

# HEILIGE TEXTE IN DER MODERNE LEKTÜREN, PRAKTIKEN, ADAPTIONEN

Yael Almog, Caroline Sauter, Daniel Weidner  
(Hg.)



ZENTRUM  
FÜR LITERATUR- UND  
KULTURFORSCHUNG

**Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin**  
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin  
T +49(0)30 20192-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

**INTERJEKTE** ist die thematisch offene Online-Publikationsreihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). Sie versammelt in loser Folge Ergebnisse aus den Forschungen des ZfL und dient einer beschleunigten Zirkulation dieses Wissens. Informationen über neue Interjekte sowie aktuelle Programmhinweise erhalten Sie über unseren E-Mail-Newsletter. Bitte senden Sie eine E-Mail mit Betreff »Mailing-Liste« an [zimmermann@zfl-berlin.org](mailto:zimmermann@zfl-berlin.org).

## IMPRESSUM

**Herausgeber** Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)  
[www.zfl-berlin.org](http://www.zfl-berlin.org)

**Direktorin** Prof. Dr. Eva Geulen

**Redaktion** Dr. Gwendolin Engels

**Gestaltung** KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin

**Layout/Satz** Georgia Lummert

**Titelbild** Ausschnitte aus der Jesajarolle (ca. 180 v. Chr.), der Lutherbibel von 1534 und der Einheitsübersetzung

© 2017 / Das Copyright liegt bei den Autoren.

# HEILIGE TEXTE IM MODERNEN JAPAN? DAS »KOJIKI« IM BLICK VON ŌKURA KUNHIKO UND TSUDA SŌKICHI

Daniel F. Schley

## 1. DAS »KOJIKI«: HEILIGER TEXT DES MODERNEN SHINTŌ UND QUELLE GEISTESWISSENSCHAFTLICHER FORSCHUNG

In räumlicher Erweiterung der Frage nach ›heiligen Texten‹ in der Moderne sei der Blick auf Japan gerichtet. Denn nicht unerheblich sind Überlegungen darüber, ob es sich beim ›heiligen Text‹ um eine über Europa hinaus anwendbare Denkfigur handelt, die auch Perspektiven für transkulturelle Forschungen eröffnet. Japan bietet durch seine lange, wechselvolle Erfahrung im Umgang mit anderen Kulturen einen idealen Fall für transkulturelle Vergleiche an, mit denen sowohl die Verhältnisse in Japan näher beleuchtet als auch zugleich die eigenen Ausgangsbedingungen hinterfragt werden können.<sup>1</sup> Die Herausforderung und der Anreiz hierbei liegen nicht zuletzt in den kulturellen Adaptionsprozessen, die von Anfang an Japans Kultur und Gesellschaft mit einer Dialektik von Eigenem und Fremdem prägten.

Das gilt besonders für das Verständnis vom heiligen Text, der nicht als universal gültige Kategorie vorausgesetzt werden darf.<sup>2</sup> Doch auf der Suche nach Vergleichbarem stößt man schnell auf ein Werk, das mehr als andere bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts als ein ›heiliger Text‹ wahrgenommen wurde. Gemeint sind die im Jahr 712 abgeschlossenen *Aufzeichnungen vergangener Begebenheiten*, das *Kojiki* (古事記). Es handelt sich dabei um eine Mischung aus überlieferten Mythen, Götter- und Heldenfabeln sowie einer chronologischen Geschichtsdarstellung der Herr-

scher. Letztere reicht vom legendären ersten menschlichen Monarchen Jinmu bis zur ersten weiblichen Herrscherin der offiziellen Dynastiegeschichte, Suiko, Anfang des 7. Jahrhunderts. Das *Kojiki* leistete eine textuelle Fixierung zahlreicher Ursprungsmythen, die dabei einem politisch-religiösen Legitimationsnarrativ unterworfen sind. Nach einer Phase interner Konflikte war die neue Herrschaftselite darauf bedacht, ihr Selbstverständnis nach innen wie außen zu konsolidieren. Die zum Vorbild erhobene Kultur Chinas bot dazu unter anderem die Geschichtsschreibung an und das *Kojiki* ist der erste erhaltene Versuch auf diesem Gebiet der politischen Herrschaftssicherung. Gegenüber der kurz darauf, im Jahr 720, vollendeten *Chronik Japans (Nihon shoki)*, dem ersten einer Reihe von sechs offiziellen Geschichtswerken, geriet das *Kojiki* bald in Vergessenheit.<sup>3</sup>

Wie es aber dazu kam, dass gerade das *Kojiki* zum exemplarischen ›heiligen Text‹ in Japan avancierte und welchem geistesgeschichtlichen Kontext diese Wahrnehmung verbunden ist, sei im Folgenden näher erläutert. Vorweg sei angedeutet, dass die enge Verflechtung von politischen und religiösen Interessen, deren strikte Trennung in Japan offiziell erst eine Folge der Nachkriegsverfassung des 20. Jahrhunderts ist, daran einen entscheidenden Anteil hatte. Zur Einführung seien kurze Bemerkungen zum modernen Begriffsfeld für heilige Texte angeführt. Anschließend wird auf die für das vorliegende Thema entscheidende Rezeption des *Kojiki* während der Frühen Neuzeit einzugehen sein. Als Kontrast zu der zunehmenden Sakralisierung im Rahmen der modernen politischen Ideologien Japans ist auch die

---

1 Zu Methode und Grenzen transkultureller Vergleiche vgl. jetzt insb. Wolfram Drews (Hg): *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive*, Berlin 2015.

2 Vgl. Andreas Kablitz/Christoph Marksches: »Vorwort« in: dies. (Hg.): *Heilige Texte. Religion und Rationalität. 1. Geisteswissenschaftliches Colloquium 10.–13. Dezember 2009 auf Schloss Genshagen*, Berlin 2013, S. 1–10, hier S. 8.

---

3 Dazu gibt es eine bis heute anhaltende Diskussion. Für einen Überblick über mögliche Gründe siehe Klaus Antoni: *Kojiki. Aufzeichnung alter Begebenheiten*, Berlin 2012, S. 400–402. Zum neueren Stand der japanischen Forschung siehe stellvertretend den Überblick von Izumi Yajima: »Kojiki seiritsuron no yukue«, in: *Kokubungaku Kaishaku to Kanshō* 76:5 (2011), S. 108–116.

parallele wissenschaftliche Beschäftigung mit dem *Kojiki* als historische Quelle, literarisches Werk und spiritueller Grundlagentext aufzugreifen. Als Beispiel sei hierfür Tsudas später verbotene Studie zum *Kojiki* von 1924 näher betrachtet.

