

Zeitschrift:	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber:	Schweizerische Asiengesellschaft
Band:	68 (2014)
Heft:	1-2
Artikel:	Zu den religiösen Aspekten tugendhafter Politik (tokusei) zum Schutz von Herrscher und Volk im frühen Mittelalter
Autor:	Schley, Daniel
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-681650

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: 04.02.2026

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

Daniel Schley

Zu den religiösen Aspekten tugendhafter Politik (*tokusei*) zum Schutz von Herrscher und Volk im frühen Mittelalter

Abstract: This article focuses on administrative efforts through acts of benevolent or virtuous governance (*tokusei*) as means to secure divine protection from the Buddhas and *kami* in early medieval Japan. This aspect of *tokusei* has hitherto been neglected in this regard mainly because the term came to be associated primarily with economical regulations, especially debt relief. This narrow understanding originated most notably with the “Regulations of the Enin era”, *Enin no tokuseirei* 永仁の徳政令, issued in 1297, and has continued through the following centuries until the present day. However, *tokusei* – as will be argued – was part of the symbolic politics and religious justification of power, especially for the Tennō and his court in Kyōto, and later for the warrior governments and Shōgun in Kamakura. These acts of virtuous rule, manifesting in several ways, served along with religious rituals as emergency measures for divine protection against natural disasters like earthquakes, floods, crop failure or even astronomical phenomena such as comets. At the turn of the 12th century, *tokusei* began to be used for general political reforms as well, and with the dual government between Kyōto and Kamakura taking shape, the focus shifted to hardships of the rural population. In this context benevolent measures taken for the people came to be deeply connected with divine protection for the powerful.

Daniel Schley: Ludwig Maximilians-Universität München. E-mail: daniel.f.schley@gmail.com

1 Schutz und Herrschaft

Die Menschen waren gerade im mittelalterlichen Japan durch Naturkatastrophen, kosmische Phänomene, aber auch dämonische Mächte oder ganz alltägliche soziale wie wirtschaftliche Probleme mehrfach herausgefordert, und viele suchten ihr starkes Bedürfnis nach Schutz bei einem breit gefächerten Pantheon buddhistischer und einheimischer Gottheiten zu stillen. Zu den gängigen Mög-

lichkeiten, die göttlichen Mächte – ob nun Buddhas oder *kami*¹ – zum Beistand zu bewegen, gehörten neben den finanziell aufwendigen Mitteln wie Pilgerfahrten, Vervielfältigungen und Lesungen von Sutren, Stiftungen an Tempel und Schreine auch schlichtere Gebetspraktiken wie die Anrufung von Amida (*nenbutsu* 念仏) oder die Einhaltung buddhistischer Gebote. Die schlichteren Gebetspraktiken waren auch für größere gesellschaftliche Kreise erreichbar. Ebenso galten kulturelle Aktivitäten wie das Verfassen von Gedichten über den engen Hofadel hinaus als ein gutes Mittel, um die Buddhas und *kami* günstig im Sinne des Dichters zu beeinflussen. Dieses ursprünglich im Vorwort der Anthologie *Kokin wakashū* (古今和歌集) im frühen 10. Jahrhundert formulierte Motiv begegnet uns auch in späteren Zeiten häufig, vor allem in der von einem breiten Publikum rezipierten Literatur buddhistischer Legenden (*setsuwa* 説話) des Mittelalters.

Noch einen etwas anderen Charakter nahmen Bemühungen um göttlichen Schutz an, wenn sie von der politischen Elite unternommen wurden. Die Mitglieder der Elite ersuchten die Buddhas und *kami* nicht nur um leibliches und spirituelles Heil wie ihre weniger privilegierten Zeitgenossen, sondern sie strebten darüber hinaus noch eine übernatürliche Legitimierung ihrer Stellung an. Schutz und Segen von den göttlichen Mächten zu bewirken, gehörte daher in Japan, wie in anderen Kulturen auch, fest zum politischen Programm. Die himmlischen Herrscher (*Tennō* 天皇) fungierten als Priester und religiöse Handlungen waren fester Bestandteil der höfischen Routine. In begrenztem Rahmen ist das sogar immer noch so, wenn man bedenkt, dass die Funktion des *Tennō* nicht nur in der Repräsentation des Staates als dessen Symbol besteht, sondern gerade auch regelmäßige Gebete für die Sicherheit und das Wohlbefinden des Volkes umfasst.²

¹ Mit *kami* (神) sind im Unterschied zu den aus Indien über China und Korea nach Japan gelangten buddhistischen Wesen die indigenen Gottheiten bezeichnet. Sie umfassen eine Reihe von Phänomenen, Naturkräfte im weitesten Sinne wie lokal spezifische Wesen, auch bestimmte Gegenstände und Ahnengottheiten im engeren Sinne. Die Grenze zwischen Menschen und *kami* wird dabei bis heute keineswegs streng gezogen. Neben den im Kreis der Familie verehrten Ahnen gibt es eine Reihe von historischen Personen, die in Schreinen als *kami* Verehrung erhalten. Eine Sonderstellung kam den Herrschern zu, die v.a. im Altertum und der Neuzeit bis 1945 als *kami* in Menschengestalt geehrt wurden. Ursprünglich hauptsächlich ein Glaube an die in der Natur wirksamen und für den Ackerbau wichtigen Mächte, entwickelten sich die Vorstellungen der *kami* durch Anregungen aus indischen und chinesischen Quellen weiter fort. Im Laufe der Annäherung von importiertem Buddhismus und autochthonen Kulten wurden *kami* und Buddhas besonders ab dem 8. Jahrhundert immer stärker miteinander verbunden und schließlich in ein Abhängigkeitsverhältnis gesetzt. Die meisten *kami* galten nun als eine partikuläre, japanische Erscheinungsform der universalen Buddhas. In der Bezeichnung *shinbutsu* (神仏) werden hier beide in engem Verbund als göttliche Mächte angesprochen.

² Siehe Lokowandt 2012: 117–118, 139–142. Solche religiösen Aktivitäten des *Tennō* gelten zwar als private Angelegenheit, sie werden aber so wichtig genommen, dass politische Tätig-

Die folgenden Überlegungen zu göttlichem Schutz gehören daher zugleich zum größeren Kontext der Sakralität von Herrschaft.³

Im mittelalterlichen Japan baten die Monarchen nicht nur durch eigene Gebete oder Gaben um göttlichen Beistand, sondern delegierten diese Aufgabe auch an eine Vielzahl ausgebildeter Spezialistinnen und Spezialisten, die an Schreinen und in Tempeln für den Schutz des Reiches und seiner Herrscher sorgten. Damit war sowohl ein Schutz vor spirituellen Gefahren gemeint, wie er durch Rachegeister oder andere dämonische Kräfte drohte, gleichfalls aber sollte dadurch der königliche Körper nicht nur vor derartigen spirituellen, sondern ebenso vor ganz gewöhnlichen Krankheiten und Gebrechen geschützt werden, zum Beispiel Karies, und das Reich vor Naturkatastrophen oder feindlichen Angriffen bewahrt bleiben. Für diese vielerorts gängige Herrschaftspraxis sind die Formeln vom Staatsschutz (*chingo kokka* 鎮護国家) oder später der Interdependenz von buddhistischem und königlichem Gesetz (*buppō ōbō* 仏法王法) wohl die bekanntesten Beispiele.⁴ Sie fanden ihren Ausdruck in einem weitreichenden Netzwerk staatlich geförderter Tempel und Schreine, die die innige Verschränkung politischer und religiöser Institutionen in dieser Zeit bezeugen. Über den Hof hinaus wiederholte sich dieses Muster im Großen und Ganzen auch in den wechselnden Kriegerregierungen seit dem 12. Jahrhundert. Der Militärherrscher (Shōgun 将軍) war ähnlich wie der Tennō Gegenstand diverser Schutzriten.

Gute Auskunft über die religiöse Dimension von Herrschaft gibt das Geschichtswerk *Gukanshō* (愚管抄) des Fujiwara-Adeligen und mehrmaligen Abtes (*zasu* 座主) innerhalb der japanisch-buddhistischen Tendai-Schule (天台宗) Jien (慈円, 1155–1225). In dem 1220 verfassten Werk bemüht sich Jien, dem

keiten bisweilen zurückstehen müssen. Problematisch wird dabei die von der Verfassung vorgeschriebene Trennung von Politik und Religion, wenn staatliche Mittel zur Finanzierung verwendet werden, wie es beim Großen Erntekostfest *daijōsai* (大嘗祭) im Rahmen der letzten Thronbesteigung der Fall war.

³ Dazu sei auf meine demnächst erscheinende Dissertation zur „Herrschersakralität im mittelalterlichen Japan“ verwiesen. Die folgenden Ausführungen bauen bes. auf Teil III auf.

⁴ Darunter verstand man zunächst vor allem den Schutz des Herrschers, wobei die Zeichen für Reich oder Staat (*kokka*) als *mikado* gelesen wurden. Mit Verschiebung des politischen Schwerpunkts im Verlauf des 10. Jahrhunderts vom individuellen Herrscher auf die Verwaltungsstrukturen sowie auf andere adelige Familien, allen voran die Fujiwara, erweiterte sich die Formel und umfasste schließlich den Hof und im weitesten Sinne das Reich mit seinen Provinzen. Vor dem Hintergrund des wirtschaftlichen und politischen Niedergangs der Zentralregierung sind die ab Ende des 10. Jahrhunderts in den Quellen zunehmenden Verweise auf den engen Zusammenhang von Buddhismus (*buppō*) und Königsmacht (*ōbō*) zu verstehen. Die zunächst für den Staats- und Herrscherschutz (*chingo kokka*) vom Hof errichteten und geförderten Tempel verlangten mit dieser Formel unter den gewandelten Umständen wieder mehr Aufmerksamkeit. Ausführlich Satō 1998: 58–88.

abgedankten aber die politische Richtung am Hof bestimmenden Monarchen Gotoba (後鳥羽, 1180–1239) seine Vorschläge für einen zukünftigen Regierungskurs mit einem umfangreichen Rekurs auf die japanische Geschichte seit dem (legendären) ersten menschlichen Herrscher Jinmu (神武) zu unterbreiten. Jien hebt darin mehrfach die Vorzüge buddhistischer Zeremonien seiner eigenen Tendai-Richtung hervor und beschreibt gerade solche ausführlich, die er selbst für Gotoba und dessen Söhne erfolgreich zu ihrem Schutz ausgerichtet hatte.⁵ Neben diesen für einen Geistlichen naheliegenden rituellen Mitteln zur Herbeirufung göttlichen Schutzes verweist Jien an einer anderen Stelle aber auch auf ähnlich wirksame Maßnahmen, die dem Bereich der politischen Administration zugehören. So schreibt er am Ende der einleitenden Chronik im Abschnitt zu Daigo (醍醐, 885–930), einem als vorbildlich erachteten Monarchen, der von 897 bis 930 das Tennō-Amt innehatte: „Es heißt, dass zu seiner erlauchten Zeit hin und wieder Kometen erschienen sind. Doch durch seine preiswürdig ausgeführten Maßnahmen einer wohltätigen Regierung (*tokusei* 德政) gingen diese ohne Schaden vorüber.“⁶

Was aber waren solche Maßnahmen einer wohltätigen Regierung bzw. wörtlich *tugendhaften Politik* und weshalb konnten sie göttlichen Schutz bewirken? Um dieses besondere Verhältnis innerhalb der frühmittelalterlichen Vorstellungswelt näher zu bestimmen, sind zunächst einige Vorbemerkungen zum Bedeutungswandel des Begriffs notwendig. Folgt man nämlich dem gegenwärtigen Sprachgebrauch, so steht *tokusei*, wie etwa im Ausdruck *Heisei no tokuseirei* (平成の德政令), in erster Linie für ökonomische Regulierungsbemühungen und insbesondere Schuldenerlasse.⁷ Von diesen eindeutig wirtschaftlichen Maßnahmen ist der Weg zu göttlichem Schutz denkbar weit. In einem ersten Schritt wird es daher im Folgenden um den Prozess der Verengung des Begriffs auf rein wirtschaftliche Belange gehen, um in einem zweiten Schritt die ältere Bedeutungsvielfalt freilegen zu können.

5 Jien tat dies mit der Absicht, Gotoba für den Standpunkt seiner eigenen Familie, dem Kujō-Zweig der Fujiwara, zu gewinnen und den Monarchen von dessen militärischem Vorhaben gegen die Kriegerregierung in Kamakura abzubringen. Er hatte damit jedoch keinen Erfolg.

6 Gukanshō: 88. Siehe auch die Übersetzung in Brown/Ishida 1979: 293.

7 Als *Heisei no tokuseirei* werden beispielsweise drastische finanzielle Erleichterungen für Firmen bezeichnet, die von den wirtschaftlichen Turbulenzen in Folge der Insolvenz der Investmentbank Lehman Brothers im September 2008 oder auch von der Dreifachkatastrophe im Nordosten Japans im März 2011 besonders betroffen waren.

