

# Grundriß der Japanologie

Herausgegeben von  
Klaus Kracht und Markus Rüttermann



2001

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

IZUMI

Quellen, Studien und Materialien zur Kultur Japans

Herausgegeben von  
Klaus Kracht

Band 7

2001

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

# Shintô

Klaus Antoni

## 1. Einleitung

Das Thema "Shintô" 神道 gehört zu den *essentials* der japanischen Kulturgeschichte. Innerhalb und außerhalb Japans wird Shintô dabei nicht nur als die japanische Nationalreligion angesehen, sondern häufig auch als eine Metapher für die vermeintliche Unwandelbarkeit der japanischen Kultur, oder gar des japanischen "Nationalwesens" (*kokutai* 国体) selbst. Um ein populäres Beispiel dieser weit verbreiteten Sichtweise zu geben, sei etwa Joseph M. Kitagawa zitiert, der im *Japan-Handbuch* schreibt (Übersetzung Th. M. Ludwig):

Shintô ist im eigentlichen Sinne die dem japanischen Volk zugrundeliegende Wertorientierung, denn er ist das Zusammenwirken der divergierenden und doch einzigartigen japanischen Sensitivitäten, der religiösen Überzeugungen und der kulturellen Haltung, die seit der frühesten Zeit bis auf heute ganz und gar das Erleben des japanischen Volkes geprägt haben.<sup>1</sup>

Doch zeigt sich an Definitionen wie dieser das große Dilemma einer Betrachtungsweise, die den historischen Aspekt ausschließen zu können meint und unreflektiert einen ahistorisch gültigen Shintô postuliert. Dabei ist gerade dieses religiöse System geschichtlich gewachsen und vereint heterogenste Elemente im Laufe seiner langen Entwicklung, bis hin zur Ideologie des religiös fundierten japanischen Nationalismus der Moderne (*kokutai shintô* 国体神道).

Eine allgemeingültige japanische "Nationalreligion", wie von Kitagawa und anderen postuliert, läßt sich dabei nur als als Wunschbild und neuzeitliche Konstruktion verifizieren. Ein Autor bemerkt in diesem Zusammenhang einschränkend,<sup>2</sup> man dürfe "das Wort 'Shintô'" nur als Bezeichnung der Religion im engeren Sinne verwenden. "Der Begriff 'Shintôismus' hingegen" so führt er weiter aus, "wird nur dann verwendet, wenn es sich um die durch Ideologi-

---

1 HAMMITZSCH et al. (Hg.) 1981: 1633.

2 MIYASAKA 1994: 236, Anm. 214.

sierung bzw. die Politisierung entstandene shintôistisch orientierte Sozial- oder Staatsgedanken handelt". Eine solche Differenzierung, die einen politisch unbelasteten Shintô im Sinne einer religiös lauterer Volksreligion abgrenzt von seinem negativen, ideologisch kontaminierten Pendant, dem neuzeitlichen *Shintôismus*, verkennt m. E. jedoch die (geistes-) geschichtlichen Tatsachen. Der politische Aspekt ist von Anfang an konstituierend für das System "Shintô" gewesen und läßt sich nicht trennen von einer idealisierten japanischen Religion, beide sind zwei Seiten ein und derselben Medaille.

Gerade scheinbar wertfreie Behauptungen wie die von Miyasaka im Rahmen eines Werkes mit wissenschaftlichem Anspruch vorgetragenen, zeigen, wie absolut notwendig eine historisch-kritische Untersuchung des Themas in heutiger Zeit ist.

Wie kaum ein anderes Thema bedeutet die Auseinandersetzung mit "dem" Shintô somit eine Befragung der japanischen Kultur und ihres Selbstverständnisses. Nationalreligion oder Konstrukt der Moderne? Archaischer Ahnenkult oder alljapanische Folklore? Esoterische Lehrreligion oder synkretistisches Ritualwesen? Schließlich: Ethnozentristischer Nationalismus oder friedliche Naturverehrung? Kein Klischee in bezug auf die japanische Kultur fände sich nicht gerade auch in der Debatte um "den" Shintô wieder. In der ideologischen Entwicklung der Moderne kam dem Shintô die Funktion eines nativistischen Synonyms für die "unverfälschte", "homogene", "einzigartige" und schließlich "eigentliche" japanische Kultur zu, die, von allem Fremden gereinigt, den Blick auf das wahre Japan ermögliche. Insoweit ist die Postulierung einer japanischen Nationalreligion, die implizit befreit sei von allem Fremden, bereits selbst ein Produkt dieses modernen japanischen Autostereotyps, der als vermeintlich authentische kulturelle Selbstaussage das Bild Japans – auch im Ausland – bis auf den heutigen Tag prägen kann.

Insgesamt zeigt sich, daß eine Bewertung des durch den Shintô erhobenen Anspruchs, Japans gleichsam natürliche "Nationalreligion" darzustellen, ohne eine genaue Prüfung der historischen Entwicklung nicht möglich ist.

Da in diesem Zusammenhang bestimmten methodischen und terminologischen Fragen, insbesondere denen nach dem Verständnis von "Kultur" und "Religion", eine grundlegende Bedeutung zukommt, ist zunächst ein theoretischer Exkurs geboten.

## 2. Terminologische Klärung

### 2.1 Kultur

Der Begriff "Kultur" wird in diesem Zusammenhang in einem eher "kulturanthropologischen" Sinne verstanden, d.h. nicht in seiner umgangssprachlichen Bedeutung, die auf die künstlerischen Bereiche der sog. Hochkultur, also Literatur, Theater, Kunst im weitesten Sinne beschränkt ist. Kultur in unserem Kontext meint die Gesamtheit menschlichen Wirkens als kontrastive Kategorie zu der der "Natur". Wolfgang Frühwald (1991: 40f.) spricht in diesem Zusammenhang von einer "kulturellen Form der Welt", wobei "Kultur" verstanden wird als "Innbegriff aller menschlichen Arbeit und Lebensformen". In den Kulturwissenschaften existiert zwar keine als verbindlich angesehene Definition des Kulturbegriffes, doch scheint Konsens in zumindest zwei Prämissen zu bestehen: 1.) Kultur ist wandelbar, *nicht* genetisch festgelegt, und 2.) Kultur muß erlernt werden, d.h. wird *tradiert*. Die Bedeutung dieser beiden Minimalkategorien läßt sich kaum überschätzen. Sie zeigt, daß die menschliche Kultur innerhalb eines jeweiligen Rahmens von den einzelnen Individuen erlernt wird; sie ist nicht abhängig von biologischen Voraussetzungen – etwa im Sinne einer biologistischen Mentalitätslehre –, sondern lediglich von der Tradition, d.h. "Überlieferung". Der Kulturanthropologe Thomas Bargatzky (1985: 39) faßt diese Grunderkenntnis in die folgende, ihrer Klarheit wegen ansprechende Definition: "Ohne Menschen gibt es keine Kultur, aber bedeutungsvoller ist der Umkehrschluß: ohne Kultur kein Mensch. Kultur muß erlernt werden und tradiert werden". Das Verstehen einer Kultur ist damit gleichbedeutend mit dem Verstehen der Traditionslinien, der Übertragungswege der Kultur also, bis hin zum heutigen Zustand. Der kulturwissenschaftliche Erkenntnisansatz ist somit prinzipiell diachron fundiert und bemüht sich um das Verstehen des Einzelfalles als Teil eines umfassenden, übergreifenden und vernetzten kulturellen Systems. Die moderne Kulturanthropologie, insbesondere in der Nachfolge der Kulturhermeneutik (Dilthey) und Anthropologie der symbolischen Formen (Cassirer), bemüht sich um die Dechiffrierung kultureller Systeme (Systemgedanke) und damit um das interkulturelle "Verstehen" der betrachteten Kultur. Im Falle der Analyse japanischer Religionen wird der implizite "Blick von außen" – im Sinne einer "Hermeneutik der Fremde"<sup>3</sup> oder "Hermeneutik der Distanz"<sup>4</sup> – immer auch

---

3 Vgl. KRUSCHE 1990; KRUSCHE u. WIERLACHER 1985.

4 BARGATZKY 1997: xv.

die japanische Binnenbetrachtung selbst als analytische Bedingung aufzugreifen haben. Axiomatische Aussagen der japanischen Selbstanalyse und -reflexion, wie z.B. der Tradition der "Nationalen Schule" (Kokugaku 国学), enthüllen ihren wahren Gehalt oft erst in der kulturhistorischen und -vergleichenden Analyse.

Da Kultur tradiert wird, muß unsere besondere Aufmerksamkeit somit den Traditionen, d.h. den Überlieferungswegen, gelten. Doch ist es mit einer bloßen Betrachtung der "Tradition" nicht getan, da, wie jede Kulturbetrachtung zeigt, die Überlieferungen selbst einem steten Wandel unterzogen sind. Die Konzeption einer statischen "Tradition", welche unvermittelt mit etwas Neuem, meist der "Moderne", konfrontiert würde, kann ungeachtet ihrer Beliebtheit nur als naiv bezeichnet werden.<sup>5</sup> Doch läßt sich diese Betrachtung, die letztlich auf das Problem der Invented Traditions nach Eric Hobsbawm (1983) und des von Dietmar Rothermund postulierten "Traditionalismus" (vgl. Rothermund 1989) zielt, hier nicht weiter vertiefen. Wenden wir uns dagegen kurz dem definitorischen Problem der Religion zu.

## 2. 2 Religion

Existieren bereits in Hinblick auf den Begriff "Kultur" mannigfache Definitionen, so wird deren Zahl im Bereich der Religion unüberschaubar. In bezug auf die Bedingungen der Erkenntnis von Religion formuliert der Religionsethnologe Josef Franz Thiel (1984: 14) das grundlegende Dilemma aller analytischen Betrachtungsweise: "Fehlt dem Wissenschaftler weitgehend der Zugang zum zentralen Akt des Gläubigen, so fehlt dem Gläubigen meist die Distanz, um sein Objekt vorurteilsfrei zu analysieren".

Die kulturwissenschaftliche Betrachtung der Religion fragt nicht nach dem Wahrheitsgehalt des jeweiligen religiösen Systems. Hier liegt der fundamentale Unterschied zur Theologie, die von der Anerkennung der Wahrheit und Wirklichkeit ihrer Religion aus die Welt betrachtet. Wir stellen die Existenz von Religion im Sinne einer Tatsachenerkenntnis fest und untersuchen die je nach religiösem System tradierten religiösen Inhalte und Dogmen, Riten und ethischen Normen, ihre Funktion und Wirkung in der Gesellschaft zu einem jeweiligen historischen Zeitpunkt mit den Mitteln der hermeneutischen Analyse. Als kulturelles System ist Religion *per definitionem* tradiert, d.h. jede Religion unterläuft eine Entwicklung in Raum und Zeit – bis hin zum heutigen

---

5 Vgl. u.a. ANTONI 1992.

Zustand. Auch hier ist, wie wiederum Thiel (1984: 10) verdeutlicht, der Entwicklungsgedanke maßgeblich: "Wer sich mit Religion wissenschaftlich befaßt, wird einer diachronischen Analyse auf die Dauer kaum entraten können."