Exemplarisch für das Verständnis des *Kojiki* als ›heilig‹ sind die editorischen Bemühungen von Ōkura Kunihiko (大倉邦彦, 1882–1971), einem Industriellen und Privatwissenschaftler, der das *Kojiki* in eine Reihe mit der Bibel und den Schriften anderer Religionen stellte. Anlass dazu war seine Reise nach Europa, auf der Ōkura den Brauch registrierte, den Hotelgästen eine Bibel im Zimmer bereitzustellen. Ähnliches gebe es in Japan nicht. Zwar böten buddhistische Schriften, Sutren oder Hausaltäre vergleichbare Möglichkeiten spiritueller Orientierung an, doch für den Shintō (神道), die einheimische Religion Japans, fehle ein verbindlicher Kanon.<sup>4</sup>

In der Folgezeit setzte Ōkura sich dafür ein, den Menschen im modernen Japan eine Sammlung klassischer Texte zu geben, die der spirituellen Erziehung und Orientierung förderlich seien. Zu diesem Zweck richtete er 1926 eine bis heute bestehende Stiftung ein, das Ōkura Institut zur Erforschung der spirituellen Kultur (大倉精神文化研究所 Ōkura seishin bunka kenkyūjo).<sup>5</sup> Dieses betraute er mit der Herausgabe von Texten aus dem 8. und 9. Jahrhundert, die Aufschluss über die Kultur Japans und das Wesen der Japaner geben könnten und in einem erschwinglichen Format erschienen. Diese Textsammlung, zu der das *Kojiki* an erster Stelle gehört, nannte Ōkura bezeichnenderweise »Heilige Schriften«, *Shinten* (神典), geschrieben mit den chinesischen Zeichen für ›heilig‹ und ›autoritativer Text‹.<sup>6</sup> Äußerlich waren die ersten Ausgaben von *Shinten* mit einem schwarzen Einband und goldenen Seitenrändern an das Europäern vertraute Erscheinungsbild der Bibel angelehnt. Anlässlich der Veröffentlichung der Schriften 1936 fasste Ōkura die Motivation zu seinem Vorhaben folgendermaßen zusammen:

»Europäer und Amerikaner besitzen die Bibel, Juden haben das Alte Testament wie auch den Talmud,

Muslimen den Koran. Chinesen besitzen die vier Bücher und fünf Klassiker [des Konfuzianismus], die Inder die Upanishaden, Buddhisten die Tripitaka. Japaner wiederum haben die ›heiligen Schriften‹ (*shinten*) und das ewige Bestehen von Himmel und Erde ihres Landes (*kokutai*)<sup>7</sup>.«<sup>8</sup>

Gleichfalls aufschlussreich für die Wahrnehmung des *Kojiki* im europäischen Kontext heiliger Schriften sind zeitgleiche Formulierungen von Japanern in anderen Sprachen. Herausgegriffen seien hier Kitayama Junyu (北山淳友, 1902–1962) und Tsuneyoshi Tsudzumi (鼓常良, 1887–1981), die in ihren Veröffentlichungen mit den Bildungsbegriffen ihrer Zeit die japanische Kultur für ein deutsches Publikum auslegten. So schrieb Kitayama 1941 in seinem Buch *West-Östliche Begegnung*, das *Kojiki* sei »die heiligste Schrift und der Landeskodex. Sie ist der Schoß der japanischen Tradition. Unter den heutigen großen Völkern der Erde ist Japan das einzige Volk, das seit der Reichsgründung, seit 2600 Jahren, in seiner mythologischen Sendung lebt.«<sup>9</sup> Tsuneyoshi möchte in seiner Geistesgeschichte *Japan, das Götterland* das *Kojiki* wiederum nur im übertragenen Sinn mit der Bibel vergleichen, insofern es aufgrund seines symbolischen Gehalts ebenso mehrdeutig sei. »Zum Vergleich mag man hier an die Bibel denken, die der Deutung auch viel freien Raum läßt, in ihrem religiösen Wert aber durch keinen Fortschritt der Menschheit beeinträchtigt wird. Ein solcher religiöser Grundcharakter ist auch der shintōistischen Überlieferung eigen.«<sup>10</sup>

Die Differenzen zu anderen religiösen Kulturen machen alle drei ebenso sichtbar. Kitayama etwa schränkte die Funktion und Bedeutung des *Kojiki* als einer heiligen Schrift wieder ein, indem er gleich im folgenden Satz hinzufügte:

»[D]er Shintōismus unterscheidet sich von den westlichen Religionen, dem Christentum und Islam dadurch, daß er als Religion keinen Stifter besitzt, daß er diesseitig ist und daß er keine dogmatischen Schriften besitzt im Sinne des Koran und der Bibel. Er

4 Nach Nishioka Kazuhiko: »Shintō to Nihonjin no shinkōshin. Shinten toshite no ›Kojiki‹ no mikata« (»Shintō und die Frömmigkeit der Japaner. Zur Sicht des ›Kojiki‹ als eines heiligen Textes«), in: Ōkurayama Ronshū 59 (2013), S. 199–225, hier S. 200.

5 Siehe [http://www.okuraken.or.jp/zaidan/ookura\\_k](http://www.okuraken.or.jp/zaidan/ookura_k) (zuletzt aufgerufen: 27.01.2017).

6 Im Folgenden Großschreibung für den Titel von Ōkuras Sammlung, ansonsten Kleinschreibung.

7 Wörtlich ›Landeskörper‹ oder ›Nationalwesen‹ (国体). Näher dazu s. u., Anm. 38.

8 Zitiert nach Shima Yoshitaka: »›Shinten‹ zenshi« (»Zur Vorgeschichte der ›Shinten‹«), in: Ōkurayama Ronshū 53 (2007), S. 5–26, hier S. 6 (Übersetzung D. S.).

9 Kitayama Junyu: *West-Östliche Begegnung. Japans Kultur und Tradition*, Berlin 1954 [1941], S. 219.

10 Tsuneyoshi Tsudzumi: *Japan das Götterland*, Leipzig 1936, S. 55.

findet seine geschichtliche Analogie in den griechischen, altrömischen und germanischen Religionen.«<sup>11</sup>

Tsuneyoshi wiederum unterschied das *Kojiki* von der Bibel dahingehend, dass es Mythologie sei und sich, wie er meinte, daher auf das ganze Leben beziehe. Die Bibel dagegen vermittele nur religiöse Vorschriften. Auch zählte er konsequent die Sutren ebenfalls zu den heiligen Texten in Japan.<sup>12</sup>

Allen Autoren ist gemeinsam, dass sie die Kultur Japans geistesgeschichtlich in Anlehnung an Konzepte und Praktiken auslegten, die in Europa geprägt worden waren. Dabei machten die japanischen Autoren neben den Ähnlichkeiten mehr noch die Unterschiede geltend, die Japans Besonderheit und kulturelle Ebenbürtigkeit mit den westlichen Ländern belegen sollten. Wichtig ist hierbei, dass sie dem Shintō als der damals nominell einheimischen Religion eine Vorrangstellung zur Bestimmung der kulturellen Charakteristika Japans zuwiesen. Sie alle waren ebenso kundig wie zum Teil auch aktiv in den buddhistischen Richtungen, deren religiöse wie kulturelle Relevanz sie gar nicht abstritten. Doch waren es eben nicht die Sutren, die heiligen Texte des Buddhismus, sondern das *Kojiki* und andere Mythenberichte des Altertums, die sie zur heiligen Grundlage der von ihnen verfochtenen japanischen Mentalität erhoben.

Dafür gab es nicht nur religiöse und geistesgeschichtliche Gründe. Die politische Verfassung dieser Zeit hatte den Shintō und den darin sakral erhöhten himmlischen Herrscher (天皇, *tennō*) zum nationalen Glaubenskern erhoben. Weil das *Kojiki* dieser modernen Konstruktion des Herrscherhauses und der japanischen Nation eine sehr alte Grundlage zur Legitimierung bot, war die Schrift auch über den religiösen Bereich hinaus unantastbar. Diesen besonderen Stellenwert des *Kojiki* in Zeiten des zunehmenden Militarismus und Nationalismus macht das juristische Verfahren gegen den in Japan heute noch rezipierten Kulturhistoriker Tsuda Sōkichi deutlich. Am 10. Februar 1940 wurden vier seiner Werke verboten. Darunter seine *Studie zum Kojiki und Nihon shoki* (古事記及び日本書紀の研究 *Kojiki oyobi Nihon shoki no kenkyū*, 1924), in der er zusammen mit anderen, zwischen 1924 und 1932 veröffentlichten Schriften eine rigide positivistische Prüfung der heiligen Schrif-

ten des Shintō unternommen hatte.<sup>13</sup> Das Datum des Verbots ist bereits bezeichnend, da am folgenden Tag in großen Festakten der Gründung des japanischen Staates ›vor 2600 Jahren‹ gedacht wurde. Es handelt sich um ein fiktives Datum, mit dem die Thronbesteigung des Götterenkels und ersten Tennō Jinmu auf den 11. Februar 660 vor Christus festgelegt worden war. Das Datum galt damals jedoch als historisch. Tsuda war durch seine Veröffentlichungen in den Verruf geraten, den politisch geforderten Glauben an dieses Geschichtsbild öffentlich zu diskreditieren. Kurze Zeit darauf wurde 1942 schließlich der Prozess gegen Tsuda eröffnet, der mit einer Verurteilung wegen Majestätsbeleidigung endete. Watsuji Tetsurō, der früher gleichfalls zum *Kojiki* gearbeitet hatte, verteidigte Tsuda vor Gericht. Das ist insofern bemerkenswert, als Watsuji seine ehemals kritische Auslegung des *Kojiki* im Gegensatz zu Tsuda der gewandelten politischen Stimmung anpasste.<sup>14</sup>