2 Die *tokusei*-Regelung von 1297

Begriffsgeschichtlich lassen sich die *tokusei*-Schuldenerlasse auf die unter Hōjō Sadatoki (北条貞時, 1271–1311) erlassenen Bestimmungen der Einin-Ära vom sechsten Tag des dritten Monats 1297 (*Einin no tokuseirei* 永仁の徳政令) zurückführen. Dabei ging es der Kriegerregierung vornehmlich um eine finanzielle Hilfeleistung verschuldeter Vasallen (*gokenin* 御家人), die den gesteigerten Anforderungen durch die kostenintensive Abwehr der Invasionsversuche Kublai Khans (1215–1294) aber auch durch die zugenommene Geldwirtschaft nicht mehr gewachsen waren.⁸ Das Originaldokument ist zwar verloren, doch wird aus den drei am buddhistischen Tempel Tōji 東寺 in Kyōto überlieferten Paragraphen die Intention der Kriegerregierung mit Sitz in Kamakura hinreichend deutlich. Zusammengefasst handelt es sich im ersten überlieferten Paragraphen um das Verbot einer erneuten Klage der in einem Prozess unterlegenen Seite. Zweitens geht es um ein Verkaufs- und Pfändungsverbot der Besitzungen eines Vasallen mit dem nach heutigem Empfinden ungerechten Zusatz, dass die Vasallen, die innerhalb der letzten 20 Jahre ihr Land durch Verkauf oder Pfändung abgetreten bzw. verloren haben, dieses ohne Gegenleistungen an den neuen Besitzer zurückerhalten sollen. Ausgenommen waren Landübertragungen, die von der Kriegerregierung bereits anerkannt waren. Andersherum traf die zeitliche Begrenzung für Rückforderungen nicht zu, wenn es sich bei den Käufern um Personen außerhalb des Kriegerstandes handelte. Diese mussten in jedem Fall das erworbene Land zurückstatten. Drittens würde die Kriegerregierung keine Klagen zu nicht beglichenen Schulden mehr akzeptieren. Sie befahl mit anderen Worten also den Gläubigern der Vasallen eine Aufhebung der Schulden.⁹

Mehrere Details an diesem Erlass und seiner Umsetzung sind bemerkenswert und rechtfertigen die anhaltende Aufmerksamkeit von Seiten der Forschung. Denn die Hōjō erweiterten vor allem durch den dritten Paragraphen maßgeblich die Reichweite ihrer Jurisdiktion, indem sie jetzt auch Gebiete Japans in ihre Rechtsprechung einbezogen, die vom Hofadel und den Klöstern verwaltet wurden. Frühere Erlasse beschränkten sich in der Regel auf die Gebiete und Bevölkerungsgruppen, die direkt der Kontrolle der Hōjō-Familie unterstellt waren. Neben der drastischen Maßnahme, den Vasallen die ausgleichslose Rückforderung verlorenen Besitzes zu gestatten, fällt des Weiteren die klare Trennung

⁸ Nach dem zweiten Angriff 1281 blieb die nicht unbegründete Furcht vor weiteren Invasionen bestehen und forderte von den Kriegern besonders in Kyūshū stete Verteidigungsbereitschaft.

⁹ Ausführlicher und mit einer Übersetzung ins Englische schon Brown 1949: 191–193, der dabei auf die grundlegenden Vorarbeiten von Miura Hiroyuki (1919) eingeht. Siehe auch die kürzeren Darstellungen von Kozo 1990: 375, Kakehi 2009: 271–272 und Hōngo 2008: 278–289.

der sozialen Gruppen zu Gunsten der mit Kamakura verbundenen Krieger im zweiten Paragraphen auf. Die Regierung in Kamakura machte mit diesen Regelungen deutlich, dass sie einerseits streng zwischen den eigenen Vasallen und allen anderen Bevölkerungsgruppen unterschied, also von Kamakura unabhängigen Kriegern, Adeligen, dem Klerus und allgemein Menschen niedriger Herkunft wie Gewerbetreibenden, Handwerkern und Bauern. In der Praxis aber münzten auch eigentlich nicht berechtigte Bevölkerungsgruppen die Regelungen eigenmächtig auf sich um, so dass der Gesetzestext insbesondere des wichtigen zweiten Paragraphen eine von der Kriegerregierung nicht intendierte Ausweitung erfuhr.¹⁰ Aufschlussreich ist hierfür die Geschwindigkeit, mit der dieser Erlass in nur wenigen Monaten Verbreitung fand und eine Flut von Anträgen verschiedenster Kläger auslöste. Adelige, Tempelvorsteher, Geldverleiher und selbst Bauern reichten ihre Klagen ein, worauf Kamakura nicht vorbereitet gewesen war. Nur elf Monate später wurde der Erlass dann teilweise wieder zurückgenommen, wenn auch gerade die drastischen Rückforderungen des zweiten Paragraphen weiterhin in Kraft blieben.¹¹

Die Hōjō erließen bis zu ihrem Sturz 1333 keine weiteren solcher umfassenden Schuldenerlasse. Die Forschung bewertet die Maßnahmen von 1297 daher auch häufig als ein Anzeichen von administrativer Schwäche der Kriegerregierung und die folgenden Dekaden als eine Zeit des Niedergangs.¹² Gegen diese Deutung ist inzwischen aber auch der Standpunkt vertreten worden, dass die letzten 30 Jahre der Kamakura-Zeit keine Phase des langsamem Untergangs waren, sondern vielmehr den Höhepunkt der Hōjō-Herrschaft ausmachten.¹³ Eindeutig aber ist, dass die gesamtgesellschaftliche Wirkung der *tokusei*-Regelung von 1297 so stark war, dass zukünftig *tokusei* hauptsächlich als wirtschaftspolitische Regulierungen verstanden bzw. umgekehrt solche Regulierungen als *tokusei* propagiert wurden.¹⁴ Darauf griffen dann etwa die Ashikaga-Shōgune wieder verstärkt zurück, aber auch viele ländliche Aufstände ab dem 15. Jahrhundert erhoben *tokusei* zu ihren Forderungen, womit sie in erster Linie Steuerbefreiungen meinten. Dem dabei entfesselten „*tokusei*-Sturm“ waren sowohl die lokalen Verwaltungsstellen als auch das Ashikaga-Shōgunat in Kyōto immer weniger gewachsen.¹⁵

¹⁰ Kakehi 2009: 275.

¹¹ Hongō 2008: 282–284, Kakehi 2009: 284.

¹² So etwa Kozo 1990: 376.

¹³ So Kakehi 2009: 341–342.

¹⁴ Einzelne Punkte finden sich schon in früheren Erlassen, siehe Hongō 2008: 280, auch Brown 1949: 197.

¹⁵ Zu der zunehmenden Verwaltungsschwäche des Ashikaga-Shōgunats und zum Ausdruck *tokusei* no *arashi* (徳政の嵐) siehe Irumada 1986: 250–253.

Der ökonomische Aspekt prägte jedenfalls die Bedeutung von *tokusei* bis in die Gegenwart. Selbst heute noch benutzt besonders die japanologische Mediävistik *tokusei* meist nur in diesem engen Verständnis als Schulden- wie Steuererlass.¹⁶ Dabei kommen der sehr viel umfassendere Inhalt wie auch der symbolische Gehalt von *tokusei* innerhalb der politisch-religiösen Vorstellungswelt des Mittelalters viel zu kurz. Um diesen m. E. jedoch bedeutenden Aspekt genauer zu beleuchten, ist der Blick im Folgenden wieder auf den größeren Zusammenhang zurückzulenken, in dem *tokusei* damals stand. Ein kurzer Überblick soll zunächst die grundsätzlichen Motive und historischen Voraussetzungen aufzeigen, um darauf aufbauend die Verbindung zu göttlichem Schutz zu erhellen.

3 Zur Bedeutung von *tokusei* in der mittelalterlichen Gesellschaft

Was hatten sich die Menschen damals gemeinhin unter politischen Wohltaten konkret vorgestellt? Die Namensgebung der Regelungen von 1297 als *tokuseirei* gibt erste Hinweise auf die konkreten Vorstellungen. Denn obwohl die Bezeichnung *Kamakura on tokusei* (鎌倉御德政) ursprünglich gar nicht von den Hōjō vorgesehen war, wurden die Bestimmungen kurz nach ihrer Promulgation so genannt. Nicht zu vergessen ist auch, dass „Tugend“ (*toku* 德) damals eine viel größere Bedeutungsvielfalt als heute besaß und nicht nur moralisch-religiöse Qualitäten im Kontext konfuzianischer und buddhistischer Lehren bezeichnete, sondern ebenso eigene Fähigkeiten und Talente, zum Beispiel in der Dichtkunst, spontanes Glück, Charisma, Gunst und persönliche Vorteile oder einfach Reichtum meinen konnte. In Verbindung mit Politik bzw. Regierung (*matsuri-goto*, *sei* 政) entsprach diese Bezeichnung in Bezug auf die gesetzlichen Regelungen von 1297 offenbar dem Zeitgeschmack, wie ein Blick in die von Takeuchi Rizō (竹内理三, 1907–1997) kompilierten Dokumente der Kamakura-Zeit (*Kamakura ibun* 鎌倉遺文) offenbart. Sucht man in dieser Dokumentensammlung einmal gezielt nach dem Begriff *tokusei*, so zeigt sich, dass er gegenüber nur spärlichen früheren Belegen ab Mitte der 1260er in zahlreichen Quellen vorkommt.¹⁷ Zuvor

¹⁶ Conlan 2011: 34, bezeichnet Gosagas *tokusei*-Initiative von 1244 wieder lediglich als „debt relief“. Zwar gehörten Steuererleichterungen durchaus zu den Maßnahmen, sie machten aber nur einen Teil davon aus. Sehr viel mehr Gewicht wurde bei diesen *tokusei* auf umfassende Verwaltungsreformen gelegt.

¹⁷ Siehe die *Kamakura ibun*-Datenbank des Historiographischen Instituts der Tōkyō Universität: <http://wwwap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships/db.html>. Von den insgesamt 173 Treffern entfallen

waren andere Formulierungen häufiger, mit denen in Gesuchen an den Hof und die Kriegerregierung um Hilfe bei beispielsweise Naturkatastrophen oder juristischen Problemen gebeten wurde. Weshalb aber avancierte nun gerade der Begriff *tokusei* zum Schlagwort für Forderungen nach Unterstützung und insbesondere finanziellen Hilfen? Zur Klärung dieser Frage sind an dieser Stelle ein paar kurze Ausführungen zur Begriffsgeschichte nötig. Zunächst ist festzuhalten, dass finanzielle Hilfestellungen nur einen, wenn auch spektakulären, Aspekt eines sehr viel komplexeren Programms tugendvoller Politik ausmachten. Wie der Rechtshistoriker Kasamatsu Hiroshi in einer grundlegenden Studie aufgezeigt hat, ging es hierbei hauptsächlich um eine Rückbesinnung oder Wiederherstellung (*modori* もどり) früherer Zustände, wie sie charakteristisch für das damalige Politikverständnis war. Sowohl der Adel in Kyōto als auch die Krieger in Kamakura bemühten sich demnach, ihre Regierungsarbeit als eine Rückkehr zu den älteren und als ursprünglich verstandenen Zuständen darzustellen, selbst wenn sie dadurch in Wirklichkeit eine neue Sachlage anvisierten. Dies traf auch auf den Erlass von 1297 zu, der nach mittelalterlicher Auffassung eben als ein Akt tugendvoller und wohltätiger Regierung gelten konnte.¹⁸

In der sich daran entwickelten Forschungsdiskussion wies Ichizawa Tetsu darauf hin, dass diese spezifische Bedeutung der Rückbesinnung auf eine „goldene alte Zeit“ fraglos einen wichtigen Aspekt ausmache, *tokusei* aber nicht erschöpfe.¹⁹ Zuvor wurde mit *tokusei* hauptsächlich auf Ausnahmesituationen reagiert, wie zum Beispiel Naturkatastrophen, wobei eine konfuzianisch gedachte Entsprechung von königlicher Tugend mit der Natur zugrunde lag. Ab Ende des 12. Jahrhunderts nahmen *tokusei*-Erlasse jedoch einen alltäglicheren Charakter an und bezeichneten nun ebenso politische Reformen, die zuvor unter dem Ausdruck „neue Regelungen“ (*shinsei* 新制) am Hof geläufig waren. Als Wendepunkt hebt Ichizawa dabei die Reformen der Kenkyū-Ära (建久) von 1190 bis 1199 hervor, die nach den Zerstörungen des Krieges zwischen den Taira und Minamoto notwendig geworden waren. In einer Mischung aus älteren und neueren Motiven wurden politische Reformen (*shinsei*) jetzt auch als Maßnahmen einer tugendvollen Politik proklamiert, wie umgekehrt Notfallprogramme wie zum Beispiel Hilfeleistungen für Betroffene von Katastrophen mit dem Begriff

nur 20 auf die Zeit vor 1267. Zu berücksichtigen ist allerdings, dass nicht jeder Treffer der hier gemeinten Verwendung entspricht (letzter Zugriff am 17. April 2013).

¹⁸ Kasamatsu 1983: 52–60.