Im vorliegenden Falle – dem der Religionsgeschichte Japans und insbesondere des Shintô – ergibt sich noch ein weiteres, die Analyse erschwerendes Problemfeld. Es entsteht aufgrund der Tatsache, daß die zur Betrachtung anstehende Kultur und Religion nicht die des Betrachters selbst darstellt, es handelt sich vielmehr um eine für ihn "fremde" Religion. Dem Betrachter fehlt die selbstverständliche, unbewußt bleibende Einbettung in den anderen kulturellen Horizont. Fragen der Terminologie stellen hier nur ein erstes und besonders augenscheinliches Problem dar, und es stellt sich die Frage der Übersetzung in nicht nur sprachlicher, sondern mehr noch in semantischer Hinsicht: Ist unser Begriff "Gott" mit dem japanischen *kami* zu vergleichen, oder bedeuten beide etwas ganz anderes? Um eine zusätzliche Problemebene erweitert: Ist der ursprüngliche Gehalt des chinesischen Zeichens *shen* 神 identisch mit der in Japan mit dem Begriff *kami* verbundenen Vorstellung? Josef Haekel (1971: 73) bemerkt zu der hier angesprochenen Problematik, es bestehe bei der Betrachtung fremder Religionen, "die oft unbewußte Tendenz, bei der Darstellung und Beurteilung des Glaubenslebens außereuropäischer Völker sich von der Vertrautheit europäisch-abendländischer Auffassungen leiten zu lassen. Dies kann aber leicht zu falschen Interpretationen einer fremden Religion führen und von ihr ein verzerrtes Bild geben". Dem ist nichts hinzuzufügen.

Wir müssen uns also bei der Betrachtung der japanischen, i.S.v. kulturell "fremden" Religionen zunächst auch des eigenen Standortes bewußt werden, um daraus die Bedingungen der eigenen Urteilsbildung ableiten zu können.<sup>6</sup>

Eine Begegnung mit den Religionen Japans kann auf mannigfaltige Art und Weise erfolgen, stets jedoch stellt sie für den Außenstehenden den Kontakt mit einer anderen als der kulturell selbst erworbenen Religion dar. Die subtilen Chiffren, Symbole und Strukturprinzipien der anderen Religion werden oftmals als "geheimnisvoll" oder exotisch, zumindest aber als "fremd" empfunden. Es ist die Aufgabe der Kulturwissenschaften, hier den Zugang zu ebnen und damit die Voraussetzungen für ein interkulturelles Verstehen zu schaffen.<sup>7</sup>

---

6 Hilfreich für einen Überblick über wissenschaftliche Betrachtungen ist SCHWADE 1986.

7 Die Unterscheidung zwischen der "eigenen" und der "anderen" Kultur spielt in den Kulturwissenschaften, insbesondere in der Kulturanthropologie, eine wesentliche Rolle in Methodik und Selbstverständnis (vgl. BARGATZKY 1997).

2.3 *Résumé*

Fassen wir das bisher Gesagte in einigen Punkten zusammen, läßt sich folgendes feststellen:

- (1) Wir befassen uns von außen her gesehen mit dem Raum "Japan";
- (2) dabei gilt nicht den natürlichen Gegebenheiten, sondern der – *per se* tradierten – "Kultur" unsere Aufmerksamkeit;
- (3) im Rahmen der japanischen Kultur widmen wir uns der "Religion", und es ist in diesem Kontext insbesondere der "Shintô", der unsere Aufmerksamkeit beansprucht.

Wenden wir uns auf dieser Grundlage nun den konkreten Fragen zu, so erhebt sich zunächst das Problem, ob bestimmte Kriterien und Merkmale zu verzeichnen sind, die das System der japanischen Religionen insgesamt, mit dem Shintô als einem Teilbereich, kennzeichnen können.

### 3. *Religion und Werte: "Synkretismus" statt Konfession*

Als charakterisierendes Merkmal der japanischen Geistes- und Religionsgeschichte wird meist eine ausgeprägte Toleranz, welche das Verhältnis der Religionen untereinander traditionell auszeichne, genannt. Und tatsächlich hat es nur selten in der Geschichte Phasen offener religiöser Unduldsamkeit geben, etwa im Mittelalter von Seiten bestimmter buddhistischer Sekten (Nichiren 日蓮), oder in der Moderne mit der gewaltsamen "Trennung von Göttern und Buddhas" (*shinbutsu bunri* 神仏分離) und dem dogmatischen Staatshintô seit der Meiji-Zeit. Ansonsten haben insbesondere drei geistig-religiöse Systeme, deren jedes für sich durch bemerkenswerte Heterogenität und Vielfalt gekennzeichnet ist, neben- und vor allem miteinander existiert, so daß konfessioneller Fanatismus in Japan weitgehend unbekannt blieb. Vielmehr stellte stets die Idee des Synkretismus, mit ihren verschiedenen Akkulturationsformen das grundlegende religiöse Muster Japans dar.

Durch oftmals gewagt anmutende Konstruktionen und Spekulationen wurden dabei etwa die einheimischen Gottheiten des Shintô mit höheren Wesen des Buddhismus identifiziert und, auf einer elaborierten geistigen Ebene, als im Grunde identisch miteinander erachtet.<sup>8</sup> Auch das gegenwärtige Japan ist nach wie vor stark von dieser synkretistischen Grundhaltung geprägt. Dies

---

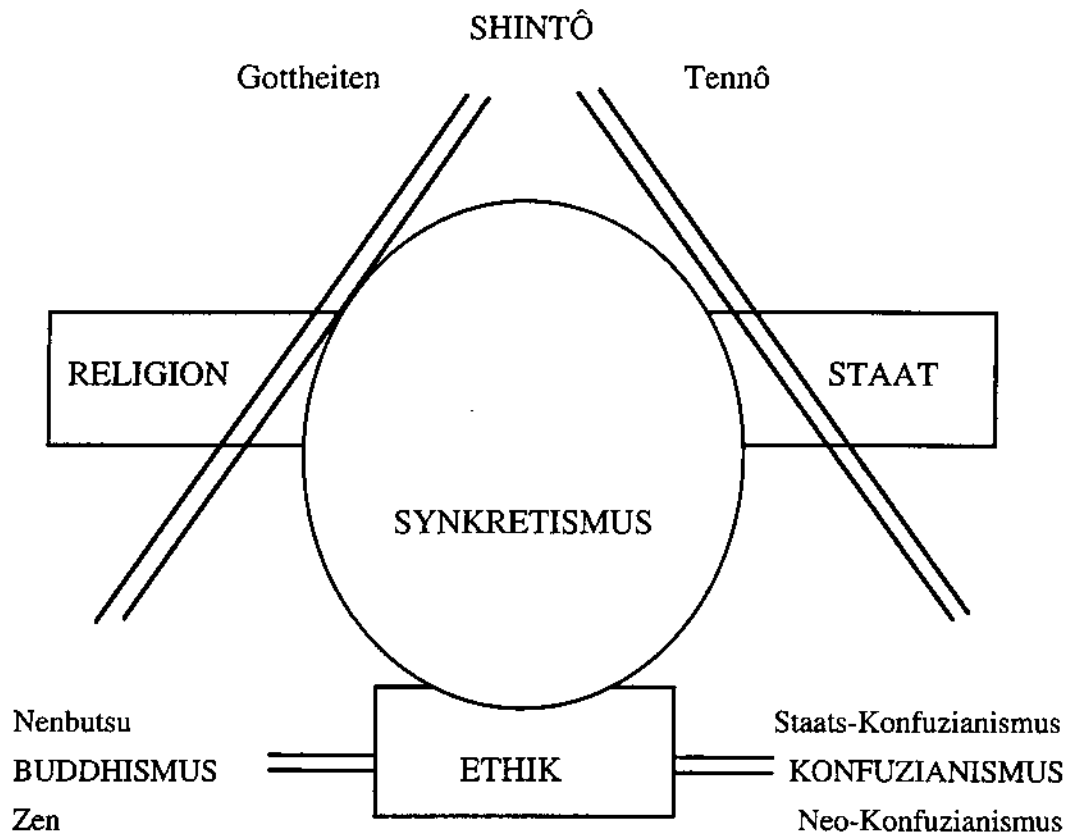
<sup>8</sup> Zum religiösen "Synkretismus" des japanischen Mittelalters vgl. einfürend KUBOTA 1989; MATSUNAGA 1969; NAUMANN 1994.



zeigt sich insbesondere im Bereich der unsystematisierten Volksreligionen mit ihren unübersehbaren lokalen, regionalen und landesweiten Festen im Jahresablauf, oder auch in bestimmten religiösen Vorstellungen um einzelne Heilige und Dämonen, die Erben des jahrhundertealten Synkretismus darstellen. Auch die vielen neuen und neuesten Religionen bedienen sich letztlich aus dem Fundus traditioneller Spiritualität und kreieren so stets aufs Neue oftmals bizarr anmutende religiöse Systeme, in denen etwa Buddha und die Sonnengöttin Amaterasu 天照 ebenso ihren Platz einnehmen können wie Konfuzius oder sogar Jesus. Nicht Naivität oder religiöse Indifferenz ist die Grundlage solchen Denkens, sondern schlicht die synkretistische Grundüberzeugung, daß auf einer höheren Ebene alles miteinander in wechselseitiger Beziehung stehe und untereinander oftmals austauschbar sei. So erscheint der Synkretismus heute lebendiger denn je.

Das Christentum dagegen hat sich in der japanischen Gesellschaft und Kultur nicht als einer der bestimmenden Faktoren durchsetzen können. Im Nachkriegsjapan konnten sich die christlichen Gemeinden zwar frei entfalten, spielen aber heute gesellschaftlich eine geringe Rolle, obgleich sich die japanischen Christen gerade in hochpolitischen Fragen, etwa der nach der Kriegsverantwortung des Tennô 天皇 ("Himmlischer Herrscher"), immer wieder deutlich zu Wort melden. Somit kommt nach wie vor den drei traditionellen Systemen – Buddhismus, Konfuzianismus und Shintô – eine Schlüsselrolle beim Verstehen der geistigen Grundlagen Japans zu, da sie in nahezu allen religiösen und ethischen Vorstellungswelten jeweils mehr oder weniger produktiv sind. Das generelle gegenseitige Verhältnis dieser drei großen Systeme der japanischen Geistes- und Religionsgeschichte läßt sich m. E. in Form eines Diagramms darstellen, aus dem ersichtlich wird, daß jedem der drei "Teilbereiche" bestimmte Funktionen innerhalb des gesamten Wertesystems der japanischen Kultur zukommen.

Der *Shintô* verbindet dabei die Bereiche der Religion und des Staates, insbesondere in der Institution des Tennô, der *Buddhismus* schlägt die Brücke von der Religion zur Ethik, indem Glaubens- (Nenbutsu 念仏-)Buddhismus und Zen 禪, also Anrufung des Amida-Buddha im Gebet (Erlösungserwartung) und Meditation (Selbstbemühung durch kontemplative Übung), die beiden Pole markieren, der *Konfuzianismus* endlich schließt den Kreis durch die Verbindung der Bereiche Ethik und Staat.