Die moderne Wahrnehmung des *Kojiki* besaß somit verschiedene Facetten. Eine der Voraussetzungen für die dominierende Deutung als heiliger Text war dessen Wiederentdeckung Ende des 17. Jahrhunderts durch Gelehrte, die aus der Schrift eine Alternative zu der Gesellschaftsordnung ihrer Zeit konstruierten. Nicht unähnlich den romantischen Strömungen in Europa zur selben Zeit, fand man auch in Japan in einem idealisierten Altertum die Quelle für politische und soziale Erneuerungen. Mitte des 19. Jahrhunderts sollten sie den Sturz des Tokugawa-Shōgun und die Gründung eines neuen Staates nach westlichem Muster befördern. Damit lässt sich vorweg bereits festhalten, dass mit dem *Kojiki* weniger eine Wiederkehr oder ein Fortleben älterer Denkfiguren stattfand als vielmehr eine vorwiegend politisch forcierte Neuschöpfung und Umdeutung.

## 2. RELIGION UND HEILIGE TEXTE IM KULTURELLEN KONTEXT JAPANS

Eingangs ist darauf hingewiesen worden, dass beim Beschreiben der Verhältnisse in Japan aus japanologischer Außenperspektive grundsätzlicher Reflexionsbedarf hinsichtlich der Verwendung von

11 Kitayama: *Begegnung* (Anm. 9), S. 219.

12 Tsuneyoshi: *Götterland* (Anm. 10), S. 55 ff., S. 127.

13 *Jindaishi no kenkyū* (Untersuchung der Götterzeit, 1924), *Nihon jōdaishi no kenkyū* (Studie über Japans Altertum, 1930) und *Jōdai Nihon no shakai oyobi shisō* (Die Gesellschaft und das Denken in Japans Altertum, 1932).

14 So in seiner Studie *Kultur des Altertums in Japan* (*Nihon kodai bunka*) von 1920, die er 1939 an brisanten Stellen revidiert hatte.

Begriffen besteht, die einem nichtjapanischen Kontext entstammen. Für die Grenzen des christlich geprägten Religionsbegriffs sei hier nur auf die jüngste wissenschaftliche Diskussion in der Japanwissenschaft verwiesen, die derzeit von Christoph Kleine, Hans-Martin Krämer und Jason Josephson angeführt wird. Josephson erneuerte ältere Vorbehalte gegen den Religionsbegriff für außereuropäische und in diesem Fall frühere Epochen der Geschichte Japans. Josephson wie Kleine verweisen darauf, dass es diplomatische und juristische Belange waren, die im 19. Jahrhundert eine erste Begriffsprägung erforderten.<sup>15</sup> Nach der von den Vereinigten Staaten erzwungenen Öffnung der Häfen 1854 für ausländische Mächte und die sukzessiv von weiteren Nationen geforderten Sonderrechte für ihre Vertreter in den sogenannten ›ungleichen Verträgen‹, musste die unter anderem eingeforderte Wendung ›freie Religionsausübung‹ ins Japanische übersetzt werden.

Bis zur Begegnung mit dem Christentum durch Missionare und Händler ab dem 16. Jahrhundert war die chinesische Kultur der direkte Bezugspunkt für die Eliten in Japan zur Herausbildung ihrer Gesellschaft. Für die religiösen Vorstellungen waren insbesondere der über Korea und China im Verlauf des 6. Jahrhunderts eingeführte und ab dem 8. Jahrhundert staatlich geförderte Buddhismus bestimmend. Zusätzlich zur buddhistischen Weltauffassung formten vor allem konfuzianische Lehren und die in diesem dynamischen Begegnungsprozess entwickelten indigenen Mythen und Kulte das weitere religiöse Feld. Dessen Kennzeichen war lange Zeit ein Synkretismus unter dem Primat buddhistischer Lehren und Praktiken, die bis zum späten 15. Jahrhundert kaum infrage gestellt worden waren. Frühestens ab dieser Zeit begann der Begriff »Shintō« seine heute bekannte Bedeutung als autochthone ›Religion‹ Japans zu erhalten.<sup>16</sup>

Der moderne Shintō, wie er heute an vielen Schreinen gepflegt und gelehrt wird, ist somit Ergebnis einer neueren und ganz bewusst betriebenen Entwicklung, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts stark politisch

motiviert war. Nach dem Sturz der Tokugawa-Herrscher und dem Beginn des modernen Staates unter der Leitung des Meiji-Tennō reorganisierten die neuen Machthaber die überkommene religiöse Landschaft. Sie orientierten sich dafür an westlichen, das heißt vor allem christlichen Vorstellungen zum Verhältnis von Staat und Religion.<sup>17</sup> Mit dem Tennō als erneuertem Mittelpunkt des modernen Nationalstaates und oberstem Priester des Shintō erhielten Shintō-Institutionen Vorrang vor allen anderen religiösen Einrichtungen und Traditionen.<sup>18</sup> Die erwähnte Religionsfreiheit, welche die Verfassung von 1889 eigentlich garantierte, wurde dadurch unterlaufen, dass Loyalität zum Herrscherhaus und zur Nation untrennbar mit ›dem‹ Shintō verflochten wurde. Das war eine Engführung, die auf die Rezeption des *Kojiki* als eines heiligen Textes innerhalb der politischen Vorstellungen und nationalen Legitimierungsstrategien des 20. Jahrhunderts großen Einfluss ausübte.

Nachdem in dieser Weise kurz die ganz neu konstituierte religiöse Situation in der Moderne umrissen ist, sind nun die Ausdrücke in den Blick zu nehmen, mit denen heilige Texte noch heute auf Japanisch bezeichnet werden. Eine Konsultation der gängigen Lexika hat Matsui Yoshikazu in seinem Artikel zum *Kojiki* innerhalb von Ōkuras *Shinten*-Sammlung geleistet, an die hier angeknüpft sei.<sup>19</sup> Neben dem von Ōkura für sein Kompendium als Eigennamen gebrauchten, heute hingegen kaum mehr geläufigen Ausdruck *shinten* (神典) sind es die Begriffe *seisho* (聖書) und *seiten* bzw. im buddhistischen Kontext *shōten* (聖典) und *kyōten* (經典), die das Objektfeld bestimmen. In den Lexika werden sie allgemein als Schriften erklärt, welche die Lehren von Heiligen oder Weisen, auf Japanisch *shōnin* bzw. *seijin* (聖人), enthalten, im engeren Sinne also als Texte, welche die für eine bestimmte Religion verpflichtenden Lehren und Glaubensinhalte enthalten. In der engeren Bedeutung stehen die einzelnen Ausdrücke für konkrete Werke: *seisho* für die Bibel, *seiten* für den Koran, *shōten* für die Tripiṭaka, *kyōten* für die Sutren. Demgegenüber fällt das homonyme, aber mit anderen Schriftzeichen geschriebene *kyōten* ab, da es einen allgemeinen Kanon bezeichnet, der über den religiösen Bereich hinaus auch verbindliche Bildungsschriften oder Literaturklassiker umfasst.