¹⁹ Auch lasse sich das Motiv einer Rückbesinnung nicht durchgängig in früheren Dokumenten nachweisen. Dazu und im Folgenden, Ichizawa 2011: 72–98. Dieser Aufsatz ist die aktualisierte Version eines Artikels von 1985, der in der Zeitschrift *Historia* unter dem Titel „Kuge tokusei no seiritsu to tenkai“ erschienen war.

für Reformen bezeichnet wurden. Dadurch nahm der Begriff *tokusei* schließlich die von Kasamatsu aufgezeigte Bedeutung einer Rückkehr zu den älteren und als besser vorgestellten Zuständen an.²⁰ Man wird zunächst aber einmal festhalten können, dass erst diese Ausweitung von *tokusei* die Voraussetzung für die Namensgebung von 1297 bildete, die über Umwege schließlich zur Verengung des Begriffs auf seine ökonomischen Aspekte führte.

Dabei ist wie gesagt gar nicht abzustreiten, dass finanzielle Erleichterungen für die abgabenpflichtige Bevölkerung stets ein wichtiger Bestandteil von *tokusei* waren. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Überlieferung von Nintoku Tennō aus der Reichschronik *Nihon shoki* (日本書紀, 720), der seinem darbenden Volk für drei Jahre Steuern und Arbeitsdienst erließ, worauf nicht nur die Menschen wieder mehr Zeit für ihre Felder hatten, sondern auch die Natur mit günstigem Wetter nachhalf. Für dieses auch im Mittelalter oft zitierte Königideal vom weisen Monarchen (*seishu* 聖主) orientierten sich die Kompilatoren der Annalen an ihren chinesischen Vorlagen und der Idee, dass der tugendhafte Herrscher einen direkten Einfluss auf das Gedeihen seines Landes besitze.²¹ Der Himmelssohn (*tenshi* 天子) exemplifizierte sozusagen in seiner Person die allgemeine Wechselbeziehung von Himmel und Mensch.²² Die politische Elite sollte dem Land also mit ihrer vorbildlichen Haltung vorstehen und im Fall von Katastrophen, die als himmlische Antwort auf menschliche Verfehlungen verstanden wurden, die Konsequenzen daraus ziehen und ihr Amt abgeben. In Japan hatte diese in China geläufige Rechtfertigung politischer Umstürze keine größere Wirkung entfalten können, nachdem die offiziellen Geschichtsschreiber den politischen Mythos einer ungebrochenen Erbfolge göttlicher Herrscher konstruiert hatten. Innerhalb dieses Rahmens kam das Konzept aber durchaus zur Anwendung. So findet es sich schon im *Nihon shoki* und dessen Fortsetzung *Shoku Nihongi* (續日本紀, 797), um problematische Verschiebungen innerhalb der Dynastie zu rechtfertigen, wie sie im Fall der beiden Tennō Buretsu (武烈, Ende 5. Jh.) und Keitai (繼体, Anf. 6. Jh.) bekannt sind.²³ Auch später tauchte das Motiv immer wieder auf, etwa im Bericht zur Erhebung von Taira no Masakado (平将門, ?–940) Mitte des 10. Jahrhunderts oder in der Bewertung der Niederlage Gotobas gegen die Streitkräfte der Hōjō im Jōkyū-Krieg (*Jōkyū no ran* 承久の乱) von 1221.²⁴

²⁰ Dagegen sind von der Forschung auch schon frühere Erlasse als Wendepunkte vorgeschlagen worden, siehe Sasaki 2008: 58–60.

²¹ Siehe näher Aston 2008 [1896]: 278–279.

²² Dazu Sasaki 2008: 43.

²³ Für das *Nihon shoki* siehe Kōnō 1972, für das *Shoku Nihongi* Ichizawa 2011: 74.

²⁴ Für das *Shōmonki* (將門記) siehe Uejima 2010: 55–56.

Der Ausdruck *tokusei* selbst kommt jedoch erst im dritten Band der sechs Reichsgeschichten (*Rikkokushi* 六国史), dem Geschichtswerk *Nihon kōki* (日本後紀, 840), wörtlich vor. Im Eintrag zum siebten Tag des elften Monats 805 (Enryaku 延暦 24) ist die Diskussion um eine tugendvolle Politik (*tokusei sōron* 德政相論) zwischen den beiden Hofministern Fujiwara no Otsugu (藤原緒嗣, 774–843) und Sugano no Mamichi (菅野真道, 741–814) verzeichnet, die sie vor ihrem Herrscher Kanmu (桓武, 737–806) austrugen. Dabei ging es um die Frage, ob zwei kostenintensive Projekte von Kanmus Regierung, nämlich die Feldzüge gegen die Emishi und die Bauarbeiten an der neuen Hauptstadt Heiankyō (平安京), dem späteren Kyōto, fortgeführt oder ausgesetzt werden sollten. Otsugu setzte sich für deren Beendigung ein und trug schließlich den Sieg über Mamichi davon. Ob es sich dabei um eine spontane Diskussion der Hofminister vor ihrem Monarchen gehandelt hat, oder ob das Streitgespräch einem vorher festgelegten Ablauf folgte, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Entscheidend aber für das hier untersuchte Verständnis von *tokusei* am Hof ist, dass in der Darstellung der Diskussion im *Nihon kōki* Kanmu durch die Direktive einer tugendvollen Politik als gütiger Herrscher im Stil des chinesischen Kaisers Tang Taizong (唐太宗, 598–649) präsentiert wurde.²⁵ Der zu diesem Zeitpunkt bereits siebzigjährige Kanmu verstarb nur wenige Monate darauf, doch hatte er der Hofpolitik mit der Schonung der Untertanen eine eindeutige Richtung vorgegeben, die auch in den folgenden Regierungszeiten als Vorbild erhalten bleiben sollte. Das belegen nicht nur zahlreiche Beispielgeschichten aus der *setsuwa*-Literatur, sondern auch Petitionen, die von der notleidenden Landbevölkerung an den Hof gerichtet wurden. Mit einem direkt an den Hof adressierten Schreiben beklagten sich im Jahr 988 der Bezirksvorsteher (*gunji* 郡司) und die Bewohner (*hyakushō* 百姓) der Owari-Provinz (尾張国) über die Ausbeutung durch den offiziell entsandten Verwalter (*kokushi* 国司) Fujiwara no Motonaga (藤原元命, 10. Jh.). Sie listeten dabei in 31 Punkten die einzelnen Verfehlungen auf und beriefen sich abschließend auf das Herrscherideal einer sorgenden Umsicht für die Menschen (*bumin* 撫民), um ihrem Gesuch nach Neubesetzung des Postens Nachdruck zu verschaffen.²⁶ Am Ende waren sie erfolgreich und Motonaga wurde abgesetzt. Allerdings waren in dieser Zeit Übergriffe von Landverwaltern auf die schutzbefohlene Bevölkerung zur eigenen Bereicherung keineswegs ungewöhnlich und der Hof hatte in weiteren Fällen ähnliche Entscheidungen getroffen, ohne damit die Probleme wirklich strukturell beseitigen zu können.²⁷ Die Formel einer Pflege der Menschen (*bumin*) sollte indes noch

25 Ausführlicher dazu Suzuki 2009: 76, 81.

26 Für die Quelle „Owari no kuni gunji hyakushōra gebumi“ (尾張国郡司百姓等解文) siehe Yamagishi 1979: 253–267, für den Ausdruck *bumin* siehe Yamagishi 1979: 266.

27 Sakamoto 1974: 298.

an Bedeutung zunehmen, auch in dem hier zu untersuchenden Zusammenhang von göttlichem Schutz und tugendhafter Politik.

Neben sinnvollen Postenbesetzungen und Steuererlassen gehörten auch Luxusverbote (*kasa kinrei* 過差禁令) für den Adel zu den gängigen Maßnahmen einer tugendvollen Politik. Sparsamkeit wurde beispielsweise für bestimmte Zeremonien festgelegt, wobei solche Befehle über die zeitliche Begrenzung hinaus jedoch kaum befolgt wurden.²⁸ Nicht selten aber begegneten die Adeligen solchen Bemühungen ihrer Monarchen später mit Spott.²⁹ Des Weiteren sind noch als Ausdruck tugendhafter Herrschaft die Festlegung der Regierungsdevisen, die Durchführung von Opfern und Riten an Tempeln und Schreinen sowie die Vergabe von Hofrängen und juristische Reformen zu nennen.³⁰ Grundsätzlich ergänzten *tokusei* die höfische Praxis, auf natürliche und gesellschaftliche Probleme mit Kulthandlungen für die buddhistischen Wesen und *kami* zu reagieren. Nach einem Erdbeben im 7. Monat 1185 sollten beispielsweise nicht nur Gebete des Herrschers (*tenshi*), sondern auch *tokusei* die Situation wieder beruhigen.³¹ Dabei ist zu beachten, dass innerhalb der Hofgesellschaft ein tatsächlicher Erfolg der verkündeten Wohltaten meist weniger entscheidend war als deren Verkündung an sich. Wenn Erdbeben, Überschwemmungen oder astronomische Phänomene als eine Mahnung an den Himmlischen Herrscher verstanden wurden, dann genügte in der Regel die Promulgation von wohltätigen Maßnahmen, um dadurch die königliche Vorbildlichkeit formal wieder herzustellen.³² Dieses legitimatorische Prinzip blieb grundsätzlich erhalten und sollte im weiteren Verlauf gerade für die Kriegerregierung wichtig werden. Zugleich aber wurden die Forderungen nach *tokusei* konkreter, wenn etwa Schreine und Tempel nach Reparaturen ihrer Gebäude verlangten oder die Leiden der Landbevölkerung wiederholt angemahnt wurden.

28 Ausführlich zu den Luxusverboten Sasaki 2008: 18–21.

29 Sofern sich eine Gelegenheit dazu ergab zu spotten. Daigos Sparmaßnahmen wurden beispielsweise nach dessen Ableben kritisiert und blieben in der höfischen Erinnerungskultur erhalten, siehe die *setsuwa*-Sammlung von Minamoto no Akikane (Anf. 13. Jh.) *Kojidan* (古事談) I/10–11: 20–21. Die Geschichte war zuvor schon im *Gōdanshō* (江談抄) und *Ōkagami* (大鏡) (beide Anf. 12. Jh.) genannt.

30 Ichizawa 2011: 78, 86–87.

31 Siehe den Eintrag im *Azuma kagami* zu Bunji 1/9/4. Für ein ähnliches Beispiel den Eintrag zu Katei 1/3/16 (1235).

32 Ichizawa 2011: 73–74. Den Zusammenhang zwischen *tokusei* und Kometen erwähnte schon Kasamatsu 1983: 191–192, ohne diesen Befund jedoch zu vertieften.

4 Zur politischen Situation im frühen Mittelalter

Solange die Hofgesellschaft in Kyōto geregelt Einkünfte aus ihren Provinzen beziehen konnte, sah sie offenbar kaum Handlungsbedarf, die im Altertum geschaffenen Strukturen des *ritsuryō*-Staates (律令国家) mit seiner Landverteilung auch intakt zu erhalten. Sie ignorierte die zahlreichen Auflösungerscheinungen und reagierte vielmehr indirekt auf die entstehenden Probleme, indem immer mehr Adelige private Landgüter (*shōen* 莊園) unter ihre Kontrolle brachten, die nun neben dem staatlichen Provinzland (*kōryō* 公領) zunahmen. Aus diesen privaten Landgütern bestritten die Mitglieder der Hofgesellschaft ihre in der Hauptstadt anfallenden Kosten. Gleichermaßen taten die Tempel und Schreine, die nicht mehr sicher mit finanziellen Zuwendungen vom Hof rechnen konnten. Schließlich nahm auch die Herrscherfamilie unter den zurückgetretenen Monarchen (*daijō tennō* 太上天皇, Abk. *jōkō* 上皇) mit ihren Getreuen (*in no kinshin* 院近臣) aus der mittleren Adelsschicht an diesem Wettbewerb um die begehrten Landgüter teil. Sie konnte dadurch ein starkes Gegengewicht zu den Fujiwara-Ministern aufbauen, die seit dem späten 9. Jahrhundert im Namen der meist unmündigen Tennō die eigentliche Regierung am Hof übernommen hatten.³³ Hinzu kam die gesteigerte Bereitschaft, Streitfälle innerhalb der konkurrierenden Fraktionen am Hof durch den Einsatz von Gewalt und dafür angeworbene Krieger zu lösen, was langfristig zu einem Aufstieg von Kriegerfamilien wie der Taira, Minamoto und schließlich der Hōjō in Kamakura führte.³⁴

Für die am höfischen Ideal vergangener Jahrhunderte gebildeten Zeitgenossen, wie dem oben bereits zitierten Jien, begann unverkennbar ein eisernes „Zeitalter der Krieger“ (*musa no yo* ムサノ世).³⁵ Anstelle einer zentralen Regierung war die politische Landkarte von verschiedenen und dabei unterschiedlich starken Machtblöcken – nach der Terminologie Kuroda Toshios *kenmon* (権門), was Mikael Adolphson wörtlich mit „Gates of Power“ wiedergegeben hat³⁶ – gekennzeichnet, die sowohl gegeneinander agierten als auch bisweilen gemeinsam um die Verwaltung des Landes bemüht waren. Nachdem 1221 der Versuch des abgedankten Monarchen Gotoba gescheitert war, mit Gewalt gegen die Hōjō

³³ Die nun ganz anders gearteten Verhältnisse können zur besseren Abgrenzung vom Altertum gut als feudalistisch und als frühes Mittelalter bezeichnet werden. Näher dazu Taranczewski 2010: 110–114. Zum Beginn des Mittelalters schon im 10. Jahrhundert siehe alternativ Uejima 2010: 22, 80.