### 3.1 *Buddhismus*

Insbesondere für den japanischen Buddhismus gilt dabei, daß er über keine einheitliche Lehre verfügt. Als differenzierte, vielschichtige Weltreligion hat der Buddhismus bereits im sechsten Jahrhundert Japan, von Korea aus, erreicht. Der Herrscher des koreanischen Königreiches Paekche überreichte dem Herrscher des japanischen Yamato-Staates bekanntlich eine Buddha-Statue als Geschenk und verwies dabei auf das hohe Ansehen der buddhistischen Lehre in der ganzen damals bekannten Welt. So verkörperte die fremde Lehre also das Ansehen und auch die Macht der "Fremde", der außerhalb des eigenen Horizonts liegenden Welt. Doch wurde im Laufe der weiteren Entwicklung die Herausbildung synkretistischer Systeme zu einem der Kennzeichen spezifisch japanischer buddhistischer Theologie. Der Tendai 天台-Synkretismus etwa sah Shintô-Gottheiten als Erscheinungsformen bestimmter Buddhas/Bodhisattvas an, die als *gongen* 権現 ("Zeitweilige Erscheinung") benannt wurden. Die Buddha-Wesen haben in Japan demnach ihre Spur als Shintô-Gottheiten

hinterlassen (jap. *honji suijaku* 本地垂迹). Der Synkretismus des Shingon 真言-Buddhismus, begründet von Kūkai 空海 (Kôbô Daishi 弘法大師, 744–835), dessen Lehre die beiden Tugendkräfte des Buddha Vairocana (jap. Dainichi 大日) in den Mittelpunkt stellte, sah dagegen in der Sonnengöttin Amaterasu eine Erscheinungsform dieses Buddha. Bereits der Mönch Gyôki 行基 (668–749) erwirkte erstmals ein Orakel, in dem sich Amaterasu als Erscheinung des Vairocana-Buddha offenbarte.<sup>9</sup>

Diese Grundkonstruktion des buddhistisch-shintôistischen Synkretismus blieb im wesentlichen bis zum Jahr 1868 erhalten; in jenem Jahr wurden die beiden Bereiche ohne Vorwarnung und mit traumatischen Folgen durch den gerade begründeten Meiji-Staat gewaltsam voneinander getrennt und künstlich verselbständigt (*shinbutsu bunri*). Dies war die Geburtsstunde des "reinen" Shintô, wie wir ihn bis heute kennen und meist für historisch legitimiert halten. Im Volksglauben dagegen hat sich die alte synkretistische Verbindung von *kami* und Bodhisattvas, bzw. Buddhas, bis heute erhalten.

In philosophischer und theologischer Hinsicht hat sich der Buddhismus nach dem Zweiten Weltkrieg nur schwer von der Repression seit der Meiji-Zeit wie auch der noch weiter zurückliegenden staatlichen Nutzbarmachung während der Tokugawa-Periode erholt. Vor allem in den Neuen Religionen, etwa der Sôka Gakkai 創価学会, wird buddhistisches Denken aktualisiert und oftmals politisch umgesetzt. Diese Gruppen bemühen sich auch intensiv um eine weltweite Mission. Den buddhistischen Heiligtümern, die, im Gegensatz zu den Schreinen des Shintô, stets als "Tempel" (*tera*, bzw. *-ji* 寺) bezeichnet werden, kommt mittlerweile eine eher formalisierte Funktion zu, da sie vor allem zur Durchführung von Beisetzungsfeierlichkeiten in Anspruch genommen werden (während die Eheschließung heutzutage meist nach modernem Shintô-Ritus vollzogen wird<sup>10</sup>).

---

9 Vgl. KUBOTA 1989; MATSUNAGA 1969; MURAYAMA 1972; NAUMANN 1994: Kap. A; WADA 1985.

10 Eine eingehende Diskussion dieser Problematik liefert ÔBAYASHI Taryô (1997) in seinem Aufsatz: "Der Ursprung der shintôistischen Hochzeit", in dem der Autor den historisch rezenten Charakter dieser Zeremonien nachweist.

## 3.2 Konfuzianismus

Auch die Geschichte des Konfuzianismus in Japan<sup>11</sup> gestaltet sich nicht als homogene Überlieferung, sondern läßt sich in verschiedene Bereiche und Epochen unterteilen, von denen zwei als grundlegend zu bezeichnen sind: (1.) Der "Staatskonfuzianismus" im Altertum, und (2.) der "Neo-Konfuzianismus" in Mittelalter und Neuzeit. Doch auch hier gilt, wie im Falle von Buddhismus und Shintô, daß es häufig die synkretistischen Mischformen waren, welche das geistige und ethische Leben Japans bestimmt haben, kaum jemals aber die jeweilige "reine" Lehre.

Vor allem in der Edo-Zeit war der Konfuzianismus eine enge Verbindung mit dem Shintô eingegangen und der shintô-konfuzianische Synkretismus, bzw. konfuzianische Shintô (Juka-Shintô 儒家神道), löste auf der Ebene der theoretisch-theologischen Erörterung seit der frühen Edo-Zeit die synkretistische Gedankenwelt des *shinbutsu shûgô* 神仏習合, d.h. des shintô-buddhistischen Synkretismus, weitgehend ab.

Doch auch nach 1868 blieb diese Symbiose auf äußerst subtile Art und Weise bestehen, indem die ursprünglich konfuzianische Basis und Herkunft der nun vom Shintô postulierten Sittenlehre (i. S. des japanischen "Familismus") vollkommen in den Hintergrund rückte und schließlich allgemein in Vergessenheit geriet. Seitdem herrscht in Japan weithin die Überzeugung vor, daß die so häufig beschworenen sittlichen Grundwerte der Nation (*Nihon dôtoku* 日本道徳) originär japanischem Denken entstammten und mit dem ursprünglich chinesischen, d.h. fremden, Konfuzianismus praktisch nichts gemein hätten. Dieser Umstand erschwert etwa auch die aktuelle Debatte um sog. "asiatische Werte" in Japan außerordentlich, da sich kaum jemand über den "asiatischen", d.h. ursprünglich konfuzianischen Hintergrund der eigenen, japanischen – oftmals mit "dem" Shintô identifizierten – Werteordnung im klaren ist.<sup>12</sup>

---

11 Als einführende Literatur in den japanischen Konfuzianismus, mit dem Schwerpunkt auf der neuzeitlichen Entwicklung seit der Edo-Zeit, vgl. BOOT 1992; INOUE 1897, 1918, 1945; KRACHT 1986; MINAMOTO 1992; NOSCO 1984; OOMS 1985; SMITH 1973.

12 Vgl. u.a. ANTONI 1996: 134ff.

3.3 *Shintô*

Wenden wir uns nach dieser Bestandsaufnahme, die angesichts des vorgegebenen Rahmens nur äußerst knapp und cursorisch ausfallen konnte, nun dem Problem im engeren Sinne zu.<sup>13</sup> Ungeachtet allen historisch bedingten Wandels und aller inneren Heterogenität, die für das religiöse System "Shintô" ebenso gelten wie für die Systeme "Buddhismus" und "Konfuzianismus", lassen sich doch auch einige konstante Merkmale feststellen, die dem Shintô insgesamt zu eigen sind.

Hier sei zuallererst auf den Umstand verwiesen, daß im Shintô eine unübersehbare Anzahl von Gottheiten verehrt wird (Polytheismus), wobei den gemeinschaftlichen Festen (*matsuri* 祭り) im Kult die zentrale Bedeutung zukommt. Es scheint mir von grundlegender Bedeutung zu sein, daß wir im Hinblick auf die *kami* des Shintô tatsächlich von "Gottheiten" sprechen, nicht etwa von Geistern, Dämonen oder ähnlichem. In religionsethnologisch-vergleichender Hinsicht steht der numinose, theistische Charakter des *kami*-Konzeptes außer Zweifel; doch sei an die anfangs formulierte Warnung erinnert, daß dies nicht automatisch ein Gottesverständnis im abendländischen Sinne bedeutet. Als Kultstätte des Shintô dient der "Schrein" (*jinja* 神社 bzw. *yashiro* 社), das oftmals in konkret-physischer Hinsicht aufgefaßte "Haus" der Gottheit. Den Eingang eines jeden Schreins markiert ein – meist aus Holz erbautes – Tor (*torii* 鳥居), das, zusammen mit den heiligen Strohseilen (*shimenawa* 注連縄 bzw. 七五三縄 od. 𦵑縄) den sakralen von dem umliegenden profanen Raum trennt.

Den eigentlichen Kern der ethischen Vorstellungen des Shintô finden wir im Gedanken der Reinheit, der alle Lebensbereiche durchzieht. Krankheit und Tod gelten als grundsätzlich unrein und unterliegen daher auch weitreichenden Meidungsvorschriften. Der Tod konnte daher auch kaum je Gegenstand der shintôistischen Theologie werden und wird durch den Buddhismus thematisiert.

Traditionell steht die Institution des Tennô im Mittelpunkt shintôistischer Spekulation; seit der Edo-Zeit wurde daraus die Idee des *kokutai* als Ausdruck einer spezifisch japanischen, religiös und kulturell begründeten Nationalidee entwickelt. Hier zeigt sich in besonders überzeugender Weise, daß das komplexe System "Shintô" eine klar erkennbare historische Entwicklung durchlaufen hat, die wir im folgenden ein wenig genauer betrachten wollen. Ich

---

13 An neueren Veröffentlichungen zum Thema Shintô sind u.a. zu nennen: HOLTOM 1995 (repr.); INOUE (Hg.) 1994; LOKOWANDT 1978; NAUMANN 1988 u. 1994; PICKEN 1994; vgl. auch ANTONI 1998.

beschränke mich hier auf wichtigste Grundlinien der vormodernen und archaischen Entwicklung, da deren Kenntnis unverzichtbar für das Verstehen der Moderne ist.

### 3.3.1 *Geschichtliche Entwicklung*

Beginnen wir unsere kurze Reise durch die Geschichte des Shintô mit einer weiteren Definition. Hier ist jedoch keine Rede mehr von einem homogenen, religiösen Ethnozentrismus, vielmehr heißt es: "Shintô ... im weiteren Sinne die Urreligion Japans, im engeren Sinn ein aus Urreligion und chinesischen Elementen zu politischen Zwecken ausgebautes System"; so definiert der japanische Gelehrte Ôbayashi Taryô 大林太良 (1982: 135) die angebliche Nationalreligion Japans.

Wollen wir diese Definition zur Grundlage unserer Überlegungen machen, so werden implizit zwei Fragen aufgeworfen: (1.) Was haben wir unter einer japanischen "Urreligion" zu verstehen? Und (2.) was meint der Gelehrte mit den "politischen Zwecken"?

Gehen wir zunächst soweit zurück, wie es die Quellen erlauben. Hier nehmen die ältesten schriftlich überlieferten Werke Japans eine Schlüsselstellung ein. Es handelt sich um das *Kojiki* 古事記, die "Aufzeichnungen alter Geschehnisse", aus dem Jahre 712 n. Chr.<sup>14</sup> und das *Nihongi* 日本紀, die "Annalen Japans", aus dem Jahre 720<sup>15</sup>. Diese Werke, ihrem Charakter nach als Geschichtswerke konzipiert, geben Auskunft über die offizielle Geschichtsauffassung ihrer Zeit, indem sie die Geschichte des Landes von den mythischen Uranfängen bis zur Zeit der Niederschrift beschreiben. Zugleich gelten sie, insbesondere das *Kojiki*, in traditionellen Shintô-Kreisen der Neuzeit gewissermaßen als "heilige Bücher" des Shintô. Wie ist dieser Umstand zu erklären?

---

14 Die Nachrichten zur Entstehung dieses Werkes verdanken wir der Vorrede seines Verfassers bzw. Kompilators Ô no Yasumaro vom 10. September des Jahres 712. Dieser beklagt darin, daß die alten Überlieferungen in Vergessenheit zu geraten drohten; deshalb habe Kaiser Temmu – er starb im Jahre 686 – den Befehl zur Abfassung einer Landesgeschichte zur Wahrung eben dieser Überlieferung erlassen. Nach dem mündlichen Vortrag eines (einer?) gewissen Hieda no Are legte Ô no Yasumaro alles nieder, beginnend mit dem Anfang von Himmel und Erde, bis hin zur Regierungszeit der Kaiserin Suiko (592–628). Durch Grabfunde ist die Historizität des Kompilators einwandfrei erwiesen (vgl. den Bericht "Ô no Yasumaro", in: *MN XXXIV.2* (1979): 257).