15 Jason Josephson: *The Invention of Religion in Japan*, Chicago 2012, insb. S. 78 f. Ergänzend die Beiträge in: »Defining Religion, Defining Heresy in Modern East Asia«, in: Hans-Martin Krämer (Hg): *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 33 (2009). Christoph Kleine: »Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18 (2010), S. 4–38, insb. S. 13 f.

16 Grundlegend dazu Kuroda Toshio: »Shinto in the History of Japanese Religion«, in: *Journal of Japanese Studies* 7 (1981), S. 1–21.

17 Näher Josephson: *Invention* (Anm. 15), S. 162 f.

18 Einführend Ernst Lokowandt: *Der Tennō. Grundlagen des modernen Kaisertums*, München 2012, S. 27 f.

19 Im Folgenden Matsui Yoshikazu: »«Kojiki» to »Shinten« (»«Kojiki» und »Shinten«), in: Ōkurayama Ronshū 53 (2007), S. 27–57, insb. S. 43 f.

*Shinten* nun steht für alle Schriften, die Auskunft über Gebräuche und Lehren des Shintō, die Mythologie und die Göttervorstellungen geben. Im Besonderen sind damit die Passagen zur ›Götterzeit‹ im *Kojiki* und der kurz darauf verfassten *Chronik Japans* (日本書紀 *Nihon shoki*, 720) gemeint, in denen die Wunder und Taten der *kami*, d. h. der göttlichen Mächte, beschrieben werden. Zumeist machen die Berichte über die Götterzeit den Kernbestand der Wahrnehmung des *Kojiki* als heiligen Text aus und nicht immer zwingend das ganze Werk, das gegen Ende auch historisch überprüfbare Einträge enthält. In dieser Definition findet sich wieder, was in obigen Zitaten schon angesprochen war: Die Heiligkeit des *Kojiki* ist in jedem Fall anders konstituiert und wird anders rezipiert als die der heiligen Schriften anderer Religionen. Die Frage stellt sich daher, ob *shinten* eine treffende Bezeichnung für das *Kojiki* im Ganzen ist oder die Übersetzung als ›heiliger Text‹ nicht zu ungenau ist.

Das japanische Begriffsfeld ›heilige Texte‹ trennt jedenfalls sprachlich verbindliche Werke distinkter Glaubenspraktiken, eben die Bibel oder den Koran, von solchen Schriften, die allgemeine Aussagen religiösen Inhalts enthalten. Vorausgesetzt wird jeweils die Zuordnung zum Religiösen, was für frühere Epochen einige Schwierigkeiten mit sich bringt. Schließlich waren nicht nur in Japan oftmals die modernen Konzepte von Religion, Politik, Wirtschaft und Kultur so eng ineinander verflochten, dass vielen Schriften je nach Kontext und Verwendung eine heute als religiös zu bezeichnende Bedeutung zukam. Beispielsweise erfüllten mittelalterliche Kriegsepen, literarische Werke also, gleichfalls politische und religiöse Funktionen, indem sie der Legitimierung dienten oder zum Schutz vor gefürchteten Rachegeistern rezitiert wurden.<sup>20</sup>

Was also machte einen Text in Japan eigentlich in erster Linie heilig? Es war (anders als im jüdisch-christlichen Kontext) nicht allein ihre Textualität, wenn sie in einer als göttlich betrachteten Sprache verfasst waren oder göttlich geoffenbarte Inhalte vermittelten. Neben einer im modernen Sinne religiösen Lektüre von Sutren, Mythen und Gebetstexten, die oft zugleich eine schriftliche Exegese umfasste, bedingten liturgische, rituelle und performative Aspekte ebenso deren Sakralisierung. Zugleich wurde Sutren sogar über die mit ihnen vermittelten Worte und

Lehren des Tathāgata hinaus als materiellen Objekten Heiligkeit zugesprochen. Sie fungierten beispielsweise als Amulette oder standen in dem Ruf, selbst Manifestationen des Göttlichen zu sein.<sup>21</sup> Zur Zeit seiner Vollendung galt das *Kojiki* nun gerade nicht primär als ›heiliger Text‹ wie die Sutren oder Gebetsschriften (祝詞 *norito*) für die *kami*. Doch durch die den Liedern darin zugeschriebene Sprachmagie erfüllte das *Kojiki* neben seiner herrschaftslegitimierenden zugleich religiöse Funktionen.<sup>22</sup>

### 3. ZUR WIEDERENTDECKUNG DES »KOJIKI« UND DESSEN WANDLUNG IN EINEN HEILIGEN TEXT DES SHINTŌ

Das *Kojiki* verdankte seine moderne Stellung einer schrittweise erfolgten Wiederentdeckung, die im 13. Jahrhundert im Umkreis buddhistischer Gelehrter begann<sup>23</sup> und ab dem 18. Jahrhundert, von philologisch versierten Gelehrten befördert, beschleunigt verlief. Es war allen voran Motoori Norinaga, dessen Reinterpretation und mehr noch sprachliche Umgestaltung des Textes letztlich die Grundlage für die moderne Sakralisierung der Geschichtsmymen schuf. Erst jetzt konnte das *Kojiki* von einem ehemals obskuren und zweitrangigen Fabelwerk zu einem exemplarischen Text des Shintō aufsteigen. Nicht unähnlich den romantischen Strömungen seit Johann Gottfried Herder und den politischen Bewegungen zur Nationenbildung in Europa, gewannen auch in Japan ältere Texte in dieser Zeit den Rang einer Volksüberlieferung.<sup>24</sup>

Wenn hierbei von einer Neukonstruktion die Rede ist, dann unterscheidet sich im Übrigen der Umwertungsprozess des *Kojiki* und dessen Funktionalisierung im modernen Japan kaum von den parallelen Reproduktionsprozessen heiliger Texte und Volksüberlieferungen in Europa. Klaus Antoni betont zu Recht im Anhang seiner deutschen Neuübersetzung, dass »das Thema

20 Ausführlicher die kulturanthropologische Analyse des *Heike monogatari* (Taten der Heike, Ende 13. Jahrhundert) von Hyōdo Hiromi: *Ōken to monogatari (Königtum und Erzählung)*, Tōkyō 1989, insb. S. 39–65.

21 Näher Fabio Rambelli: »Texts, talismans and jewels. The Reikiki and the performativity of sacred texts in medieval Japan«, in: Richard K. Payne/Taigen Dan Leighton (Hg.): *Discourse and ideology in medieval Japanese Buddhism*, London 2006, S. 52–78, insb. S. 65 f.

22 Zu den sogenannten *kotodama* (言霊 ›Wortseele‹) vgl. Antoni: *Kojiki* (Anm. 3), S. 384 f.

23 Dazu Daniel Schley: *Herrschersakralität im frühmittelalterlichen Japan. Eine Untersuchung der politisch-religiösen Vorstellungswelt des 13.–14. Jahrhunderts*, Berlin 2014, S. 229 f., S. 274 f.