³⁴ Ausführlicher Varley 1994: 36–43, Taranczewski 2010: 125–126, Hurst 1999: 608–620, Endō 2004, Ichizawa 2011: 139–177.

³⁵ Gukanshō: 206.

³⁶ Adolphson 2000. Diesem Gebrauch folgt Gerber 2005: 110–114, und spricht von „Portalen“.

vorzugehen, hatte die Kriegerverwaltung in Kamakura ihre Administration weit über Ostjapan hinaus ausdehnen können, so dass in der Folge, stärker noch als nach 1185, zwei politische Zentren Japan prägten. Die Hōjō griffen dabei auch in die interne Verwaltung des Hofes ein, um zukünftige Erhebungen gegen sich zu verhindern. Sie begannen mit der Verbannung der für 1221 verantwortlichen Monarchen und setzten mit dem Sohn von Gotobas Bruder Morisada (守貞, 1179–1223) eine ihren politischen Absichten gemäße Nebenlinie ein.³⁷ Ebenso suchte der Adel sich mit der neuen Situation zurechtzufinden und seinen Herrschaftsanspruch aufrechtzuerhalten. Dazu dienten insbesondere auch *tokusei*-Erlasse, was erklärt, weshalb sie plötzlich zunahmen. Indem sowohl der Adel als auch der Kriegerstand damit auf Naturkatastrophen, Missernten, Hungersnöte sowie gesellschaftliche Unruhen reagierten, konnten Mitglieder beider Stände sich als tugendvolle und damit als rechtmäßige Herrscher inszenieren. Die Krieger folgten dabei dem Beispiel der Hofaristokratie, hatten sie doch ein größeres Bedürfnis als jene, ihre zunächst nur militärisch errungene Macht auch ideell zu legitimieren.

5 Das Verhältnis zwischen göttlichem Schutz und guter Politik in den zeitgenössischen Quellen

Vor diesem geschichtlichen Hintergrund ist nun anhand von einigen Quellen die Verbindung zwischen guten Regierungsmaßnahmen und göttlichem Schutz durch die Buddha und *kami* aufzuzeigen. Das erste Beispiel geht auf die Zeit von Goshirakawa zurück, der nach dem Krieg zwischen den Taira und Minamoto zusammen mit Minamoto no Yoritomo (源頼朝, 1147–1199) darum bemüht war, die entstandenen Schäden zu beheben und die Lage im Land wieder zu stabilisieren. Das Verhältnis zwischen beiden machtvollen Persönlichkeiten in Kyōto und Kamakura war bekanntlich nicht einfach, in diesem Punkt aber pragmatisch, wie ein im *Azuma Kagami* (吾妻鏡) überliefelter Erlass vom 20.9.1187 zeigt. Darin legt Goshirakawa zunächst seine Ansichten zu diversen Problemen dar, etwa mit lokalen Räuberbanden (*guntō* 群盜) oder Landverwaltern (*jitō* 地頭), deren Lösung

³⁷ Tennō wurde dessen Sohn Gohorikawa (後堀河, 1212–1234) und Morisada selbst erhielt den Titel eines abgedankten Monarchen (Gotakakura-in 後高倉院), obwohl er nie den Thron bestiegen hatte und bereits ins Kloster eingetreten war. Gotoba und seine Söhne Juntoku (順徳, 1197–1242) und Tsuchimikado (土御門, 1195–1231) gingen ins Exil, Letzterer freiliig. Der erst kurz zuvor zum Tennō erhobene Sohn Juntokus, Kanenari (懐成, 1218–1234), wurde ins Haus seiner aus der Kujō-Familie stammenden Mutter geschickt und wird erst seit 1870 unter dem posthumen Namen Chūkyō (仲恭) offiziell als Monarch aufgelistet. Bis dahin war er als abgesetzter Kujō-Monarch (*Kujō haitei* 九条廢帝) bekannt.

er im Detail Yoritomo überlässt. In Bezug auf die Beschwerden vieler Tempel und Schreine gegen die Übergriffe der Landverwalter heißt es dann:

Häufen sich die Leiden (*urei* 愁) der Menschen und die Strafen (*tatari* 崇) der *kami*, dann beruhigt sich die Welt (*seken* 世間) nicht. Wenn aber die verschiedenen Sorgen zerstreut werden, dann helfen (*yōgo* 擁護) auch die Götter (*shinmei* 神明). [So] freuen sich die vielen Menschen und es wird eine wohltätige Regelung (*tokusei*). Auch die Welt (*sejō* 世上) kommt [dadurch] mehr und mehr zur Ruhe (*seihitsu* 静謐).³⁸

Tatkräftige Bemühungen seitens der Regierung sorgen sozusagen für den Segen von oben, wobei Goshirakawa sich als idealer buddhistischer König, also als „Dharma-Monarch“ (*hōō* 法皇), verstand und gemäß dem *buppō ōbō*-Gedanken, der die Übereinstimmung von geistlicher und weltlicher Herrschaft beinhaltet, für die Tempel und Schreine sorgte. In diesem Zusammenhang überrascht sein Verweis auf die göttlichen Mächte nicht so sehr wie die Tatsache, dass er zwischen den wohltätigen Maßnahmen für die Menschen und dem Beistand der *kami* und Buddha³⁹ eine explizite Verbindung zieht. Schließlich hätte es genügt, den Zustand der Menschen mit einer guten Regierung zu verbinden, wie Goshirakawa das auch in anderen Erlassen getan hat. Die Befreiung der Menschen von allerlei Leid ist dort als das vorrangige Ziel von *tokusei* genannt. Sorgt die Regierung für Gerechtigkeit, dann würden die Menschen im Reich sich von selbst wieder zur Mitmenschlichkeit bekehren. Dafür konnte er sich auf eine bekannte Formel aus dem im 2./1. vorchristlichen Jahrhundert von Sima Qian (司馬遷, 145–86 v. Chr.) verfassten chinesischen Geschichtswerk *Shiji* (史記) berufen, die besagt, dass Übel die Tugend nicht besiegen können.⁴⁰

Selbst wenn in solchen Dokumenten vom Wohlbefinden des Volkes die Rede ist, dürfte es sich meist nur um eine rhetorische Formel gehandelt haben, denn tatsächliche Maßnahmen für die notleidende Bevölkerung gehörten nur selten zum Repertoire des Hofadels. Es gab aber auch Ausnahmen, die nicht zuletzt durch die neue Situation nach dem Jōkyū-Krieg begünstigt wurden. Anzeichen dafür sind in einer Agenda zu finden, die Kujō Michiie (九条道家, 1193–1252) am 21.5.1233 (Tenpuku 天福 1) als Regent (*shikken* 執權) zu Beginn der Regierungszeit seines damals gerade erst dreijährigen Monarchen Shijō (四条, 1231–1242) aufstellte. Darin macht Michiie seine praktisch orientierten Vorstellungen von

38 *Azuma kagami* 1: 276. (Bunji 3/10/3).

39 Meines Erachtens sind im Ausdruck *shinmei* (神明) im Zitat oben auch buddhistische Götter gemeint, da zuvor die Klagen sowohl von Schreinen als auch von buddhistischen Tempeln erwähnt wurden.

40 So in einem ähnlichen Schreiben an Yoritomo ein halbes Jahr später, siehe den Eintrag *Bunji* 4/4/12 im *Azuma kagami* 1: 297.

tokusei deutlich, wenn er statt einer bloß formalen Bezugnahme auf königliche Tugenden in Folge der Thronbesteigung echte Reformen angehen wollte. Ihm ging es dabei erstens um eine strengere Auslese der Beamten, damit individuelle Qualifikation und Aufgabe zueinander passen und nicht sekundäre Motive wie Verwandtschaft oder persönliche Verhältnisse die Ämtervergabe bestimmen. Zweitens wollte er eine Verbesserung der Rechtsprechung erreichen.⁴¹ Auffällig ist hierbei die Art und Weise, wie Michiie seine Maßnahmen begründet.

Ärgern sich die Menschen, so zürnen die *kami*. Wenn die *kami* sich erzürnen, dann entstehen zwangsläufig Naturkatastrophen. Freuen sich [jedoch] die Menschen, dann erfreuen sich auch die *kami*. Sind diese glücklich, dann gibt es keine Unruhen (*karan* 罪亂) [in der Welt]. Das ist zuallererst eine gute Regierung (*zensei* 善政) und auch ein ausgezeichnetes [Mittel] zum Vertreiben von Unheil (*jōsai* 搾災).⁴²

Es sind die administrativen Mängel des Hofes, die Michiie zufolge Grund für die Unzufriedenheit der Menschen sind, was sich dann in Naturkatastrophen offenbare. Hinter solchen himmlischen Strafen stünden aber letztlich die *kami* und Buddha, die nicht bloß mit Opfergaben zu besänftigen seien, sondern mit ernst gemeintem politischen Einsatz. Dabei dürfte Michiie sicherlich auch an die Folgen der jüngsten Hungersnot von 1230–1231 (Kanki 寛喜 2–3) gedacht haben, die besonders extrem ausgefallen war. An der zitierten Stelle steht mit *zensei* übrigens ein anderer Ausdruck für eine gute Regierung, der aber hier wie in vielen anderen Quellen gleichbedeutend mit *tokusei* verwendet wurde.⁴³

Nicht auf alle Adelige hatten Michiies Reformpläne indes Eindruck gemacht, wie zeitnahe Reaktionen auf einige astronomische Phänomene (*tenpen* 天変) zeigen, die wohl auch für Michiies Verkündung einen direkten Anlass gegeben haben. Kurz zuvor schon, vom 10.5.1233 an, wurden im Palast des zurückgezogenen Monarchen Gohorikawa verschiedene Rituale gegen Naturunheil (*tenchi saihen gosai* 天地災變御祭) unter der Leitung von Yin-Yang-Meistern und von buddhistischen Mönchen durchgeführt, wie zum Beispiel die esoterische

41 Ausführlicher Hongō 2010: 87–99.

42 *Tenpuku sōjō* (天福奏状): 116. Das Original gehört zum Bestand der Dokumente der Kujō-Familie (*Kujōke monjo* 九条家文書) der Bibliothek der Tenri-Universität (Tenri daigaku fuzoku toshikan).

43 Für Beispiele im *Azuma kagami* siehe die Einträge zu Bunji 文治 2/4/30 und besonders Bunji 2/5/1, wo mit *zensei* Maßnahmen zur Versöhnung der *kami* vom Tsurugaoka Hachiman-Schrein gemeint sind. Eine Differenzierung macht im Einzelnen dennoch Sinn, insofern mit *tokusei* meist ein bestimmtes Programm umschrieben wird, *zensei* dagegen auch als Wertung stehen kann. In dieser Weise benutzte es beispielsweise Jien um die Politik seines Bruders Kujō Kanezane 九条兼実 positiv herauszustellen. *Gukanshō*: 275, 281.

„Buddha-Auge-Zeremonie“ (*butsugenhō* 仏眼法).⁴⁴ Solch eine Zeremonie hat der Hofadelige Hirohashi Tsunemitsu (広橋経光, 1212–1274) in seinem Tagebuch *Minkeiki* (民経記) festgehalten und dazu bezeichnenderweise noch den Kommentar hinzugefügt, dass allein von solchen Maßnahmen Erfolg gegen die vielen Naturkatastrophen (*tenpei kei* 天変恠異) der Endzeit (*matsudai* 末代) zu erwarten sei, nicht aber von *tokusei*. Viel besser sei es dagegen, wenn der abgedankte Monarch Gohorikawa zur Sicherheit des Reiches beten würde.⁴⁵ Diese Forderung entsprach dem politischen Verständnis der Zeit, hatten doch seit Ende des 11. Jahrhunderts kaum noch die amtierenden, sondern vielmehr die abgedankten ehemaligen Monarchen, die meist zusätzlich noch buddhistische Weihen empfangen hatten (*jōkō*, bzw. *hōō*), die eigentliche Kontrolle über den Hof errungen. In der Forschung wird diese besondere Konfiguration nach dem Regierungssitz des abgedankten Monarchen in einem Kloster (*in* 院) als *insei* (院政) bezeichnet.⁴⁶

Damit stand Tsunemitsu konträr zu Michiies Programm und vertraute auf die althergebrachte Herangehensweise des Adels, mit Hilfe von Zeremonien und Gebeten Probleme zu behandeln. Der Kujō-Regent Michiie dagegen baute auf der schutzbefördernden Wirkung einer guten Regierung auf, deren erklärtes Ziel die Hilfe für notleidende Menschen war. Ein Grund dafür liegt sicher in Michiies damaliger Nähe zur Kriegerregierung in Kamakura, die sich weit intensiver als der Adel mit den Problemen der Landbevölkerung auseinandersetzen musste. Denn seine politische Stellung am Hof verdankte Michiie dem herrschenden Kriegerclan der Hōjō. Nach dem Jōkyū-Krieg hatte er zwar noch zu den Verlierern gehört und seinen Regentenposten, den er als Großvater des ebenfalls abgesetzten Kanenari (懐成) gerade erst erhalten hatte, an seinen Rivalen Konoe Iezane (近衛家実, 1179–1243) abgeben müssen. Einige Jahre später aber gelang ihm 1228 schließlich durch Vermittlung seines Schwiegervaters Saionji Kintsune (西園寺公経, 1171–1244) die Rückkehr in die Hofpolitik. An Michiies Aufstieg wie Fall wird übrigens ersichtlich, wie stark auch das einst so zentrale Amt des Regenten inzwischen nicht mehr nur von der verwandtschaftlichen Nähe zum Tennō, sondern mehr noch von den Verhältnissen in Kamakura abhing.⁴⁷ Zu Beginn von Shijōs

⁴⁴ Dieses Ritual für die alle Buddhas erzeugende Buddha-Mutter (仏母 *butsumo*) und das Buddha-Auge (*butsugen* 仏眼) als Personifikation vollendet Weisheit sollte vor Naturunglück schützen. Zugleich spielte Buddha Butsugen-butsumo eine wichtige Funktion zur sakralen Hervorhebung der Monarchen.

