Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 31 (1977)

Heft: 2

Artikel: Berge : ein Thema aus der japanischen Literatur- und Kulturgeschichte

Autor: Plutschow, Herbert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146484

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BERGE

Ein Thema aus der japanischen Literatur- und Kulturgeschichte

HERBERT PLUTSCHOW

University of California, Los Angeles

Bernard von Clairvaux (1090–1153) ritt eines Tages am Genfersee entlang, ohne von dessen Landschaft im geringsten beeindruckt zu werden. Petrarca bestieg im Jahre 1336 den Mont Ventoux, getraute sich aber nicht, die schöne Aussicht zu bewundern und verbrachte seine Zeit auf dem Gipfel mit der Lektüre der *Confessiones* des Heiligen Augustinus. Der Zürcher Fabri bezeichnete die Alpen, die er auf seiner Pilgerfahrt ins Heilige Land überquerte, als "montes horribiles"[1]. Montaigne (1533–1592) war von der Ebene zwischen Mühlhausen und Basel beeindruckt, aber für den Rheinfall fehlte bei ihm jede Bewunderung.

In der europäischen Kultur haben Berge bis zum Beginn der Romantik keine wichtige Rolle gespielt. Wo schon Berge vorkamen, wie in Dantes *Divina Commedia* und John Bunyans *Pilgrim's Progress,* waren es allegorische Purgatoriums- oder Paradiesberge.

Diese Ausschliessung der Berge aus dem europäischen Bewusstsein beruht wohl auf dem Christentum, wo, gemäss Augustinus, ein Sichverlieren in landschaftlicher Schönheit als sündiger Unterbruch in der Mensch–Gott-Beziehung verurteilt wird. Ein weiterer Grund ist vielleicht die durch das Christentum herbeigeführte Degradierung der alten heidnischen Berggötter zu Dämonen[2]. Berge waren eher die zu verdrängende oder zu Vermeidende Welt der Dämonen als Bestandteile landschaftlicher Schönheit. Die heutige europäische Haltung gegenüber den Bergen stammt zur Hauptsache aus der Romantik. Seit dem Beginn des Sturm und Drangs haben wir längst das Dämonische und Unantastbare der Berge überwunden und die schrecklichen Bergteufel durch den Alpinismus, durch Bergstrassen[3], Hotels, Hütten,

[1] Jakob Berg, *Ältere deutsche Reisebeschreibungen* (Alsfeld, 1972, S. 38). Felix Fabri (Schmid) von Zürich unternahm zwei Pilgerfahrten ins Heilige Land (1480 und 1482). Er führte ein Reisetagebuch in Deutsch und Latein: *Eigentliche beschreibung der hin und wider Fahrt zu dem Heyligen landt gen Jerusalem und furter durch die grosse Wusteney zu dem Heyligen Berg Horeb Sinay* . . .

[2] Oder die Verbannung beziehungsweise Verchristlichung derselben wie das etwa aus dem Bündner *St. Margrethen-Lied* deutlich wird.

[3] So die Legende der Teufelsbrücke am St. Gotthard Pass.

Bergbahnen und Aussichtspunkte vertrieben. Das ebenfalls aus der Romantik stammende Bergsteigen ist Symbol des Kampfes und der Herrschaft des Menschen über die Natur. Der Mensch empfindet die Berge als eine Herausforderung, der er sich im Besteigen der Gipfel stellt. Daher kommt vielleicht die erstaunliche Anpassungsfähigkeit des Menschen an die schwierigsten Naturverhältnisse. Die Schönheit, die er in den Bergen erblickt, ist untertane Schönheit einer eroberten Natur.

Der Europäer hat seit der Romantik in den Bergen Kräftequellen gefunden. Reell wurden diese zur Energieerzeugung von der modernen Wissenschaft nutzbar gemacht. Ideell spricht man immer noch von der heilenden Bergluft, von den gesunden Heilbädern und von den Heilkräutern in den Bergen[4]. Diese durch die Romantik verbreitete ideelle Ansicht über die Berge geht vielleicht zurück auf eine durch das Christentum unterbrochene Urhaltung des Menschen, die den Bergen magische Kräfte zuschrieb. Damit soll lediglich angedeutet werden, dass man im Altertum, wie auch heute noch anderswo, die Berge anders betrachtete. Eine solche Feststellung mit einer Exkursion durch die japanische Bergliteratur zu bekräftigen, ist die Absicht der vorliegenden Arbeit. In Japan ist trotz Modernisierung, Tourismus und Sport die ursprüngliche Haltung gegenüber den Bergen bewahrt worden. Eine vielseitige Bergliteratur ist bis heute ein wichtiges Genre des japanischen Schrifttums. Diese Literatur zeigt die wesentlichen Eigenschaften der Berge und ihre Rolle in der japanischen Kultur.

In Japan standen die Berge dem durch Menschen erschaffenen Kulturraum gegenüber als eine entgegengesetzte Welt der Natur, als eine göttliche Natur. Im Berge wurde, im Kontrast zur Ebene, ein Götterland gesehen, das sich topographisch klar vom Menschenland abhob.

Dieser Dualismus zwischen einer geographisch profanen und einer heiligen Zone ist schon in der von den Japanern übernommenen chinesischen Schrift ersichtlich, wo das aus den Elementen Mensch und Berg bestehende Zeichen *'sen'* 仙 den heiligen, von göttlicher Kraft erfüllten Menschen bedeutet und sich dem Schriftzeichen *'zoku'* 俗 ("Mensch im Tal") für den profanen, weltlichen Menschen entgegensetzt. Götterland sind die Berge deshalb, weil in ihnen die Achse zwischen Himmel und Erde *(axis mundi)* sichtbar wurde. Als Säule zwischen Himmel und Erde waren die Berge mögliche Verbindung zwischen Menschen und Göttern. Berge waren Orte, wo der Mensch potentiell zu Gott werden konnte.

[4] Wie dies zum Beispiel schon bei dem Schweizer Vorromantiker Albrecht von Haller in seinen im Jahre 1729 verfassten Gedichten über die Alpen zum Teil deutlich ausgedrückt wird.

Im Sinne des heiligen Ortes und der Himmelssäule hat man die Berge als Ursprung des Lebens betrachtet, wo alles Leben anfängt wie das Quellwasser, welches vom Himmel herabfliesst und die Ebene befruchtet; wohin aber auch alles Leben wieder zurückkehren muss im Tode. Als Beginn und Ende sind die Berge Zonen ausserhalb der Zeit. Sie sind ewige Orte, absoluter Raum, der durch seine Ewigkeit dem Leben Bestand und dem Boden Fruchtbarkeit gewährt. Als überzeitliche Zonen sind die Berge Orte, wo der Mensch potentiell eine andere ontologische Dimension erfahren kann. Berge sind das "Ganz Andere".

Die Ewigkeit der Berge wird auch in der Stabilität gesehen, welches sie durch ihr blosses Gewicht der Erde geben. Diese Festigkeit zeigt sich auch in einer horizontalen Beziehung der Berge, die als eine Abgrenzung gegen aussen der Ebene und dem darin lebenden Menschen Schutz bieten. Die Berge sind Schutzschilder gegen Gefahren, die von aussen her einzudringen drohen.

Berge sind sinnbildliche Zeichen der Heimat. Sie sind geographische Orientierungspunkte, wo man den Raum am absoluten Ort messen kann. Sie bieten geistige Orientierungspunkte, an denen die ontologische Integrität des Menschen haftet. Berge sind die seelische Heimat der Japaner.

Berge waren Orte, wo der Mensch an der Quelle des Lebens durch die Kraft der Götter und der Toten magische, übernatürliche Fähigkeiten sich aneignen konnte. Durch asketische Übungen in den Bergen war es dem Menschen möglich, zur Erleuchtung zu gelangen, wiedergeboren ein anderer Mensch zu werden, von göttlicher Kraft zu schöpfen. Als ein vom Schosse der Natur wiedergeborener Mensch konnte der Bergasket der profanen Welt hauptsächlich in Krisenzeiten neue Wege bahnen. Der japanische Bergasket hat oft der menschlichen Gesellschaft als Divinator, Voraussager, Gesundbeter durch seine von den Bergen erhaltene magische Kraft gedient.

Berge aber waren nicht das Paradies, das sich jedem offenbarte. Sie waren auch voller Gefahren. Ohne geistige Vorbereitung und Todesverachtung wagte man sich kaum weiter als bis zum Fuss des Berges oder bis zum Eingang in ein Berggebiet.

Nur Eingeweihte wagten den Eintritt in die Berge. Bis 1868, und in gewissen Gebieten bis heute, blieben die Berge den Frauen verschlossen. Eine Bergbesteigung erfolgte nur nach Divination und nach Ablauf längerer Reinigungsperioden. Einsiedler zum Beispiel zogen es vor, einige Zeit in Hütten am Stadtrand Busse zu tun, bevor sie die schwierigen Bergtouren antraten.

