wenn der Mensch Gutes tut, entsteht der Nutzen von selbst. Der Geist gibt keine Strafe. Wenn der Mensch Böses tut, stellt sich die Strafe von selbst ein."²⁴ Das "Glück", *fuku*, ist damit als Resultat menschlichen Strebens zu verstehen; gerichtet auf greifbare Werte im hiesigen Leben wie Gesundheit, langes Leben und materiellen Wohlstand. Wem käme da nicht der berühmte Spruch

des Appius Claudius Caecus in den Sinn, wonach ein jeder seines Glückes Schmied sei²⁵.

In der hier insgesamt zutagetretenden Glückskonzeption ist deutlich geworden, daß menschliches Glück in seiner religiösen Gebundenheit, so diese überhaupt Anerkennung findet, aufs engste bezogen ist auf die Handlungen und den Lebenswandel des Menschen selbst, der "das Glück", gegebenenfalls auch das "Unglück", als Verdienst und Vergeltung eben dieser Verhaltensweisen erfährt. Es bedarf keiner weiteren Erläuterung, daß der Gedanke der "Vergeltung guter und böser Taten" insbesondere im Buddhismus seine geistige Heimat hat, während diese metaphysische Ebene im konfuzianischen Denken weit weniger ausgeprägt erscheint.

3.1.1 Die Sieben Glücksgötter - shichifukujin

Eine anschauliche Manifestation des zwar metaphysisch gebundenen, jedoch eher materiell-diesseitig orientierten menschlichen Glücksstrebens - im Sinne von *fuku* - ist in Japan in der überaus populären Gruppe der "Sieben Glücksgötter", *shichifukujin*, gegeben²⁶. Es handelt sich dabei um eine feste ikonographische Verbindung ursprünglich eigenständiger Gottheiten des buddhistischen und shintoistischen Pantheons, die im Verlauf des japanischen Synkretismus zu ihrer überlieferten Gestalt verschmolzen sind.

Es finden sich hier so unterschiedliche Gottheiten vereint wie Ebisu und Daikokuten, Bishamonten (Skt.: Vaisravana) und Benzaiten (Skt.: Sarasvati), Jurôjin (Fukurokuju), Hotei (Chin.: Budai, Putai) und schließlich Kichijôten (Skt.: Sri-mahadevi), bzw. Shôjô. Die Gruppe faßt Götter ursprünglich japanischen, chinesischen und indischen Ursprungs zusammen; insbesondere Ebisu und Daikokuten, die aus alten

japanischen Götterfiguren hervorgegangen sind, sowie Bishamonten, werden als Glücks- und Schicksalsgötter verehrt. Benzaiten ist die Gottheit des Wassers und der Musik, Fukurokuju die des langen Lebens; Hotei schließlich gilt als Inkarnation des Bodhisattva Maitreya.

Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang, daß die Gruppe der Sieben Glücksgötter vor allem im japanischen Bürgertum seit der frühen Edo-Zeit (1600 - 1868) Verehrung gefunden hat. Wie U.A. Casal treffend bemerkt, werden sie "hauptsächlich von der merkantilen Klasse verehrt, sowie von den Bewohnern der sogenannten 'Gay Quarters', die beide natürlich am meisten für Glück in bar Geld empfänglich sind; doch werden sie auch von den gebildeteren Klassen keineswegs vernachlässigt. Trägt man ihr Bild in der Brieftasche oder legt es unter das Kopfkissen, so werden sie dafür sorgen, daß es einem gut geht."²⁷ Bis auf den heutigen Tag fungieren die *shichifukujin* als Schutzpatrone der verschiedenen Berufe und Professionen, dargestellt in oft satirisch wirkender Bildhaftigkeit; entsprechenden Tabellen ist zu entnehmen, welche der Gottheiten als Schutzpatron eines jeweiligen Berufsstandes fungiert, hier erscheinen Sportler (Fukurokuju) ebenso wie Bankiers (Daikokuten), Hausfrauen (Ebisu) neben Professoren (Jurôjin) und Soldaten (Bishamonten)²⁸. Amulette und figurliche Darstellungen jener Gottheiten sollen Erfolg im Beruf, Reichtum, Gesundheit und ein langes Leben, sprich "irdisches Glück" des Menschen also, gewähren.

Daß die hier aufscheinende Glücksvorstellung eine ausgesprochen materiell-diesseitige ist, zeigt sich überdeutlich auch an einem ikonographischen Detail, das hier näher zu betrachten ist, dem sogenannten *takarabune*, "Schatzschiff", dem Fahrzeug also, in dem die Sieben

Glücksgötter zu reisen pflegen. Es läuft am Neujahrs-Vorabend in den Hafen ein, "beladen mit all den wunderbaren *takara-mono*, den Sieben Schätzen oder Juwelen, *shippô*, die die Menschen so gerne im kommenden Jahr haben möchten"²⁹. Am zweiten Neujahrsabend legt man ein Amulett mit dem Bildnis des Schatzschiffes unter sein Kopfkissen in der Hoffnung auf einen glücklichen Traum, der als gutes Vorzeichen für das kommende Jahr verstanden wird³⁰. Über Anzahl und Art der Schätze des *takarabune* existieren offensichtlich unterschiedliche Auffassungen und Überlieferungen³¹, zu ihnen gehören die genannten *shippô*, "sieben Kleinodien, über deren Gestalt und Aussehen es unterschiedliche Schilderungen gibt", ebenso wie magische und symbolische Gegenstände, deren Bedeutung sich jedoch nur aus der Kenntnis des japanischen Volksglaubens, der Märchenwelt und der Mythologie, erschließt³².

Hier eröffnet sich unvermittelt eine Dimension des Glücksbegriffes, die über den materiell-utilitaristischen Charakter des neuzeitlichen, bürgerlichen Strebens nach Wohlergehen hinausgeht und auch historisch in tiefer zurückliegende, ja archaische Schichten japanischen Denkens führt.

3.1.2 Momotarô

Das Märchen ist wohl als die eigentliche Domäne der Glückssuche zu betrachten; nur hier finden sich der Wunsch nach Glück und die daraus resultierenden Folgen, Erfüllung oder Verweigerung des Wunsches, in einer so klaren inneren Verknüpfung miteinander verbunden³³. Auch das japanische Märchen bietet eine Fülle variantenreichen Materials, das einer eigenen Betrachtung unter dem Blickwinkel der darin zutagetretenden Glücksvorstellungen Wert wäre.

In Märchen wie dem berühmtesten japanischen Märchen überhaupt, dem von *Momotarô*, einem mit übernatürlichen Kräften begabten Jungen, welcher aus einem Pfirsich geboren wurde, und dem es gelingt, von einer jenseitigen Dämoneninsel vielfältige Schätze nach Hause zu bringen, finden wir einen ersten deutlichen Hinweis auf die oben genannten tieferen Schichten des Themas. Die Geschichte vom "Pfirsichjungen" gehört nicht nur zu den wenigen auch außerhalb des Landes bekannt gewordenen japanischen Märchen - kaum eine europäisch-sprachige Sammlung kommt ohne eine Version des "Momotarô" aus³⁴-; es gilt vielmehr als *das* japanische Märchen schlechthin. Volkskundliche Sammeltätigkeit und wissenschaftliche Erforschung haben eine Vielzahl von Varianten zutage gefördert, die auf eine reiche lokale Tradition schließen lassen³⁵. Doch war es nicht die Vielzahl der mündlich tradierten Varianten, die seit dem obligatorischen Grundschulunterricht seit der Meiji-Zeit das Bild vom "Pfirsichjungen" prägten, sondern vielmehr die zur Standardversion erhobene Fassung der Grundschullesebücher. Hier war die Erzählung, der kindlichen Leserschaft angepaßt, auf einfachsten Satzbau und rudimentäre Inhalte reduziert. In knappen Sätzen wird das Abenteuer des "Jungen aus dem Pfirsich" erzählt, der gemeinsam mit seinen Begleitern, einem Hund, einem Affen und einem Fasanen, die Teufel auf der "Teufelsinsel" (*Oni-ga-shima*) zwingt und mit deren wunderbaren Schätzen beladen wieder nach Hause zurückkehrt:

"Vor langer, langer Zeit, da gab es einmal einen Großvater und eine Großmutter. Eines Tages war der Großvater in die Berge gegangen, um Reisig zu sammeln; und die Großmutter war zum Wäschewaschen an den Fluß

gegangen. Als sie gerade die Wäsche wusch, da kam ein großer Pfirsich auf dem Wasser trudelnd den Fluß herabgeschwommen. Die Großmutter nahm diesen Pfirsich heraus und kehrte damit nach Hause zurück. Als der Großvater aus den Bergen zurückkehrte, zeigte ihm die Großmutter den Pfirsich. Der Großvater sprach erfreut: 'Das ist aber ein ungewöhnlich großer Pfirsich!' Doch als die Großmutter den Pfirsich in zwei Teile schnitt, da kam aus seinem Inneren ein großer Knabe hervor. Da er aus einem Pfirsich geboren wurde, gab der Großvater dem Knaben den Namen Momotarô ("Pfirsichjunge").