⁴⁵ Siehe *Minkeiki*: 37, für *Tenpuku* 1/5/4. Zur Ausführung *Minkeiki*: 68, für *Tenpuku* 1/5/10.

⁴⁶ Für eine komprimierte Darstellung dieses wichtigen politischen Phänomens siehe Hurst 1999, für den aktuellen Forschungsstand auch meine Dissertation, Anfang Teil II.

⁴⁷ Michiie verlor auf Betreiben Kamakuras 1246 alle Macht, nachdem der Regent (*shikken*) Hōjō Tokiyori (北条時頼, 1227–1263) dessen Sohn und ehemaligen Shōgun Yoritsune (頼経, 1218–1256) einer Verschwörung verdächtigt und nach Kyōto zurückgesandt hatte.

kurzer Regierungszeit aber hatte Michiies Macht noch nicht ihren Höhepunkt erreicht. Seine Verweise auf die Leiden der Menschen sind daher auch nicht überzubewerten, da er mit seiner Agenda zuallererst seine politischen Ansprüche am Hof deutlich zu machen suchte.

In den politischen Direktiven Michiies zeichnete sich dennoch langfristig ein partielles Umdenken am Hof in Richtung der Linie Kamakuras ab. Die Kompilatoren des *Azuma kagami*, die aus der Rückschau vom Ende des 13. Jahrhunderts die Geschichte der Kriegerregierung darstellten, hielten fest, dass die Hōjō schon in den 1230ern anstelle des Shōgun die Promulgation von *tokusei*-Erlassen übernahmen, um damit auf schlechte Wetterverhältnisse und drohende Hungersnöte zu reagieren. In einem Eintrag aus dem Jahr 1230 wird der bekannte Bezug zwischen dem richtigen Verhalten der Regierung, in diesem Fall unter Hōjō Yasutoki (北条泰時, 1183–1242), und den klimatischen Verhältnissen hervorgehoben. Vorbildlich setzte sich Yasutoki in der Folge für die Hunger leidende Bevölkerung ein.⁴⁸ Passagen wie diese sind ein guter Indikator für das gesteigerte Selbstbewusstsein der Krieger gegenüber der Nobilität in Kyōto, hatte sich doch zur Zeit der Niederschrift des *Azuma Kagami* bereits gezeigt, dass Verwaltungsmaßnahmen in Kamakura ihrerseits einen großen Einfluss auf die politische Gestaltung am Hof besaßen. Ein Beispiel dafür sind die von Adachi Yasumori (安達泰盛, 1231–1285) forcierten *tokusei*-Maßnahmen von 1284 (*Kōan tokusei* 弘安德政), mit denen die Kriegerregierung sich vor allem um Verbesserungen für die von der Abwehr der Invasionen erschöpften Krieger kümmerte. Im Zusammenhang mit der das ganze Land erfassenden Krisenstimmung durch die äußere Bedrohung entfallten diese Regelungen, ähnlich wie die oben beschriebenen Maßnahmen von 1297, eine über die lokalen Kriegergruppen in Kyūshū hinausgehende Wirkung. Der Hof unter der Leitung des abgedankten Monarchen Kameyama (亀山天皇, 1249–1305) folgte den Vorgaben Kamakuras und erließ ähnliche Bestimmungen für den Adel.⁴⁹

Der Einfluss Kamakuras auf die interne Regierungspraxis am Hof wurde auch schon unter Shijōs Nachfolger Gosaga (後嵯峨, 1220–1272) deutlich, der während seiner Regierungszeit und insbesondere nach seiner Abdankung und Errichtung eines *insei* Reformen im Sinne einer tugendvollen Politik voranzubringen versuchte. Für den hier verfolgten Zusammenhang von politischen Maßnahmen,

⁴⁸ *Azuma kagami* 2: 98. Eintrag Kanki 2/6/16. Anlass war ungewöhnlich starker Schneefall in der Provinz Mino im sechsten Monat.

⁴⁹ Siehe Hongō 2008: 260–264, für den Inhalt der insgesamt 38 Paragraphen und den politisch brisanten Hintergrund in Kamakura anlässlich der Amtsnachfolge des gerade 14 Jahre alten Sadatoki für seinen verstorbenen Vater Hōjō Tokimune (北条時宗, 1251–1284). Dort auch zur Reaktion des Hofes unter Kameyama.

göttlichem Schutz und einer daraus resultierenden sakralen Legitimierung weltlicher Macht ist eine Schrift interessant, die aus den ersten Jahren von Gosagas Herrschaft stammt. Es handelt sich dabei um die Verkündigungsschrift (*hyōbyaku* 表白)⁵⁰ des Tōdaiji-Mönchs und Gelehrten Sōshō (宗性, 1202–1278) anlässlich der jährlichen „Zusammenkunft zum Debattieren des Goldglanz-Sūtra“ (*saishōkō* 最勝講) im Palast im fünften Monat 1245, also noch während der Regierungszeit von Gosaga als Tennō. Zusammengefasst geht es in Sōshōs Verkündigungsschrift darum, dass ein Herrscher im Glauben an die Lehre des Buddha sein Land lange Zeit in Frieden regieren kann, weil ihn dann die vier Himmelskönige behüten. Fällt der König jedoch von diesem Pfad ab, dann brechen Chaos und Zerstörung in kosmischem Ausmaß über sein Reich herein. Gosaga jedoch, so führt Sōshō weiter aus, verehre die Buddhas und übe eine tugendhafte Regierung (*tokusei*) aus. Wie einst die Tennō Shōmu (聖武, 701–756) und Kanmu ehre er das buddhistische Gesetz (*buppō agameru* 仏法崇) und achte den Weg der *kami* (*shintō agameru* 神道崇). Dadurch lasse er die guten Zeiten der Monarchen Kanmu und Daigo wieder aufleben. Zur Behebung der zahlreichen Naturunglücke wolle man also den vier Himmelskönigen des Goldglanz-Sūtra vertrauen, durch deren Wirkung das Land regiert und die Menschen gepflegt würden (*chikoku bumin* 治国撫民).⁵¹

Hinweise auf politische Programme wie *tokusei* und *bumin* sind in einem solchen Ritualtext ungewöhnlich und verlangen eine Erklärung. Sōshō war, wie man aus Selbstzeugnissen von ihm weiß, ein sehr selbstbewusster und ehrgeiziger Mönch, der hier ohne Frage Gosaga imponieren wollte.⁵² Dazu eigneten sich die im Wettstreit abgehaltenen Debatten des Goldglanz-Sūtra sehr gut. Denn es ging dabei in erster Linie zwar um inhaltliche Aspekte der buddhistischen Lehre, zugleich aber boten die alljährlichen Zusammenkünfte den Mönchen der großen Tempel eine Bühne in der Hauptstadt, auf der sie sich vor dem Hofadel einen Namen machen konnten. Der persönliche Aufstieg in den klerikalen Rängen dürfte für die meisten Teilnehmer ebenso wichtig gewesen sein wie tiefgründige Glaubenseinsichten.⁵³ Die politische Stimmung unter Gosaga, auf die Sōshō sich in seiner Schrift wohl nicht zuletzt auch zur Besserung seiner eigenen Position im Klerus bezog, war allerdings kompliziert. Der Monarch, damals noch Prinz

50 Bei einer Verkündigungsschrift handelt es sich um ein Dokument, das zu Beginn von buddhistischen Zeremonien (*hōe* 法会) vor dem Heiligtum verlesen wurde und einen Überblick über die Intentionen des Rituals geben sollte. *Hyōbyaku* kann auch allgemein die Verkündung der buddhistischen Lehre zur bekehrenden Überzeugung der Zuhörer bedeuten. Ausführlich zu diesem Typ von Dokument siehe Komine 2009: 281–284.

51 Abgedruckt in *Kamakura ibun* 6478, Bd. 9: 193–194.

52 Siehe die Hinweise bei Hongō 2008: 200–202.

53 Näher zu den sozialen Auswirkungen solcher Zeremonien Taira 1992: 362–363.

Kunihito 邦仁, war drei Jahre zuvor nach dem überraschenden Tod des erst elfjährigen Shijō (9.1.1242) entgegen der Erwartung vieler Adeliger, inklusive Kujō Michiie, von Hōjō Yasutoki (北条泰時, 1183–1242) zum Nachfolger bestimmt worden. Anstelle der am Hof antizipierten Einsetzung von Prinz Tadanari (忠成, 1222–1281), einem Sohn des verbannten Juntoku, verschob sich die königliche Herrscherlinie dadurch erneut, dieses Mal wieder weg von der Linie von Gotobas Bruder Morisada auf die Reihe von Juntokus älterem Bruder Tsuchimikado und damit immerhin zurück zu Gotobas Dynastie, da Prinz Kunihito (Gosaga) sein Enkel war. Dennoch waren viele Adelige damit nicht einverstanden, die eben lieber Tadanari, den anderen Enkel, auf dem Thron gesehen hätten. Schließlich hatte Gotoba die Fortführung des Amtes den Nachkommen Juntokus anvertraut, und nicht denjenigen Tsuchimikados, was dann aber nach der Niederlage 1221 unmöglich wurde. Gosaga verdankte sein Amt somit ganz Yasutokis Entschluss und er hatte während seiner Regierungszeit die militärische Macht Kamakuras hinter sich. Doch man wird seiner eigenen Leistung nicht gerecht, wenn man in ihm lediglich eine Marionette sieht.⁵⁴ Am Hof hatte er in den ersten Jahren gegen den Widerstand vieler Adeliger für seine Politik zu kämpfen, wobei er nicht nur durch tugendvolle Maßnahmen, sondern auch durch religiöse Zeremonien Sympathien zu gewinnen versuchte. Dazu gehörte vor allem die Einrichtung von Gedenkbitten für seinen 1239 im Exil verstorbenen Großvater Gotoba, aber auch für die Tennōs Gosanjō (後三条, 1034–1073) und Shirakawa (白河, 1053–1129). Indem Gosaga sich auf diese Weise als legitimer Nachfolger inszenierte, demonstrierte er dem zögernden Adel unmissverständlich seinen Herrschaftsanspruch.⁵⁵

Wie wichtig Gosaga in dieser Hinsicht die *saishōkō* war, geht aus dem Umstand hervor, dass er nach seiner Abdankung und Errichtung einer Klosterregierung die nach 1221 unterbrochene, im Palast des zurückgezogenen Monarchen zeremoniell durchgeführte Lesung des Goldglanz-Sūtra, die *sentō saishōkō* (仙洞最勝講), wieder aufnahm. Die besondere Ausführung der Zeremonie hatte unter Gotoba einen deutlich gegen die Hōjō gerichteten Charakter angenommen, weshalb sie nach dem Sieg Kamakuras zunächst verboten worden war. Indem Gosaga diese Zeremonie unter neuen Voraussetzungen am 2.5.1248 wieder einrichtete, obwohl gar keine unmittelbare Naturkatastrophe den Anlass dafür gegeben hatte, präsentierte er sich dem Adel einmal mehr als legitimer Nachfolger Gotobas.⁵⁶

Wenn Sōshō daher in seiner Verkündigung Gosaga nicht nur mit Verweisen auf den idealen buddhistischen Herrscher, sondern gerade durch die Formeln

54 Für eine Neubewertung Gosagas siehe Adolphson 2000: 193–94, 211–213.

55 Zusammenfassend auch Endō 2008: 331–334.

56 Endō 2008: 335–337.

tokusei und *bumin* als einen herausragenden Monarchen lobt, so wird man dieses Dokument auch als Teil der damals erforderlichen Inszenierung der königlichen Macht lesen müssen. Zumindest zeigt es, wie Elemente der höfischen Politikvorstellung im Bereich religiöser Rituale sinntragend aufgenommen wurden. In diesem Zusammenhang erscheint es nur selbstverständlich, dass eine gute Herrschaft, die sich also um die Belange der Menschen kümmert, auch den Segen und Schutz der *kami* und Buddha erhält. Ob hingegen Sōshō seine Verkündigung in dieser Form wirklich vorgetragen hat, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen. Sein Name fällt jedenfalls nicht im betreffenden Eintrag zu dieser Zeremonie im Tagebuch *Heikoki* (平戸記) von Taira no Tsunetaka (平經高, 1180–1255). Stattdessen war der Mönch Kakuhō (覚遍) mit der Leitung dieser *saishōkō* betraut.⁵⁷ Viel wichtiger aber ist die Tatsache, dass ein buddhistischer Mönch und Gelehrter wie Sōshō die Textgattung der religiösen Verkündigungsschrift für die politische Agenda Gosagas nutzte, um darin die Pflege der Menschen und allgemein eine tugendvolle Politik mit göttlichem Schutz und Segen kausal zu verbinden.