Die Berge hatten nämlich zwei Gesichter. Das göttliche Land konnte für den Nicht-Initiierten Teuflisches enthalten. Berge können einen Menschen Willkommen heissen, aber einen nicht Erwünschten auch zur Umkehr zwingen, ihn verführen oder sogar umbringen. In den Bergen versteckt sich

die Hölle, die man zuerst überqueren und mit ihren Qualen erleben muss, bevor man zur Erleuchtung gelangen kann. Ein solches Höllenerlebnis im Initiationsprozess war nicht jedermanns Sache. Diese krasse Dualität der Gegensätze, Hölle und Paradies an Ort und Stelle, war ein notwendiger Bestandteil der Heiligkeit.

Dies sind einige der wesentlichen Bergthemen der japanischen Kultur- und Literaturgeschichte. Von dieser Kultur und Literatur sollen hier einige Beispiele vorgestellt werden.

Ein seit jeher mysteriöses Bergland ist Yoshino. Das Gebiet, das man heute als Yoshino bezeichnet, war im Altertum bedeutend grösser und umfasste die Berge bis gegen Kumano. Yoshino ist wie der Berg Kôya und das mit der Sonnengöttin identifizierte Land Ise am Eingang der Kii-Halbinsel gelegen, die schon seit alten Zeiten als das Totenland *yomi no kuni* oder *komoriku* bezeichnet wurde. Schon die Urgöttin Izanami, die mit ihrem Gatten Izanagi die japanischen Inseln erschuf, stieg auf dieser Halbinsel in die Unterwelt. Halbinseln beziehungsweise geographische Extremitäten, wurden auch anderswo, wie das bei der Halbinsel Shimokita ersichtlich ist, als *Tabu* von menschlicher Erschliessung unberührt gelassen. Als Grenze zwischen dem profanen und dem heiligen Gebiet dient der Fluss Yoshino (weiter unten Fluss Ki genannt), welcher beim Übergang zur Reinigung dient.

Yoshino liegt am Tor dieses Götterlandes und spielt als abgesonderte Welt in der japanischen Geschichte eine eigenartige Rolle. Schon den legendären Kaiser Jimmu führte ein göttlicher Rabe in dieses Gebiet, von wo aus er die Yamato-Ebene erobern konnte. Jimmus erster Einbruch in die Ebene schlug fehl, und die Eroberung gelang ihm erst von Yoshino aus. Dieser Sieg wurde der Offenbarung der kaiserlichen Ahnen zugeschrieben, die Jimmu in Yoshino zuteil wurde. Der Kaiser Temmu (631–686) suchte während der Jinshin-Rebellion (672) Yoshino abermals auf und übte Askese in den Bergen. Auch ihm war es möglich, von Yoshino als Ausgangspunkt den Thron für sich zu sichern und Japan den Frieden zu bringen. Ihm erschien die kaiserliche Ahnin, die Sonnengöttin, im Traume. Nachdem die Jinshin-Kriege sich für Temmu entschieden hatten, empfing der Kaiser im selben Berggebiet den Treueeid seiner Untertanen. Der Zweck lag zweifellos darin, den Eid nicht in persona zu empfangen, sondern als Vertreter seiner in Yoshino anwesenden Vorfahren. Yoshino diente dazu als symbolischer Punkt. Auch die zwei Kaiser der Süd-Dynastie, Godaigo und Gokameyama, haben sich während der grossen Krisenzeit der Spaltung des Hofes (1337–1392) in Yoshino versteckt. Dies taten sie nicht nur, weil ihnen die Berge Schutz boten, sondern auch in der Absicht, zu den Vorfahren zurückzukehren und neu anfangen zu können.

Den kaiserlichen Aufenthalten in Yoshino liegt noch eine weitere Dimension zugrunde. Beim Betreten des heiligen Landes wird der Kaiser

selbst zu Gott. Die Göttlichkeit der japanischen Kaiser besteht nicht aus einer physiologischen Differenzierung gegenüber anderen Menschen, sondern beruht auf dem Ort, wo er sich befindet, welcher ein gereinigter, heiliger Ort ist. Diese Identifikation zwischen einem göttlichen Land und der Göttlichkeit dessen, der es betritt, bildet keine Ausnahme in der japanischen Geistesgeschichte.

Die Abhängigkeit der Macht des Kaiserhauses von der Ewigkeit der Berge Yoshinos ist eines der Bergthemen alter Gedichte. Ein Beispiel aus der ältesten Gedichtsammlung Japans, dem *Manyôshû* (ca. 750), lautet:

> Gedichtet nach Dekret von Yamabe Akahito während des kaiserlichen Aufenthalts im Palast zu Yoshino im Sommer, sechster Monat des achten Jahres Tempyô (736):
>
> Hohe Berge über schwebenden Wolken
> Reissende Flüsse der Schnellen reine Stimme
> Göttliche Berge erhaben zu sehen
> Für die Augen erfrischende Flüsse –
> Solange die Berge stehen
> Solange die Flüsse fliessen
> Wird der Palast hier dauern
>
> Schlussstrophe:
>
> Unsere Kaiser seit der Götterzeit
> Weilten oft im Palast zu Yoshino
> Der Schönheit der Berge und Flüsse wegen
>
> Nos. 1005–6[5]

Die Flüsse, die hier von den Bergen untrennbar erscheinen, dienen der Reinigung. Durch den sich hier reinigenden Kaiser wird die ganze Regierung, ja ganz Japan symbolisch gereinigt. Eine solche Reinigung war hauptsächlich in Krisenzeiten vollzogen worden.

Nicht nur die Flüsse waren wesentliche Bestandteile Yoshinos. Schon früh war Yoshino bekannt für die Schönheit der Kirschblüten, und selten wurde über Yoshino gedichtet, ohne die Blüten zu erwähnen, wie es auch aus dem Gedicht des Kakinomoto no Hitomaro während eines der insgesamt zweiunddreissig Besuche der Kaiserin Jitô in Yoshino ersichtlich ist:

> Im Lande wo unsere mächtige Kaiserin herrscht
> Der Provinzen sind viele
> Aber sie liebt das Land Yoshino
> Umgeben von reinen Bergen und Flüssen
> Und wo die Blüten fallen im Felde Akitsu
> Einen prächtigen Palast liess sie erbauen
> . . . .
>
> *Manyôshû*, No. 36[6]

[5] *Manyôshû*, Teil 2, *Nihon Koten Bungaku Taikei*, Bd. 5, Iwanami Shoten, Tôkyô 1959.

[6] *Manyôshû*, Teil 1, *op.cit.*, Bd. 4.

Kirschblüten wurden zum Sinnbild Yoshinos und umgekehrt Yoshino zum Ort par excellence für Kirschblüten. Die Verbindung zwischen Berg und Blüten im Bewusstsein der Japaner kann verschiedenen Ursprungs sein. Man kann die Kirschblüten von der Heiligkeit und Fruchtbarkeit der Berge ableiten, weil die Blüten Ausdruck der Schönheit und Reinheit sind und als Boten des Frühlings gelten. Die Blüten wurden zum Symbol des Paradieses *(hana no jôdo)*, man sah in ihnen Früchte einer anderen Welt. Die noch heute erhaltene Anordnung der Kirschbäume in ein unteres, ein mittleres und oberes Tausend, – im Gesamten dreitausend Bäume – könnte die dreitausend Buddha-Welten veranschaulichen, aber vielleicht auch die tausend Tage, welche der Bergasket in Yoshino verbringen muss.

Nicht nur im *Manyôshû*, auch in späteren Gedichten wurde dieser Symbolismus beibehalten. Dies ist hauptsächlich bei Saigyô, dem Einsiedler-Dichter, welcher den Ritus der tausendtägigen Askese in den Bergen von Yoshino durchhielt, klar ersichtlich. Saigyô hat während seiner Bergaskese viele Gedichte über die Kirschblüten Yoshinos geschrieben. In diesen wird deutlich, wie sehr Saigyô das Menschenleben in der kurzfristigen Schönheit der Kirschblüten widerspiegelt sah. Durch sein starkes Bewusstsein des Todes waren für den Einsiedler Saigyô die Kirschblüten Boten seines eigenen Schicksals. Er sah sein Einsiedlerleben stark mit den Kirschblüten verbunden, wie dies im folgenden Gedicht zum Ausdruck kommt:

Wenn jemand
Nach meinem Tode
Trauern wird
Soll er dem Buddha
Kirschblüten darbringen

Sankashû, No. 78[7]

Die in Saigyôs Gedichten oft vorkommenden Kirschblüten von Yoshino werden vom Dichter im Zusammenhang mit Dunst oder weissen Wolken als Symbole des fruchtbaren Frühlingswassers gebraucht. Die Blüten sind für ihn wie der Frühlingsdunst oder die weissen Wolken, welche die Yoshino-Berge umhüllen. Die Verbindung zwischen Kirschblüten und Wasserelement ist auch im folgenden Gedicht Saigyôs das Thema:

Der Bergsturm bläst hinunter
Die Kirschblüten –
Es scheint mir
Wie ein Wasserfall voll Blüten
Vom Himmel herab

Sankashû, No. 156[8]

[7] *Sankashû, Kinyô Wakashû, Nihon Koten Bungaku Taikei*, Bd. 29.
[8] *Ibid.*

Später hat man die Heiligkeit des Yoshino-Gebietes auch auf den Buddhismus übertragen. Die Berggötter wurden zu Inkarnationen der Buddhas. Den Bergen Yoshinos und Kumanos wurden, wie dies auch in anderen Gebieten Japans geschah, buddhistische Namen verliehen. Zum Beispiel findet man auf einer Wanderung zwischen Yoshino und Kumano folgende Bergnamen vor:

Daifugen-ga-take (Berg Mahâsamantabhadra), (A)Mi(da)-san (Berg Amitâbha), Busshô-ga-take (Berg Buddhas Geburt), Shaka-ga-take (Berg Ṣakyamuni), Jizô-ga-take (Berg Kṣitigarbha), und Nehan-ga-take (Berg Nirvana).