Momotarô wuchs schnell heran und wurde ungemein stark. Eines Tages sprach er zum Großvater und zur Großmutter: 'Da ich zur Teufelsinsel gehen werde, um die Teufel zu unterwerfen, bitte ich Euch, mir Hirseklöße [als Proviant] mitzugeben'. Da machten die beiden die Klöße. Beherzt ging Momotarô aus dem Hause.

Nach einer kurzen Wegstrecke begegnete ihm ein Hund: 'Herr Momotarô, Herr Momotarô, wohin gehen Sie?' 'Ich gehe zur Teufelsinsel, um die Teufel zu unterwerfen'. 'Was haben Sie da an Ihrer Hüfte hängen?'. 'Das sind die besten Hirseklöße Japans'. 'Wenn Sie mir einen abgeben, werde ich Ihnen als Begleiter folgen'. Da gab Momotarô dem Hund einen Kloß; und der Hund folgte ihm als Diener.

Nach einer Weile begegnete ihnen ein Affe. 'Herr Momotarô, Herr Momotarô, wohin gehen Sie?', 'Ich gehe zur Teufelsinsel, um die Teufel zu unterwerfen'. 'Was haben Sie da an ihrer Hüfte hängen?'. 'Das sind die besten Hirseklöße Japans'. 'Wenn Sie mir einen Kloß abgeben, werde ich Ihnen als Begleiter folgen'. Und so erhielt auch der Affe einen Kloß und folgte ihm als Diener.

In Begleitung von Hund und Affe begegnete er nach einer kurzen Weile einem Fasan. 'Herr Momotarô, Herr Momotarô, wohin gehen Sie?', 'Ich gehe zur Teufelsinsel, um die Teufel zu unterwerfen'. 'Was haben Sie da an ihrer Hüfte hängen?'. 'Das sind die besten Hirseklöße Japans'. 'Wenn Sie mir einen Kloß abgeben, werde ich Ihnen als Begleiter folgen'. Und auch der Fasan erhielt einen Kloß und folgte ihm als Diener.

In Begleitung von Hund, Affe und Fasan erreichte Momotarô die Teufelsinsel. Die Teufel hatten zum Schutz das eiserne Tor ihrer Burg geschlossen. Da flog der Fasan auf und betrachtete den Zustand des Feindes von oben herab. Der Affe kletterte behende das Tor hinauf und gelangte so in das Innere [der Burg]. Nun konnte er das Tor öffnen. Momotarô drang gemeinsam mit dem Hund ein und griff an. Im Nu flog der Fasan heran und pickte den Teufeln in die Augen. Kratzend und beißend peinigten der Affe und der Hund die Teufel. Schließlich zog Momotarô sein Schwert und wandte sich dem Teufels-General zu. Der Teufels-General kämpfte zwar mit aller Macht, wurde aber dennoch besiegt. Da unterwarfen sich alle Teufel dem Momotarô. 'Niemals wieder wollen wir Menschen quälen und Dinge stehlen. Wenn Du uns nur das Leben läßt!' so sprachen sie. Momotarô verschonte die Teufel. Zum Dank gaben sie ihm verschiedene Schatzstücke. Momotarô nahm die Schätze und verließ die Teufelsinsel. Den Wagen, auf dem die Schatzstücke festgebunden waren, zog der Hund. Von hinten schob der Affe. Und mit einem Seil zog der Fasan. 'Enyara, enyara, hei, hei', so rief Momotarô den Takt und kehrte schließlich als Held zurück.

Voller Freude nahmen der Großvater und die Großmutter ihren Momotarô wieder in Empfang."³⁶

Wir erfahren aus dieser Geschichte, daß sich im Besitz der Dämonen und Geister jener Welt somit jene Schatzstücke befinden, die wir an Bord des neuzeitlichen *takarabune* der Sieben Glücksgötter kennenlernten, darunter Juwelen von magischer Macht, eine Tarnkappe, einen magischen "Glückshammer" und viele andere übernatürliche Gegenstände. Hier erhält das "Glück" eine magische, ja metaphysische Gestalt. Seine Quelle ist außermenschlicher Natur und überdies auch topographisch eindeutig definiert: Sie ist in einer anderen, im Meer, oder jenseits des Meeres, gelegenen Welt zu lokalisieren, die existentiell von der des Menschen getrennt ist.

Hier kommt uns ein weiteres Märchen, besser eine Sage, der japanischen Volksüberlieferung in den Sinn, die Geschichte von Urashima Tarô³⁷, dem jungen Fischer, der auf geheimnisvolle Weise in den jenseitigen, paradiesischen Palast des Meergottes gelangt, um hier ein unbeschwertes Leben voller Glück zu genießen. In der Ehe mit der Tochter des Meerkönigs findet Urashima die höchste Glückseligkeit und vergißt Zeit und Raum. Daß die Erzählung nicht mit einem happy end schließt, sondern den übermütigen Fischer bitter für seinen Ausflug in die paradiesische Glückseligkeit zahlen läßt, verleiht dem Motiv einen besonderen Akzent.

3.1.3 Urashima no Ko (Urashima Tarô)

Eine der frühesten Versionen der Erzählung, überliefert in Form der Sage "Urashima no Ko von Mizunohe in der Provinz Tango" findet sich in der Provinztopographie des

Landes Tango, dem *Tango-fudoki* aus dem frühen achten Jahrhundert. Aus inhaltlichen Gründen, wie auch wegen der Schönheit dieser Erzählung, sei der Text (nahezu) vollständig angeführt (Übersetzung Naumann³⁸):

" (...) Zur Zeit jenes Kaisers, welcher im Asakura-Palast von Hatsuse über das Land herrschte, stieg Shimako allein in ein kleines Boot, trieb aufs Meer hinaus und angelte, und es vergingen drei Tage und drei Nächte, und er fing nicht einen Fisch, doch dann fing er eine fünffarbige Schildkröte. Er dachte in seinem Herzen, das sei doch merkwürdig, und legte sie in sein Boot, aber während er schlief, wurde sie plötzlich zu einer Frau. Diese war von sehr schöner Gestalt, nichts ließ sich mit ihr vergleichen. Shimako fragte sie: 'Die Dörfer der Menschen liegen in weiter Ferne, auf dem Gefilde des Meeres gibt es keine Menschen. Was für ein Mensch ist da plötzlich gekommen?' Als er so sprach, lächelte das Mädchen und antwortete: 'Der vornehme und feine Herr treibt alleine dahin auf dem grünblauen Meer. Er hält es nicht aus vor Sehnsucht, traulich zu plaudern. So bin ich mit Wind und Wolken zusammen gekommen.' Shimako fragte wieder: 'Und woher sind Wind und Wolken gekommen?' Das Mädchen antwortete: 'Ich bin ein Kind aus dem Hause himmlischer Geister. Ich bitte dich, zweifle nicht! Plaudere mit mir und schenke mir deine Huld!' Nun erkannte Shimako, daß sie ein Göttermädchen war, und er wurde von tiefer Scheu ergriffen und war voller Unsicherheit in seinem Herzen. Das Mädchen sprach: 'Ich denke, die Herzensneigung meiner Wenigkeit wird erst mit Himmel und Erde vergehen, und sie reicht so weit wie Sonne und Mond. Doch wie steht's bei dir? Schnell möchte ich

wissen, ob mir dein Herz gehört oder nicht!' Shimako antwortete: 'Ich habe nichts weiter zu sagen. Wie könnte meine Liebe je erlahmen!' Das Mädchen sprach: 'so drehe du das Ruder und laß uns zum Lande der Ewigkeit fahren!', und da Shimako sich fügte und dorthin gehen wollte, unterwies ihn das Mädchen und ließ Schlaf auf seine Augen sinken. Darauf langten sie augenblicklich bei einer weiten, großen Insel mitten im Meere an. Ihr Boden war, als hätte man Edelsteine hingebreitet. Tortürme warfen dunkle Schatten, Hallen auf hohen Pfosten strahlten und glänzten, es war ein Ort, den kein Auge je erblickt, von dem kein Ohr je gehört. Sie nahm ihn bei der Hand und ging mit ihm gemächlich dahin, und sie gelangten zum Tor eines großen Gebäudes. Das Mädchen sagte: 'Bleib ein Weilchen hier stehen', öffnete das Tor und ging hinein. Da kamen sieben Knaben, die sagten zueinander: 'Das ist der Gatte der Prinzessin Schildkröte!' Und wiederum kamen acht Knaben und sagten zueinander: 'Das ist der Gatte der Prinzessin Schildkröte!' So erfuhr er, daß der Name des Mädchens Kamehime, Prinzessin Schildkröte, war. Als darauf das Mädchen herauskam, erwähnte Shimako die Knaben, da sagte das Mädchen: 'Die sieben Knaben sind die Sterne des Siebengestirns. Die acht Knaben sind die Regenmacher-Sterne. Du darfst dich über solche Dinge nicht wundern.' Darauf ging sie voraus und zog ihn mit sich und er ging hinein. Die Eltern des Mädchens traten ihm gemeinsam entgegen, verneigten sich und nahmen Platz. Dann sprachen sie von den Unterschieden zwischen der Welt der Menschen und dem Land der Ewigkeit, und von der Freude, wenn Menschen und Götter ab und zu zusammenkommen. Sodann wurden hunderterlei duftende und

schmackhafte Köstlichkeiten aufgetragen, die Geschwister hoben den Becher und tranken ihnen zu, und auch die jungen Leute aus dem Nachbardorf beteiligten sich mit geröteten Gesichtern an Spiel und Unterhaltung. Rein und klar tönten die Lieder der seligen Geister, hin und her wogte der Tanz der Götter, das festliche Gelage übertraf zehntausendfach, was man in der Menschenwelt veranstaltet. Shimako merkte nicht, wie der Tag verging. Erst in der Dämmerstunde zogen sich die Geister einer nach dem anderen zurück und zerstreuten sich, und über eine Weile blieb nur das Mädchen zurück. Da schlossen sie sich zusammen, mischten ihre Ärmel und verkehrten ehelich miteinander.