15 Textausgaben: *Kojiki* (NKBT, Bd.1); *Nihongi* (NKBT, Bde. 67 u. 68). Eine neue, kommentierte Übersetzung der mythologischen Abschnitte beider Werke liefert NAUMANN 1996.

## 3.3.1.1 Die "Urreligion Japans"

An der Tatsache, daß es vorbuddhistische Religionsformen in Japan gegeben hat, ist natürlich nicht zu zweifeln, nur sollte nicht übersehen werden, daß die Quellenlage es nicht erlaubt, hier ein eindeutiges und vor allem einheitliches Bild zu zeichnen. Vielmehr müssen die Informationen dazu mühsam aus den überlieferten Berichten erschlossen und interpretiert werden. Eine grundlegende Untersuchungen zu dieser Problematik hat Nelly Naumann mit ihren Untersuchungen zur einheimischen Religion Japans vorgelegt.<sup>16</sup>

Neben den Schlüssen, die aus den Ergebnissen archäologischer Forschung gezogen werden können – z.B. läßt sich von der Art der Bestattung auf ganz bestimmte Jenseitsvorstellungen schließen –, sind es vor allem die Mythen der alten Quellen *Kojiki* und *Nihongi*, die hier den Ansatz zum Verstehen liefern. Es sind eben jene Mythen, die, von den Staatsmännern des 7. und 8. Jahrhunderts zum Zweck der Legitimation der Kaiserherrschaft in ein geordnetes System gebracht, in ihren einzelnen Elementen wertvolle Erkenntnisse über die frühesten japanischen Glaubensvorstellungen, die "Urreligion(en) Japans" also, ermöglichen.

Wie die historische Analyse zeigt, wurde die Mythologie des *Kojiki* erst in späteren Zeiten von Shintô-Theologen und Ideologen in den Rang einer sakralen Überlieferung Japans erhoben. Eine einheitliche "Urreligion", wie durch die edozeitliche Kokugaku postuliert, läßt sich aus den alten Schriften nicht erkennen. "Der" Shintô zeigt sich am Morgen seiner bekannten Geschichte in einem schillernden, vielgestaltigen Gewand; hier ist noch kein Gedanke an den einheitlichen Zwirn einer homogenen Urreligion Japans zu erkennen. So zeigen die Quellenschriften, bei genauer Analyse, auch die vielfältige Herkunft und den heterogenen Charakter der erst durch die Kompilatoren der amtlichen Schriften des 8. Jahrhunderts in eine einzige, durchgehende Überlieferung gegossenen mythischen Überlieferung.<sup>17</sup>

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß in der zweiten der genannten alten Quellen, dem *Nihongi*, der mythische Stoff wesentlich differenzierter dargestellt wird als im *Kojiki*. Stellt sich das Ganze im *Kojiki* als eine einzige, fortlaufende und zielgerichtete Handlung dar, so bringt das *Nihongi* meist gleich mehrere, voneinander abweichende Varianten zu einer bestimmten Handlungsepisode. Die vielen Varianten des *Nihongi* beweisen, daß man sehr wohl verschiedene Überlieferungswege kannte, die untereinander große

---

16 Vgl. u.a. NAUMANN 1970, 1988, 1996.

17 Vgl. NAUMANN 1996.

Abweichungen aufweisen konnten. Die in der Neuzeit durch die Kokugaku erhobene und in der Meiji-Zeit realisierte Shintô-Doktrin von der "einen, homogenen Überlieferung", die sich primär auf das *Kojiki* beruft, stellt also von Anfang an eine Illusion, etwas künstlich zum Zweck der politischen Legitimation Geschaffenes dar (s.u. Abschn. 4.2).

Die moderne japanische Ideologie von der jedem Vergleich enthobenen "Einzigartigkeit" des Nationalwesens (*kokutai*) schließlich beruht(e) einzig und allein auf den legitimatorischen Aussagen der in den Quellen des achten Jahrhunderts überlieferten Mythologie. Eine objektive wissenschaftliche Erforschung der Mythen, insbesondere im ethnologisch-vergleichenden Sinne, mußte, wie es eine Reihe von Fällen zeigt, zwangsläufig mit diesem von der Meiji-Zeit bis 1945 als sakrosankt betrachteten Staatsverständnis kollidieren; jeder Nachweis von Verbindungslinien der einheimischen Mythologie zu Überlieferungen des kontinentalen Festlandes oder der südlichen Inselwelt etwa rüttelte am Glaubenssatz des sich selbst genügenden "Götterlandes".

So kann die aufklärerische Wirkung der mit der Nachkriegszeit einsetzenden freien wissenschaftlichen Mythosforschung kaum überschätzt werden. Ohne deren kritische, kulturhistorische Analysen<sup>18</sup> würden die dogmatischen Lehrsätze des modernen Staatsshintô möglicherweise noch heute ungeprüft gelten. Diese Forschungen ermöglichten die Erkenntnis einer außerordentlich komplexen und historisch tief gestaffelten Genese der japanischen Kultur, deren Ursprünge aus ihrer in der Moderne nach 1868 künstlich konstruierten Isolation befreit und in den Gesamtzusammenhang nicht nur der ostasiatischen, sondern der allgemeinen Menschheitsgeschichte gestellt wurden. Die ideologisch begründete, in den traditionalistischen Konstruktionen der Vormoderne wurzelnde Idee von der "Homogenität" Japans läßt sich damit nicht mehr aufrechterhalten. Japan ist zwar geographisch eine Insel (*shimaguni* 島国), nicht jedoch kulturell!

### 3.3.1.2 Die Legitimation des Kaiserhauses

Den Anfangskapiteln der beiden Werke *Kojiki* und *Nihongi* kommt in der Frage der von Ōbayashi angeführten "politischen Zwecke"<sup>19</sup> eine herausragende Bedeutung zu, enthalten sie doch die bereits erwähnte mythische Überlieferung des Landes und damit die religiös verbindlichen Grundlagen des

18 U.a. MATSUMURA 1954–58; NAUMANN 1971, 1988, 1996; ŌBAYASHI 1973, 1988.

19 ŌBAYASHI 1982: 135.



offiziellen Shintô. Hier finden sich die Berichte von der Entstehung der Welt, der Götter und ihrer Taten, vom Ursprung des Kaiserhauses und der Festigung seiner Macht.

Damit hat sich bereits ein charakteristisches Wesensmerkmal der japanischen Mythologie gezeigt: Sie dient vornehmlich dem Ziel, die Macht des Kaiserhauses zu legitimieren und damit in der Tat ausgesprochen "politischen Zwecken".

Im Zentrum der konfuzianischen Staatslehre Chinas hatte stets der ideale Staat gestanden, geführt von einem ebenso idealen Herrscher, dem "Sohn des Himmels". Nur ein wahrhaft tugendhafter Herrscher aber konnte – so die Grundüberzeugung der Konfuzianer – das Wohlergehen des Staates sichern, da Herrscher und Staat in mystischer Hinsicht tief miteinander verbunden waren. Verlor ein Kaiser seine individuelle Tugend, wandte er sich vom rechten Wege ab, dann hatte das Volk nicht nur ein Recht, sondern praktisch die moralische Pflicht zum Sturz dieses für das Gemeinwesen nun unvermittelt gefährlich gewordenen Herrschers. Jene Gedanken waren in aller Klarheit von dem konfuzianischen Philosophen Meng-tzu 孟子 (Menzius, jap. Mōshi) vertreten worden.<sup>20</sup> Und sie gelangten im Altertum, im Gefolge der Durchdringung Japans mit chinesischem Gedankengut, auch nach Japan.

Bezeichnenderweise war es eben jener Punkt, die potentielle Absetzbarkeit des Kaisers, in welchem man in Japan dem chinesischen Vorbild nicht zu folgen bereit war. Die japanischen Herrscher, inzwischen Tennô genannt, fühlten sich den chinesischen Kaisern durchaus ebenbürtig<sup>21</sup>, und planmäßig ersann man am Kaiserhof eine eigene Form der Legitimation kaiserlicher Macht, die sich bewußt von der des Konfuzianismus abgrenzte.

Man fand diese Legitimation in den überlieferten Mythen der herrschenden Familie, die vom himmlischen Ursprung des Kaiserhauses berichteten und die lebenden Kaiser als direkte Nachfahren der Sonnengöttin bezeichneten. Ihrem Enkel und dessen Nachkommen, dem ersten menschlichen Kaiser, hatte die Sonnengöttin demnach den göttlichen Auftrag (*shinchoku* 神勅) gegeben, das Land Japan zu beherrschen, und zwar für alle Zeiten und in einer einzigen Dynastie.<sup>22</sup>

---

20 Zu den Unterschieden zwischen dem japanischen und dem chinesischen Herrscherideal vgl. u.a. KEMPER 1967.

21 Diese Intention zeigt sich bereits anhand des berühmten Schreibens, das die japanische Herrscherin Suikô Tennô an den chinesischen Kaiser mit der Anrede richtete: "Der Kaiser des Ostens richtet sich respektvoll an den Kaiser des Westens..." (*Nihongi*, Suikô Tennô, 16/9 = NKBT 67: 192); vgl. NELL 1998: 50.

22 Der göttliche Regierungsauftrag ist überliefert im *Nihongi* (NKBT 67: 147), *Kojiki* NKBT

Niemals dürfe ein Dynastiewechsel, wie in China, vonstatten gehen, und niemals dürfe auf diesen Herrschaftsanspruch verzichtet werden. Je mehr der Staat selbst formal sinisiert wurde, desto deutlicher entwarf man am Hof das Bild des spezifisch japanischen Herrschers im Sinne eines göttlichen Nachfahren von selbst göttlichem Wesen, von dem bzw. dessen göttlichen Ahnen, alles abstamme und seinen Sinn erhalte. Diese Vergöttlichung des Kaisers, und in letzter Konsequenz des gesamten Landes (*shinkoku* 神国, d.i. "Götterland"), ist die Essenz dessen, was mit dem Wort *shintô* 神道 dem "Weg der Götter" Japans, bezeichnet wird. "Die Bedeutung des Wortes *shintô* kann [...] konkret erfaßt werden", so stellt Nelly Naumann bereits 1970 fest,<sup>23</sup> "in der Idealvorstellung des japanischen Gott-Kaisertums, welche die Göttlichkeit der regierenden Kaiser und ihren von der Sonnengöttin verliehenen Herrschaftsauftrag umfaßt".

Erst im japanischen Mittelalter entwickelte sich eine eigenständige Theologie des Shintô. Die Kaiser hatten die direkte herrschaftliche Gewalt zwar an den Schwertadel und das *bakufu* 幕府 verloren, das nominell im Namen des Kaiserhauses regierte und seine Herrschaft weitgehend bis ins Jahr 1868 bewahren sollte, doch entwickelte sich in den Kreisen der Shintô-Theologie nun eine immer ausgeprägtere Vorstellung von Japan als einem unter dem besonderen Schutz der Götter stehenden Lande, dem *shinkoku* Japan. Radikale Vertreter dieser Sichtweise schließlich folgerten aus den überlieferten Mythen nicht mehr eine nur göttliche Abstammung des Kaiserhauses, sondern vielmehr nun auch der gesamten japanischen Nation.<sup>24</sup> Japan war ihnen ein in seinem Wesen von allen anderen Nationen der Erde zu unterscheidendes Land, das über einen einzigartigen, indigenen Geist, *Yamato damashii* 大和魂, den "Geist Yamatos", verfüge.