Yoshino und die dahinterliegenden Berge erhielten durch den Buddhismus noch eine weitere, kosmologische Dimension. Man glaubte dort das ganze Universum in Miniatur zu sehen; ein Abbild der makrokosmischen Struktur im Mikrokosmos.

Schon in den Bergen 'Buddhas Geburt' und 'Paradies' (Nirvana) ist Anfang und Auflösung der Zeit gegeben. Yoshino stellte noch weiter die dynamische, manifestierte Diamantenwelt des Kongô-kai (Vajradhâtu) dar und Kumano die primordiale Mutterschosswelt Taizô-kai (Garbhadhâtu). Somit war es dem Bergasketen möglich, bei der Wanderung von Yoshino nach Kumano oder umgekehrt symbolisch das ganze Universum in seiner Mannigfaltigkeit und Vollständigkeit zu durchschreiten. Dies war gleichsam einer der Wege zur Erleuchtung. In den Tälern und Schluchten aber hausten die Teufel in der Hölle, und die Reise über Tal und Berg war auch symbolische Höllenfahrt als unumgängliche Etappe beim Besteigen des Paradieses.

Diese Vermischung shintoistischer und buddhistischer Elemente ist auch anderswo ersichtlich. Bei den Bergen Yudono und Gassan, zwei von den Drei Bergen in Dewa, geschah dasselbe. Yudono wurde mit dem das Zentrum der Mutterschosswelt bildenden Urbuddha Dainichi (Mahâvairoçana) identifiziert. In dieser Hinsicht vertieft sich unser Verständnis des vom Dichter Bashô (1644–1694) am Yudono gedichteten Haiku *(Oku no Hosomichi):*

Stille!
In den Fels bohrend
Der Zikaden Ruf[9]

Dieses Gedicht stammt von einem Felsen am Yudono, der seit alters her als Hierophanie verehrt wurde. So hat man auch beim Berge Gassan den Buddha Amida veranschaulicht und dessen Paradies *(jôdo)* auf der Bergspitze gesehen. Auch glaubte man an die Identifikation des alten Götterberges Miwa mit dem Mandala. Die davorliegenden Täler und Flüsse wurden als Unterwelt *(sanzu no kawa)* gemieden.

[9] *Bashô Bunshû, Nihon Koten Bungaku Taikei,* Bd. 46, S. 87.

Ähnliche Symbolismen kommen auch in der Literatur über den Berg Fuji vor. Schon die Dichter des *Manyôshû* stellten sich beim Fuji einen Göttersitz vor. Takahashi Mushimaro bezeichnete den Berg als "mysteriösen Gott" (No. 319). Als höchster Berg Japans war der Fuji die Stütze des Landes und schon früh das Symbol der Nation. Der Staat hängt vom Berge ab:

Im Lande Yamato dem Land der aufgehenden Sonne
Ist er unser Schatz unser Schutzgott –
Es ermüdet unsere Augen nie hinaufzuschauen
Zur hohen Spitze des Fuji in Suruga

Manyôshû, No. 319[10]

So dichtete Mushimaro. In der Höhe des Fuji sah man einen Treffpunkt zwischen Himmel und Erde. Es ermüdete die Augen nie, zum Fuji als zur Verbindung zwischen Menschen und Göttern emporzublicken.

Beim berühmten Fuji-Gedicht des Yamabe Akahito (*Manyôshû*, No. 317) kommt die Idee des Himmelspfeilers noch klarer zum Ausdruck:

Fernsicht des Berges Fuji, gedichtet von Yamabe Akahito.
Seit Himmel und Erde sich trennten
Göttlich hoch und erhaben
Türmt in Suruga die hohe Spitze des Fuji –
Wenn wir blicken ins Himmelsfeld
Ist der durchreisenden Sonne der Schein vom Berge verdeckt
Des glänzenden Mondes Licht den Augen entschwunden
Die weissen Wolken wagen nicht vorüberzuziehen
Denn ewig fällt der Schnee –
Wir erzählen es weiter wir gehen es weiterzusagen
Oh hoher Berg Fuji[11]

Beim Märchen des Bambussammlers *(Taketori no densetsu)* und bei der durch das Nô-Theater berühmt gewordenen Legende der geflügelten Himmelsfee *Hagoromo* ist der Fuji ein Himmelspfeiler, der in ein Gebiet ausserhalb der Welt führt. Im Märchen des Bambussammlers findet ein in der Nähe des Fuji lebender Bauer ein winziges Mädchen in einem Bambusstumpf. Der kinderlose Bauer sorgt für das Kind, bis es gross wird. Zum Dank für die Pflege führt das Kind den Bauern zu Reichtum und kehrt über den Fuji in den Himmel zurück. Im Nô-Spiel *Hagoromo* badet im Meer bei Miho no Matsubara eine himmlische Fee, als ein Fischer kommt und sich das von ihr am Ufer zurückgelassene Federkleid aneignet, sodass sie nicht mehr zum Himmel zurückfliegen kann. Als sie nach ihrem Kleide fragt, macht es der

[10] *Manyôshû*, Teil 1, *op.cit.*, Bd. 4.
[11] *Ibid.*

Fischer zur Bedingung, dass sie zuerst den himmlischen Tanz vollführe, bevor er ihr das Kleid zurückgibt. Nach dem Tanz kann die Fee mit ihrem gefiederten Kleid wieder heim zum Himmel kehren. Dieser Tanz soll auch auf dem Gipfel des Fuji getanzt worden sein. Beide Geschehnisse fanden am Fusse des Fuji statt, in der Nähe des Himmels, wohin die Feen heimkehrten. Auch wurde, gemäss dem Tagebuch *Sarashina Nikki,* am Fuji Fluss diviniert, um den Willen des Himmels zu befragen. Dies geschah auch später am Mishima Schrein, der mit dem Fuji zusammenhängt.

Auch beim Berge Fuji machte sich die Vermischung zwischen Shintoismus und Buddhismus bemerkbar. Der Gipfel des Berges, einmal Götterthron, wurde zum Sitz der Buddhas. Die Besteigung des Fuji wurde zu einer symbolischen Annäherung an das Paradies. Am Abhang befinden sich, wie in den Bergen Yoshinos und Kumanos, Grotten, wo der Initiierte hineinkriecht, zurück zur Mutter Erde, um von dort wiedergeboren den ansteigenden Weg zum Paradies antreten zu können.

Die Besteigung des Fuji wurde vor allem in der Edo-Zeit (1600–1868) populär, als sich Liebhaber in Gruppen, *Fuji-kô,* vereinigten, um die mühsame Besteigung zusammen zu unternehmen oder einem Vertreter zu übergeben. Solchen Gruppen ist es auch zu verdanken, dass man an verschiedenen Orten künstliche Fuji-Berge anfertigen liess, deren leichteren Besteigung man das selbe Ergebnis zuschrieb wie der Besteigung des natürlichen Fuji.

Der Berg Tateyama ist ein weiteres Beispiel eines heiligen Berges. Der ewige Schnee auf dem Gipfel war, wie auch beim Fuji, Quelle der Flüsse, von denen man glaubte, sie flössen vom Himmel herab.

Im folgenden Gedicht aus dem *Manyôshû* ist ein solcher Symbolismus ersichtlich:

Zum Lob des Berges Tachi (modern: Tate).
Als fernes Land berühmt
Das Mittlere Koshi im Lande überall
Sind Berge deren viele
Und Flüsse fliessen in grosser Zahl
Aber der Götter Besitz
In Niikawa ist der Tachi Berg
Auch im Sommer von Schnee bedeckt
Umkreist wie ein Gurt vom Flusse Katakai
Von dessen Schnellen Morgen und Abend ununterbrochen
Empor steigt der Tau
. . . .

No. 4000[12]

[12] *Manyôshû,* Teil 4, *op.cit.,* Bd. 7.

Der ewige Schnee, die Beständigkeit der wasserführenden Flüsse sind der Götter Werk. Kein Wunder, dass man vielfach in den Bergen, wie zum Beispiel in Yoshino, Gebete für Regen oder gegen zu viel Regen darbrachte.

Die Betrachtung der Berge als Götterland und Quelle der Fruchtbarkeit drückt sich auch im kaiserlichen Ritus des *kuni-mi* ('Ausblick übers Land') aus. *Kuni-mi* ist ein altes, vom Kaiser vollführtes rituelles Bergsteigen. Es gehört wohl heute der Vergangenheit an, wird aber oft in alten Schriften und Gedichten erwähnt. Die Durchführung dieses Bergsteigerituals hat mit der magischen Politik zu tun. Der Grundgedanke ist wohl der, dass der auf dem Berge stehende Kaiser zu Gott wird und im Überblicken seines Landes dessen soziale Beständigkeit und dessen Friede sowie auch die Fruchtbarkeit der bewohnten Ebenen gewährt. Das politische Charisma des Kaisers hängt vom Berge ab. Die Macht wird ihm durch die Ahnen in den Bergen versichert. Die Verbindung seiner Persönlichkeit mit dem Berg ist wesentliche Vorstufe seiner politischen Macht.