Es waren bereits drei Jahre vergangen, seit Shimako seine Heimat vergessen hatte und sich im Land der Ewigkeit vergnügte. Plötzlich begann sich in seinem Herzen das Heimweh zu regen, und allein sehnte er sich nach seinen Eltern. Übermächtig erwuchs ihm daraus der Gram, und seine Trübsal mehrte sich von Tag zu Tag. Das Mädchen fragte ihn: 'Wenn ich in dieser Zeit deine Miene betrachte, ist sie anders als gewöhnlich. Ich bitte dich, laß mich deine Gedanken hören!' Shimako antwortete: 'Die Alten sagten: Ein nichtiger Mensch sehnt sich nach der Heimat, ein sterbender Fuchs wendet sein Haupt den Hügeln zu. Ich dachte, das seien leere Worte, aber nun verhält es sich wahrhaftig so.' Als das Mädchen weiter fragte: 'Möchtest du zurückkehren?', antwortete Shimako: 'In der Heimat habe ich meine nächsten Verwandten verlassen und bin in das weit entlegene Land der Ewigkeit eingetreten. Ich kann die Sehnsucht nicht mehr ertragen, so habe ich meine unüberlegten Gedanken ausgesprochen. Wenn ich dich bitten dürfte - für ein kleines

Weilchen möchte ich in meine Heimat zurückkehren und mich vor meinen Eltern verneigen!' Das Mädchen wischte sich die Tränen weg und sagte klagend: 'Meine Neigung ist wie Gold und Stein, zehntausend Jahre der Gemeinsamkeit haben wir uns gelobt, was sehnst du dich da schon nach einem flüchtigen Augenblick nach der Heimat, läßt mich im Stich und vergißt mich?', und sie faßten sich an den Händen und schweiften hierhin und dahin, sprachen miteinander und klagten und jammerten. Schließlich aber lösten sie ihre Ärmel, und er ging davon und machte sich auf den Weg der Trennung. Die Eltern und Verwandten des Mädchens gaben ihm voller Kummer über den Abschied das Geleit. Das Mädchen nahm ein Edelsteinkästchen und reichte es Shimako mit den Worten: 'Wenn du am Ende dein geringes Weib nicht vergessen haben solltest und zurückkehren möchtest, so nimm dieses Kästchen recht fest in die Hand, doch auf keinen Fall darfst du es öffnen und hineinschauen!' Darauf trennten sie sich, und er bestieg das Boot. Und sie unterwies ihn und ließ Schlaf auf seine Augen sinken.

Unversehens langte er in seinem Heimatort Tsutsukawa an. Aber als er Dorf und Weiler betrachtete, hatten sich die Menschen wie auch die Dinge ganz verändert, nichts war da, woran er sich halten konnte. Als er nun einen Mann aus dem Dorfe fragte: 'Wo befindet sich denn jetzt die Familie des Urashima no Ko von Mizunoe?', antwortete der Mann: 'Woher möget Ihr wohl sein, daß Ihr nach jemandem aus längst vergangenen Zeiten fragt? Ich habe gehört, wie die Alten gegenseitig davon sprachen und sagten, vorzeiten habe es einen Mann mit Namen Urashima no Ko von Mizunoe gegeben. Er fuhr allein hinaus auf das blaugrüne Meer und ist nie mehr zurück-

gekehrt. Mehr denn dreihundert Jahre sind jetzt seither vergangen, sagten sie. Was fragt Ihr plötzlich danach?' Da verschloß Shimako sein verzweifertes Herz und ging im Dorf herum, dennoch traf er niemanden, der ihm vertraut gewesen wäre, und darüber waren nun bereits zehn Tage verflossen. So streichelte er das Edelsteinkästchen und sehnte sich nach dem Göttermädchen. Aber Shimako vergaß, welche Verheißung das Mädchen an jenem Tag daran geknüpft, und als er unversehens das Kästchen öffnete, entwich im Nu seine blühende Jugendgestalt und flog, geführt von Wind und Wolken, am Himmel dahin. Da merkte Shimako, daß er sich in jener Verheißung geirrt hatte und daß er das Mädchen wohl schwerlich ein zweites Mal treffen würde, und er wandte sein Haupt und stand stille, lief erstickt von Tränen hierhin und dahin. Voller Runzeln die Haut, die so jung gewesen, weiß das Haar, das zuvor noch so schwarz, stockte ihm schließlich der Atem und sein Leben erlosch".

Soweit die früheste Version der Sage. In einer weiteren frühen Variante der Erzählung eröffnet das Göttermädchen dem liebenden Fischer, "Ich bin eine Frau von der Insel der Glücklichen, die Herrin der goldenen Tore. Mein Wohnort ist der Goldene Garten der Unsterblichkeit, der Jadepalast des ewigen Lebens."³⁹ Hier zeigt sich überdeutlich ein starker chinesisch-taoistischer Einfluß, der die Ausgestaltung des bekanntlich auch in China und anderen Regionen Asiens verbreiteten Motivs, prägt⁴⁰.

Seiner chinesisch-taoistischen Ausschmückung entkleidet, eröffnet sich hier jedoch eine archaische Vorstellungswelt, die losgelöst von der historisch gesehen jüngeren Prägung durch taoistisches Gedankengut zu sehen ist. Betracht-

ten wir in diesem Zusammenhang zunächst eine weitere Episode der japanischen Überlieferung, die jedoch dem Bereich der Mythologie, nicht dem der Sage oder des Märchens angehört: die mythische Erzählung vom "Meerglück und Bergglück" - *umisachi* - *yamasachi*.

3.2 Sachi - Das Glück im Jenseits

3.2.1 "Meerglück und Bergglück" - *umisachi* - *yamasachi*

Die märchenhafte Reise des armen Fischers Urashima Tarô in Zeit und Raum zum Palast des Meergottes findet eine bemerkenswerte Parallele in der japanischen Mythologie. In der Episode vom "Meerglück und Bergglück", *umisachi* - *yamasachi*⁴¹, wird von einem Bruderpaar berichtet, Hoderi no mikoto, der "Glück (*sachi*) auf dem Meere hatte" und Howori no mikoto, "der Glück (*sachi*) in den Bergen hatte". Eines Tages beschließen die beiden Brüder, die in der japanischen Mythologie als "Himmlische Götter" zur höchsten Kategorie der Gottheiten zählen, ihre "Glückswerkzeuge", *sachi*, auszutauschen und damit ihr "Glück" in der Sphäre des jeweils anderen zu suchen. Doch die Grenzübertretung mißlingt; dem Jüngeren - Ho-wori no mikoto - gelingt es nicht, auch nur einen einzigen Fisch mit dem Glückswerkzeug des Älteren - dessen Angelhaken - zu fangen, überdies verliert er den Haken im Meer. Ungestüm fordert der Ältere seinen Besitz zurück und läßt sich auch durch die Bitten des Jüngeren nicht erweichen. Ho-wori bleibt nichts anderes übrig als sich auf die Suche nach dem verlorenen Haken zu machen⁴². Dem jungen Helden erscheint als Helfer in der Not der Gott Shiozuchi und erteilt ihm den Rat, sich zum

Palast des Meergottes Watatsumi zu begeben, wo ihm dessen Tochter namens Toyotamahime zu Hilfe eilen würde.