6 Beispiele aus literarischen Schriften und religiösen Traktaten

Die obigen Ausführungen beschränkten sich bislang auf den engen Kreis des Hofes und der Krieger. Aber auch in anderen Quellengattungen, die für größere soziale Schichten sprechen, begegnet das Motiv des göttlichen Schutzes durch eine gute Politik. Die 1252 verfasste *setsuwa*-Lehrschrift *Jikkinshō* (十訓抄), in etwa „Geschichtssammlung zur Verdeutlichung von zehn Lehren“, bietet dazu einige Hinweise an. Darin sind 280 Episoden, je nach Zählweise auch 282 Episoden, auf zehn unterschiedlich lange Abschnitte verteilt, die jeweils mit einem Kommentar einer bestimmten Lehre zugeordnet werden. Wer allerdings diese Bildungsschrift verfasste, ist weiterhin unklar. Als ein guter Kandidat gilt der in Kyōto wohnende Provinzverwalter Yuasa Munenari (湯浅宗業, 1195–?), wenn auch darüber in der Forschung kein Konsens besteht.⁵⁸ Eindeutiger sind die Ziele der Schrift, die sich laut Vorwort an die bildungsbedürftige Jugend der mittleren Gesellschaftsschicht richtet, also an jene Menschen, die nach den Ereignissen von 1221 bessere Auf-

⁵⁷ Eintrag für Kangen 3/5/14, Heikoki: 101. Tsunetaka gehörte zum vertrauten Kreis von Kujō Michiie und war kritisch gegen die Kriegerregierung eingestellt. Über Kakuhō, einen gelehrteten Mönch des Klosters Kōmyōin (光明院), der 1247 zum Oberabt (*bettō* 別當) des Kōfukuji (興福寺) ernannt wurde, siehe Taira 1992: 273.

⁵⁸ Uwayokote 2009: 278.

stiegschancen erhalten hatten. Ein Großteil der Bemerkungen ist somit auch dem Verhältnis von Lehnsherr und Gefolgsmann gewidmet. Daneben finden sich Bemerkungen zur Kindererziehung oder der Stellung von Frauen, die der Autor in der Ehe oder im Kloster am besten aufgehoben sieht. Unter dem zu vermittelnden „Wissen“ sind hauptsächlich die in der gebildeten Schicht zirkulierenden historischen Episoden und Vorbilder von eleganten Ministern und Hofdamen gemeint, deren Kenntnis für den reibungslosen Ablauf der Alltagsgeschäfte als essenziell galt. Die enthaltenen Lehren orientieren sich somit zwar einerseits an dem gehobenen Standard des Adels, doch werden sie vom Autor häufig auf ein Normalmaß reduziert und nicht immer zur Nachahmung empfohlen. Für herausragende Menschen wie beispielsweise den für seine Weisheit berühmten Fujiwara no Sanesuke (藤原実資, 957–1046) gelten eben doch andere Maßstäbe als für gewöhnliche Menschen.⁵⁹ Selbst wenn sich gerade jemand wie Sanesuke nicht immer vorbildlich verhielt und in Bezug auf Frauen wohl regelmäßig jegliche Besonnenheit vergaß.⁶⁰

Im Verlauf seiner Darstellung kommt der Autor schon bald auf das konfuzianische Herrscherideal einer tugendvollen Regierung zu sprechen, das er mit zahlreichen Verweisen auf chinesische und japanische Bildungsschriften wie das *Zhenguan zhengyao* (貞觀政要, Anf. 8. Jh.) und *Difan* (帝範, Mitte 7. Jh.) oder den 17-Artikel-Erlass des Kronprinzen Shōtoku (聖德太子, 574–622) erörtert. Auch die Überlieferungen von Nintokus Steuererlass und Ichijōs (一条, 980–1011) Verzicht auf wärmende Kleidung in einem kalten Winter, um mit seinem Volk das gleiche Leid zu teilen, oder Tenjis (天智, 626–671) Sparsamkeit beim Bau der Residenz veranschaulichen die Idee einer mitmenschlichen und wohlwollenden Politik (*jinsei* 仁政) durch weise Könige und tugendhafte Herrscher (*keno seishu* 賢王聖主).⁶¹ Diese Fürsorge soll sich über die Menschen hinaus sogar noch auf die Tierwelt erstrecken.⁶² Am Ende verbindet der Autor dann durchaus konsequent

59 *Jikkinshō* (VI/34): 308.

60 Das veranlasste den Autor zu der Feststellung: „Geht es um Frauen, gibt es keine Weisen“, wie es an anderer Stelle zu Sanesukes peinlicher Affäre mit einem Dienstmädchen heißt. *Jikkinshō* (VII/12): 340 – 341.

61 *Jikkinshō* (I/1–2): 8–11. Es handelt sich bei der mitmenschlichen Politik um ein konfuzianisches Regierungsideal, war der Himmelssohn doch dafür verantwortlich, dass es dem Volk gut gehe. Ansonsten lief er Gefahr, sein vom Himmel (*ten* 天) erhaltenes Regierungsmandat zu verlieren. In Japan wurde dieser Gedanke ebenfalls aufgegriffen, allerdings nicht wie in China zur Rechtfertigung dynastischer Umstürze verwendet. Verschiebungen innerhalb der regierenden Tennō-Dynastie zwischen den verschiedenen Nebenlinien wurden dagegen durchaus anhand konfuzianischer Lehren legitimiert, besonders in den Jahrzehnten nach 1221. Siehe dazu meine Dissertation, Teil III.

62 *Jikkinshō* (I/4–5): 17–19.

die politische Lehre mit religiösen Motiven, wenn er *tokusei* mit buddhistischer Barmherzigkeit (*jihi* 慈悲) gleichsetzt. Vorbild ist hierfür Sagas (嵯峨, 786–842) Verzicht auf die Todesstrafe.

Barmherzigkeit (*jihi*) ist im Großen und Ganzen folgendes. „Gibt es Zweifel an der Bestrafung, sollte man die mildere wählen“. So ist es in den Gesetzen festgelegt. Wenn es Zweifel an der verübten Tat gibt und dieser nicht auf den Grund zu gehen ist, dann sollten, sofern es für Herrscher (*kimi* 君) und Reich (*yo* 世) keinen Schaden bewirkt, die Vergehen von derlei Leuten milder und leichter genommen werden. Das sei eine für die Menschen wohltätige Regierung (*tokusei*) und restlose Barmherzigkeit (*amaneki jihi* あまねき慈悲).⁶³

Anstelle der strengen Anwendung des Gesetzestextes ist vielmehr Milde das beste Mittel, um durch tugendhafte Vorbildlichkeit die eigene Autorität zu stärken. Das Verhalten der Menschen ist dabei eng mit dem Zuspruch der himmlischen und irdischen Götter (*jingi* 神祇) verbunden. Selbst ein mächtiges Reich wie das der Han musste fallen, nachdem die Lehre Buddhas (*buppō*) nicht genügend beachtet wurde. Gleiches gelte nicht nur für verleumderische Minister am japanischen Hof, sondern auch für jeden gewöhnlichen Menschen (*shojin* 庶人), womit der Autor seine Lehre wieder allgemein auf alle Leser erweitert.⁶⁴ Doch nicht allein Frömmigkeit und Achtung vor den göttlichen Mächten, auch aktives politisches Handeln durch eine wohltätige Regierung ist ein probates Mittel, um die Gnade und den Schutz der Buddhas und *kami* vor Unheil zu erhalten.

In alter Zeit, da weise Könige und tugendhafte Herrscher ihre gute Politik (*zensei*) verübten, wirkten selbst plötzlich auftretende Naturkatastrophen nicht bis zu ihrem Ende. So heißt es [im *Shiji*, D.S.]: „Übel können die Tugend nicht besiegen“ und „Wohltätige Tugend löscht die einhundert Übel aus“. Der Grund dafür ist, dass die Buddhas und *kami* (*butten* 仏天) von der Kraft des Glaubens stark bewegt werden.⁶⁵

Parallel zur Achtung und Pflege des Buddhismus und seiner Institutionen sollen die Herrscher also auch selbst mit guten Maßnahmen eingreifen und sich nach dem Vorbild der „weisen Könige und tugendhaften Herrscher“ der Vergangenheit um die Sorgen der Menschen kümmern. Dadurch würden nämlich die göttlichen Mächte positiv gestimmt und bei Naturkatastrophen und anderen Vorfällen rettend einschreiten. Solche Passagen machen jedoch nur einen kleinen Teil im Gesamtkontext des *Jikkinshō* aus und dürfen nicht den Anschein erwecken, es handle sich hierbei um eine besonders religiöse Schrift. Von Mahnungen an

63 *Jikkinshō* (X/76): 544.

64 *Jikkinshō* (III/16): 161.

65 *Jikkinshō* (VI/28): 298.

das letzte Zeitalter der verfallenden buddhistischen Lehre (*mappō* 末法), wie sie in zeitgleichen Schriften häufig waren, ist das *Jikkishō* denkbar weit entfernt. Dessen Autor schien ganz im Gegenteil von der Fruchtbarkeit irdischen Bemühens für eine bessere Zukunft überzeugt zu sein und hielt seinen Blick durchgängig optimistisch auf weltlich-moralische Aspekte gerichtet.

Noch aufschlussreicher für die hier verfolgte Frage ist eine weitere Schrift, die in ähnlicher Weise von der Überlieferung des Hofes Gebrauch macht, in diesem Fall aber zu einem dezidiert religiösen Ziel. Nur vier Jahre nachdem der Autor des *Jikkishō* sein Vorwort abschloss, legte der Mönch Shinzui (信瑞, ?–1279) 1256 einen Traktat vor, in dem er rückblickend seine über mehrere Jahre geführte theologische Diskussion mit Uehara Atsuhiro (上原敦広, 13. Jh.) zusammenfasste. Die Schrift heißt dementsprechend *Kōgizuketsu shū* (広疑瑞決集), also „Sammlung von Atsuhiros Fragen und Shinzuis Antworten“.⁶⁶ Shinzui glaubte an die allein seligmachende Wirkung des *nenbutsu* für eine Wiedergeburt in Amidas reinem Land (*jōdo* 淨土), wie sie der Mönch Hōnen (法然, 1133–1212) im Übergang zum 13. Jahrhundert gepredigt hatte. Der Name des Autors des Traktats fällt vor allem im Zusammenhang mit der Biographie Hōnens, die Shinzui 1262 Hōjō Tokiyori überreichte. Atsuhiro wiederum war ein Provinzverwalter aus dem Kriegerstand in Shinano (信濃), dessen Familie mit dem oberen Suwa-Schrein (諏訪神社) assoziiert war. Er hatte sich an Shinzui mit einem gewichtigen spirituellen Problem gewandt, wobei alle Informationen über Atsuhiro und dessen Argumentation lediglich durch Shinzui überliefert sind. Eine nachträgliche Bearbeitung ist zwar anzunehmen, doch bleibt die Darstellung dabei detailliert genug, um die geistige Situation eines Kriegers abseits von Kyōto und Kamakura sichtbar zu machen. Dafür spricht unter anderem, dass Shinzui mit seiner Darlegung am Ende gar keinen Erfolg erzielte und er diesen Umstand nicht verschwieg.

Atsuhiros Interessenskonflikt bestand darin, dass er einerseits eine Hinübergeburt in Amidas Reines Land wünschte, er aber andererseits als Krieger und durch seine Pflichten für den Suwa-Schrein mit dem Tötungsverbot von Lebewesen (*sesshō kindan* 殺生禁斷) in Konflikt kam. Denn an den Suwa-Schreinen waren Tieropfer üblich, die auch nach der synkretistischen Verbindung der Suwa-*kami* mit buddhistischen Wesen durch eine spätere Ausnahmeregelung, vermutlich ab Ende des 13. Jahrhunderts, gestattet wurden. Nicht Strafe für den Opfernden, sondern Belohnung für die den *kami* geopferten Tiere gäbe es, indem diese im nächsten Leben eine bessere Existenzform erhalten würden. Ihre Tötung wurde damit zu einem Mittel ihrer Erlösung (*hōben* 方便) und einer verdienstvollen Tat

66 Itō Yukō entdeckte 1913 im Enrinji (圓輪寺) zu Nagoya eine vollständig erhaltene Fassung des Traktats und veröffentlichte diese. Die folgende Analyse folgt daher seiner Edition, Itō 1914. Das Original verbrannte während der Luftangriffe auf Nagoya im Zweiten Weltkrieg.