Im alten China hatten solche rituelle Bergbesteigungen durch die Kaiser eine ähnliche Funktion. Der Himmelssohn konnte auf dem Gipfel die Bestätigung seines Mandates vom Himmel erhalten. Legitime Macht kommt vom Himmel und wird dem Erkorenen auf dem Gipfel eines Berges überreicht.

Eine Anzahl von Gedichten, *kuni-home* ("Lob des Landes") genannt, erzählen von diesem alten Brauch. Die folgenden Beispiele sind aus dem *Manyôshû.*

Gedichtet bei der kaiserlichen Besteigung des Berges Amanokagu, um das Land zu überblicken *(kuni-mi):*

Zahlreich sind die Berge Yamatos
Aber schön ist der Amanokagu Berg –
Auf dem Gipfel stehe ich nun und schaue hinaus aufs Land –
Über der weiten Ebene der Rauch steigt und steigt
Über dem weiten See die Möven fliegen und fliegen
Ein schönes Land ist es das Yamato-Land

No. 2[13]

Die Kaiserin Jitô hat während ihren zahlreichen Besuchen Yoshinos das *kuni-mi* Ritual durchgeführt und der Dichter Kakinomoto no Hitomaro ist uns dafür Zeuge.

Unsere mächtige Kaiserin
Als Göttin und nach der Götter Wille
Hat am Yoshino Fluss von den reissenden Schnellen umgeben
Einen Turm bauen lassen –

[13] *Manyôshû,* Teil 1, *op.cit.,* Bd. 6.

Oben steht sie nun das Land zu überblicken –
Wie grüne Hecken liegen die Berge
Deren Götter im Frühling ihr Blumen
Im Herbst ihr rotgefärbtes Laub schenken –
Auch des Flusses Götter
Bereiten die kaiserliche Tafel
Durch Kormoran fischen am Flussoberlauf
Durch Netzfischen am Flussunterlauf –
Berge und Flüsse dienen
Dem Kaiser seit Götterzeiten

Schlussstrophe:

Berge und Flüsse kommen Dir zu dienen
Zur Göttin, die Du bist auf Deiner Barke
Von schäumenden Schnellen umringt

Manyôshû, Nos. 38–9[14]

Diesen Gedichten ist zu entnehmen, dass die Kaiserin während dem Ritual, das heisst in diesem Fall auf dem Turm und auf dem Fluss, die Göttlichkeit erhält. Die Berg- und Flussgötter dienen der Kaiserin in der Ausübung ihrer Macht. Das *kuni-mi* hat demzufolge einen magisch-politischen Sinn.

Um zu zeigen, wie wichtig das kaiserliche Bergsteigen für die Ausübung der politischen Geschäfte war, sei hier auf das Kapitel des Kaisers Nintoku (712) verwiesen.

> Darnach bestieg der Kaiser einen hohen Berg, und hinausblickend rund ums Land sprach er: "Im Lande steigt kein Rauch. Das Volk ist arm. Aus diesem Grund werde ich von jetzt an während drei Jahren das Volk nicht besteuern und vom Frondienst befreien." Dadurch verfiel der Palast und obwohl der Regen durch das Dach sickerte, wurden jegliche Reparaturen unterlassen. Das eindringende Regenwasser wurde in Eimern aufgefangen, und die Höflinge zogen zu Räumlichkeiten um, wo keine undichten Stellen waren. Nach Ablauf der Zeit überblickte abermals der Kaiser sein Land und sah, dass es voll Rauch war. Er schloss daraus, dass sein Volk wieder reich war und von nun an zog er Steuern ein und verlangte Fronarbeit. Demzufolge ging es dem Volk gut und es litt nicht unter dem Frondienst. Deswegen lobte man seine Regierung und bezeichnete sie als das Zeitalter des weisen Kaisers.[15]

Der Kaiser Nintoku wurde in Japan ein Vorbild kaiserlicher Tugend. Die vom Kaiser delegierten Provinzgouverneure vollführten in den fernen Gegenden Japans auf bestimmten Bergen ähnliche Riten, um ihre Verwal-

[14] *Ibid.*
[15] *Kojiki, Norito, Nihon Koten Bungaku Taikei,* Bd. 1, S. 266.

tungszone zu überblicken. Ein solches Beispiel ist möglicherweise das Gedicht *Manyôshû* No. 382 von Tajihi Kunihito:

Wo der Hahn kräht im Lande Azuma
der hohen Berge gibt es viele
Aber als Sitz der zwei Götter erhabener Berg
Mit den zwei Gipfeln der Augen Freude
Seit Götterzeiten von Mund zu Mund ging die Kunde
Über den Tsukuba Berg wo man das Land überblickt
. . . .[16]

Das *Kuni-mi* wurde auch von Bauern ausgeführt. Diese bestiegen, gewöhnlich einmal im Jahr einen Hügel oder einen Baum, von wo aus sie das von ihnen bewirtschaftete Land rituell überblickten.

Im Sinne des kaiserlichen Rituals des Bergsteigens sollte man vielleicht auch die Besteigung von Bergen durch berühmte Rebellen erwähnen. Taira no Masakado (–940) stiftete Unruhe im Osten des Landes. Aber zuvor hatte er den Berg Hiei bestiegen und dort entschloss er sich, mit einem über die Hauptstadt schweifenden Blick, durch Rebellion die Herrschaft des Landes an sich zu reissen.

Akechi Mitsuhide (1526–1582), ein Heerführer unter Oda Nobunaga, bestieg am Tage, bevor er gegen Nobunaga rebellierte, den Berg Atago und blickte über die Hauptstadt. Dabei dichtete ihm der Dichter Satomi Jôha eine Zeile, die Mitsuhide als Zeichen des Himmels zu seiner Machtergreifung interpretierte. Er überlebte aber nur wenige Tage den Tod des Oda Nobunaga.

Als erfolgreiche militärische Herrscher Japans waren die Ashikaga-Shogune keine Rebellen. Auch bestieg keiner von ihnen einen *kuni-mi*-Berg, aber die Reisen, die sie oft zur Besichtigung des Berges Fuji antraten, hatten einen machtpolitischen Hintergrund. Dies waren Reisen zum Symbol der Nation, durchgeführt mit der politischen Absicht, potentielle Gegner zu beeindrucken. Was die Kaiser früher taten, imitierten nun die militärischen Machthaber als symbolischen Akt zur legitimen Machtausübung.

Oft kommt der Gedanke der Ewigkeit, des Schutzes der Berge oder der Orientierung an Bergen als absolutem Raum in alten Gedichten vor. Die Berge sind ewig im Gegensatz zu den Menschen. Dies ist ein häufig anzutreffendes Bergthema der japanischen Dichtung.

Hohe Berge und das Meer;
Die Berge sind die Wirklichkeit

[16] *Manyôshû*, Teil 1, *op.cit.*, Bd. 6.

Das Meer ist die Wahrheit
Der Mensch ist wie die Blüten vergängliche Schatten der Welt

Manyôshû, No. 3332[17]

Ein weiteres Beispiel, diesmal sehr dichterisch gestaltet, bietet uns Kakinomoto no Hitomaro:

Wie die Blasen auf dem fortreissenden Wasser
Welches widerhallend vorüberzieht
Am Berge Makimuku
Ist unser Leben in der Welt

Manyôshû, No. 1269[18]

Das Vergängliche, Kurzfristige, hier durch das fliessende Wasser und die kurz auftauchenden Luftblasen symbolisiert, widerhallt am ewigen Berge. Der naturorientierte Japaner kam zu dieser Erkenntnis – die sich übrigens durch die ganze Literaturgeschichte hindurchzieht – nicht mit Hilfe einer abstrakten Religion, sondern durch die Beobachtung und ein Sicheinfühlen in die Natur, wo sich das Vergängliche ablöst vom Beständigen. Das Leben ist wie Wasserteile, die fortgetragen immer wieder kommen aus der unerschöpflichen Lebensquelle der Berge. Der Gedanke, dass die Berge schützende Schilder eines bewohnten Gebietes sind, wird schon durch die Sprache ersichtlich. Das Epitheton für Berg in der Dichtersprache ist Schild. Solche Schilder waren notwendige Bestandteile der kaiserlichen Hauptstädte. Vielleicht lernten die Japaner von China, dass im Norden eine Hauptstadt von Bergen abgeschlossen sein muss. Viele alte Hauptstädte Japans wurden in der Yamato Ebene errichtet. Dies ist eine von drei Seiten durch Berge umgebene Ebene. Dieses durch Berge beschützte und befruchtete Gebiet bildet auch noch für den modernen Japaner das Herz der Nation.