Was nun folgt, ist eine mythische Handlung, die ihrem kulturhistorischen Ursprung nach zu den sog. "südlichen Elementen" innerhalb der japanischen Mythologie zu rechnen ist; besonders aus dem insular-indonesischen Raum ist reiches Variantenmaterial bekannt⁴³. Der junge Held der Episode gelangt, auf dem Rücken eines Meerungeheuers, in den unterseeischen Palast des Meergottes, Watatsumi no kami. Nach langer Zeit findet sich der verlorene Haken im Schlund einer Meerbrasse; und damit könnte die Episode eigentlich beendet sein, doch gibt Watatsumi dem jungen Besucher aus der anderen Welt zwei magische Juwelen mit auf den Weg, ein Flut-Steige-Juwel und ein Flut-Sinke-Juwel, mit deren Hilfe er nach der Rückkehr seinen älteren Bruder zu bezwingen in der Lage sein würde. Diese Juwelen, dies sei hier nur am Rande vermerkt, bilden einen festen Bestandteil auch der Schätze jenes *takarabune*, das wir als Schatzschiff der Sieben Glücksgötter aus späteren Zeiten kennenlernten.

Doch bevor es zur Rückkehr kommt, verlebt Ho-wori no mikoto drei Jahre voller Glück mit Toyotamahime no mikoto, der Tochter des Meergottes, die ihm zur Frau gegeben worden war. Hier finden wir das Kernmotiv auch des Urashima-Stoffes vorgezeichnet. Wie der raum- und zeitvergessene Urashima Tarô (Shimako) erinnert sich auch Ho-wori no mikoto erst nach einem dreijährigen wunderbaren Leben seiner Heimat wie auch seines ursprünglichen Auftrages; doch muß der Himmelsgott Ho-wori no mikoto seinen Ausflug in die unterseeischen Gefilde, im Gegensatz zu Urashima Tarô, nicht mit dem Leben bezahlen. Seinem Besuch in jener jenseitigen Welt folgt - und darin liegt der

echt mythische Kern dieser Episode - vielmehr die Geburt neuen Lebens. Toyotamahime gebiert einen Sohn, Ugayafukiaezu no mikoto, verschließt danach jedoch die Meer-grenze für immer und trennt damit die existentiellen Räume "Land" und "Meer" voneinander. Das unterseeische Reich, aus dem sie stammt, ist nunmehr für immer den Bewohnern des Landes verschlossen. Der gemeinsame Sohn aus der Verbindung des Ho-wori und der Toyotamahime jedoch wird zum Ahn des japanischen Kaiserhauses und damit, nach traditioneller Interpretation, zum Ahn des in der Himmelnachfolge stehenden Menschengeschlechts.

3.2.2 Tokoyo no kuni

In der Erzählung vom Bergglück und Meerglück ist nicht nur die Zuordnung des "Glücks" auf das unterseeische Land des Meergottes bezogen - durch ihn wird die Ordnung der Dinge wieder ins rechte Lot gerückt -, sondern darüber hinaus auch das Lebensglück und damit das Leben selbst haben hier ihre eigentliche Quelle. Die himmlische Gottheit Howori erfährt hier die Liebe der Toyotamahime; aus ihrer Vereinigung im unterseeischen Land geht das neue Leben hervor. Wir finden hier einen deutlichen Hinweis auf die Qualität des "Glücks", wie es sich in dem Begriff *sachi*, geschrieben mit eben jenem Schriftzeichen, das auch zur Schreibung des "Glücks" im Sinne von *kô* (s.o.) Verwendung findet, äußert. Verfolgen wir diese Spur weiter, so rundet sich das Bild in zunehmendem Maße ab.

Betrachten wir zunächst eine weitere Episode der Mythologie, bzw. ein im Detail eher undeutlich gezeichnetes Motiv im Kontext des mythischen Geschehens. Es handelt sich um den Vorstellungskomplex um das "Land der

Ewigkeit" (*tokoyo*), das wir bereits in der *Tango-fudoki*-Version des Urashima-Stoffes kennenlernten und mit dem wir in essentielle Bereiche japanischer Religiosität vordringen.

Ungeachtet der tiefen Bedeutung dieser Konzeption erscheint das "Land der Ewigkeit" in den Quellen in nur sporadischer Erwähnung⁴⁴. Hinweise auf jenes Land *tokoyo* finden wir etwa im Mythos von der Himmlischen Felsenhöhle, in den Mythen um Sukunabikona, wie auch den mythisch jüngeren Episoden aus der Zeit der frühen Menschenkaiser. Im Kontext der Reichsgründungsmythen heißt es beispielsweise von dem Bruder des späteren 'Ersten Herrschers' (Iware-biko, d.i. Jimmu-tennô), er sei nach *tokoyo* gegangen. Auch der uns bereits bekannte Urashima no Ko (Urashima Tarô) ging, wie bereits erwähnt, frühesten Versionen des Stoffes entsprechend, nach *tokoyo*, das im *Nihongi* mit dem chinesischen P'eng-lai, jap. Hôrai, gleichgesetzt wird⁴⁵. In einem der Schlußgedichte aus der Fassung des *Tango-fudoki* heißt es⁴⁶:

Ins Land der Ewigkeit	<i>tokoyobe ni</i>
sich erstreckende Wolken,	<i>kumo tachiwataru</i>
des Urashima no Ko	<i>Mizunoe no</i>
von Mizunoe	<i>Urashima no Ko ga</i>
Worte tragen sie fort	<i>koto mochiwataru</i>

An Textstellen wie dieser zeigt sich, daß das Land der Genien, in welchem Urashima die glücklich zeitlose Zeit verlebte, keinen anderen Ort darstellt als jenes Reich der Ewigkeit, *tokoyo*, das bereits von den Kompilatoren der frühesten Quellen mit taoistischen Paradiesvorstellungen identifiziert wurde.

Doch bleibt *tokoyo* ein letztlich schemenhafter Ort jenseits des Meeres, bzw. auch inmitten des Meeres gelegen, weit weniger faßbar als die Jenseitskonzeptionen Nenokuni und Yominokuni, welche in der Mythologie eine farbige Schilderung erfahren⁴⁷. Erst in den späteren, nachmythischen Teilen des *Nihongi* werden detailliertere Jenseitstopographien vermittelt. Im Lied des Tajima Mori, der vom Kaiser Suinin nach *tokoyo* gesandt worden war, um von der Tachibana-Frucht zu bringen, und erst nach zehn Jahren wieder zurückkehrt, erscheint *tokoyo* als ein Paradies taoistischen Zuschnitts⁴⁸. Hier ist sogar eine entsprechende Textstelle der chinesischen Literatur als Vorbild zu ermitteln⁴⁹. Doch betrifft die chinesisch-taoistische Gestaltung des Motivs auch hier, wie im Falle des Urashima- und des *umisachi-yamasachi*-Stoffes, lediglich eine eher äußerliche, formale Aktualisierung des im Kern archaischen Inhalts. *Tokoyo* ist von der Forschung als ein jenseitiger Ort erkannt worden, von dem "Lebenskraft" - im Sinne von "mana" - ausgeht, kein dunkler Ort des Todes wie andere Jenseitskonzepte in der japanischen Überlieferung, sondern vielmehr ein Land von der Art des "Lebenspendenden Inseljenseits", wie wir es insbesondere aus der südostasiatischen und ozeanischen Glaubenswelt her reichlich kennen⁵⁰.

Die Eigenständigkeit der jeweiligen Konzeptionen sollen nicht verwischt werden, jedoch zeigt sich hier eine im Kern übereinstimmende religiöse Idee: Das Jenseits nimmt den Toten in sich auf, aber es entläßt auch das neue Leben.

Eine besonders weite Verbreitung erfährt dieser Vorstellungskomplex bei den Altvölkern der malayischen Halbinsel und Indonesiens, deren Kulturen, im Rahmen der "Südkomponente" der japanischen Kultur, in einem engen Verhältnis zu den frühjapanischen religiösen Vorstellungen und Wert-

orientierungen stehen. In Jenseitsvorstellungen dieser Ethnien kommt der "Insel der Fruchtbäume" bekanntlich eine herausragende Bedeutung zu. Es handelt sich dabei nicht um bloße Orte des Todes, sondern ebenso um die Regionen, in welchen das neue Leben seine Quellen hat. So wachsen, nach dem Glauben der Kenta-Semang, zweierlei Blüten und Früchte an dem Fruchtbaum im Jenseits, grüne der Toten auf der einen Seite und gelbe der Lebenden auf der anderen⁵¹. Ein anderer Autor berichtet, daß im Glauben der Semang die menschlichen Seelen an einem Lebensbaum im Jenseits wachsen; von dort holt sie dann ein Vogel, der von der zukünftigen Mutter getötet und gegessen wird. So gelangt die Seele des Neugeborenen in den Mutterleib⁵². Im Vergleich mit anderen Vorstellungen, hier wäre etwa der Kinderbaum der Ngaju zu nennen, zeigt sich, daß hier die mythologisch weit verbreitete Konzeption des "Lebensbaumes" angesprochen ist.