24 Grundlegend dazu Antoni: *Kojiki* (Anm. 3), S. 414. Der Hinweis bei Antoni auf Herder stammt von Haruo Shirane aus der Einleitung in dessen Sammelband *Inventing the Classics*, Stanford 2000, S. 17.

des *Kojiki* als eines Heiligen Textes nicht nur als die Geschichte seiner religiösen Inhalte zu verstehen [ist], sondern mindestens ebenso als die Geschichte seiner Funktionalisierung, seiner Konstruktion, Interpretation, Rezeption und Manipulation.«<sup>25</sup> Einerseits war das *Kojiki* von Anfang an der bewusste Entwurf eines politisch fixierten Vergangenheitsbildes und nicht lediglich eine Sammlung alter Glaubensüberzeugungen. Das dürfte für viele ›heilige Texte‹ zutreffen, deren Entstehungshintergrund oft politisch motiviert war und ist. Andererseits aber formte Motoori Norinaga zuallererst den überlieferten *Kojiki*-Text sprachlich komplett von einem chinesischen in einen altjapanischen Text um. Er schrieb sozusagen, wie Kamei Takashi 1957 hervorhob, das *Kojiki* mit japanischen Silben neu.<sup>26</sup> Diese Neufassung ist es, worauf dessen moderne Auslegung als heiliger Text des Shintō beruht. Norinagas monumentale Übersetzungsleistung hatte andersherum auch lange Zeit die größte Hürde für ein adäquates Textverständnis geschaffen, welche auch Tsuda Sōkichis Analyse prägte.

Eine wesentliche Voraussetzung für die nationalistische Vereinnahmung des *Kojiki* im 20. Jahrhundert war Norinagas Behauptung, das *Kojiki* könne Zugang zu einem vermeintlich ursprünglichen Wesen Japans vor allen äußeren Kultureinflüssen aus China, Korea und Indien vermitteln. Gegenüber der Dominanz Chinas für die Kultur der Frühen Neuzeit in Japan hatten damals Gelehrte begonnen, sich älteren japanischen Gedichten und Erzählungen zuzuwenden. Zu nennen sind besonders der buddhistische Mönch Keichū (1640–1701) und Kamo no Mabuchi (1697–1769). Ihre Bemühungen um die kulturelle Identität Japans mündeten schließlich in der Gründung einer literaturwissenschaftlichen Altertumskunde, die unter dem Schulnamen *kokugaku*, übersetzbar als Landesstudien oder Nationalphilologie, bald auch politisch an Einfluss gewinnen sollte.<sup>27</sup> Sie stand in Opposition zu den regierenden Tokugawa Shōgunen und sah im Monarchen (*tennō*) und im Shintō die Grundpfeiler einer neuen geistigen, moralischen und sozialen Ordnung. Sie alle begründeten ihre wissenschaftlichen Methoden auf den Bildungstexten der Zeit, die von Werken des neukonfuzianischen Kanons dominiert

waren. In Ansatz wie Erkenntnisziel unterschieden sich die neuen Japangelehrten allerdings kaum von den damaligen Chinagelehrten, denn beide strebten danach, aus den ältesten Texten die, wie man dachte, ursprüngliche Lehre für die Gegenwart zu gewinnen, um so die für nötig befundene moralisch-politische Erneuerung zu bewirken.<sup>28</sup>

Vor diesem Hintergrund ist Norinagas Bemühung um die Urfassung des *Kojiki* zu verstehen. Gegenüber dem *Nihon shoki* glaubte er, aus dem Chinesisch des *Kojiki* das ursprüngliche Japanisch und die damaligen Vorstellungen rekonstruieren zu können. Denn erst die »alte Sprache Japans« (*Yamato kotoba*) erlaube Zugriff auf das uralte Verständnis der Dinge und die Gedanken oder das Gemüt der Menschen, nach Norinaga das *yamato gokoro*. Diese seien im *Nihon shoki* durch konfuzianische und daoistische Perspektiven verzerrt und entsprächen daher chinesischen Einstellungen, dem *kara gokoro*. Allein im *Kojiki* sei die Gesinnung Japans unverfälscht aufgezeichnet. Zugleich betrachtete er die Berichte über die ersten Herrscher Japans als authentische historische Aufzeichnungen und nicht mehr als Allegorien universaler Konzepte, wie es die damals gebräuchliche konfuzianische Auslegungspraxis vorsah.<sup>29</sup>

Wichtige Anregungen zu seinem Projekt erhielt Norinaga von Kamo no Mabuchi, den er 1763 als damals 34-Jähriger zum ersten und einzigen Mal traf.<sup>30</sup> Vermutlich begann er schon im folgenden Jahr mit der Entschlüsselung des *Kojiki*, die er über 30 Jahre später, 1798, vollenden sollte. Kamo no Mabuchi hatte Norinaga gegenüber erklärt, er habe aus ähnlichem Interesse geplant, das *Kojiki* zu lesen. Doch zuvor habe er sich der alten Sprachform widmen müssen, wozu er die erste große Gedichtanthologie der *Tausend-Blätter-Sammlung* (*万葉集 Manyōshū*) heranzog. An Mabuchis und Keichūs Vorarbeiten knüpfte in der Folge Norinaga an und legte das *Manyōshū*, zusammen mit Regierungserlassen und Gebetstexten, seiner ›Rekonstruktion‹ der Urlesung des *Kojiki* zugrunde. Die Ergebnisse fasste er in einem voluminösen, 44 Rollen umfassenden *Kommentar zum »Kojiki«* (*古事記伝 Kojiki den*) zusammen.<sup>31</sup> Sein selbsterklärtes Ziel war eben gerade

25 Antoni: *Kojiki* (Anm. 3), S. 462.

26 Nach Susan Burns: *Before the Nation. Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*, Durham 2003, S. 78.

27 Ausführlich zu der *kokugaku*: Klaus Antoni: *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (Kokutai). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans*, Leiden/Boston/Köln 1998, S. 131 f. Zum Ausdruck ›Nationalphilologie‹ vgl. S. 152.

28 Burns: *Nation* (Anm. 26), S. 49 f., S. 58 f.

29 Antoni: *Kojiki* (Anm. 3), S. 418; Burns: *Nation* (Anm. 26), S. 38, S. 46, S. 67.

30 Die folgende Darstellung folgt Burns: *Nation* (Anm. 26), S. 56 f.

31 Eine englische Übersetzung des ersten Bandes verfasste Ann Wehmeyer: *Kojiki-den*, Ithaca 1997.

keine konfuzianische Interpretation. Sein *Kojiki den* betrachtete er vielmehr als eine wortgetreue Explikation des Inhalts. Dem heutigen Verständnis nach ist es jedoch eine Sammlung von Norinagas Gedanken zum *Kojiki* und dessen Neubewertung. Das *Kojiki den* ist insofern eine zentrale Quelle für eine frühneuzeitliche Interpretation der japanischen Kultur.<sup>32</sup>

Entscheidend für die Verwandlung des *Kojiki* von einer zweitrangigen Alternative zum *Nihon shoki* zu dem heiligen Text des modernen Shintō war Norinagas Deutung, dass die darin enthaltenen Mythenberichte auf den Handlungen der Gottheiten (神 *kami*) basierten, aus deren Spuren man den für Japan spezifischen göttlichen Weg in der Gegenwart ableiten könne. Das *Kojiki* sei demnach eine vertrauensvolle Schilderung des göttlichen Wirkens und eine sakrale Erzählung. Einen guten Einblick in diese Deutung bietet sein kurzer Essay über die *Wiedergewinnung des richtigen Gemüts* (直毘靈 *Naobi no mitama*). Darin grenzt er Japan als Götterland von China ab und lieferte späteren Generationen viele Stichworte zu nationalistischen Selbstbehauptungen.<sup>33</sup> Es war erst Norinagas schnell an Zuspruch gewinnende Auslegung, die zu einer Umkehrung der bisherigen Beurteilung des *Nihon shoki* und des *Kojiki* führte. Norinaga war wie andere *kokugaku*-Gelehrte überzeugt, das *Kojiki* führe durch das derart berichtigte Verständnis der alten Worte (*yamato kotoba*) in den Berichten der Götterzeit zur Erkenntnis der unverfälschten Emotionen und Sitten des Altertums.