Auch als Orientierungspunkte und Zeichen der Heimat spielten die Berge eine Rolle. Als abgesonderter Raum boten sie nicht nur geographische Orientierungsmöglichkeit in einem ungewohnten Raum, sondern auch einen geistigen Zufluchtsort. Dort konnte die Seele verweilen und sich beschützt fühlen beim Verlassen der Heimat oder beim Durchreisen eines gefährlichen, ungewohnten Raumes. Ein solches Thema durchzieht das folgende Gedicht der Prinzessin Nukada:

Oh schöner Miwa Berg
Bist Du versteckt hinter dem Rücken
Der blauen Nara-Berge
An jeder Biegung der Strasse

[17] *Manyôshû*, Teil 3, *op.cit.*, Bd. 6.
[18] *Manyôshû*, Teil 2, *op.cit.*, Bd. 5.

Werde ich zurückblicken zu Dir –
Oder sollten die herzlosen Wolken
Den Berg den ich immer und immer wieder sehen möchte
Vor mir verdecken?

Manyôshû, No. 17[19]

Dies Verharren der Seele am Heimatberg an bestimmten Stellen – hier die Biegungen der Strasse, wo die Gefahren lauern –, war das allgemeine Verhalten des alten Japaners auf Reisen. Die Integrität der Seele haftet, um nicht dem Chaos anheim zu fallen, am Berge. Ein ungewohnter Raum war voller Tücken, die man durch Orientierung am Berge zu umgehen suchte.

Folkloristische Quellen lassen darauf schliessen, dass der Berg Land der Toten war. Im Gedicht ist der Gedanke des Berges als Totenland nur indirekt ablesbar. Einen konkreten Hinweis dafür könnte man im Epitheton der Berge von Hatsuse (heute Hase) finden, welche als *komoriku* ("verstecktes Land") bezeichnet werden, was unter anderem auch Land der Toten bedeutet. Es handelt sich bei diesen Gedichten aber eher um Berge als Wege der Toten, wobei nicht genau ersichtlich ist, wohin diese führen. Trotzdem ist kaum anzunehmen, dass sich die Japaner damals das Jenseits als sehr weit von der physischen Welt entfernt vorgestellt haben. Wahrscheinlich sah man die Berge doch als Wohnorte der Seelen, hauptsächlich die als schrecklich bezeichneten Hinterberge oder Bergketten.

Auf jeden Fall ist anzunehmen, dass Berge Orte waren, wo man den Toten begegnen konnte, was auch die kaiserlichen Besuche von Yoshino bezweckten. Dies ist auch im Bon-Fest (Allerseelen) ersichtlich. Bis heute ist der Brauch erhalten geblieben, die während der Zeit des Bon-Festes zur Welt zurückkehrenden Seelen an den Abhängen oder am Fusse der Berge abzuholen, und sie dort auch wieder zu verabschieden. Die ins Jenseits zurückkehrenden Seelen werden mit Bergfeuern dargestellt. Diese *okuri-bi* ("Seelenfeuer") genannte Feuer werden an verschiedenen Orten Japans an Berghängen angezündet. Sie symbolisieren die den Berghang hinaufziehenden Seelen.

Ob die Heiligkeit der Berge auf deren Funktion als Land der Toten beruht, ist eine offene Frage. Möglich ist aber, dass die Identifikation von Götter- und Totenberg vom Glauben her zu sehen ist, wonach die Ahnen zu Göttern werden. Die Toten kehren wieder zum Götterland, zur Quelle des Lebens, in die Berge zurück. Diejenigen, denen es nicht vergönnt ist, den Berg emporzusteigen, verblieben in den Schluchten und tiefen Tälern der Erde, Orte, die als mit der Hölle identisch betrachtet werden; Ortsnamen wie Chikushô-dani (Tal der Bestien) am Fusse des Berges Hakusan lassen darauf

[19] *Manyôshû,* Teil 1, *op.cit.*, Bd. 4.

schliessen. Manchmal findet man auch an solchen Orten Namen wie Amida-ga-hara (Amitabha-Feld) oder Jizô-ga-tani (Kṣitigarbha-Tal). Dadurch wird ausgedrückt, dass hier nicht die Qualen der Seelen, sondern deren Erlösung aus der Hölle betont wird. Das im 18. Jahrhundert verfasste Reisetagebuch *Saiyûki* des Tachibana Nankei erwähnt als Hölle Orte in den Bergen Tate und Yake sowie auch die heissen Quellen von Unzen[20].

Auch in der Schweiz hat man sich früher in gewissen Bergschluchten die Hölle (beziehungsweise das Fegfeuer) vorgestellt. Eine solche Schlucht war das Tal Carnusa, in welchem die Seelen, die nicht in den Himmel eingehen können, ihren Aufenthalt haben. Ebenso hat man in Bergwäldern die Wohnorte toter Seelen zu sehen geglaubt.

In diesem Sinne ist es nicht überraschend, dass man Buddhistische Tempel oft am Fusse von Bergen erbaute. Dies war nicht nur deshalb so, weil der Fuss der Berge schon eine von Shintô-Schreinen bezeichnete Grenze zwischen heiligem und profanem Land war, sondern auch weil die Tempel als Orte des Ahnenkultes und für Begräbniszeremonien dienten. Das Zählwort für Tempel ist Berg *(san),* eine Tatsache, die auf eine enge Beziehung zwischen Tempel und Berg hinweist. Tempel sind auch zugleich Tore eines heiligen Gebietes, welches oft mit einem Buddha oder mit einem Shintô-Gott als Inkarnation eines Buddha identifiziert ist.

Um wieder zur Literatur zurückzukehren, so gibt es im *Manyôshû* ca. 50 Beispiele von Seelen, die auf Bergen oder Felsen zur Ruhe kamen. Ca. 20 Seelen befinden sich im Himmel oder in den Wolken und 3 in der Unterwelt. Als Beispiel eines Seelenlandes in den Bergen sei hier das folgende Gedicht der Kaiserin Iwa-no-Hime angegeben. Es geht dabei um den Ausdruck ihrer Trauer über den Tod des Kaisers Nintoku:

Seit Ihr von der Welt gegangen viele lange Tage und Wochen sind vergangen
Soll ich kommen zum Berge um Euch zu besuchen
Oder auf Euch warten für immer warten?

Manyôshû, No. 85[21]

Ein weiteres Beispiel bietet das Gedicht der Prinzessin Yamato-Hime, gedichtet nach dem Ableben des Kaisers Tenji (auch Tenchi):

Ich sah Euch hinaufziehen
Auf den grün beflaggten Berg Kohata –
Bis zu meinem Tode werde ich Euch nie mehr zu Gesicht bekommen

Manyôshû, No. 148[22]

[20] *Nihon Shomin Seikatsu Shiryô Shûsei,* Bd. 20, Sanichi Shobô, Tôkyô 1972, S. 115.
[21] *Manyôshû,* Teil 1, *op.cit.,* Bd. 4.
[22] *Ibid.*

Die Prinzessin Oku trauerte über den Tod des Bruders mit folgenden Worten:

Von morgen an bis zu meinem Tode
Werde ich den Berg Futakami
Als meinen Bruder betrachten

Manyôshû, No. 165[23]

In diesem Gedicht wird der tote Bruder mit dem Berg identifiziert.

Der Berg als Pfad des Todes kommt im folgenden Gedicht des Kakinomoto no Hitomaro, beim Tode seiner Frau, zum Ausdruck:

Die herbstlichen Berge vom bunten Laub bedeckt –
Wie soll ich sie suchen meine tote Frau
Wenn ich den Weg nicht kenne?

Manyôshû, No. 208[24]

Auch nach der Zeit des *Manyôshû* lebte dieses Thema fort, wie es in den vielen Gedichten über den *shide no yama* (Todesberg) dargestellt wird. Hier ein Beispiel aus der kaiserlichen Gedichtsammlung *Shûishû* (No. 1307), von der Dichterin Ise (Daten ungewiss), erste Hälfte der Heian Zeit (794–1185):

Du bist sicher hinübergekommen
Über den Todesberg
Oh Kuckuck, sage mir doch
Wie es ergeht im Jenseits
Meinem lieben Sohne.[25]

Als Boten des Jenseits werden in den japanischen Gedichten oft, was auch hier beim Kuckuck der Fall ist, in den Bergen lebende Tiere, so zum Beispiel das Reh, erwähnt.

Der Totenberg kommt auch in der modernen japanischen Literatur vor. Im Roman *Yama no oto* (Die Stimme des Berges) von Kawabata Yasunari handelt es sich bei dieser Stimme um den Ruf des Totenberges.

In Indien gibt es auch Totenberge. Der Ahnenkult wird oft auf dem Gipfel gewisser Berge durchgeführt *(ṣraddha)*. Zeichen ähnlicher Kulte in Japan könnten die auf Bergspitzen stehenden Schreine und die an Bergen entfachten Seelenfeuer sein.

In der japanischen Literatur erscheinen die Berge als Symbole der Liebe. Dies steht in Verbindung mit den Bergen als Sinnbildern der Fruchtbarkeit, aber auch möglicherweise mit dem chinesischen Yin-Yang-System. Es handelt sich dabei hauptsächlich um Berge oder Bergspitzen männlicher oder

[23] *Manyôshû*, Teil 1, *op.cit.*, Bd. 4.
[24] *Manyôshû*, Teil 1, *op.cit.*, Bd. 4.
[25] *Kokka Taikan (Kashû)*, Chûbunkan Shoten, Tôkyô 1942 (3. Ed.).

weiblicher Natur. Die Existenz – normalerweise in einem beschränkten Raum – von weiblichen oder männlichen Bergen oder Bergspitzen versinnbildlicht in der Vereinigung entgegengesetzter Elemente Zeugung und Fruchtbarkeit.