Auf dieser Grundlage wandte sich spätestens seit dem 18. Jahrhundert die Shintô-Theologie erneut der Politik zu. Diesen Fragen werden wir uns im folgenden zu widmen haben.

---

1: 126/127) und im *Kogoshûi* (Ausgabe Gunsho ruijû 25: 5; FLORENZ 1919: 246). Ein wesentliches Detail der Überlieferung wird in den Kommentaren jedoch nicht beachtet: Nur eine einzige Version, die lediglich in einer Variante des *Nihongi* erscheint, berichtet von einem Auftrag zur ewigen Regierung der kaiserlichen Linie; alle anderen kennen nur den direkten Auftrag Amaterasus an ihren Enkel Ninigi. Vgl. ANTONI 1998: 77, Anm. 48.

23 Vgl. NAUMANN 1970: 13.

24 Vgl. ANTONI 1991: 60–75 zum Menschenbild der japanischen Mythologie.

4. *Shintô in Neuzeit und Moderne*4. 1 *Konfuzianischer Shintô*

Am Ausgangspunkt dieser Entwicklung steht der shintô-konfuzianische Synkretismus bzw. konfuzianische Shintô (*juka shintô* 儒家神道)<sup>25</sup>, der auf der Ebene theoretisch-theologischer Erörterungen den buddhistischen Shintô des Mittelalters im Verlauf der Edo-Zeit weitgehend ablöste.<sup>26</sup> Die Konzeption einer Einheit von Shintô und Konfuzianismus (*shinju itchi* 神儒一致)<sup>27</sup> machte den (Neo-) Konfuzianismus zum geistigen Kern und nahm dem Buddhismus gegenüber eine eindeutig ablehnende Haltung ein (*haibutsu* 廃仏).

Zu den diesen neuartigen, konfuzianisch orientierten Shintô vertretenden Philosophen gehörten die einflußreichsten Konfuzianer ihrer Zeit, wie Fujiwara Seika 藤原惺窩 (1561–1619) und Hayashi Razan 林羅山 (1583–1657). Und auch die seit dem Mittelalter bestehenden shintôistischen Lehrsysteme des Watarai 度会<sup>28</sup> (Ise 伊勢-) und vor allem des Yoshida-Shintô 吉田神道 wurden in der Edo-Zeit konfuzianisch umgedeutet und damit im Sinne der neuen Machtverhältnisse fortentwickelt. Das Haus Yoshida prägte die Entwicklung des Shintô der frühen Edo-Zeit in engster Anlehnung an die neuen sozialen und politischen Strukturen, und folgerichtig durchlief die Lehre des Yoshida-Shintô in diesem Zusammenhang auch eine tiefgreifende Entwicklung, an deren Ende ein neuzeitlicher, neokonfuzianisch geprägter Shintô stand, der mit den mittelalterlichen Lehren des Gründers Yoshida Kanetomo 吉田兼俱 (1435–1511) kaum noch Übereinstimmungen aufwies.

Seine herausragende Bedeutung für den Shintô der Edo-Zeit erhielt das Haus Yoshida überdies aufgrund seiner einzigartigen Machtposition im System der Shintô-Schreine jener Zeit, sowie der schnell gewonnenen Nähe zum Machtzentrum der Tokugawa.<sup>29</sup>

25 Vgl. SUGIYAMA u. SAKAMOTO 1994; ABE 1972; BOOT 1992; INOUE 1994; KISHIMOTO 1972 (1993): 47–69; KRACHT 1986. Quellensammlungen: TAIRA u. ABE (Hg.) 1972: 9–262; Kojiruien (1977), *Jingi bu* II/44, Shintô 2: 1359–1455.

26 Dessen ungeachtet blieben auf der Ebene des Kultes und der lokalen Schreine die shintô-buddhistischen "Schrein-Tempel-Komplexe" (*jingûji* 神宮寺) bis zu deren gewaltsamer Trennung (*shinbutsu bunri*) im Verlauf der Meiji-Restauration weiterhin bestehen. Zu den *jingûji* der Edo-Zeit vgl. u.a. SECKEL 1985: 29f., 74–77.

27 Vgl. KISHIMOTO 1972 (1993): 49–58; SUGIYAMA u. SAKAMOTO 1994: 16.

28 Zur Einführung in den mittelalterlichen Watarai-Shintô vgl. u.a. TEEUWEN 1996; NAUMANN 1994: 29–56; PICKEN 1994: 306–310; KISHIMOTO 1972 (1993): 31–37; vgl. TEEUWEN 1993.

29 Vgl. ANTONI 1998, Kap. II. 2. 2. 1. 2. 2.

4.2 Die "Nationale Schule" (*Kokugaku*)

Der konfuzianische Shintô, der zusammen mit dem neuzeitlichen Konfuzianismus selbst seinen Aufschwung erlebt hatte, entwickelte sich einerseits zur Hauptströmung des Shintô der Edo-Zeit.<sup>30</sup> Zum anderen aber formulierte sich allmählich auch eine neue Interpretation des Shintô im Kontext der "Nationalen Schule" seit der Mitte der Edo-Zeit.

Die Kokugaku entstand als Gegenbewegung zu der immer weiter fortschreitenden Sinisierung Japans. Repräsentiert in ihren Hauptvertretern Kada no Azumamaro 荷田春満 (1668–1736)<sup>31</sup>, Kamo no Mabuchi 賀茂真淵 (1697–1769)<sup>32</sup>, Motoori Norinaga 本居宣長 (1730–1801)<sup>33</sup> und schließlich Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776–1843)<sup>34</sup>, entwickelte sich diese Schule im Verlauf der Edo-Zeit aus einer zunächst rein philologisch-literarischen Schulrichtung hin zu einer bewußt politisch-agitatorisch argumentierenden Ideenwelt.

Die Kokugaku wählte in der Hauptsache die einheimischen, klassischen Literaturen Japans zu ihrem Forschungsobjekt. Die Erforschung der Literatur des japanischen Altertums bei Motoori Norinaga, dem Schüler von Kamo no Mabuchi, insbesondere das *Kojiki* betreffend, hatte zur Folge, daß die bisherigen synkretistischen Interpretationen des Shintô beiseite geschoben wurden. Es entstand auf diese Weise eine nativistische Lehre, d.h. ein philosophisch-politischer Shintô, der mit dem shintô-konfuzianistischen Synkretismus um die Vorherrschaft streiten sollte.

Auf der Basis ihrer philologischen und theologischen Studien bemühte sich die Kokugaku seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert schließlich um eine politische Umsetzung ihrer Postulate, indem eine Renaissance des japani-

---

30 Vgl. SUGIYAMA u. SAKAMOTO 1994: 17.

31 Zur Kokugaku allgemein vgl. u.a. HAROOTUNIAN 1988; NOSCO 1990; zu Kada no Azumamaro vgl. DUMOULIN (Übers.) 1940; NAKAMURA 1984.

32 Zu Leben und Werk des Kamo Mabuchi vgl. die Arbeiten von Heinrich DUMOULIN 1939b, 1941 a und b, 1943 a und b, 1953, 1955, 1956 a und b.

33 Zu Motoori Norinaga vgl. u.a.: BROWNLEE 1988; ALLESSANDRO 1964; DUMOULIN 1939 a; HINO 1983; MATSUMOTO 1970; MOTOORI Norinaga: *Kojikiden* (Motoori Norinaga zenshû), Tôkyô 1919–27; NISHIMURA 1987 und 1991; SATÔ-DIESNER 1977; STOLTE 1939.

34 Zu Leben, Werk und politischer Bedeutung des Hirata Atsutane vgl. u.a. MIKI 1990; TAHARA 1990 (1963); WATANABE 1978; KEENE 1953 und 1978; SCHIFFER 1939; HAMMITZSCH 1936; DEVINE 1981; ODRONIC 1967. Eine umfassende Untersuchung liefert MCNALLY 1998.

schen Kaisertums, den shintôistischen Glaubenssätzen zur genealogischen Herkunft des Kaiserhauses entsprechend, immer mehr in den Vordergrund der Überlegungen rückte.

Für die Kokugaku galt als theoretisches Axiom die Überzeugung von der historischen Wahrheit und Wirklichkeit der alten Geschichtsüberlieferungen, insbesondere der das "Götterzeitalter" betreffenden Kapitel in den ältesten japanischen Reichsannalen. Die Überlieferungen wurden im Wortsinne als "Tatsachen" (*jijitsu* 事実) verstanden; ihre Angaben über die Entstehung der Welt, die Götter des Himmels und der Erde, die Einsetzung des Kaisertums, die Herkunft der mächtigen Adelsgeschlechter – all diese mythischen Begebenheiten wurden den Denkern der "Nationalen Schule" zu Beschreibungen einer auch im historischen Sinne zu verstehenden Wirklichkeit. Wenn etwa ein in diesem Zusammenhang außerordentlich einflußreicher Theoretiker und Ideologe der späten Kokugaku wie Hirata Atsutane Japan als das "Land der Götter" bezeichnete, so folgte er damit einer – es mag dahingestellt bleiben, ob eher berechnenden oder aber naiven – wortwörtlichen Auffassung der überlieferten Schriften im Sinne eines "shintôistischen Fundamentalismus". Bei Atsutane führte diese Sicht zu fanatischem Nationalismus und zur Überzeugung von der wesensmäßigen Auserwähltheit Japans vor allen anderen Ländern. Ihm sind die "Götter der Uranfang alles Menschlichen, und so wie die Gottheiten die Welt geboren, so haben sie auch zur gleichen Zeit die Menschen mit geboren."<sup>35</sup> Für Atsutane ist der Weg der "aufrichtigen Menschen in Wirklichkeit der Weg der Götter."<sup>36</sup> "Wir alle", so schreibt er an anderer Stelle zur sakralen Natur Japans, "sind zweifellos Nachkommen der Gottheiten."<sup>37</sup> Somit wurde auch das Volk in den Rang von göttlichen Nachkommen erhoben und sah sich aufgenommen in die Abstammungslinie des Tennô selbst, eines *arahitogami* 現(od. 荒)人神, d.h. einer "als Mensch gegenwärtig sichtbaren Gottheit".