Im Rahmen des auf den nominellen Herrscher (*tennō*) ausgerichteten Geschichtsbildes einer ungebrochenen und göttlichen Herrscherfolge (皇国史観 *kōkoku shikan*) galten das *Kojiki* und dessen Götter- und Herrschergenealogie offiziell als sakrosankte Nationalgeschichte. Die Idee, durch schriftliche Quellen Zugang zu einem reinen, unverfälschten Altertum des japanischen Gemüts vor allen chinesischen Einflüssen zu erhalten, war eine Fiktion, deren Wirksamkeit sogar über die moderne Sakralisierung des *Kojiki* hinaus bis in nationalistische und ethnozentrische Diskurse, die sogenannten »Japandiskurse« (日本論 *Nihonron*), in Japans Gegenwart andauert.<sup>34</sup>

#### 4. DAS »KOJIKI« IN ZEITEN NATIONALER ZUSPITZUNG

Bereits die hier nur umrissene Rezeptionsgeschichte dürfte genügen, um die grundsätzlich problematische Ausgangslage aufzuzeigen, in der die eingangs aufgegriffenen Positionierungen des *Kojiki* im frühen 20. Jahrhundert erfolgten. Dazu ist im Folgenden wieder auf Ōkura Kunihikos Kompilation und besonders auf Tsudas Analyse zurückzukommen. Ōkura gehört zu den bisher weniger beachteten Teilnehmern im religiös-politischen Deutungsdiskurs des modernen Japan. Literatur zu seiner Person entsteht vor allem im Umkreis des von ihm begründeten Instituts. Dabei bieten seine Ideen und Aktivitäten neue Einblicke in die damalige Auseinandersetzung Japans mit seinen eigenen alten wie neuen Traditionen im globalen Umfeld und verdienen fraglos mehr Aufmerksamkeit.<sup>35</sup> Für das hier verfolgte Thema stellt sich die Frage, ob Ōkura mit seiner Sammlung die damalige nationale Lesart unterstützte oder davon unabhängig zu dem missverständlichen Titel *Shinten – heilige Texte* kam. Er selbst fasste anlässlich der Erstausgabe 1936 zusammen, was unter *shinten* zu verstehen sei: »Die Bezeichnung dieses Buches als heiliger Text (*shinten*) ergibt sich daraus, dass die darin versammelten ehrwürdigen und unvergänglichen Klassiker (*koten*) alle ausnahmslos die Grundlage unseres Nationalwesens (*kokutai*) erhellen.«<sup>36</sup> Aus dem Editionsbericht zum *Kojiki* von dem *shintō*-Gelehrten Tanaka Yoshitō (田中義能, 1872–1946) geht zur Wahl der Bezeichnung *shinten* besonders für das *Kojiki* hervor, dass »die buddhistischen Sutren die Gedanken Shakyamunis Tathagata enthalten, die Bibel die Lehren von Jesus Christus oder die Analekten die Gedanken und Ideen des Konfuzius. Unser *Kojiki* aber sind nicht die erlauchten Gedanken von Tenmu Tennō. Es ist der authentische Bericht der Ursprünge unseres Reiches und die Quelle unseres Herrscherhauses.«<sup>37</sup> Unter *shinten* waren nach dem Willen der Herausgeber somit in erster Linie verschiedene Quellen gefasst, die bei aller Heterogenität gemeinsam Aufschluss über die vermeintlich ursprünglichen Vorstellungen der »Japaner« und deren »Nationalwesen«, den *kokutai* (国体) geben könnten.<sup>38</sup> Nicht nur das *Kojiki*, auch das von Norinaga diskreditierte *Nihon shoki* fand darin Aufnahme. Ōkura wollte damit einen religiösen Kanon zusammenstellen, aus dem die Menschen in Japan

32 Burns: *Nation* (Anm. 26), S. 68 f.

33 Vgl. Wehmeyer: *Kojiki-den* (Anm. 31), S. 213–238, insb. S. 217 f., S. 227 f. Ergänzend Burns: *Nation* (Anm. 26), S. 90 f.

34 Einführend z. B. Antoni: *Shintō* (Anm. 27), S. 13 f. Ausführlich die Beiträge in Jens Heise (Hg.): *Die kühle Seele. Selbstinterpretationen der japanischen Kultur*, Frankfurt a. M. 1990.

35 Aktuell erforscht Michael Wachutka Ōkuras Schaffen.

36 Zit. nach Matsui: *Kojiki* (Anm. 19), S. 52.

37 Ebd., S. 50.

38 Zu dem Begriff siehe näher Antoni: *Shintō* (Anm. 27), S. 263 f.

ihre sittlich-religiöse Grundlage erfassen könnten. Doch galten ihm die Texte nicht im selben Sinne als religiös verbindlich wie etwa die Bibel. Die Absicht, das *Kojiki* durch die Bezeichnung *shinten* zusätzlich zu sakralisieren, findet sich bei Ōkura nicht. So ganz eindeutig sind die Gründe für seine Titelwahl nicht, doch dürften die in der Sammlung enthaltenen historischen, rechtlichen, lyrischen und literarischen Schriften in erster Linie weniger Verehrungsobjekte als inhaltliches Referenzmaterial für das kulturelle und nationale Selbstverständnis in Japan gewesen sein, das durch die neue Edition einem erweiterten Leserkreis zugeführt werden sollte. Andererseits beförderte die Bezeichnung *Shinten* fraglos eine religiöse Wertung des *Kojiki*. Wer sie zu diesem Zeitpunkt noch zum Inhalt wissenschaftlicher Studien oder gar einer philologisch-historischen Kritik machte, tat dies sozusagen auf eigene Gefahr hin.

Das war bei Tsuda Sōkichi der Fall. Er und andere, darunter sein heute ebenso über Japan hinaus bekannter Zeitgenosse Watsuji Tetsurō,<sup>39</sup> hatten einige Jahre zuvor das *Kojiki* noch ohne Schwierigkeiten als wissenschaftliche Quelle behandeln und während der kosmopolitischen Phase der 1910er bis 20er Jahre publizieren können. Ab 1931 nahmen dann die militärischen Aggressionen Japans in China zu. Es waren vor allem die gewandelten Umstände, die sich gegen Tsudas generell kritische Haltung bezüglich damals gepflegter politischer Mythen richteten und das Problem von einem akademischen zu einem politisch-rechtlichen verschoben. Tsuda wurde allgemein vorgeworfen, die politischen Ziele Japans, also den aggressiv geführten Expansionskrieg zu kritisieren. In der damaligen offiziellen Sichtweise galt dieser als Befreiungskrieg gegen die imperialistischen Mächte Europas und die USA.<sup>40</sup> Näher kritisierte vor allem Minoda Muneki (蓑田胸喜, 1894–1946) Tsuda, der gegen dessen quellenkritische Skepsis geradezu agitierte. Seiner Ansicht nach missachtete Tsuda in seinen Veröffentlichungen und Vorlesungen die Würde des

Herrscherhauses und griff somit die japanische Kultur an ihrem sozusagen heiligen Fundament an.<sup>41</sup>