In einem *Manyôshû* Gedicht erfahren wir von der Rivalität zweier männlicher Berge bei der Werbung um die Gunst eines weiblichen. Die Erzeugung des Lebens durch die Berge wird ihrer Liebe zugeschrieben.

Der Berg Kagu stritt mit dem Berg Miminashi
Um die Gunst der Bergin Unebi –
Seit Götterzeiten war es so
Und so war es in späteren Zeiten
Und immer noch wetteifern Männer
Um Gattinnen

No. 13[26]

Anzeichen männlicher und weiblicher Berge findet man auch im Norden, Nordosten und Westen Kyôtos. Die im Nordosten und Nordwesten sich befindenden Berge, auf denen während des Bon-Festes Feuer in der Form des Schriftzeichens für 'gross' *(dai* 大) angezündet werden, bedeuten das männliche Element, wobei die im Norden in ihrer Mitte sich befindenden kleineren Berge weiblich sind. Auf diesen werden während des Bon-Festes Feuer in der Form eines Schiffes (weibliches Symbol) und des Schriftzeichens *'myo'* 妙 (mit dem Radikal 'Frau' zur Linken) entfacht.

Der aus zwei Hügeln, einem männlichen und weiblichen, bestehende Berg Tsukuba war in alten Zeiten bekannt durch das *uta-gaki* (Liederhecke)-Fest. Dies waren Wechselgesänge zwischen Männern und Frauen, die an bestimmten Tagen des Frühjahrs und des Herbstes stattfanden. Es handelte sich dabei um ein Orgienfest kultischen Charakters, welches mit dem Fruchtbarkeitsglauben des Berges in Verbindung stand. Das Fest war eine kultische Verbindung der Menschen und des Gottes und der Göttin des zweigipfligen Tsukuba Berges.

Dies kommt im folgenden Gedicht des *Manyôshû* zum Ausdruck:

Wo der Adler nistet auf dem Tsukuba-Berg
An den Quellen von Mohakizu
Kommen in Scharen Frauen und Männer
Und im Gesang wetteifern –
Ich paare mich mit der Frau eines Andern
Und lasse Andere freien meine Eigene
Die Götter auf dem Berge

[26] *Manyôshû,* Teil 1, *op.cit.,* Bd. 4.

Seit alten Zeiten erlaubten dieses Treiben
Auch heute – schaue nicht auf uns mit vorwurfsvollen Augen
Und tadle uns nicht in Worten

No. 1759[27]

Auch dieses Thema – Liebe und Berge – ist in der japanischen Dichtung zur Tradition geworden. Ein ähnliches Thema, nur persönlicher gestaltet, finden wir in der kaiserlichen Gedichtsammlung *Gosenshû* (951):

Meine Liebe ist
Wie das Wasser des Minano Flusses
Das hinunterfliesst vom Gipfel des Tsukuba-Berges
Überfüllt bis zum Rande
Eines tiefen Beckens.

No. 777[28]

Man sollte noch hinzufügen, dass auch *Der Ketzer von Soana* (1918) von Gerhard Hauptmann der Kraft des Eros in den Bergen verfiel.

Berge als heiliges Land verbinden sich mit einem weiteren Topos. Es ist dies der Bergübergang als geistiger Übergang in eine andere Sphäre. Ein Beispiel dafür bietet der reisende Einsiedler-Dichter Saigyô (1118–1190), welcher in der Hauptstadt Kyôto seine gesellschaftliche Stellung und Familie verliess, um der Welt zu entsagen.

Als symbolischer Akt dieser Verwerfung verliess Saigyô die Hauptstadt – Symbol der Welt und der menschlichen Gesellschaft – und überquerte den Suzuka-Pass, der in das Land Ise führte. Ise war heiliger Ort, und die Überquerung der Suzuka-Berge war für Saigyô die entgültige Entsagung von der Welt und der Eintritt in ein ontologisch anderes Gebiet.

Hier ist sein Gedicht beim Passübergang:

Am Suzuka Berg
Die Welt der Leidenschaften
Lasse ich zurück
Mein Weg hieran
Wohin wird er mich führen?

Sankashû, No. 7721[29]

Der berühmte Dichter Bashô (1644–1694) überquerte den gleichen Pass wie Saigyô, sein Vorbild, auf seiner ersten Reise der Verwerfung der profanen Welt:

[27] *Manyôshû*, Teil 2, *op.cit.*, Bd. 5.
[28] *Kokka Taikan, (Kashû), op.cit.*
[29] *Sankashû, Kinyôshû, op.cit.*

Der Welt entsagt
Zum ersten Mal
Über den Suzuka Pass

Sarumino[30]

Der Weg des Einsiedlers führte oft auf die Berge. Kamo no Chômei erzählt in seinem Essay *Hôjô-ki* (1212) von seiner kleinen Hütte, fern von der Welt der Leidenschaften, im "Paradiese von Hino", am Fusse eines heiligen Berges, in der Nähe einer Quelle. Es erinnert zum Teil an die Klause des Bruder Klaus oder an den Wohnort der Waldbrüderschaft von Bremgarten, weg von der Welt, aber nicht zu weit. Solche Einsiedler lebten gerne an den Grenzen zwischen heiligem Grund und profaner Welt, sich keiner vollständig hingebend, was vielleicht den geistigen Grenzfall solcher Einsiedler widerspiegelt.

Der geistige Übergang von Kultur zu Natur war keineswegs leicht. Saigyô, obwohl er immer höher steigt, hatte doch grosse Mühe den Gipfel der Erlösung zu erreichen:

Schon weit vorgedrungen
Auf dem Weg der Götter
Frage ich was wohl im Jenseits liegt –
Über mir erhebt sich ein Berg
Wo der Wind durch die Kiefer bläst.

Senzaishû, No. 1275[31]

Das Thema des physischen und geistigen Passübergangs findet man auch in der modernen Literatur. Der längste Roman der japanischen Literatur, Nakazato Kaizans (1885–1944) Roman *Daibosatsu Tôge* (Pass des grossen Bodhisattva) zeigt, wie eine Bluttat beim Passübergang ein verwahrlostes Leben herbeiführt. Der geistige Übergang über den Pass war dem Helden nach dem Mord nicht möglich und er blieb verhaftet in einer Welt des Mordes, der Ashura-Hölle. Das Geleitwort zu dieser Interpretation ist schon im Vorwort des Romans gegeben, wo Nakazato Kaizan den steigenden Weg als den Weg zur Erlösung beschreibt.

Reisen in die Berge wurden oft, wenn nicht im Sinne der Wiedergeburt als lebender Mensch, mit der Absicht des Todes unternommen. Viele Geschichten, die sogenannten *Ôjô-den,* erzählen von der Vollstreckung rituellen Selbstmordes auf gewissen Bergen. Hauptsächlich der Berg Amida wurde dazu als direkter Weg in Amidas Westliches Paradies benutzt. Eine Geschichte aus dem *Konjaku Monogatari* (Ende 11. Jahrhundert) erzählt von

[30] *Bashô Kushû, Nihon Koten Bungaku Taikei,* Bd. 45, S. 405 No. 9.
[31] *Kokka Taikan (Kashû), op.cit.*

einem Manne, der eine Reise über die Berge zum Westlichen Paradies antritt und nicht mehr zurückkehrt (Bd. 19, No. 14)[32].

Berge als Orte der Wiedergeburt kommen ebenfalls in der japanischen Literatur vor. Die Edelfrau, die das Tagebuch *Kagerô Nikki* (974) zu einer Zeit, in der sie von ihrem Manne mehr und mehr vernachlässigt wurde, verfasst hat, zog sich, um ihren Mann zu vergessen, einige Zeit zum Wasserfall Narutaki zurück. Ihr Aufenthalt an der Quelle der Natur erlaubte es ihr, momentan ihren Mann zu vergessen, ja ihm sogar zu verzeihen. Ein ähnliches, von einer Wiedergeburt in den Bergen handelndes Thema findet man im modernen Roman *Anya Kôro* des Shiga Naoya. Der Held, ein Geizhals, unternimmt eine Reise nach dem in Japan seit alten Zeiten als heiliger Berg verehrten Daisen und kehrt davon als verwandelter Mensch zurück. Der Berg verwandelt den Geizhals in einen freigiebigen, gütigen Menschen. Eine solche Verwandlung in den Bergen erfährt auch der Ketzer von Soana.

Heilige Berge gab es nicht nur in Japan. Im Alten Testament schon sind heilige Berge wie Sinai, Nebo, Hor und Zion erwähnt. In Griechenland denkt man dabei an den Olympus, in Persien an den Alburz und Hara Berezaiti und in Indien an den mythischen Berg Sumeru, welcher durch seine, über hundert-tausend Meter hohe Spitze die dreiunddreissig Himmelssphären einteilt und den Thron Indras bildet, aber auch später die Festigkeit des Buddhakörpers versinnbildlicht. Man denkt dabei auch an die fünf heiligen Berge Chinas und noch an andere Berge in China. Es ist erstaunlich, dass nichts dergleichen in den Alpen übrig geblieben ist. Vielleicht gab es früher auch in den Alpen heilige Berge, aber um dies feststellen zu können, müsste man wissen, woher es zu Bergnamen wie Mönch und Jungfrau und zu den Pässen mit Namen von Heiligen kam.