3.2.3 Sukunabikona

Ist die Zuordnung des Landes *tokoyo* zu dem beschriebenen Komplex der lebenspendenden Inselwelten somit als gesichert zu betrachten, so enthüllt sich der spezifische Charakter des geheimnisvollen Landes jenseits des Meeres innerhalb der japanischen Mythologie doch erst durch die Attribute derjenigen mythischen Figuren, die in den Quellen als Gottheiten mit dem Lande *tokoyo* verknüpft sind.

In *Kojiki* und *Nihongi* den beiden ältesten überlieferten schriftlichen Quellen Japans, datierend aus dem frühen achten Jahrhundert, ist ein archaischer Gesang enthalten, in welchem u.a. das Land *tokoyo* Erwähnung findet. Es heißt im *Nihongi*⁵³:

Dieser Göttertrank,	<i>kono miki ha</i>
er ist nicht mein Göttertrank,	<i>waga miki narazu</i>
der Herr des Heiltranks,	<i>kushi no kami</i>
der in <i>tokoyo</i> weilend	<i>tokoyo ni imasu</i>
wie ein Fels dasteht,	<i>ihatatasu</i>
der erlauchte Gott Sukuna	<i>sukunamikami no</i>
mit reichem Segen	<i>toyohoki</i>
segnend umschreitend,	<i>hoki motohoshi</i>
mit Göttersegnen	<i>kamuhoki</i>
segnend in wildem Tanz	<i>hoki kuruhoshi</i>
brachte diesen Göttertrank dar	<i>matsuri koshi miki zo</i>
trink aus ohne Rest!	<i>arazu wose</i>
sa sa.	<i>sa sa</i>

Mit diesem Lied, das sich in ähnlicher Form auch an weiteren Stellen der Quellen findet, ist das Tor zu einem ganzen Kontinuum eigenständiger religiöser Vorstellungen geöffnet. Es kann hier keine vertiefte Betrachtung jener komplexen, in sich geschlossenen, primär lunar-mythologisch geprägten Vorstellungswelt angestellt werden⁵⁴, festgehalten sei jedoch, daß im Zentrum dieser zyklischen Weltsicht zwei bestimmte Gottheiten des japanischen Pantheons stehen: zum einen der uns aus obigem Liede bereits bekannte Sukuna(bikona), zum anderen die Gottheit Ômononushi, Gott von Miwa und in untrennbarer Verbindung zu Sukuna(bikona), ihrem Alter Ego, stehend⁵⁵.

Wie konkret diese beiden Götter mit unserem Thema, dem des "Glücks" in Japan, tatsächlich verbunden sind, zeigt nicht nur der argumentative Indizienbeleg über die Verbindung "Glücksinsel" - "Meerjenseits" und "*tokoyo*" -,

vielmehr äußern sich die Quellen hier ganz und gar eindeutig.

3.2.4 sakimitama - kushimitama

Unsere beiden Gottheiten Sukuna(bikona) und Ômononushi gelten in den Quellen als echte Schöpfergottheiten. Gemeinsam schufen sie, nach einer Teilüberlieferung innerhalb des Gesamtkorpus der japanischen Mythologie, die Welt. Sie bestimmten die Methoden der Krankenheilung und die der *majinai*-Worte ("Hinwegbeschwörung"). Bevor jedoch die Schöpfung vollendet werden konnte, begab sich der Gott Sukuna zurück in das jenseitige Land *tokoyo*. Ômononushi, alias Ônamuchi, allein zurückgelassen, konnte sein Werk nicht vollenden; da erschien, vom Meer her kommend, also aus der Richtung des Landes *tokoyo*, ein "glänzendes Etwas (*mono*)"⁵⁶ und erklärte, nur mit seiner Hilfe könne die Land-schaffung endgültig gelingen. Im *Nihongi* heißt es:

"Hierauf erleuchtete ein göttlicher Glanz das Meer, und plötzlich war da Etwas (*mono*), das auf ihn zugetrieben kam und sprach: 'Wenn ich nicht hier wäre, wie könntest Du dann dieses Land ordentlich unterwerfen? Nur darum, weil ich hier bin, ist es Dir möglich geworden, eine so große verdienstliche Tat zu leisten.' 'Hierauf erkundigte sich Ônamuchi und sprach: 'Wenn dies so ist, wer bist Du dann?' Die Antwort lautete: 'Ich bin Dein *sakimitama*, Dein *kushimitama*'. Ônamuchi sprach: 'Wohlan denn, ich weiß es nun. Du bist mein *sakimitama*, mein *kushimitama*. An welchem Orte wünschst Du nun zu wohnen?' Die Antwort lautete: 'Ich wünsche auf dem Berg Mimoro in der Provinz Yamato zu wohnen'. Daher also baute er

eine Wohnstatt an diesem Ort und ließ [den 'Geist'] dahin gehen und dort wohnen. Dieses ist der Gott von Ômiwa."⁵⁷

Auch das *Kojiki* vermerkt in diesem Zusammenhang, daß der Gott Ômononushi (alias Ôkuninushi) die Frage stellt, wer ihm nun wohl bei der Schöpfung zur Seite stehen könne, da Sukunabikona hinüber in das Land *tokoyo* gegangen sei:

"Da erschien ein Gott, der sich leuchtend vom Meer her dem Lande näherte. Dieser Gott sprach: 'Wenn Du mich geziehrend verehrst, so will ich gut mit Dir zusammen das Land schaffen; ohne mich kann das Land nur mit unsäglicher Mühe vollendet werden!' Da sprach Ôkuninushi: 'Wenn dem so ist, und ich Dich verehren soll - in welcher Weise soll dies geschehen?' Da antwortete jener: 'Verehere mich auf dem östlichen Berge [innerhalb] der grünen Bergketten von Yamato'. Dieser Gott ist der auf dem Berge Mimuro wohnende Gott"⁵⁸

Eine eingehende Analyse des Stoffes ergibt, daß es sich hier funktionell um niemand anders handelt als das wohlbekannte Alter Ego des Gottes: Sukunabikona⁵⁹ aus dem Lande *tokoyo*.

Doch was haben wir unter den Begriffen *sakimitama* und *kushimitama* zu verstehen? Es handelt sich um spezifische Erscheinungsformen des japanischen Seelenglaubens, die von der späteren Shintô-Theologie in ein viergliedriges Seelen-Konzept eingebracht wurden⁶⁰. *Kushi* ist dabei einem Wortfeld zugehörig, das die Bedeutung "wunderbar" trägt, *saki* ist identisch mit dem uns bereits bekannten *sachi*

(*kô*)⁶¹ und trägt die Bedeutung "Glück, glücklich". Dem Gott erscheint als sein Alter Ego somit sein "Glücksgeist" (*sakimitama*), sein "Wunderbarer Geist" (*kushimitama*). Bemerkenswert erscheint, daß diese beiden Begriffe ausschließlich im Zusammenhang mit den beiden Gottheiten Sukuna und Ômononushi erscheinen und damit - entgegen der Ansicht traditioneller Shintô-Theologie - nicht zu den generellen Seelenvorstellungen Japans gerechnet werden können. Die Begriffe *sakimitama* und *kushimitama* stellen Embleme nur dieser beiden Gottheiten dar. Sukuna und Ômononushi sind es, die als Spender von "Glück" (*saki*) und "Wunder" (*kushi*) erscheinen. Der Begriff *kushi* ist dabei aufs engste verwandt mit den Begriffen *kusushi* und *kusuri*, die beide in direktem Bezug zum Heilen und zur Medizin stehen, jedoch auch "Wunder", "Segen", und damit "Heil" im doppelten Wortsinne, bedeuten⁶². Hier liegt also eine ähnliche semantische Beziehung von "Glück", "Heil" und "Segen" vor, wie wir sie eingangs im Bereich des Altgermanischen (s.o.) kennenlernten.

Für die Gelehrten der "Nationalen Schule", *kokugaku*, der Edo-Zeit war es eine unbestreitbare Tatsache, daß der Ursprung der Heilkunst bei den Gottheiten Sukunabikona und Ônamuchi liege. Hirata Atsutane machte als erster auf die gemeinsame Wortwurzel von *kushi*, "wunderbar", und *kusuri*, "Heilmittel, Medizin" aufmerksam⁶³. Der Glaube an die Heil-wirkende Kraft des Götterpaares war noch in historischer Zeit lebendig, mußte dann aber weitgehend dem buddhistischen Konzept des Yakushi-nyorai weichen⁶⁴.

"Glück", "Segen" und "Heil" kommen von diesen beiden Göttern, die, als Alter Ego des jeweils anderen, letztlich eins sind. Untrennbar damit verknüpft ist die Vorstellung vom Lande *tokoyo*, das als ein Land der Ewigkeit, jenseits des

bzw. im Meer gelegen, die Quelle jenes "Glücks", das von den Göttern kommt, darstellt.

Beide Gottheiten erscheinen überdies als Brauer eines heiligen, berausenden Trankes, des *miki* (oder bezeichnenderweise auch *miwa*), der als Gabe der Götter an die Menschen - vertreten in der Person des Herrschers - in diese Welt kommt.