#### 4.3 Das Konzept des Nationalwesens (*kokutai*)

Die Gedankenwelt der Kokugaku ging gegen Ende der Edo-Zeit eine erstaunliche Verbindung mit konfuzianischem Denken ein, so daß wir nun wieder

---

35 HAMMITZSCH 1936: 20.

36 Ebenda: 22.

37 HIRATA Atsutane: *Kodô taii* 古道大意, Ausgabe: *Shinchû Kôgaku sôsho* 新註皇學叢書, Bd. 10: 1; HAMMITZSCH 1936: 20ff.; vgl. ANTONI 1991: 66.

den überlieferten Strukturen des japanischen Synkretismus begegnen. Im Zentrum jener nationalreligiösen Spekulation der *bakumatsu* 幕末-Periode stand die Idee des "Nationalwesens" (*kokutai*).<sup>38</sup> Damit wurden zunächst all jene "Nationaleigenschaften" bezeichnet, welche ein jedes Land aufzuweisen habe. Japans "Nationalwesen" nun basiere auf der einzigartigen Tatsache, ein "Land der Götter" zu sein, begründet durch die Sonnengöttin Amaterasu, regiert von deren direkten Nachkommen, den menschlichen Kaisern. Der göttliche Tennô wurde damit zur Verkörperung der japanischen Identität.<sup>39</sup>

Die historische Analyse zeigt, daß zumindest in Kreisen des kaiserlichen Hofes in Kyoto der *kokutai*-Begriff als Synonym für Japan selbst in jener Zeit bereits gebräuchlich gewesen ist<sup>40</sup>, und es sei auch daran erinnert, daß bereits Hirata Atsutane im *kokutai* den "wahren Shintô" (*makoto no shintô* まことの神道) verkörpert sah<sup>41</sup>. Die Übertragung dieses Konzeptes auf weitere Kreise des Volkes dagegen erfolgte – in Form einer nationalreligiösen Staatsideologie – jedoch erst nach der Meiji-Restauration. Deutlich können drei Phasen des *kokutai*-Denkens unterschieden werden: (1.) Die formative Phase (ca. 1825–90), (2.) die klassische Phase (1890–1937) und (3.) die Phase der Hybris (1937–45).

Der Beginn der formativen Phase ist mit dem frühen 19. Jahrhundert anzusetzen, dokumentiert im Werk *Shinron* 新論 des Aizawa Seishisai 会沢正志齋 (1781–1863) aus dem Jahre 1825<sup>42</sup>. Das Ende dieser Periode ist mit dem Jahr 1890 gekommen, dem Jahr der Proklamation des für die weitere Ent-

38 Vgl. u.a. ANTONI 1987, 1991, 1998.

39 Vgl. STANZEL 1982: 53–55; zur japanischen Identitätsdebatte vgl. auch NAUMANN 1987.

40 Laut MEYER (1998) stellt Kômei Tennô im Dezember des Jahres 1853 gegenüber dem *bakufu* ausdrücklich fest, daß die Frage der Schriftwechsel mit dem amerikanischen Präsidenten im Zusammenhang mit der Landesöffnung "eine außerordentliche Begebenheit für das Land der Götter darstelle und daß er nicht wünsche, daß durch den Aufruhr der Gemüter Chaos im Lande entstehe und das *kokutai* entehrt würde" (MEYER 1998: 127). In der bisherigen Forschung war man davon ausgegangen, daß der *kokutai*-Begriff zu jener Zeit noch gänzlich den Spekulationen der Nationalphilosophen vorbehalten gewesen war – hier hat die Forschung nun umzudenken (vgl. auch MEYER 1998: 126–129).

41 "Auch beim Kami-Weg gibt es mehrere Arten. Die erste ist der wahre Kami-Weg. Wie vorhin gesagt, nennt man das Wissen um das erlauchte *kokutai* des Kami-Landes als solchem, das Erforschen der Taten der Kami und das Üben des Weges des rechtschaffenen Menschen den wahren Kami-Weg. ... Der Kami-Weg aber, den man gewöhnlich mit dem Ju- und Buddha-Weg zusammen nennt, ist etwas sehr Gemeines: meist macht man die Kami zu etwas Verkäuflichem, nach Gold und Silber ist man gierig, und von Dingen wie dem erlauchten *kokutai* weiss man nicht einmal im Traum." (HIRATA Atsutane: *Taidô wakumon*, III = SCHIFFER 1939: 227.)

42 Zum Werk *Shinron* vgl. u.a. STANZEL 1982.

wicklung entscheidenden "Kaiserlichen Erziehungserlasses" (*Kyôiku chokugo* 教育勅語)<sup>43</sup>, mit dem die zweite, die klassische Phase ihren Anfang findet.

Wie bereits ein Blick auf die betreffenden Jahreszahlen zeigt, fällt diese Phase in das Zeitalter der größten Umwälzungen der japanischen Geschichte, des Unterganges des Tokugawa-Staates, der Öffnung des Landes nach außen, der Errichtung des modernen Kaiserreiches Japan mit dem Tennô als sakrosanktem, über der Verfassung stehenden Staatsoberhaupt als einer Inkarnation des Staates selbst.

An dieser Entwicklung hatten die Denker der sogenannten Mito-Schule (Mito gaku 水戸学) bekanntlich einen maßgeblichen geistigen und politischen Anteil. Sie erweiterten die Götterland-Lehre des Shintô in der Interpretation der Nationalen Schule ihrerseits um den Kanon der zu jener Zeit in Japan dominierenden ethischen Maximen des Konfuzianismus. Hier liegt der eigentliche Unterschied zu der puristischen Nationalen Schule begründet, die alles Chinesische strikt ablehnte.<sup>44</sup>

Im Verein mit der shintôistischen Götterland-Ideologie der Nationalen Schule mündete dies in eine familistische Konzeption des *kokutai*, in die Definition der japanischen Nation als einer realen Abstammungsgemeinschaft, einer Familie von gemeinsamer göttlicher Herkunft, mit dem Kaiser als natürlichem Oberhaupt.<sup>45</sup>

#### 4.4 Religion und Ideologie der Meiji-Zeit

Der geistige Kern des modernen japanischen Nationalgedankens ist somit nicht zuletzt in dem ideologisch-religiösen Postulat eines homogenen japanischen Familienstaates gegeben. Diese Idee fand ihre Formulierung seit der Meiji-Zeit im Konzept des "Familismus" (*kazoku shugi* 家族主義), d.h. in der Vorstellung von Japan als einem Nationalstaat, dessen Bewohner in Form einer einzigen großen Familie miteinander verbunden seien. An der Spitze

---

43 Vgl. ÔKUBO 1969: 425.

44 Vgl. ANTONI 1998: 170. Zur Einführung in das Denken der Mito-Schule vgl. u.a. IMAI 1972; KOSCHMANN 1987; KRACHT 1975; WEBB 1958.

45 Bereits im *Nihongi* (Yûryaku 23/8/7) erscheint ein Vergleich des Verhältnisses von Fürst/Vasall und Vater/Kind; die faktische Gleichsetzung beider Beziehungen erfolgte jedoch erst im 19. Jh. im Rahmen der *kokutai*-Ideologie; vgl. LOKOWANDT 1978: 60ff.; TSURUMI 1970: 103–109; FRIDELL 1970: 828–833; BELLAH 1985: 104; VAN STRAELEN 1952: 83.

dieser Nationalfamilie war, in der Funktion des Vaters, der Tennô angesiedelt.<sup>46</sup> Bemerkenswert erscheint, daß die radikalste Version des Familismus diese intime Beziehung zwischen Tennô und Staatsvolk nicht als die einer Familie im übertragenen Sinne verstand, sondern vielmehr als eine tatsächliche, ethnisch-genetisch definierte Großfamilie, deren Glieder durch ihre gemeinsame Herkunft von den göttlichen Ahnen verwandtschaftlich miteinander verbunden waren.

Besonders die Kommentare zum Erziehungserlaß von 1890 (s.o.) bis hin zu ihrem nationalistischen Höhepunkt im Jahre 1937, dem *Kokutai no hongî* 国体の本義<sup>47</sup>, verbreiteten das Bild einer im Shintô manifestierten japanischen Kultur, ausgezeichnet durch die Geschichte, in deren Zentrum Person und Institution des Tennô angesiedelt waren, untrennbar mit dem – homogenen – Volk verbunden durch eine quasi genetisch vererbte Nationalethik (*kokumin dôtoku* 国民道徳), wie wir sie etwa bei einem Denker wie Inoue Tetsujirô 井上哲次郎 (1855–1944) kennenlernen<sup>48</sup>.

Einsichten in die historische Wirklichkeit, die im Kontrast zu der Ideologie des *Kokutai shintô*<sup>49</sup> standen, blieben in diesem Kontext weitgehend ungehört. Daß Japan im Laufe der geschichtlichen Entwicklung stets ein Land gewesen war, das vor allem durch eines gekennzeichnet war: Vielschichtigkeit und Zerrissenheit in kultureller, sozialer, territorialer und besonders auch religiöser Hinsicht, wurde ideologisch in der Meiji-Zeit so erfolgreich verdrängt, daß die neue Sicht eines ethnisch und kulturell einheitlichen Landes zum absoluten Dogma des *Kokutai shintô* aufsteigen konnte.

Gerade weil das Land stets in partikulare Gruppen zerfallen war, mußte die Utopie einer Homogenität aus der Sicht des neuen, meijizeitlichen Zentralstaates so verheißungsvoll erscheinen. Der Shintô nahm in diesem Kontext eine Schlüsselrolle ein, da die Wahrnehmung dieser nun als einzig authentische japanische Religion proklamierten, ursprünglich jedoch heterogenen und

---

46 Zur Einführung in Religion und Ideologie der Meiji-Zeit vgl. auch die Studien von GLUCK 1985 und HAROOTUNIAN 1995.

47 *Kokutai no hongî* 1937; vgl. GAUNTLETT u. HALL 1949. Teilübersetzungen in: TSUNODA et al. 1964, II: 278–288; WITTIG 1976: 127–130, Dok. Nr. 33. Vgl. ANTONI 1998: 219; MILLER 1982: 92.

48 Um die Jahrhundertwende existierte in Japan eine eigene Gattung national-ethischer Traktate zu den Grundlagen der japanischen Ethik, deren einflußreichster von dem berühmten Philosophen und nationalistischen Theoretiker Inoue Tetsujirô stammt. Vgl. ANTONI 1990, 1998; NAWROCKI 1998.

49 Zum Begriff *Kokutai shintô* bei Inoue Tetsujirô vgl. NAWROCKI 1998: 152–158, 162f., 220f.; ANTONI 1998: 229, 274–277, 309, 330. Auch Gerhard ROSENKRANZ (1944: 100) verwendet diesen Begriff (vgl. ANTONI 1998: 309).



komplexen religiösen Welt immer mehr mit der japanischen Kultur selbst identifiziert wurde. Folgerichtig mündete dies im Konzept eines die japanische Kultur selbst verkörpernden Shintô, wie er seit der späten Meiji-Zeit das Land bis zum Zusammenbruch des Jahres 1945 prägte.

Ungeachtet des offiziellen Verzichts auf göttlichen Status durch den Shôwa-tennô am 1. Januar 1946 bezieht das japanische Kaisertum nach wie vor seine gesamte geistige und geistliche Autorität aus der religiös-politischen Ideenwelt des Shintô. Umfragen erweisen regelmäßig den großen Zuspruch, den die Institution des Tennô in der japanischen Bevölkerung nach wie vor erfährt.<sup>50</sup> Kaum jemand der Befragten wird dabei jedoch bewußt an "Religion" denken, da der Tennô für die meisten japanischen Staatsbürger genau das ist, was ihm auch die gültige japanische Verfassung zuschreibt: ein "Symbol" Japans. Solange der Kaiser in der geheimnisvollen Zurückgezogenheit seines Palastes wie auf einer Insel inmitten Tokyos residiert und dort seine täglichen Riten vollzieht, kann Japan sich, dieser Vorstellung entsprechend, seiner inneren Einheit sicher sein.