Ob beispielsweise bei den letzteren nur der Name der christlichen Hospize massgebend war, oder ob es sich hier um eine Verchristlichung von seit alten Zeiten als heilig verehrten Bergen oder Bergübergängen handelt, scheint eine offene Frage zu sein.

[32] *Konjaku Monogatari, Nihon Koten Bungaku Taikei,* Bd. 25.

Abb. 1: Der Izumo Schrein. Ein Tor und eine Baumgruppe unterscheiden das menschliche Land (Reisfelder) vom Götterland (bewaldeter Berg). Die Häuser vor dem Tor wurden sehr wahrscheinlich als Unterkunft für Pilger gebaut. Es handelt sich nicht um eigentliche Schreingebäude.
Izumo Jinja Sharyô Bôshi Ezu, Izumo Daijingû.

Abb. 2: Ein Mandala der Yoshino Berge, wo dem Vater der Bergasketen (Yamabushi) En no Gyôja ein Avatar Buddhas Zao Gongen erschienen ist. Das Gebiet ist durch ein Tor gegenüber der profanen Welt abgegrenzt. Die vielen, blühenden Kirschbäume sind Symbole von Yoshino.
Yoshino Mandala-zu, Nyoirinji, Yoshino.

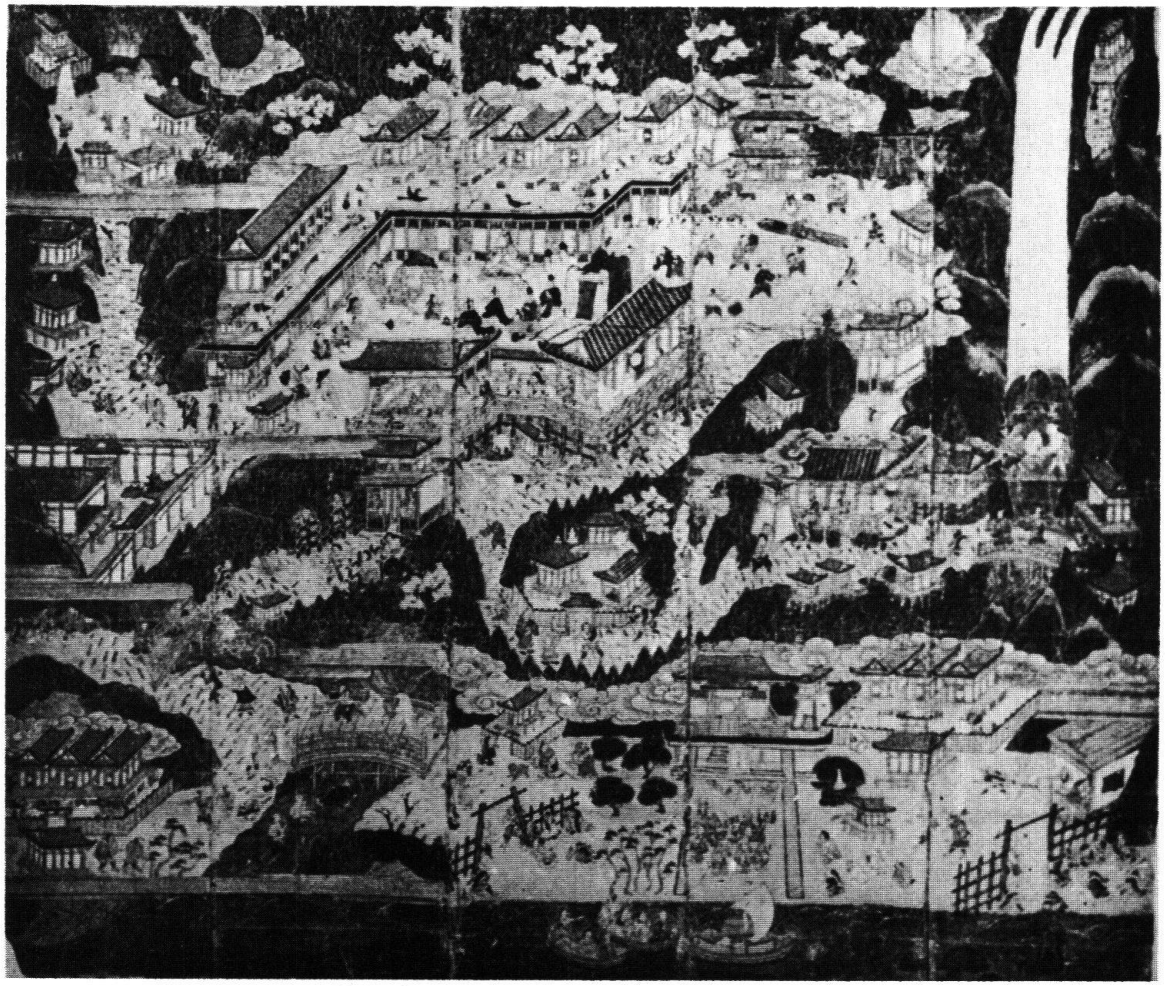

Abb. 3: Das Pilgermandala des Nachi Wasserfalls. Der dreiarmige Wasserfall stürzt herunter vom Himmel der sich über Wolken, Mond und Sonne erhebt. Die drei Arme des oberen Wasserfalls sind wohl wie die drei Gipfel des Fuji Symbole einer Dreifaltigkeit. Die göttliche Kraft des Falles ist im flammenden Drachen wiedergegeben. Unter dem Wasserfall übt der Mönch Mongaku (12.–13. Jahrh.) Askese und wird beinahe vom Wasser erschlagen, aber er wird vom Fudô Myôô (Açala) gerettet. Unten rechts am Meer befindet sich der Tempel Fudaraku Sanji, von wo aus man sich in einer selbstmörderischen Art auf einem Schiff ins Meer hinaustreiben lassen konnte, auf der Suche nach dem Südlichen Paradies des Bodhisattva Kannon (Avalokiteṣvara).
Nachi Sankei Mandala-zu, Fudaraku Sanji.

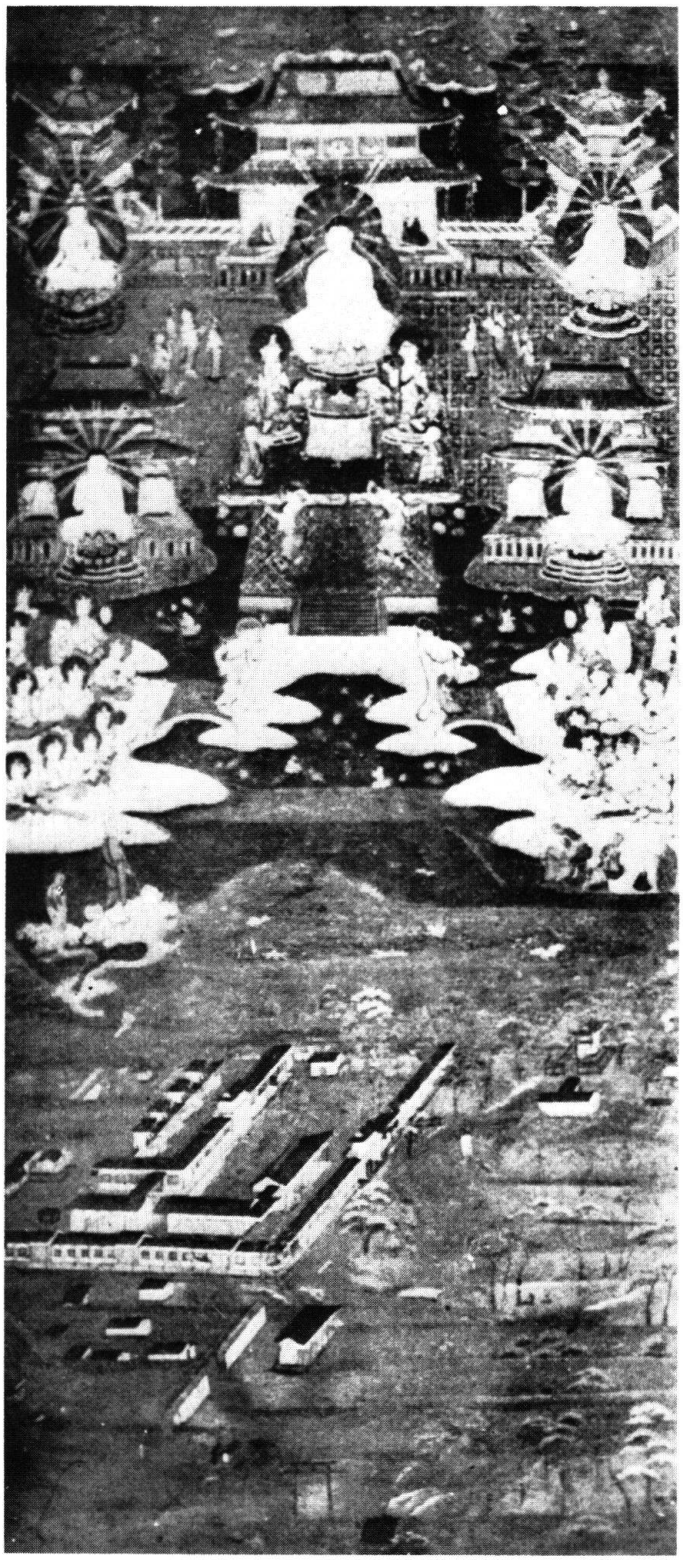

Abb. 4: Paradiesvorstellung am Kasuga Berg (Nara). Oben am Berg befinden sich die in Mandalaform gereihten Sitze der Buddhas. Unten ist der eigentliche Schrein.
Kasuga Jôdo Mandala-zu, Nôman-in Tempel, Sakurai. Das Bild stammt aus der Kamakura Zeit (1185–1333).