Die tiefe Verbindung des Gottes von Miwa zu "Heiligem Trank", "Segen" und schließlich "Glück" dokumentiert unter anderem eines der wichtigsten Schreinfeste des Ômiwajinja. Anlässlich jenes Festes, des *saigusa-matsuri*, werden Sake-Fäßchen mit Pflanzen (*saigusa*) geschmückt, deren ursprüngliche botanische Zuordnung jedoch umstritten ist. Im vorliegenden Kontext von größter Wichtigkeit ist dagegen, daß die quellenmäßig dokumentierte Schreibung des Namens auf eine enge Beziehung dieser Zeremonie zum Miwa-Komplex hinweist. Den Quellen⁶⁵ ist zu entnehmen, daß der Pflanzenname eigentlich *sakikusa*, "Glückskraut", gelautet hat und mit den entsprechenden Schriftzeichen für "Glück" (*saki, kô*) geschrieben wurde. Das Bild eines mit "Glück-", "Gedeih-", oder "Lebenskraut" geschmückten Sake-Fäßchens fügt sich harmonisch in die Konzeption des 'Lebenspendenden' Trankes.

Das Glück, das aus dem Reich dieser Götter kommt, ist somit ein ganz anderes als das materiell-diesseitige der neuzeitlichen Vorstellungswelt um die *shichifukujin*. Es ist das Leben selbst, die sich ständig erneuernde Existenz, welche als "Wunder" (*kushi*) und als "Glück" (*sachi, saki, kô*) dieser archaischen Vorstellungsweise gemäß in unsere Welt eintritt. Der religionsethnologische Vergleich zeigt, daß wir es hier mit grundlegenden religiösen Konzepten zu tun haben, die sich insbesondere im ozeanischen Raum auf

paradiesische Inseljenseitswelten beziehen, von welchen das Leben stammt und in die es nach dem Tode wieder zurückkehrt. "Glück" - das ist hier nicht nur das *gute* Leben im Sinne einer Erfüllung individueller Wünsche und Hoffnungen, sondern das Leben als solches, das *Geschenk des Lebens* schlechthin.

Untrennbar verbunden mit dieser Vorstellung vom Lebens-Glück, d.h. dem Glück des Lebens selbst, ist die der Erneuerung des Lebens in der Liebe, in der Sexualität - vgl. hier etwa die Miwa-Legende - und im Rausch. Im berausenden Trank, dessen Zubereitung den beiden Gottheiten in den archaischen Gesängen zugesprochen wird, sind sie selbst manifest. Die Lieder sprechen von dem berausenden Trank, den nicht der Mensch bereitet, sondern in Wahrheit die Gottheiten Ômononushi und Sukunabikona selbst. Die untrennbare Wesensverbindung von Liebe und Rausch hat sich bis auf den heutigen Tag in entsprechenden religiösen Vorstellungen bewahrt. Ômononushi, und insbesondere seine Erscheinungsform als Ôkuninushi, der Große Gott von Izumo, sind als Enmusubi no kami, als die Götter der schicksalhaften Verbindung zweier Menschen, heute so populär wie in früheren Zeiten. Es sind die Götter, die man in ganz Japan um eine glückliche Verbindung in der Ehe anruft. Und der Schrein von Miwa, der im südlichen Yamatobecken gelegene Ômiwa-jinja, findet nach wie vor Verehrung als ein Ort, an dem der Heilige Trank, *miwa*, das berausende Reisgetränk, seine sakrale Überhöhung erfährt.

Anzumerken ist in diesem Zusammenhang noch, daß auch die Gottheit Daikokuten, eine der Sieben Glücksgottheiten, in einer gewissen Beziehung zu besagtem Ôkuninushi steht. Doch handelt es sich hier ursprünglich um

keinen inhaltlichen Konnex, sondern vielmehr um eine Anlehnung, die auf einer bloßen Namensanalogie beruht. Der Bestandteil Ôkuni -, "großes Land", im Namen des Gottes von Izumo lautet in sinojapanischer Lesung *Daikoku* -; die Beziehung zwischen den beiden Göttern basiert letztlich auf dieser - scheinbar - im Namen gegebenen Übereinstimmung⁶⁶.

4. Conclusio

Zu Beginn unserer Ausführungen über die religiöse Dimension des Glücksbegriffs im Japanischen stellten wir fest, daß hier insbesondere der Terminus *kôfuku* zu beachten ist, der sich wiederum aus zwei ursprünglich eigenständigen Begriffen im Japanischen zusammensetzt: einerseits *kô*, bzw. *sachi*, *saki*, sowie andererseits *fuku*. Beide Begriffsbereiche stehen zwar in einer inneren Verbindung zueinander und lassen sich nicht streng voneinander trennen, wie wir für Japan am Bild der Sieben Glücksgötter deutlich sehen konnten, doch entwickeln beide ihren jeweils vollen Gehalt in deutlich voneinander zu unterscheidenden semantischen Bereichen. *fuku* - dieses "Glück" spricht, zumal im modernen Japan, eher die Erfüllung individueller Wünsche und Hoffnungen, bezogen auf konkret faßbare Erwartungen, vor allem im materiellen Bereich, an. Erfolg im Beruf, materieller Wohlstand, Sicherheit, auch Gesundheit, all das läßt sich problemlos unter diesem Begriff subsumieren, der sich damit auch im japanischen Gebrauch mit der chinesischen Bedeutung (chin. *fu*) deckt und, bei aller gebotenen Vorsicht, eine gewisse Parallele zum Begriff der *fortuna* unseres Kulturkreises aufweist. Das reich beladene

Schatzschiff der *shichifukujin*, die zu Neujahr die Menschen beglücken, liefert hier ein beredtes Symbol.

Doch fanden wir an Bord dieses Schiffes auch solche Schätze, die in eine andere Richtung des "Glücks" deuten. Sie schienen zunächst keinen Sinn zu ergeben, muteten als rein märchenhafte Elemente an, wie etwa die diversen Juwelen von magischer Kraft. Wir trafen hier jedoch in Wirklichkeit auf ein archaisches Substrat des Glücksbegriffes, das weit über den Bereich der menschlichen Wünsche und deren Befriedigung, wie in *fuku* präsent, hinausgeht. Jenes "Glück", *kô* bzw. *sachi/saki*, fanden wir im Göttlichen selbst manifestiert, lokalisiert in einem jenseitigen Land, in welchem alles Leben seinen Ursprung hat. In dem leuchtenden Seelenstoff des *saki*- und *kushimitama* zeigt sich dieses "Glück" materialisiert als eine göttliche Kraft. Hier sind, bis in die Wortbedeutung hinein, "Glück", "Heil" und göttlicher "Segen" identisch, und wir dürfen diese Form des Glücks daher mit unserem Begriff der "Glückseligkeit", *felicitas*, wiedergeben.

Beide Aspekte des Glücksbegriffs sind, wie eingangs bemerkt, in dem gebräuchlichsten japanischen Wort für "Glück", *kôfuku*, zusammengefaßt.

Die eingangs angestellte Betrachtung der modernen Religionsgemeinschaft "Wissenschaft vom Glück", *kôfuku no kagaku*, hat uns einen bezeichnenden Einblick in aktuelle Glückskonzeptionen und deren religiöse Fundierung im heutigen Japan gegeben. Doch konnte erst die ideengeschichtliche Untersuchung zeigen, daß hier religiöse Motive teils archaischen Ursprungs - erinnert sei nur an die kugelige Gestalt des glückverheißenden Geistwesens ("Gott") - eine lediglich zeitgemäß aktualisierte Verwendung fanden. Das "Glück", in seinen dualen Aspekten, sucht man auch im

pragmatisch-rational orientierten Japan der Gegenwart durchaus noch in einer anderen Welt. Und die Tatsache, daß man ihm in Kreisen modernitätsbewußter japanischer "Yuppies" heute in Form einer "Wissenschaft" (*kagaku*) vom Glück nahezukommen trachtet, zeigt die in der Form flexible, im Kern jedoch beständige Gestalt jenes religiösen Musters, das der Suche nach dem Glück in Japan seit alters her zugrundeliegt.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Nobuhisa Honjo: "Joining the Flock. Japanese Perspective: New Religions". In: *LOOK JAPAN*, December 1991, S. 3
- 2 Vgl. in diesem Zusammenhang die informativen Ausführungen von Rainer Wassner: "Der Prophet klebt am Golde. Ryūho Okawa und seine Wissenschaft vom Glück". In: *DIE WELT*, Nr. 114, Samstag 16. Mai 1992, S. XXIV. Der Autor betont, daß insbesondere nationalistische Aussagen Ôkawas zur Rolle Japans in der Welt "fatal ... an die 30er und 40er Jahre (erinnern), als Japans kaiserliche Armee sich halb Asien auf grausamste Weise unterwarf" (a.a.O.).
- 3 Dieses Datum ist in der Schrift *The Institute for Research in Human Happiness*, Tôkyô o.J., o.P., genannt.
- 4 Ôkawa Ryūhō: *The Challenge of Religion. The Wind of Miracles from Japan. (Shūkyō no chōsen ; engl.)*. The Institute for Research in Human Happiness, Tôkyô, Nov. 1993.
- 5 Ôkawa Ryūhō: *Kôfuku no kagaku-nyūmon*. The Institute for Research in Human Happiness, Tôkyô 1990, S. 7.
- 6 Rainer Wassner (1992) schreibt: "Ôkawa tritt neuerdings in goldener Robe auf, eine goldene Krone auf dem Haupt, in der Hand ein goldenes Zepter. Gold war schon immer das Zeichen des Gottes Mammon. Da trifft es sich gut, daß Ôkawa auch die Inkarnation des Hermes, des altgriechischen Gottes für Handel und Wissenschaft sein will".
- 7 Daniel Defoe: *Robinson Crusoe*. Frankfurt a.M. (Insel Taschenbuch 41), 1973, S. 91; vgl. Gottfried Honnefelder (Hrg.): *Vom Glück*.