### 5. Résumé

Im Rahmen der vorangegangenen Ausführungen konnte auf die Details der historischen Entwicklung nicht näher eingegangen werden. Hier sei u.a. auf meine entsprechende, die neuzeitliche und moderne Entwicklung zusammenfassende Darstellung verwiesen.<sup>51</sup>

Zu hoffen bleibt jedoch, daß unsere knappe Einführung in die Problematik des Shintô zumindest einen Eindruck hat vermitteln können, daß ein ahistorisch-statischer Ansatz keinen Beitrag zum Verstehen und Erklären dieser Frage leisten kann. Es zeigt sich somit, daß Shintô, wie auch Buddhismus, Konfuzianismus oder andere komplexe Systeme, weder klar definierte noch unveränderlich gegebene Entitäten darstellen. Dennoch können zweifellos durchgehende, eine Kontinuität des Systems "Shintô" dokumentierende Charakteristika festgestellt werden. Im Mittelpunkt dieser Kontinuitäten steht dessen legitimatorische Funktion für die herrschaftliche Position des Kaiserhauses seit den Tagen von *Kojiki* und *Nihongi*. Dieser alles andere überstrahlende "politische Zweck" stellt den eigentlichen Kern all dessen dar, was wir mit dem Begriff *shintô* bezeichnen, er läßt sich von den Konstruktionen einer

---

50 Vgl. ANTONI 1991: 24.

51 ANTONI 1998.

vereinheitlichten Mythologie des Altertums, über die Ideenwelt der mittelalterlichen *shinkoku*-Ideenwelt, über die nativistischen Gedankenspiele der *Kokugaku* bis hin zum modernen Konzept des *kokutai* nahtlos durch die Geschichte des Shintô hindurch verfolgen. Von zentraler Bedeutung ist in diesem Kontext die Erkenntnis, daß die geistigen Strukturen der japanischen Moderne ihre eigene, differenzierte Entwicklung aufweisen die weit in die Vormoderne hineinreichen und nur aus dieser heraus verstehbar sind.

Somit beruht die japanische Moderne im wesentlichen bereits auf den Entwicklungen der Vormoderne – entworfen in den theologischen und philosophischen Kreisen von Buddhismus, Konfuzianismus und Shintô – die seit der Meiji-Zeit lediglich ihre Umsetzung in die Praxis erfuhren, gemeinsam mit den importierten Konzepten der westlichen Moderne. Der Welt des Shintô kam in diesem Zusammenhang eine entscheidende Bedeutung für die Identitätsbildung des modernen Japans zu.

Als Kulturwissenschaftler sind wir aufgerufen, uns der mühsamen Arbeit unterziehen, diese Traditionslinien freizulegen. Um die Konstrukte der Moderne überhaupt erkennen zu können, müssen wir uns den authentischen Quellen der Vormoderne zuwenden, der Sprache und literarisch-dokumentarischen Überlieferung des alten und klassischen Japans. Zwar ist ein derartiges philologisch-hermeneutisch arbeitendes Verfahren insgesamt wesentlich komplizierter durchzuführen als der große ahistorische Entwurf im Sinne der eingangs zitierten Shintô-Definition von Kitagawa, doch kann sich die Wissenschaft dieser Herausforderung nicht entziehen. Vor allem der Japanologie fällt dabei eine außerordentlich wichtige Aufgabe zu. Als Wissenschaft von Japan soll sie vorurteilsfreie Grundlagenforschung betreiben. So liefert die hermeneutische Analyse der Vormoderne die sicherste Basis für das Verstehen der Gegenwart. Eine Japanologie jedoch, die sich der Untersuchung historischer Prozesse und ihrer philologischen Quellen verschlüsse, kann diese Aufgabe nicht bewältigen.

## Literaturverzeichnis

- ABE Akio 阿部秋生  
 1972 "Juka shintō to Kokugaku", in: TAIRA u. ABE (Hg.) 1972: 497–506. 「儒家神道と国学」.
- ALESSANDRO, Casero  
 1964 *Das Naga no Hire des Ichikawa Kakumei Tazumaro. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Wissenschaftsauffassung des Motoori Norinaga*. Universität München (MA).
- ANTONI, Klaus  
 1987 "Kokutai – Das 'Nationalwesen' als japanische Utopie", in: *Saeculum – Jahrbuch für Universalgeschichte* 38.2/3: 266–311.  
 1990 "Inoue Tetsujirō und die Entwicklung der Staatsideologie in der zweiten Hälfte der Meiji-Zeit", in: *OE* 33: 99–116.  
 1991 *Der Himmlische Herrscher und sein Staat – Essays zur Stellung des Tennō im modernen Japan*. München: iudicium.  
 1992 "Tradition und 'Traditionalismus' im modernen Japan – Ein kulturanthropologischer Versuch", in: *JS* 3. München: iudicium: 105-128.  
 1997 (Hg.): *Rituale und ihre Urheber – 'Invented Traditions' in der japanischen Religionsgeschichte* (Ostasien – Pazifik. Trierer Studien zu Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Bd. 5). Hamburg: LIT.  
 1998 *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans* (Handbuch der Orientalistik, Bd. 5.8). Leiden: Brill.
- BARGATZKY, Thomas  
 1985 *Einführung in die Ethnologie: Eine Kultur- und Sozialanthropologie*. Hamburg: Buske.  
 1997 *Ethnologie. Eine Einführung in die Wissenschaft von den unproduktiven Gesellschaften*. Hamburg: Buske.
- BELLAH, Robert Neelly  
 1985 (1957) *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*. New York: Free Press et al.
- BOOT, Willem Jan  
 1992 *The Adoption and Adaptation of Neo-Confucianism in Ja-*

*pan: The Role of Fujiwara Seika and Hayashi Razan*. Second version. Rijksuniversiteit Leiden (Diss.).

BROWNLEE, John  
1988

"The Jeweled Comb-Box. Motoori Norinaga's 'Tamakushige'", in: *MN* 43.1: 35-61.

DEVINE, Richard  
1981

"Hirata Atsutane and Christian Sources", in: *MN* 36.1: 37-54.

DUMOULIN, Heinrich

1939 a

"Motoori Norinaga", in: *Nippon* 5: 193-197.

1939 b

"Kamo Mabuchi: 'Kokuikô'. Gedanken über den 'Sinn des Landes'", in: *MN* 2.1: 165-192.

1940

"Sô gakkô kei. Kada Azumamaro's Gesuch um die Errichtung einer Kokugaku-Schule", in: *MN* 3.2: 590-609.

1941 a

"Zwei Texte zum Kadô des Kamo Mabuchi. 'Uta no kokoro no uchi' - 'Niimanabi' [Teil I]", in: *MN* 4.1: 192-206.

1941 b

"Zwei Texte zum Kadô des Kamo Mabuchi. 'Uta no kokoro no uchi' - 'Niimanabi' [Teil II]", in: *MN* 4.2: 566-584.

1943 a

"Die Erneuerung des Liederweges durch Kamo Mabuchi", in: *MN* 6: 110-145.

1943 b

*Kamo Mabuchi, (1697-1769). Ein Beitrag zur japanischen Religions- und Geistesgeschichte* (MN Monographs). Tokyo: Sophia University.

1953

"Kamo Mabuchi und das 'Manyôshû'", in: *MN* 9.1: 34-61.

1955

"Zwei Texte Kamo Mabuchis zur Wortkunde", in: *MN* 11.3: 268-283.

1956 a

"Kamo Mabuchis Erklärung des Norito zum Toshi goi no matsuri [Teil I]", in: *MN* 12.1-2: 121-156.

1956 b

"Kamo Mabuchis Erklärung des Norito zum Toshigo no matsuri [Teil II]", in: *MN* 12.3-4: 269-298.

FLORENZ, Karl  
1919

*Die historischen Quellen der Shinto-Religion*. Aus dem Altjapanischen und Chinesischen übersetzt und erklärt von Dr. Karl Florenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

FRIDELL, W.M.  
1970

"Government Ethics Textbooks in Late Meiji Japan", in: *JJS* 29.4: 828-833.

GAUNTLETT, J.O.; HALL, R.K.  
1949

*Kokutai no hongî. Cardinal Principles of the National Entity of Japan*. Cambridge: Harvard University Press.

- GLUCK, Carol  
1985 *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period.* Princeton: Princeton University Press.
- HAEKEL, Josef  
1971 "Religion", in: *Lehrbuch der Völkerkunde*. 4. Aufl. Hg. Hermann Trimborn. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- HAMMITZSCH, Horst  
1936 *Hirata Atsutane. Ein geistiger Kämpfer Japans* (MOAG, Bd. 28 E). Tokyo: OAG.
- HAMMITZSCH, Horst et al. (Hg.)  
1981 *Japan-Handbuch*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- HAROOTUNIAN, Harry D.  
1988 *Things Seen and Unseen. Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago: University of Chicago Press.  
1995 "Late Tokugawa Culture and Thought", in: Marius B. JANSEN (Hg.): *The Emergence of Meiji Japan*. Cambridge: Cambridge University Press: 53-143.
- HINO Tatsuo 日野龍夫 (Hg.)  
1983 *Motoori Norinaga shû* (Shinchô Nihon koten shûsei, Bd. 60). Shinchôsha. 『本居宣長集』(新潮日本古典集成) 新潮社.
- HIRATA Atsutane 平田篤胤  
1927-29 *Kodôtaii*. Ausgabe: MOZUME Takami (Hg.), *Shinchû Kôgaku sôsho*. Bd. 10. Kôbunko Kankôkai. 物集高見『古道大意』(新註皇學叢書) 広文庫刊行会.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Hg.)  
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLTOM, Daniel Clarence  
1995 *The National Faith of Japan. A Study in Modern Shintô* (repr. v. 1938). London: Kegan Paul.
- IMAI Usaburô 今井宇三郎 et al. (Hg.)  
1972 *Mitogaku* (NST, Bd. 53). Iwanami Shoten. 『水戸学』(日本思想大系, 53) 岩波書店.
- INOUE Nobutaka 井上順孝 (Hg.)  
1994 *Shintôjiten* (Kokugakuin Daigaku Nihon Bunka Kenkyûjo). Kôbundô. 『神道事典』(國學院大學日本文化研究所) 弘文堂.
- INOUE Tetsujirô 井上哲次郎  
1897 *Nihon Yômeigakuha no tetsugaku*. Fuzanbô. 『日本陽明学派之哲学』 富山房.

- 1918 *Teisei zôho Nihon Kogakuha no tetsugaku*. Fuzanbô. 『訂正増補日本国学派之哲学』 富山房.
- 1945 *Teisei zôho Nihon Shushigakuha no tetsugaku*. Fuzanbô. 『訂正増補日本朱子学派之哲学』 富山房.
- KEENE, Donald  
1953 "Hirata Atsutane and Western Learning", in: *T'oung Pao* 42: 353-380.
- 1978 *Some Japanese Portraits*. Tokyo: Kodansha.
- KEMPER, Ulrich  
1967 *Arai Hakuseki und seine Geschichtsauffassung, ein Beitrag zur Historiographie Japans in der Tokugawa-Zeit*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- KISHIMOTO Yoshio 岸本芳雄  
1972 *Shintô nyûmon. Shintô to sono ayumi*. Kenpakusha (auch 1993). 『神道入門: 神道とそのあゆみ』 建帛社.
- Kogoshûi* 古語拾遺  
= Gunsho ruijû. Bd. 25. 群書類従. 続 群書類従完成會.
- Kojiki* 古事記  
= NKBT. Bd. 1. 日本古典文学大系. 岩波書店.
- Kojiruien* 古事類苑  
1977 *Jingûshichô zôhan Kojiruien*. 51 Bde. Nachdruck Yoshikawa Kôbunkan. 『神宮司庁増版古事類苑』 吉川弘文館.
- Kokutai no hongî* 国体の本義  
1937 Hg. und Erscheinungsort Monbushô 文部省.
- KOSCHMANN, J. Victor  
1987 *The Mito Ideology: Discourse, Reform and Insurrection in Late Tokugawa Japan, 1790-1864*. Berkeley: University of California Press.
- KRACHT, Klaus  
1975 *Das Kôdôkanki-jutsugi des Fujita Tôko (1806-1855). Ein Beitrag zum politischen Denken der Späten Mito-Schule*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- 1986 *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, Bd. 31). Wiesbaden: O. Harrassowitz.