(*sesshō kudoku* 殺生功徳) positiv umgedeutet. Insofern Shinzui diese offensive Regelung noch nicht erwähnt, ist davon auszugehen, dass sie erst einige Jahre später aufkam. Shinzuis Gespräch mit Atsuhiro ist damit auch gut als ein Zeugnis für die damals noch offenen Möglichkeiten einer Einbeziehung der Suwa-Schreine in den buddhistischen Kontext zu lesen.⁶⁷

Gegliedert ist die Schrift entlang der 25 Hauptfragen von Atsuhiro, die von zahlreichen Nebenfragen ergänzt werden. Ihr Ziel liegt darin, einmal Atsuhiro sowohl von der umfassenden Wirkung des *nenbutsu* zu überzeugen als ihn auch von den gewohnten Tieropfern abzubringen. Aus den ersten Fragen geht hervor, dass bis auf die Verletzung des buddhistischen Tötungsverbots Shinzui keine Einschränkungen für die rettende Macht Amidas kennt. Er geht sogar davon aus, dass selbst ein Krieger bei echtem Vertrauen auf die Hilfe Amidas mit der Zeit von selbst einsehen muss, dass kein Lebewesen getötet werden darf. Passend empfiehlt er hinsichtlich der Bestrafungspraxis seiner Zeit, statt Hinrichtungen wieder zu der älteren Lösung von Verbannungsurteilen zurückzukehren.⁶⁸ Weshalb auch die *kami* der Suwa-Schreine das *nenbutsu* zu schätzen wüssten, erklärt er mit Hilfe der Lehre von Urgrund und herabgelassener Spur (*honji suijaku* 本地垂迹), derzufolge Buddhas, Bodhisattvas und *kami* innigst miteinander verbunden seien. Gebete an die *kami* brächten ebenso Vorteile für das nächste Leben, wie andersherum Amida keineswegs nur im Hinblick auf das Jenseits anzurufen sei. Auch für irdische Belange, wie die Heilung von Blindheit und andere Gebrechen oder die Beeinflussung des Wetters für gute Ernten erweise sich das *nenbutsu* als hilfreich.⁶⁹ Schreinbesucher sollten daher ruhig auch Amida anrufen, weil er dadurch die *kami* in den Genuss des Dharma (*hōraku* 法樂) bringen würde. Das brächte die *guten*, also buddhistisch gedeuteten *kami* (*zenshin* 善神) dazu, die Menschen vor allerlei Unheil zu schützen.⁷⁰

Soweit argumentiert Shinzui im zu erwartenden Rahmen und versteht religiöse Praktiken und Glauben als notwendige Bedingungen für göttlichen Schutz. Aber er bleibt im Folgenden nicht dabei stehen, wenn er im letzten und längsten Diskussionspunkt das Argument gegen Tieropfer angeht. Dazu muss er alle Überzeugungskraft einsetzen, um seine Lösung attraktiv zu machen. Das heißt, er muss zeigen, dass die Furcht der Suwa-Anhänger vor göttlichen Strafen, sollten die Opfergaben ausbleiben, unbegründet ist. Shinzui gliedert seine Antwort dafür

⁶⁷ Näher zur Quelle siehe Netsu 2009: 302–345, bes. 333. Zu Suwa auch Naumann 1994: 102–106, mit weiteren Beispielen aus *setsuwa*-Sammlungen. Zu der hier interessierenden politischen Dimension des Traktats siehe auch Hongō 2002: 93–116.

⁶⁸ *Kōgizuketsu shū*: 25, 31.

⁶⁹ *Kōgizuketsu shū*: 68–69, 72.

⁷⁰ *Kōgizuketsu shū*: 66–67, 76.

in zwei Teile. Außergewöhnlich ist nun, dass er seine Gedanken dabei über den rein religiösen Bereich hinausführt und seine Bekehrungsversuche zur *nenbutsu*-Praxis ebenso mit Atsuhiros administrativen Pflichten als Landverwalter verbindet. Genau dieser Teil ist für das hier verfolgte Thema von besonderem Interesse. Daher soll hier zumindest der erste Teil des Arguments skizziert werden. Ausgangspunkt ist wieder die genannte Verbindung der guten *kami* mit den buddhistischen Wesen, die sich deshalb über *reine* Zeremonien (*shōjō saishi* 清淨祭祀), genauer gesagt über Opfergaben von Düften, Blumen, Gemüse, Reis oder Musik freuen würden, nicht jedoch über getötete Tiere. In fast aufklärerisch anmutender Kritik mahnt Shizui an, dass Opfer von Fleisch und Alkohol nur den Priestern der Zeremonie der Suwa-Schreine zur Labung dienen und – schlimmer noch – die „Mäuse des Waldes und Füchse der Berge“ betrunken und satt machen würden. Strafen würden die ausbleibenden Tieropfer nur böse *kami* (*akujin* 惡神), doch von solchen sollte man sich ohnehin fernhalten.⁷¹ Die *kami* der Suwa-Schreine hingegen seien keineswegs böse, weshalb jegliche Furcht Atsuhiros unnötig sei.

In einem zweiten Schritt ergänzt Shizui seine bisherige Argumentation mit der Aufforderung, in politischen Angelegenheiten Übel zu meiden und mitführenden Trost zu spenden (*muja reni* 無邪憐慰).⁷² Die Erwähnung von *muja reni* wurde notwendig, da Shizui mit seinen bisherigen Argumenten offensichtlich Atsuhiros Zweifel nicht beseitigen konnte. Mit dieser neuen Formel versucht er jetzt den beruflichen Ehrgeiz seines Gesprächspartners zu wecken. Dabei wird schnell deutlich, wie Shizui die Verbindung zwischen beiden Teilen herstellt, nämlich durch den buddhistischen Begriff von Barmherzigkeit (*jihi*). *Jihi* wird erklärt als barmherzige Mitliebe und wohltätige Handlungen für alle führenden Lebewesen, um sie von ihrem Leid zu befreien.⁷³ War oben Mitleid mit den Tieren gefordert, sind es nun die Menschen, die der Pflege bedürfen. Es ist also die Fürsorge mit den Untertanen (*bumin*) innerhalb der Forderung nach einer wohltätigen Administration (*tokusei, zensei*), auf die Shizui hier hinaus will. In diesem Sinne schreibt er: „Die vielen Buddhas erfreuen sich an barmherzigen Menschen (*jihi aru hito* 慈悲ある人), die leuchtenden *kami* (*shinmei* 神明) wachen über jene Menschen, die wohltätige Maßnahmen ausüben (*zensei wo okonau hito* 善政を行う人).“⁷⁴ Ausführlicher noch schreibt er an anderer Stelle:

„Die Lehre Übel zu meiden und die Menschen zu pflegen ist im Großen und Ganzen die Verwaltungsweise des Landes, die das Erbarmen mit den Menschen zu ihrer Grundlage macht.“

71 *Kōgizuketsu shū*: 95, 99, 129.

72 *Kōgizuketsu shū*: 95–96.

73 *Kōgizuketsu shū*: 136.

74 *Kōgizuketsu shū*: 128.

Der Weg, die Menschen zu pflegen, liegt darin, die Regierung von Übel (*ja 邪*) zu befreien und zum Rechten zurückzuführen. Es gibt nichts Besseres. (...) Auf diese Grundlage gestellt wird das Land, das sich seinen Menschen widmet, erblühen. (...) Wenn man die Übel besiegt und zum Rechten zurückkehrt, dann ist dies das Höchste einer guten Regierung (*zensei no goku 善政の極*). [...] Wie man weiß, empfangen die *kami* Tugend und keine materiellen Dinge, [wobei] Tugend politische Verdienste sind (*seiji no toku 政治の徳*).“⁷⁵

Shinzui illustriert diese doch recht abstrakte Darlegung mit zahlreichen Beispielen aus der chinesischen und japanischen Überlieferung, so wie sie am Hof in bekannten *setsuwa*-Sammelungen zirkulierten. Zusammengefasst hebt er die Sparsamkeit der weisen Monarchen und klugen Minister der Vergangenheit hervor. Sie verzichteten auf kostspielige Bauvorhaben, um ihre Bevölkerung nicht zu sehr zu belasten. Gegenbeispiele dazu sind Fujiwara no Yorimichis (藤原頼通, 992–1074) Byōdōin (平等院) und Shirakawas Hosshōji (法勝寺), zwei Monamente der höfischen Macht. Dabei hätte gerade Shirakawa es eigentlich besser wissen müssen, da er durch sein strenges Jagd- und Tötungsverbot bereits Barmherzigkeit praktizierte. So sieht es jedenfalls Shinzui, der nicht erkennt, dass auch die Proklamation von Tötungsverboten nicht nur ein Zeichen für religiösen Glauben war, sondern ebenso ein Mittel des abgedankten Monarchen, den eigenen Herrschaftsanspruch regional wieder stärker durchzusetzen.⁷⁶

Auf der umfassenden Wirkung des *nenbutsu* aufbauend lehnt Shinzui somit den am Hof üblichen ökonomischen Aufwand für Tempel, Pilgerfahrten und Zeremonien strikt ab. Zwar konnte sich der Adel nach der einschneidenden Niederlage von 1221 zunächst keine so glanzvollen und teuren Machtdemonstrationen mehr leisten, aber schon unter Gosagas Klosterregierung änderte sich die Lage wieder ein wenig. Anders verhielten sich dagegen die Hōjō, die neben ihrer militärischen Stärke gleichfalls darauf bedacht waren, ihre zivile Position durch einen sorgsamen Umgang mit ihren Vasallen und der Landbevölkerung zu festigen. Religiöse Zeremonien gehörten zweifellos auch in Kamakura zum politischen Alltag, aber die Krieger bemühten sich darum, die Kosten niedrig zu halten, um die Menschen nicht zu sehr zu belasten.⁷⁷ Diese Direktive nahm Shinzui mit seinem Traktat auf. Dessen Absicht lag zwar hauptsächlich darin, die Vorteile des *nenbutsu* aufzuzeigen, doch darüber hinaus macht es deutlich, wie innig in Wirklichkeit die Lehre einer guten Regierung mit religiösen Zielen ver-

75 *Kōgizuketsu shū*: 104–105.

76 *Kōgizuketsu shū*: 126–127. Dazu auch Hongō 2002: 101.

77 Zum Beispiel beschloss der Kriegerrat unter Yoshitoki, gegen den Wunsch des Shōgun Sanetomo, für eine geplante Zeremonie im Daijōji (大慈寺) keine Geistlichen aus Kyōto anzufordern, sondern auf lokale Kräfte zurückzugreifen. Dadurch würde man sich die Reisekosten sparen, was einmal mehr als *tokusei* gewürdigt wird. *Azuma kagami*, Kenpō 建保 2/4/18 (1214).

bunden ist. Es sind gute Taten, administrative Wohltaten und keine materiellen Gaben, welche die *kami* und Buddhas erfreuen. Mit Vertrauen auf das *nenbutsu* aber müssten weder Tiere leiden noch die Menschen mit hohen Abgaben belastet werden. Shinzui richtete sich damit zugleich gegen den etablierten Klerus der großen Tempel von Tendai und Shingon, deren kostspielige Zeremonien der politischen Elite unentbehrlich geworden waren. Die von Hōnen angestoßene religiöse Bewegung hatte genau diese Normen der Hofgesellschaft in Frage gestellt und im Gegenzug immer wieder Repressionen zu erdulden.⁷⁸ Shinzui wandte die Lehre nun selbst auf den politischen Bereich an und rückte die Sorgen der Provinzbevölkerung noch ein wenig stärker in den Vordergrund, als es in den Dokumenten der Monarchen und des Hofadels sichtbar wurde. Denn mit Atsuhiro als Gesprächspartner ging es tatsächlich um die Leiden der einfachen Menschen, um die jener sich als Verwalter zu kümmern hatte. Wer also fürsorgend mit seinen Untertanen umgeht und dadurch die *kami* und Buddha positiv beeinflusst, so die von Shinzui aufgestellte Gleichung, der empfängt als Gegenleistung sowohl im Diesseits als auch für künftige Wiedergeburten deren Schutz und Segen. Als eine kleine Pointe aus dem Gesagten ließe sich hinzufügen, dass sich die Menschen in manchen Fällen auch besser selbst helfen sollten, als nur auf göttlichen Schutz zu warten. Denn wenn Verwalter wie Atsuhiro mit ihren wohltätigen Maßnahmen Erfolg haben, dann sei das nach Shinzui eben auch ein Zeichen für gewährte göttliche Hilfe.