- Erkundigungen eingeholt von Gottfried Honnefelder, Frankfurt, 1986, S. 165.
- 8 Gottfried Honnefelder: "Nachwort". In: ders. 1986, S. 365.
 - 9 *Duden*, Bd. 10, *Das Bedeutungswörterbuch*. Hrg.: Bibliographisches Institut, Mannheim, 1970, S. 297
 - 10 *Duden*, Bd. 7, *Das Herkunftswörterbuch*. Hrg.: Bibliographisches Institut, Mannheim, 1963, S. 227.
 - 11 So formuliert in einem Vortrag mit dem Titel "Die Frage nach dem Glück als Frage nach dem Menschen", den Norbert Hinske am 21. April 1994 an der Universität Trier gehalten hat.
 - 12 Klaus Hammacher: "Glück". In: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Hrg. Hermann Krings et al., München 1973, Band 3, S. 606 - 614.
 - 13 Morohashi Tetsuji (Takasuke): *Dai-Kan-Wa-jiten*. 14 Bände. 2. Aufl. Daishūkan, Tōkyō 1989, Nr. 9176/ 59.
 - 14 Wolfgang Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*, München 1974, S. 30.
 - 15 Morohashi 1989, Nr. 9176; *Nihon kokugo daijiten*,. Hrg. Nihon kokugo daijiten kankōkai, Tōkyō 1973 - 1976, Bd. 5, S. 65; vgl. Bauer 1974, S. 30, Nr. 7.
 - 16 Bauer 1974, S. 30.
 - 17 Morohashi 1989, Nr. 24768; vgl. Bauer 1974, S. 30, Nr. 16.
 - 18 Peter Fischer: *Studien zur Entwicklungsgeschichte des mappō-Gedankens und zum Mappō-tōmyō-ki*. MOAG Band LXV, Hamburg 1976, S. 324
 - 19 Fischer 1976, S. 310
 - 20 Fischer 1976, S. 324
 - 21 Klaus Kracht: *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts. Chu-Hsi-konfuzianische Geist-Diskurse*. Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum, Band 31, Wiesbaden 1986, S. 51.
 - 22 Kracht 1986, S. 81
 - 23 Ogyū Sorai: *Bemmei*. *Nihon shisō taikai*, Band 47, Kap. 10; Kracht 1986, S. 308
 - 24 Hayashi Razan: *Shintō denju*. *Nihon shisō taikai*, Band 39, Kap. 68; Kracht 1986, S. 297.
 - 25 Vgl. Honnefelder 1986, S. 57.
 - 26 Zu den Sieben Glücksgöttern vgl. u.a. U.A. Casal: *Die Sieben Glücksgötter*. MOAG XXXIX, Teil D. OAG: Tokyo 1958; Kurt S. Ehrich: *Shichifukujin - Die Sieben Glücksgötter Japans. Ein Versuch*

- über Genesis und Bedeutung volkstümlicher ostasiatischer Gottheiten*. Recklinghausen 1991; Reiko Chiba: *The Seven Lucky Gods of Japan*. Tuttle: Tōkyō 1980.
- 27 Casal 1958, S. 4.
 - 28 u. a. Chiba 1980, S. 5 und Innentitel.
 - 29 a.a.O.
 - 30 a.a.O., S. 9
 - 31 Vgl. Ehrich 1991, S. 29 ff.
 - 32 a.a.O.
 - 33 Vgl. u.a. Franz Vonessen: "Variationen über das Flügelschlagen. Von der 'Jagd nach dem Glück' im Märchen". In: *Festgabe für Nelly Naumann*, hrg. von Klaus Antoni und Maria-Verena Blümmel, MOAG Band 119, Hamburg 1993, S. 377 - 393.
 - 34 Bereits in den frühesten westlichen Sammlungen finden sich Versionen des "Pfirichjungen": Vgl. u.a. R.A. Mitford (Lord Redesdale): *Tales of Old Japan*, 1871 (1978), S. 222 - 224; David Brauns: *Japanische Märchen und Sagen*, Leipzig 1885, S. 3 - 9; William Elliot Griffis: *Japanese Fairy World, Stories from the Wonder-Lore of Japan*, 1887, S. 62 - 71. Vgl. Klaus Antoni: "Momotarō und der Geist Japans. Zur Funktion eines Volksmärchens im Nationalismus der frühen Shōwa-Zeit", in: ders.: *Der Himmlische Herrscher und sein Staat. Essays zur Stellung des Tennō im modernen Japan*. München, 1991, S. 122 - 154.
 - 35 Vgl. Seki Keigo: *Nihon mukashibanashi-shūsei*, Tōkyō 1950 - 1957, Bd. 2, S. 328 - 336.; ders. *Nihon no mukashibanashi*, Tōkyō 1956 - 1958, Bd. 2, S. 12 ff.; ders. *Nihon mukashibansahi-taisei*, Tōkyō 1978 - 82, Nr. 143; vgl. Antoni 1991, S. 128, Anm. 32.
 - 36 *Shōgaku kokugo tokuhon (SKT)*, Hrg. Mombushō, Tōkyō 1932 - 1937, Bd. 1, S. 54 - 75.
 - 37 Vgl. Seki 1950 - 57, Bd. 2, S. 1009 - 1115, Nr. 224; vgl. SKT 3, Nr. 24. Vgl. Fumiko Watari: "Urashima no ko" und "Urashima Tarō" - Eine inhaltsvergleichende und stilanalytische Untersuchung an ausgewählten Textbeispielen. M.A. Freiburg, Phil.- Fak. o.J.
 - 38 *Tango no kuni-fudoki (itsubun)* = *Nihon koten bungaku taikai*, Bd. 2, Tōkyō 1967, S. 470 - 477; Übersetzung in: Nelly und Wolfram Naumann: *Die Zauberschale. Erzählungen vom Leben japanischer Damen, Mönche, Herren und Knechte*. München 1973, S. 27 - 29; vgl. Watari o.J., S. 3 - 7.
- Nahezu zeitgleich, im *Nihongi*, finden wir den Stoff in Form eines historischen Berichts verzeichnet. Es heißt dort unter dem Datum Yūryaku-tennō 22/7 (trad. 478 n.Chr.): "Ein Mann aus Tsutsukaha im

- Distrikt Yosa der Provinz Tamba, [namens] Urashima no Ko von Midzunoye, fuhr in einem Boot zum Angeln. Endlich fing er eine große Schildkröte. Dieselbe verwandelte sich allsogleich in ein Mädchen. Hierauf verliebte sich Urashima no Ko in sie und machte sie zu seiner Frau. Miteinander gingen sie ins Meer hinein. Indem sie nach Hôrai-san gelangten, sahen sie die Genien umhergehen". (Dr. Karl Florenz: *Die historischen Quellen der Shinto-Religion. Aus dem Altjapanischen und Chinesischen übersetzt und erklärt von Dr. Karl Florenz*, Göttingen 1919, S. 299; *Nihongi* (2) = *Nihon koten bungaku taikai*, Bd. 67, Tôkyô 1968, S. 497).
- 39 Urashima-shi-den. *Gunsho ruiju*, Bd. 9, 135, 1960, S. 325; Watari o.J., S. 8.
- 40 Vgl. u.a. Bauer 1974, S. 269 f.
- 41 *Kojiki*, *Nihon koten bungaku taikai*, Band 1, Tokyo 1966, S. 135 - 147; *Nihongi*, *Nihon koten bungaku taikai*, Band 67, S. 163 - 187; vgl. Florenz 1919, S. 76 - 84; 201 - 221.
- 42 Vgl. auch Klaus Antoni: *Der Weisse Hase von Inaba. Vom Mythos zum Märchen. Analyse eines japanischen "Mythos der Ewigen Wiederkehr" vor dem Hintergrund altchinesischen und zirkumpazifischen Denkens*. In: *Münchener Ostasiatische Studien*, Band 28, Wiesbaden 1982, S. 37ff.
- 43 Vgl. die vielfältigen Untersuchungen des japanischen Ethnologen Ôbayashi Taryô zu diesem Thema, u.a. *Nihon shinwa no kigen*, Kadokawa shoten, Tôkyô 1973: 212, 239, 246; ders.: *Higashi to nishi - umi to yama*, Shogakkan, Tôkyô 1990, S. 79, 157 - 159, 164 f.; vgl. auch Ulrich Pauli: "Japan und die 'Kultur aus dem Süden'. Vermutete Beziehungen Japans zu Südostasien und Nichtchinesischen Völkern Süd- und Ostchinas". In: *Bonner Zeitschrift für Japanologie*, Band 2, 1980, S. 54 - 128.
- 44 Klaus Antoni: *Miwa - Der Heilige Trank. Zur Geschichte und religiösen Bedeutung des alkoholischen Getränks (sake) in Japan*. In: *Münchener Ostasiatische Studien*, Band 45, Stuttgart 1988, S. 133, Anm. 260 (mit detaillierten Quellenbelegen).
- 45 Vgl. Florenz 1919, S. 299, Anm. 13.
- 46 NKBT 2, S. 474; vgl. Watari o.J., S. 6.
- 47 Zu den verschiedenen Jenseitskonzeptionen der japanischen Mythologie vgl. Nelly Naumann: *Die einheimische Religion Japans*. Teil 1, *Bis zum Ende der Heian-Zeit*. In: *Handbuch der Orientalistik*, Band V.IV.1.1., E.J. Brill: Leiden 1988, S. 67, 68, 81, 82, 89, 90, 169; 21, 63, 241 - 244.
- 48 a.a.O.