- KRUSCHE, D.  
1990 *Hermeneutik der Fremde*. München: iudicium.
- KRUSCHE, D.; WIERLACHER, Alois (Hg.)  
1985 *Literatur und Fremde: zur Hermeneutik kulturrräumlicher Distanz*. München: iudicium.
- KUBOTA Osamu 久保田収  
1989 *Chûsei shintô no kenkyû*. Kyoto: Shintôshi Gakkai / Rinsen Shoten. 『中世神道の研究』 神道史学会 / 臨川書店.
- LOKOWANDT, Ernst  
1978 *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintô in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit, 1868–1890* (Studies in Oriental Religions, Bd. 3). Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- MATSUMOTO, Shigeru  
1970 *Motoori Norinaga*. Cambridge: Harvard University Press.
- MATSUMURA Takeo 松村武雄  
1954–58 *Nihon shinwa no kenkyû*. 4 Bde. Baifûkan. 『日本神話の研究』 培風館.
- MATSUNAGA, Alicia  
1969 *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji Suijaku Theory*. Tokyo: Sophia University Press.
- McNALLY, Mark Thomas  
1998 *Phantom History: Hirata Atsutane and Tokugawa Nativism*. Los Angeles: UMI (Ph.D. University of California).
- MEYER, Eva-Maria  
1998 *Japans Kaiserhof in der Edo-Zeit. Unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1846 bis 1867*. (Ostasien – Pazifik. Trierer Studien zu Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Bd. 12). Hamburg: LIT.
- MIKI Shôtarô 三木正太郎  
1990 *Hirata Atsutane no kenkyû*. Kyoto: Rinsen Shoten. 『平田篤胤の研究』 臨川書店.
- MILLER, Roy Andrew  
1982 *Japan's Modern Myth. The Language and Beyond*. New York: Weatherhill.
- MINAMOTO Ryôen 源了圓  
1992 (<sup>1</sup>1973) *Tokugawa shisô shoshi* (Chûkô shinsho, Bd. 312). Chûô Kôronsha. 『徳川思想小史』 (中公新書 312) 中央公論社.
- MIYASAKA, Masahide  
1994 *Shintô und Christentum. Wirtschaftsethik als Quelle der*

*Industriestaatlichkeit*. Paderborn: Bonifatius.

MOTOORI Norinaga 本居宣長

1919–27 *Kojikiden (Motoori Norinaga zenshû, Bd. 1)*. Yoshikawa Kôbunkan. 『古事記伝』(本居宣長全集 1) 吉川弘文館.

MURAYAMA Shûichi 村山修一

1972 *Honji suiaku*. Yoshikawa Kôbunkan. 『本地垂迹』 吉川弘文館.

NAKAMURA, Hirotoshi 中村啓信

1984 "The Kojiki with Revisions Added by Kada no Azumamaro", in: *Nihon bunka kenkyûjo kiyô* 54: 128–242. 『日本文化研究所紀要』.

NAUMANN, Nelly

1970 "Einige Bemerkungen zum sogenannten Ur-Shintô", in: *NOAG* 107/108: 5–13.

1971 *Das Umwandeln des Himmelspfeilers. Ein japanischer Mythos und seine kulturhistorische Einordnung* (AFS-Monograph, No.5). Tokyo.

1985 "Shintô und Volksreligion – Japanische Religiosität im historischen Kontext", in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 69: 223–242.

1987 "Identitätsfindung – das geistige Problem des modernen Japan", in: *Japans Weg in die Moderne. Ein Sonderweg nach deutschem Vorbild?* Hg. von Bernd MARTIN. Frankfurt, New York: Campus: 173–192.

1988 *Die einheimische Religion Japans. Teil 1: Bis zum Ende der Heian-Zeit* (Handbuch der Orientalistik, Bd. 5. 4. 1. 1) Leiden: Brill.

1994 *Die einheimische Religion Japans. Teil 2. Synkretistische Lehren und religiöse Entwicklungen von der Kamakura-bis zum Beginn der Edo-Zeit* (Handbuch der Orientalistik, Bd. 5. 4. 1. 2). Leiden: Brill.

1996 *Die Mythen des alten Japan*. Übers. und erläutert von Nelly Naumann. München: Beck.

NAWROCKI, Johann

1998 *Inoue Tetsujirô (1855–1944) und die Ideologie des Götterlandes. Eine vergleichende Studie zur politischen Theologie des modernen Japan* (Ostasien Pazifik. Trierer Studien zu Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Bd. 10). Hamburg: LIT.



- NELL, Stephanie  
1998 *Die Rezeption des Buddhismus im Spiegel des Nihonshoki. Eine kritische Analyse ausgewählter Textpassagen von Kimmei Tennô bis Suiko Tennô.* Universität Trier (MA).
- Nihongi* 日本紀  
= NKBT. Bd. 67. Iwanami Shoten. 日本古典文学大系. 岩波書店.
- NISHIMURA, Sey  
1987 "First Steps into the Mountains. Motoori Norinaga's 'Uiyamabumi'", in: *MN* 42.4: 449–493.  
1991 "The Way of the Gods. Motoori Norinaga's 'Naobi no Mitama'", in: *MN* 46.1: 21–41.
- Nosco, Peter  
1984 "Masuho Zankô (1655–1742): A Shinto Popularizer between Nativism and National Learning", in: ders. (Hg.) *Confucianism and Tokugawa Culture.* Princeton: Princeton University Press: 166–187.  
1990 *Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan* (Harvard-Yenching Institute Monograph Series, Bd. 31). Cambridge: Harvard University Press.
- ÔBAYASHI, Taryô 大林太良  
1973 *Nihon shinwa no kigen.* Kadokawa. 『日本神話の起源』 角川書店.  
1982 *Ise und Izumo. Die Schreine des Schintoismus* (Die Welt der Religionen, Bd. 6). Freiburg et al.: Herder.  
1988 *Shinwa no keifu. Nihon shinwa no genryu o saguru.* Seidosha. 『神話の系譜 日本神話の源流を探る』 青土社.  
1997 "Der Ursprung der shintôistischen Hochzeit", in: ANTONI 1997a: 39–48.
- ODRONIC, Walter J.  
1967 *Kodoo Taii (An Outline of the Ancient Way). An Annotated Translation with an Introduction to the Shinto Revival Movement and a Sketch.* UMI: University of Pennsylvania (Diss.).
- ÔKUBO Toshiaki 大久保利謙 et al.  
1969 *Kindaishi shiryô.* Yoshikawa Kôbunkan (auch 1965). 『近代史史料』 吉川弘文館.
- OOMS, Herman  
1985 *Tokugawa Ideology. Early Constructs, 1570–1680.* New Jersey: Princeton University Press.

- PICKEN, Stuart D.B.  
1994 *Essentials of Shinto: Analytical Guide to Principal Teachings*. Westport, Conn. et al.: Greenwood.
- ROSENKRANZ, Gerhard  
1944 *Der Weg der Götter (Shintô). Gehalt und Gestalt der japanischen Nationalreligion*. München: Arbeitsgemeinschaft für Zeitgeschichte.
- ROTHERMUND, Dietmar  
1989 "Der Traditionalismus als Forschungsgegenstand für Historiker und Orientalisten", in: *Saeculum – Jahrbuch für Universalgeschichte* 40.2: 142–148.
- SATÔ-DIESNER, Sigmara  
1977 *Motoori Norinaga: Das Hihon tamakushige. Ein Beitrag zum politischen Denken der 'Kokugaku'*. Universität Bonn (Diss.).
- SCHIFFER, Wilhelm  
1939 "Hirata Atsutane: *Taidô Wakumon*. Es fragte einer nach dem Grossen Weg...", in: *MN* 2: 212–236.
- SCHWADE, Arcadio  
1986 *Shintô-Bibliography in Western Languages. Bibliography on Shintô and Religious Sects, Intellectual Schools and Movements influenced by Shintôism*. Leiden: E.J. Brill.
- SECKEL, Dietrich  
1985 *Buddhistische Tempelnamen in Japan* (Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 37). Stuttgart: Franz Steiner.
- SMITH, Warren  
1973 *Confucianism in Modern Japan. A Study of Conservatism in Japanese Intellectual History*. Tokyo: Hokuseido Press.
- STANZEL, Volker  
1982 *Japan – Haupt der Erde. Die 'Neuen Erörterungen' des Philosophen und Theoretikers der Politik Seishisai Aizawa aus dem Jahre 1825*. Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- STOLTE, Hans (Übers.)  
1939 "Motoori Norinaga: 'Naobi no Mitama'. Geist der Erneuerung", in: *MN* 2.1: 193–211.
- SUGIYAMA Rinkei 相山林繼 u. SAKAMOTO Koremaru 坂本是丸  
1994 "Kinsei no shintô", in: INOUE 1994: 13–18. 「近世の神道」.
- TAHARA Tsuguo 田原嗣郎  
1990 (1963) *Hirata Atsutane (Jinbutsu sôsho)*. Yoshikawa Kôbunkan. 『平田篤胤』 (人物叢書) 吉川弘文館.

- TAIRA Shigemichi 平重道 u. ABE Akio 阿部秋生 (Hg.)  
 1972 *Kinsei shintô ron Zenki Kokugaku* (NST, Bd. 39). Iwanami Shoten. 『近世神道論前期国学』(日本思想大系 39) 岩波書店.
- TEEUWEN, Mark  
 1993 "Attaining Union with the Gods: The Secret Books of Watarai Shintô", in: *MN* 48.2: 225-245.  
 1996 *Watarai Shintô. An Intellectual History of the Outer Shrine of Ise* (CNWS Publications, Bd. 52). Leiden: Research School CNWS; School of Asian, African & Amerindian Studies.
- THIEL, Josef Franz  
 1984 *Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker* (Collectanea Instituti Anthropos, Bd. 33). Berlin: Dietrich Reimer.
- TSUNODA, Ryusaku et al. (Hg.)  
 1964 *Sources of Japanese Tradition*. 2 Bde. New York: Columbia University Press.
- TSURUMI, Kazuko  
 1970 *Social Change and the Individual: Japan before and after Defeat in World War II*. Princeton: Princeton University Press.
- VAN STRAELEN, Henry  
 1952 *Yoshida Shôin, Forerunner of the Meiji-Restoration*. Leiden: Brill.
- WADA Shûjô 和多秀乗  
 1985 "Ryôbu shintô", in: *Heibonsha daihyakka jiten*. Bd. 15: 709-710. 「両部神道」 『平凡社大百科事典』.
- WATANABE Kizô 渡邊金造  
 1978 *Hirata Atsutane kenkyû*. Hô Shuppan. 『平田篤胤研究』 鳳出版.
- WEBB, Herschel F.  
 1958 *The Thought and Work of the Early Mito School*. UMI: Columbia University (Diss.).
- WITTIG, Horst E.  
 1976 *Pädagogik und Bildungspolitik Japans, Quellentexte und Dokumente von der Tokugawa-Zeit bis zur Gegenwart*. München: Reinhardt.