Mit Tsudas historisch-kritischer Untersuchung der beiden Geschichtsmysen des Altertums, *Kojiki oyobi Nihon shoki no kenkyū*, sei abschließend eine rationalistische Lesart des *Kojiki* aus dieser Zeit vorgestellt. Tsuda ging darin auf zweierlei Weise vor. Zum einen unterwarf er ausgewählte Passagen zu einzelnen Herrschern des Altertums einer quellenkritischen Prüfung der Fakten. Zum anderen las er die Darstellungen als »Erzählungen« (物語 *monogatari*), ordnete diese in den narrativen Gesamtkontext ein und prüfte deren historische Wahrscheinlichkeit. Beispielsweise verglich er die darin beschriebenen Orte mit der geographischen Beschaffenheit derselben zu seiner Zeit oder zog archäologische Befunde heran, etwa zu den Gräbern (古墳 *kofun*) des 3. bis 7. Jahrhunderts.<sup>42</sup> Seine schriftlichen Referenzwerke sind, wie in diesem Bereich auch heute noch, chinesische Aufzeichnungen aus dem 3. Jahrhundert, vor allem der *Bericht über die Wo-Menschen* (倭人傳 *Woren zhuàn*) in den *Annalen von Wei* (魏志 *Weizhi*, Ende 3. Jh.), aber auch andere Geschichtswerke, etwa die *Geschichte der späten Han-Zeit* (後漢書 *Hòuhàn shū*, um 432).<sup>43</sup>

In der Einleitung hebt Tsuda hervor, wie wichtig beide Texte als Quellen sind, um die politischen, religiösen, sozialen und geistigen Verhältnisse des Altertums zu erforschen – blindlings zu glauben sei ihnen aber nicht. So müsse zunächst der Charakter der enthaltenen Berichte untersucht und geklärt werden, ob sie »Geschichte (歴史 *rekishi*) sind, und wenn dem so ist, inwieweit ist ihnen als tatsächlichen Berichten (事實の記載 *jijitsu no kisai*) zu vertrauen? Wenn es sich hingegen nicht um Geschichte handelt, was also sind sie [die Einträge] dann? Auch stellt sich die Frage, welcher Zeit die Gewohnheiten und Vorstellungen zugehören.«<sup>44</sup> Explizit wendet er sich von einer »pragmatischen« (合理主義 *gōri shugi*) Auslegung der Mythen ab, die konfuzianische Gelehrte wie Arai Hakuseki eine Generation vor Motoori Norinaga unternommen hatten. Hakuseki hatte die im *Kojiki* enthaltenen Erzählungen als Fabelversionen ehemals realer Ereignisse gedeutet und die Gottheiten als

39 Auf Watsujis parallele Auslegung des *Kojiki* kann ich an dieser Stelle nicht näher eingehen und verweise auf meinen Aufsatz »Japans dionysische Kindheit. Kultur, Klima und Romantik beim jungen Watsuji Tetsurō am Beispiel seiner Studien des japanischen Altertums«, in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* (BJOF) 37 (2013/2014), S. 209–231, insb. S. 220 u. S. 225.

40 Ausführlich zu der ebenfalls imperialistischen Politik Japans jetzt Sven Saaler (Hg.): *Pan-Asianism in Modern Japanese History. Colonialism, Regionalism and Borders*, London 2007.

41 John Brownlee: *Japanese Historians and the National Myths, 1600–1945*, Vancouver 1999, S. 136 f.

42 Tsuda Sōkichi: *Kojiki oyobi Nihon shoki no kenkyū*, Tōkyō 2012 [1924], S. 251 (hier und im Folgenden Übersetzung D. S.).

43 Ebd., S. 65 f.

44 Ebd., S. 48.

Menschen, die erst durch die mündliche Tradierung allmählich in übernatürliche Wesen verwandelt worden seien.<sup>45</sup> Tsudas eigenes Erkenntnisziel lag hingegen darin, die historischen Vorstellungen herauszuarbeiten.<sup>46</sup> Tsuda war demnach gar nicht darauf aus, das *Kojiki* als einen ›heiligen‹ Text zu kritisieren oder dessen Inhalt durch wissenschaftliche Analysen zu ›entsakralisieren‹; diese Rezeptionsdimension des Textes berührt er gar nicht explizit. Vielmehr setzte er sich im naturwissenschaftlich geprägten Kontext um 1920 dafür ein, auch die ›irrationalen‹ Passagen ernst zu nehmen und aus ihnen Erkenntnisse über die japanische Mentalität zu gewinnen. Einen Widerspruch zu seinem quellenkritischen Rigorismus sah er darin nicht. Denn er unterschied vorsorglich zwei Sorten von ›Fakten‹. Es gebe materielle und geistige Fakten, die jeweils einer äußeren und einer inneren Wahrheit korrespondierten. Letztere bedingten den wissenschaftlichen und kulturellen Wert des *Kojiki*, gerade auch den seiner irrationalen Passagen und seiner mangelnden Historizität.<sup>47</sup> Diese Auslegung Tsudas sei zumindest knapp anhand seiner Behandlung Jinmus herausgegriffen, um den Standpunkt seiner Kritik näher zu bestimmen.

Dem Mythos nach bildete Jinmus Herrschaft den Übergang vom Zeitalter der Götter zu dem der Menschen und ihrer Herrscher. Neuere Interpretationen des *Kojiki* sehen in Jinmu eine in die Vergangenheit zurückverlegte Projektion von Tenmu, dem Auftraggeber des *Kojiki*. Auf Jinmu alias Tenmu blickten die Herrscher des 8. Jahrhunderts als auf den Anfang ihrer Dynastie zurück.<sup>48</sup> Tsuda widmete Jinmu ein eigenes Kapitel, in dem es um Einzelheiten des damals als Geschichte gelehrten Ursprungsmythos des alten wie des modernen japanischen Staates geht.<sup>49</sup> So diskutiert er den Ort des von Jinmu errichteten Palastes, den Wechsel der Hauptstadt und den Heereszug nach Osten, mit dem der Götterenkel in die von seiner Ahnengöttin Amaterasu gewiesene Herrschaftsregion Yamato, also das Gebiet der ersten Königssitze, siegreich eingezogen sein soll. Ungereimtheiten in der Darstellung führt Tsuda mitunter auf die der inhaltlichen Logik des Textes zugrunde liegende göttliche Abstammung Jinmus zurück: Dass Jinmu ein Enkel der Sonnengöttin sei, gebe der Fabel der Staatsgrün-

dung eine bestimmte Richtung vor. So habe etwa der Heereszug in Richtung der aufgehenden Sonne stattfinden oder die Überwindung von ›dämonischen Gottheiten‹ aus eigener Kraft und göttlichem Segen gelingen müssen. Jinmu und seine direkten Nachkommen können in keinen anderen japanischen oder chinesischen Quellen bestätigt werden, weshalb Tsuda die Darstellung in den Geschichtsmysmen konsequent als Mittel der Selbstlegitimation der Herrscherelite zu Beginn des 8. Jahrhunderts deutete.<sup>50</sup>

Wenngleich die Passagen zu Jinmu »keine historischen Fakten (歴史的事実 *rekishiteki jijitsu*) für die Geschichte der Menschenwelt« böten, so besäßen sie doch Relevanz als »Tatsachen« (事実 *jijitsu*). Die sogenannte Götterzeit mag demnach zwar nicht historisch sein, etwa nach Art einer in Mythengestalt vermittelten Vorzeit, sie ist deshalb aber nicht sogleich bloß fiktional zu lesen. Anders als in den griechischen Mythen seien die Göttergestalten (*kami*) im *Kojiki* keine anthropomorphen Gottheiten und die Schilderung der Götterzeit kein Ausdruck religiösen Glaubens. Die meist konturlos belassenen *kami* im *Kojiki* und im *Nihon shoki* seien vielmehr Teil einer religiös geprägten Politik, deren Zentrum die Sakralität des Tennō (天皇の神聖 *tennō no shinsei*) bildete.<sup>51</sup>