- 49 Vgl. *Nihongi*, Suinin 100/3/12 (= NKBT 67, S. 280); der Kommentar verweist auf eine entsprechende Stelle im chin. *Lieh-hsien-chuan* (*Lieh-tzu*), Antoni 1988, S. 134, A 261; vgl. Bauer 1974, S. 245f.
- 50 Antoni 1982, S. 201 - 213, 296 f. (mit detaillierten Quellenbelegen); Ders., 1988, S. 89
- 51 Paul Schebesta: "Jenseitsglaube der Semang auf Malakka". In: *Festschrift P.W.Schmidt*, Wien 1928, S. 641; vgl. Antoni 1982, S. 205.
- 52 W.W. Skeat u. C.O. Blagden: *Pagan Races of the Malay Peninsula*, London 1906, Bd. 2, S. 194; vgl. Antoni a.a.O.
- 53 *Nihongi*, Jingû 13/2/8 (= NKBT 67, S. 350/351); vgl. Antoni 1988, S. 69ff. (mit detaillierten Quellenbelegen)
- 54 Vgl. Antoni 1982, passim.
- 55 Antoni 1988, passim; vgl. Naumann 1988, S. 92 f.
- 56 *Nihongi* = NKBT 67, S. 130/131; vgl. Florenz 1919, S. 145f.; Antoni 1988, S. 83.
- 57 *Nihongi* = NKBT 67, S. 130/131; Florenz 1919, S. 145f.; Antoni 1982, S. 83.
- 58 *Kojiki* = NKBT 1, 108/109; Kinoshita Iwao: *Kojiki. Älteste japanische Reichsgeschichte*, III. Band, Deutsche Übersetzung, Fukuoka 1976, S. 62. f.; Antoni 1982, S. 83 - 84.
- 59 Zu Sukunabikona als Alter Ego des Ômononushi (Ônamuchi, Ôkuninushi) vgl. u.a. Ôbayashi: *Nihon shinwa ni kigen*, Tôkô 1973, S. 198.
- 60 Vgl. Naumann 1988, S. 111.
- 61 *Nihon kokugo daijiten*, Hrsg. Nihon kokugo daijiten kankôkai, Tôkyô 1973 - 1976, Bd. 4, S. 1342.
- 62 Vgl. Nelly Naumann: "Umgekehrt, umgekehrt ... Zu einer Zauberpraktik des japanischen Altertums", In: *OriensExtremus*, 26/1,2, 1979, S. 62; vgl. Antoni 1988, S. 114.
- 63 Hirata Atsutane: *Shizu no iwaya*, In: *H.A.zenshû*, Bd. I, Tôkyô 1911, S. 14.
- 64 Vgl. Antoni 1982, S. 31; 1988, S. 115.
- 65 Vgl. *Nihongi*, Taika 2 = NKBT 68, S. 288 - 289, 290/291; vgl. *Kojiruien*, Neudruck 1969, Bd. 59, S. 790 ff. *sakikusa*, mit weiteren Belegen; vgl. Antoni 1988, S. 117.
- 66 Zu Daikokuten vgl. Ehrich 1991, S. 117 - 188; insbes. S. 132; Casal 1958, S. 8 - 12; Chiba 1980, S. 28 - 30.

Diskussion

In der anschließenden Diskussion wurde u.a. auf folgende Themen eingegangen:

1) Der Gedanke, wonach Glück bzw. Unglück sich mit individuell verdienstvollen Taten in Verbindung bringen läßt, entspricht buddhistischen (und nicht etwa christlichen) Kategorien. Schon literarische Zeugen aus dem 9.Jh. haben einen Kanon entwickelt, welche Taten im Einzelnen zu "positiven" und "negativen" Vergeltungen führen. Über eine evtl. historische Verbindung zwischen Christentum und Buddhismus ist damit noch nichts verlautet.

2) Vergleicht man das indische Äquivalent für Glück ("Puna") mit dem japanischen, ergibt sich ein gewisser Bedeutungsunterschied. "Fuku" (jap.) stellt eine verhältnismäßig direkte Verbindung zwischen verdienstvollen Handlungen und Glückserlebnis her; "puna" hingegen ist zwar auch das Ergebnis einer Handlung, aber als Reinheitszustand, der dann seinerseits Glück bewirkt. Diese Differenzierung ist im Laufe der buddhistischen Wanderung und der damit verbundenen Übersetzungsvorgänge verlorengegangen.

3) Das in der Umgangssprache immer öfter anzutreffende "good luck" - in japanischer Aussprache und Transkription - bedeutet keine neue Konzeption von Glück. Es ist lediglich, wie bei vielen japanisierten amerikanischen Wörtern, Ausdruck eines bestimmten Lebensgefühls, das sich auf der Höhe der Zeit glaubt, modern, westlich orientiert gibt (vielleicht mit unserer Jugendsprache vergleichbar).

4) Der Vortrag konnte nicht auf historische Besonderheiten des Glücksbegriffs eingehen. So dürfte das Glück - wenn

man so sagen darf - eines Samurai (Samurai: die Ritterklasse im jap. Mittelalter, zwischen dem 12. und 17. Jh.) von ganz eigenen ethischen Werten gespeist sein. Das höchste Glück würde in einem gelungenen loyalen Verhältnis zum Feudalherrn bestanden haben, umgekehrt, das höchste Unglück wäre ein herrenloser Samurai gewesen, eben der totale Verlust jener Beziehung.

5) Ein individueller Anspruch auf Glück ist in der japanischen Geschichte nur ein einziges Mal geäußert und kodifiziert worden. Im Gefolge der Meiji-Restauration nach 1868 nennt ein Erziehungsedikt das Recht des Menschen auf Glück. Dieser Passus ist in der Verfassung von 1889 (die bis 1945 galt) wieder gestrichen worden, Teil einer konservativen und anti-individualistischen Wende, die sich nicht mehr am britisch-amerikanischen Erziehungsideal orientiert, sondern eher am preußischen. Mit dem geistigen Umschwung ist auch die vorübergehende positive Wertschätzung der Konkurrenz (philosophisch als Sozialdarwinismus, politisch als Liberalismus in Erscheinung tretend) untergegangen.

6) Die japanischen Ursprungsmythen werden nicht rituell-dramatisch dargestellt (wie etwa im polynesischen Raum zu beobachten), sie fungieren rein legitimatorisch, indem sie den Nachweis der göttlichen Abstammung des Kaiserhauses erbringen sollen.

7) Glück im Sinne eines blinden Zufalls, der Glück verteilt, gibt es weder in China noch in Japan. Gemäß der buddhistischen Lehre passiert nichts ohne Grund, nichts ohne Ursache, und sei es durch die Götter und Buddhas herbeigeführt (sie sind nach wie vor die Adressaten zahlreicher Bitten).

8) Die Idee des Verdienstes findet sich in China (und wohl auch in Japan) auch dergestalt, daß Verdienste über die

Generationen weitergereicht werden können, d.h. jemand kann von den Verdiensten (i.S. der buddhistischen Moral) von seinen Vorfahren profitieren. Es gab in Japan eine pädagogische Literatur, die genau festhielt, was man in der Gegenwart tun oder unterlassen solle, um nicht den Nachfahren ein glückliches bzw. unglückliches Schicksal zu hinterlassen.

Rainer Waßner