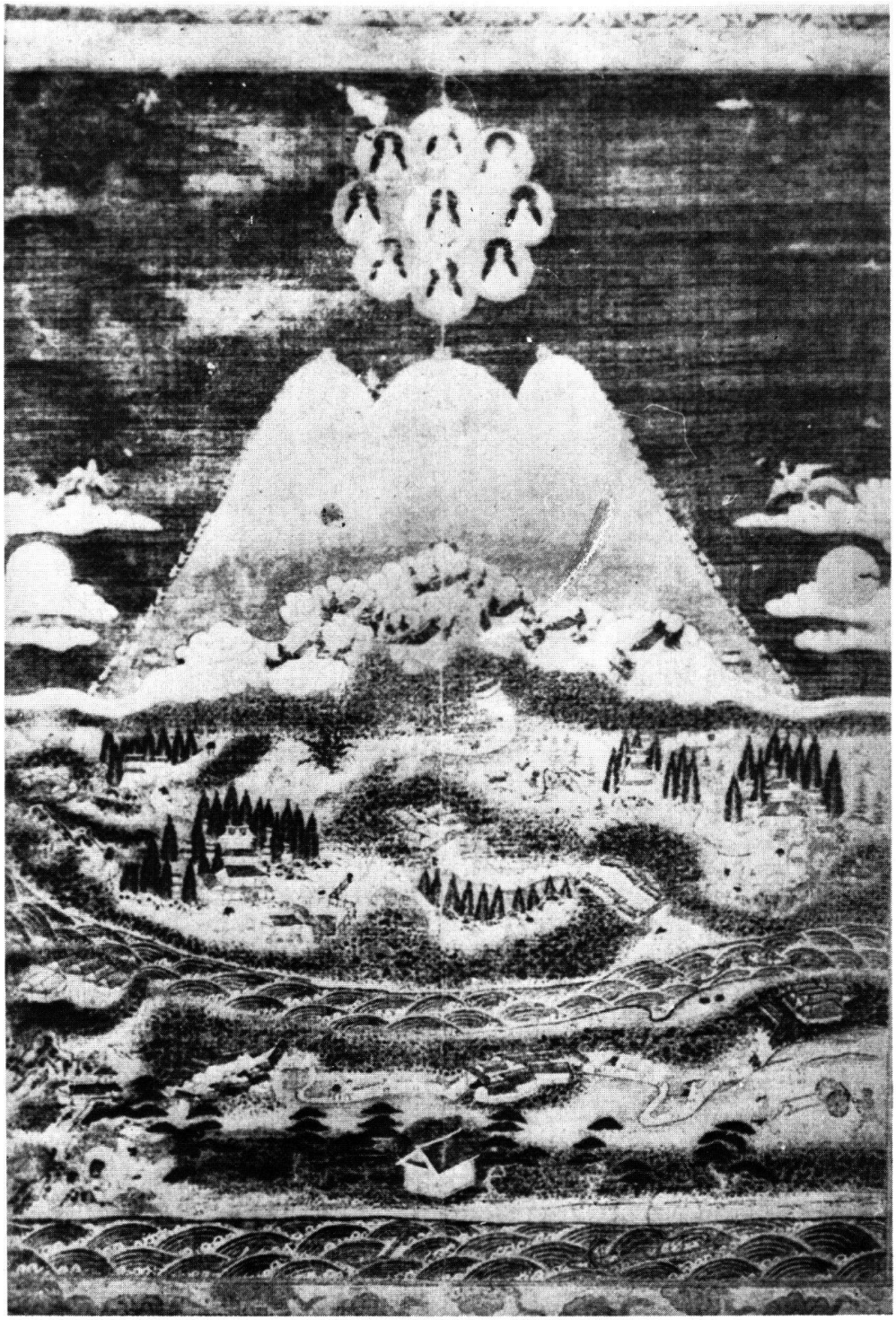

Abb. 5: Der Berg Fuji mit einem Mandala über den drei Gipfeln. Über Mond, Sonne und Wolken ragt der Berg ins Jenseits. Unten ist der Berg von der profanen Welt durch einen Fluss abgegrenzt, welcher beim Durchwaten zur Reinigung dient. Der Berg besteht in Wirklichkeit aus zwei Gipfeln und nicht, wie hier, aus drei. Eine religiöse Dreifaltigkeit wurde als geistige Gegebenheit dem Berg auferlegt.
Fuji Sangû Mandala, Herr Naoji Takeuchi.

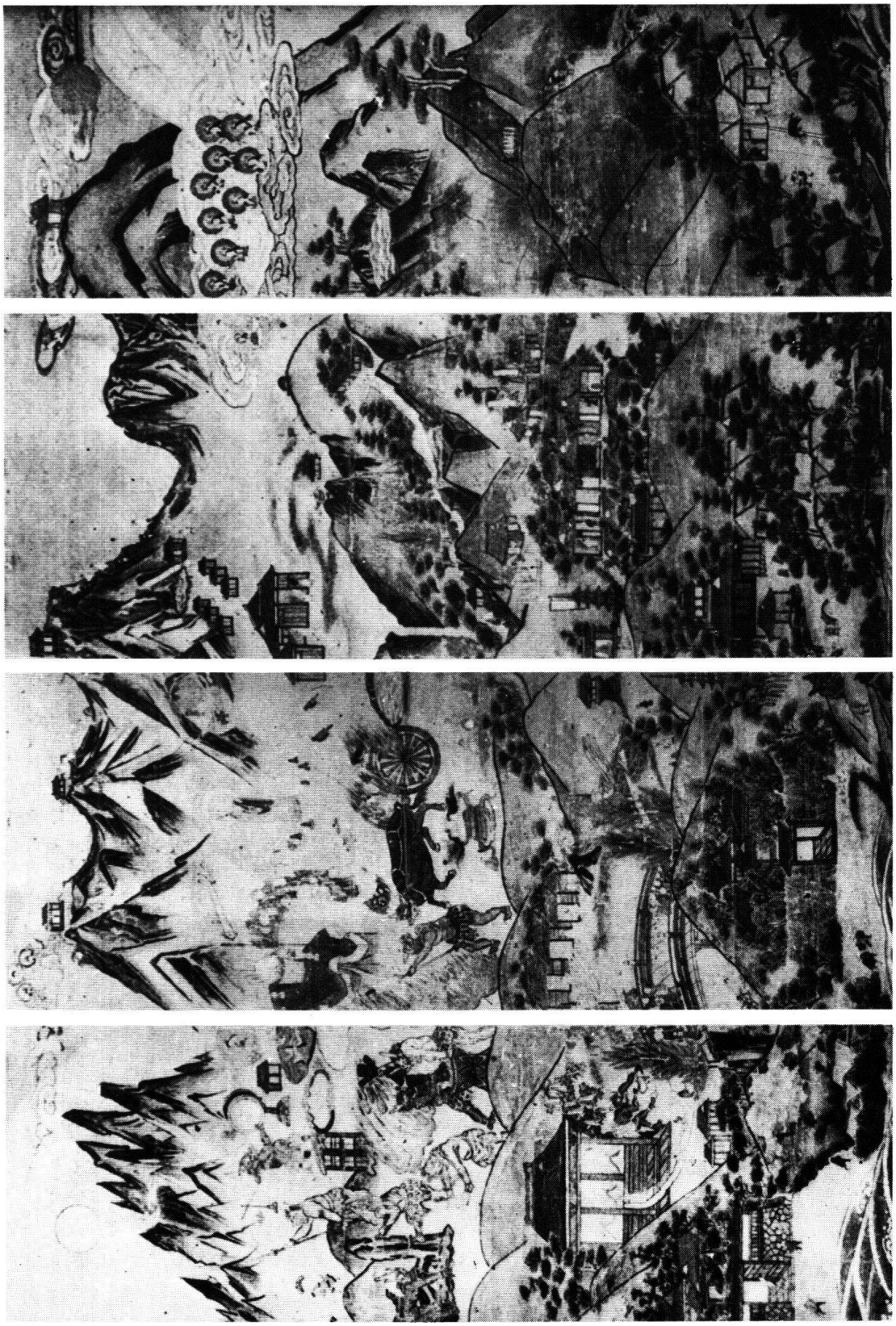

Abb. 6: Der Berg Tate (Tateyama) mit Hölle (links) und Paradies (rechts). Tateyama Jinja.