Im Sakralkönigtum sah Tsuda eine weltweit verbreitete Urform früher Herrschaft. Solche Theorien waren seit den Entwürfen von James George Frazer in seinem *Golden Bough* (ab 1890) und später von Arthur Maurice Hocart (*Kingship*, 1927) auch in Japan bekannt. Hinzu kam, dass die erste Verfassung Japans von 1889 den Tennō sakral definierte und die Titulatur dazu aus Quellen des Altertums entlehnte. Für Tsuda waren die Monarchen dem Rang nach als sakral gewertet, doch nicht selbst Ziel religiöser Verehrung gewesen. In diese Richtung aber drängten damals Nationalisten wie Minoda Muneki. Wie im Altertum, so sollte auch in Japans Moderne in der »Einheit von Kult und Politik« (祭政一致 *saisei itchi*) der Tennō »präsenste Gottheit« (現人神 *arahitogami*) sein. Doch Tsuda hatte die königliche Sakralität des Altertums nüchtern als Selbstbestätigung der Machtelite enttarnt, die damit nicht mehr als Vorbild und Rechtfertigung für die Herrschersakralisierung in der Moderne brauchbar war. Damit dürfte verständlich geworden sein, weshalb viele kaiserliche Nationalisten und Shintō-Vertreter Tsuda angeklagt hatten. Ende der 1930er Jahre genügte es bereits, an die Berichte

45 Ebd., S. 54.

46 Ebd., S. 57.

47 Ebd., S. 60.

48 Näher dazu jetzt Herman Ooms: *Imperial Politics and Symbolics in Ancient Japan. The Tenmu Dynasty, 650–800*, Honolulu 2009, S. 34.

49 Vgl. zum Folgenden Tsuda: *Kojiki* (Anm. 42), S. 236.

50 Vgl. ebd., insb. S. 241 f., S. 256.

51 Vgl. ebd., S. 259 f.

über die Götterzeit und die göttliche Genealogie der Tennō, welche das *Kojiki* im engeren Sinne als ›heiligen‹ Text definierten, nicht bedingungslos zu glauben oder nicht als faktische Geschichte wörtlich zu nehmen.

### 5. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Obige Skizze einiger ausgewählter Positionen konnte nur einige vorläufige Einblicke in die Bandbreite der Rezeption des *Kojiki* als eines ›heiligen Textes‹ bis zum Pazifikkrieg (1937–1945) geben. Die unterschiedlichen Deutungen des *Kojiki* gewähren ebenso wie dessen Inhalt Einblicke in historische Vorstellungswelten. In dieser Hinsicht ist das Verständnis des *Kojiki* als ›heiliger Text‹ aufschlussreich für die moderne Selbstausslegung Japans im Zuge der Auseinandersetzung mit kulturellen Einflüssen aus China, Europa und den Vereinigten Staaten. Sichtbar wurde, dass die meisten der hier angeführten Autoren das *Kojiki* in Analogie zu den Schriften anderer Religionen als heilig bezeichneten, um sogleich auf die Unterschiede hinzuweisen: Das *Kojiki* sei keiner göttlichen Offenbarung zu verdanken und enthalte keine Gebote, sondern sei vielmehr lebendiger Ausdruck einer ursprünglichen Gesinnung der Japaner. Wenn es aber einen vergleichbaren Grundtext für die Kultur und Gesellschaft Japans geben sollte, dann müsse es andersherum eben das *Kojiki* sein. Darin waren sich alle oben angeführten Vertreter einig.

Grundlagen dafür waren neben den editorischen und geistesgeschichtlichen Vorarbeiten Motoori Norinagas und der *kokugaku* auch die gesteigerte Rolle des Shintō. Der ehemals dominierende Korpus heiliger Texte buddhistischer Gemeinden war nicht vergessen, aber bei vielen aus dem national verengten Blickfeld geraten. Die gewaltsame Trennung buddhistischer Klöster von shintōistischen Verehrungsstätten und die Neukonstruktion eines von buddhistischen Elementen gelösten Herrscherbildes beförderte diese Tendenz. Die Überzeugung, dass auch Japan einen kulturell zentralen, heiligen Text haben müsse, lag vor allem an der Ausrichtung seiner modernen Staatskonstruktion an den europäischen Nationalstaaten. Die tragende Funktion von Religion und Kirche haben Staatsdenker und Intellektuelle in Japan schnell erkannt und aus den unterschiedlichen einheimischen Traditionen ihre eigene nationale Religion im Shintō geschaffen. Das spiegeln besonders die Zitate von Ōkura, Kitayama oder Tsuneyoshi wider, die das Konzept eines dafür nötigen heiligen Textes nicht infrage stellten.

Ganz anders hingegen verstand Tsuda Sōkichi das *Kojiki*. Für ihn war es ein Äquivalent zu Grundlagen-texten der europäischen Kulturentwicklung. Dadurch wertete er das *Kojiki* zu einer Zeit geistesgeschichtlich auf, in der die Kultur Europas diejenige Chinas als Bildungsmaßstab abgelöst hatte. Festzuhalten ist, dass es der Zweck von Tsudas Studie war, seine kritische Haltung gegenüber vielen damals als Tatsachen gelehrten Einzelheiten quellenkritisch zu diskutieren. Tsuda zweifelte zwar die Glaubwürdigkeit einzelner historischer Details an, stellte aber – und das erlaubte ihm die Doppeldeutigkeit des Begriffs der ›Tatsachen‹ (*jijitsu*) – nicht die Existenz der frühen Herrscher infrage, wie es heute üblich ist. Auf diese Feinheiten gingen seine Kritiker nicht ein, sondern werteten Tsudas – aus heutiger Sicht gar nicht so problematischen – Standpunkt als Verrat an Japans Kultur und seiner weltgeschichtlichen Bedeutung.<sup>52</sup>

Der Begriff ›heilig‹ wurde andererseits von den genannten Autoren nicht weiter reflektiert. Im Japanischen bieten mehrere Ausdrücke Übersetzungen für die deutschen Wörter ›heilig‹ oder ›sakral‹ an, wobei zu berücksichtigen ist, welcher Aspekt von Heiligkeit im Vordergrund steht. ›Heilig‹ im weitesten Sinne war das *Kojiki* in erster Linie innerhalb der politischen und ethnozentrischen Überzeugungen spätestens seit dem 18. Jahrhundert. Diese Bezeichnung des *Kojiki* dürfte heute vorwiegend auf Unverständnis, wenn nicht gar Ablehnung stoßen. Das aber liegt eher an der Fragwürdigkeit einer analogen Übertragung von bereits in den europäischen Sprachen nicht unproblematischen Begriffen und nicht an der Bedeutung des *Kojiki* für die Kultur Japans und den Shintō. Die fort-dauernde Präsenz und Sonderstellung dieses Werkes in wissenschaftlichen wie populären Kulturdiskursen zeigte sich zuletzt in den zahlreichen Veröffentlichungen zum 1.300-jährigen ›Geburtstag‹ des *Kojiki*. Man könnte in dieser Hinsicht durchaus von einer besonderen Aura sprechen, die das Werk umgibt.<sup>53</sup> Diese Aura aber, wenn sie als heilig apostrophiert wird, läuft Gefahr, in überwunden gehoffte Ethnozentrismen zurückzuführen. Eins jedenfalls ist sicher: Wer sich heute auf das *Kojiki* einlässt, liest nicht einfach einen Text, sondern begibt sich in ein spannungsgeladenes Auslegungsfeld.

52 Ein anderes Schlagwort der Zeit, mit dem das Expansionsstreben Japans kulturtheoretisch legitimiert werden sollte.

53 Zur Auratisierung vgl. Christoph Markschie: »Heilige Texte als magische Texte«, in: ders./Andreas Kablitz (Hg.): *Heilige Texte. Religion und Rationalität* (Anm. 2), S. 105–120, hier S. 118.