Und das Problem der Tieropfer? Shinzui lässt Atsuhiro bei aller Strenge dann doch einen kleinen Ausweg offen. Zur Not solle er sich an das gekaufte, dreimal reine Fleisch (*sanshu no jōniku* 三種淨肉) halten. Fleisch also, von dem man weder gesehen noch gehört hat oder sonst irgendeinen Anlass zur Vermutung hat, dass es für einen selbst getötet wurde.⁷⁹

7 Wohltätige Maßnahmen für göttlichen Schutz in der politisch-religiösen Vorstellungswelt des 13. Jahrhunderts

Abschließend lässt sich nach der Betrachtung dieser sehr unterschiedlichen zeitgenössischen Quellen festhalten, dass zwar von Anfang an wirtschaftliche

78 Taira 1992: 299–301.

79 *Kōgizuketsu shū*: 99–100, 135. Dies ist eine sehr traditionelle Regelung des Fleischverzehrs der Mönche und Nonnen im frühen asiatischen Buddhismus, die Fleisch von den Laien gereicht bekommen. Shinzui meint damit in erster Linie Fleisch, das auf dem Markt verkauft wird.

Faktoren Teil der Idee und Praxis einer tugendhaften Politik waren, bis Ende des 13. Jahrhunderts aber noch zahlreiche andere Maßnahmen die mittelalterliche Tugendpolitik – *tokusei* und *zensei* – inhaltlich bestimmten. Die angewandten Mittel deckten dabei ein weites Spektrum ab, das von Aufrufen an den Adel, zu einem schlichteren Lebensstil „zurückzukehren“, über Verwaltungsreformen und Aufbauhilfen für zerstörte Tempel und Schreine bis hin zu lediglich formalen Änderungen wie der Regierungsdevisen reichte. Ein hervorstechendes Merkmal in den betrachteten Schriften ist jedoch die zunehmende Aufmerksamkeit der herrschenden Elite für die Sorgen und Nöte der Landbevölkerung, wobei die Initiative zu einer solchen Fürsorge in diesem Fall von der Kriegerregierung ausging.

Zusätzlich konnte die im *Gukanshō* einleitend angesprochene Verbindung von *tokusei* zu göttlichem Schutz ebenso in anderen Schriften dieser Zeit nachgewiesen werden, wobei auch hier der Schutz der Menschen immer wichtiger wurde. So galt der wohltätige Einsatz der Herrschenden für das Volk als ein ausgezeichnetes Mittel, um die Gunst der *kami* und Buddha zu gewinnen. Gleichfalls wurden die anderen genannten Mittel in den Quellen generell in einen Zusammenhang mit göttlichem Schutz und Segen gestellt.

Die Frage stellt sich nun, weshalb dieses Verhältnis gerade in Quellen aus dem 13. Jahrhundert so häufig auftaucht. Dafür bildeten die oben angesprochenen tiefgreifenden Umwälzungen ab Mitte des 12. Jahrhunderts mit den sich daraus ergebenden politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Unsicherheiten entscheidende Voraussetzungen. Denn die Regierungen in Kyōto und Kamakura wurden dadurch mit der Zeit immer stärker herausgefordert, ihre Herrschaft durchzusetzen und mit guten Gründen abzusichern. Nicht nur der Hof mit seinem himmlischen Herrscher hatte nach der peinlichen Niederlage von 1221 ein legitimatorisches Defizit vorzuweisen, das mit einem lapidaren Verweis auf die göttliche Abstammung der Dynastie zunächst nicht mehr auszugleichen war. Gerade auch die Kriegerregierung fand in dem ursprünglich höfischen Modell einer tugendvollen Politik ein geeignetes Ideal, um ihre zunächst militärisch errungene Machtposition auch ideell zu legitimieren. Dabei konnten die Krieger auf den Gedanken des Himmelsmandats (*tenmei* 天命) zurückgreifen, wie er auch in den Quellenbeispielen von Goshirakawa und im *Jikkishō* vorkam. Eine tugendvolle und wohltätige Regierung sicherte den Herrschenden den Zuspruch der göttlichen Mächte. Naturunglücke oder soziale Unruhen galten dabei als drohende Zeichen für einen Entzug der himmlischen Zustimmung zum Herrscher. Das 13. Jahrhundert aber war gerade durch zahlreiche Hungersnöte, Kriege und selbst Invasionen geprägt, weshalb die Herrschenden in Kyōto und Kamakura darum bemüht waren, vor den *kami* und Buddha ihre Tugend wieder herzustellen und sich dadurch vor ihren Untertanen als gerechtfertigte Herrscher zu präsentieren.

Für die Verbindung von Tugenderlassen mit einer Pflege der Menschen und göttlichem Schutz spielten realpolitische Erwägungen ebenso eine Rolle wie religiöse Überzeugungen und Gewohnheiten. Im ersten Fall hatten die Herrschenden bei aller Distanz zu den Sorgen und Nöten der Bauern oder Gewerbetreibenden ein ganz grundlegendes Interesse am Wohlergehen und Überleben dieser Bevölkerungsschichten. Denn deren Steuern und Arbeitskräfte bildeten schließlich die materielle Grundlage für den aufwendigen Lebensstil von Adel und Kriegern. Im zweiten Fall waren religiöse Zeremonien und Vorstellungen ein integraler Bestandteil politischer Handlungen und beide unlösbar miteinander verknüpft. Selbst eine aus heutiger Sicht auch säkular zu verstehende Forderung wie die nach einer tugendvollen Politik als Maßstab gelingender Herrschaft war für die Menschen im mittelalterlichen Japan ganz selbstverständlich mit dem Wirken göttlicher Mächte verbunden. Inwieweit sich in den Formulierungen von Adeligen wie Kujō Michie auch eine tiefere Glaubensüberzeugung widerspiegelt, oder ob es sich dabei bloß um eine geschickte Rhetorik handelte, um den eigenen Einfluss innerhalb der zerstrittenen Adelsgesellschaft nach 1221 zu stärken, muss hier dahingestellt bleiben. Gleichfalls ist nicht zu übersehen, dass Antragsteller an den Hof und die Kriegerregierung ihren Forderungen nach Hilfeleistungen vor allem durch den Begriff *tokusei* mit seiner religiösen Dimension besonderen Nachdruck verleihen konnten. Denn sollte die Hilfe ausbleiben, so hätten Adel und Krieger mit himmlischen Strafen zu rechnen, bei Vollzug der gewünschten Leistungen aber göttliche Gunst verdient. Das dürfte ein weiterer Grund für die Häufung des Ausdrucks gegenüber anderen Formulierungen in den Quellen sein. Dagegen machte das Beispiel von Shinzui wiederum deutlich, dass nicht alle Menschen die Verbindung von Tugendpolitik und göttlichem Schutz lediglich in machtpolitischer Hinsicht verstanden. Bei ihm gehörten wohltätige Maßnahmen sowie innige Gebete und reine Opfergaben zusammen, denn sie alle dienen der Verehrung der Buddha und *kami*, die im Gegenzug Schutz und Segen spenden.

Die hier in den Quellen aufgezeigten religiösen Aspekte tugendhafter Politik wurden daher keineswegs bloß in opportunistischer Absicht formuliert, sondern reflektierten ebenso das in dieser Zeit durch innere wie äußere Faktoren gesteigerte Bedürfnis nach göttlichem Schutz in politischer Terminologie. Für diese Überschneidung politischer und religiöser Wahrnehmungsbereiche spricht, dass eine andere und bis in die Gegenwart bekannte Vorstellung von Japan als Götterland (*kami no kuni/shinkoku* 神国), mit der göttlich legitimierten und beschützten Tennō-Dynastie im Zentrum, parallel zum Begriff der Tugendpolitik in den Quellen häufiger wurde. Wie an dieser Stelle nicht mehr gezeigt werden kann, wurde damit im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert nicht bloß die Überlegenheit Japans und seiner sakralen Monarchen behauptet, sondern ebenso, spiegel-

bildlich zur tugendvollen Politik, dem Verlangen nach politischer Hilfe in religiöser Terminologie Ausdruck verliehen.

Bibliographie

Primärquellen

Azuma kagami 吾妻鏡. In: *Kokushi taikei* 国史大系, 32–33 (2000). Hrsg. von Kuroita Katsumi 黒板勝美. Tōkyō.

Gukanshō 愚管抄. In: *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文学大系, 86 (1967). Hrsg. von Akamatsu Toshihide 赤松俊秀 und Okami Masao 岡見正雄. Tōkyō.

Heikoki 平戸記. In: *Zōho shiryō taisei* 増補史料大成, 33 (1985). Kyōto.

Jikkinshō 十訓抄, Edition Ishibashi Shōhō 石橋尚寶 (1942). In: *Jikkinshō shōkai* 十訓抄詳解. Tōkyō.

Kōgizuketsu shū 廣疑瑞決集, Edition Itō Yūkō 伊藤祐晃 (1914): In: *Kōgizuketsu shū, Riken myōgō shakubuku shō* 廣疑瑞決集 利劍名號折伏鈔. Kyōto.

Kojidan 古事談. In: *Shin Nihon koten bungaku taikei* 新日本古典文学大系, 41 (2005). Hrsg. von Kawabata Yoshiaki 川端善明 und Araki Hiroshi 荒木浩. Tōkyō.

Minkeiki 民經記. In: *Dainihon kokiroku* 大日本古記録, 7 (1995). Hrsg. von Tōkyō daigaku shiryō hensanjo 東京大學史料編纂所編. Tōkyō.

Owari no kuni gunji hyakushōra gebumi 尾張國郡司百姓等解. In: *Nihon shisō taikei* 日本思想大系, 8. Kodai seiji shakai shisō 古代政治社会思想 (1979). Hrsg. von Yamagishi Tokuhei 山岸徳平 u.a. Tōkyō, 253–267.

Tenpu no sōjō 天福奏状. In: *Nihonshi shiryō* 日本史史料, 2. Chūsei 中世 (1998). Hrsg. v. Rekishigaku kenkyūkai 歴史学研究会. Tōkyō, 115–117.

Sekundärliteratur

Adolphson, Mikael S. (2000): *The Gates of Power. Monks, courtiers, and warriors in premodern Japan*. Honolulu.

Aston, William George (2008 [1896]): *Nihongi, Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*. Singapur.

Brown, Delmer M. (1949): „The Japanese Tokusei of 1297“. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 12: 188–206.

Brown, Delmer M. / Ishida Ichirō (1979): *The future and the past. A translation and study of the Gukanshō. An interpretative history of Japan written in 1219*. Berkeley.

Conlan, Thomas D. (2011): *From Sovereign to Symbol. An age of ritual determinism in fourteenth-century Japan*. New York.

Endō Motoo 遠藤基郎 (2004): „Insei no seiritsu to ōken 院政の成立と王權“. In: *Nihonshi kōza* 日本史講座 3 (*Chūsei no keisei* 中世の形成). Hrsg. von Rekishigaku kenkyūkai 歴史学研究会. Tōkyō: 65–96.

Endō Motoo 遠藤基郎 (2008): *Chūsei ōken to ōchō girei* 中世王權と王朝儀礼. Tōkyō.

Gerber, Adrian (2005): *Gemeinde und Stand. Die zentraljapanische Ortschaft Oyamazaki im Spätmittelalter. Eine Studie in transkultureller Geschichtswissenschaft*. Stuttgart.

Hongō Kazuto 本郷和人 (2010): *Tennō no shisō. Tataku kizoku Kitabatake Chikafusa no omowaku* 天皇の思想 – 闘う貴族北畠親房の思惑. Tōkyō.

Hongō Keiko 本郷恵子 (2002): „Kamakuraki no bumin shisō ni tsuite 鎌倉期の撫民思想について“. In: *Kamakuraki shakai to shiryōron* 鎌倉期社会と史料論. Hrsg. von Kamakura ibun kenkyūkai 鎌倉遺文研究会. Tōkyō, 93–116.

Hongō Keiko 本郷恵子 (2008): *Kyō – Kamakura. Futatsu no ōken* 京 – 鎌倉 ふたつの王権. Tōkyō.

Hurst, Cameron G. (1999): „Insei“. In: *Cambridge History of Japan, vol. 2, Heian Japan*. Hrsg. von Donald Shively und William McCullough. New York, 576–643.

Ichizawa Tetsu 市沢哲 (2011): *Nihon chūsei kuge seijishi no kenkyū* 日本中世公家政治史の研究. Tōkyō.

Irumada Nobuo 入間田宣夫 (1986): *Hyakushō mōshijō to kishōmon no sekai. Chūsei minshū no jiritsu to rentai* 百姓申状と起請文の世界 中世民衆の自立と連帯. Tōkyō.

Kakehi Masahiro 箕雅博 (2009): *Mōko shūrai to tokuseirei* 蒙古襲来と徳政令. Tōkyō.

Kasamatsu Hiroshi 笠松宏至 (1983): *Tokuseirei. Chūsei no hō to kanshū* 徳政令 中世の法と慣習. Tōkyō.

Komine Kazuaki 小峯和明 (2009): *Chūsei hōe bungeiron* 中世法会文芸論. Tōkyō.

Kōnō Katsuyuki 河野勝行 (1972): „Kiki kōsei genri no hitotsu toshite no seikunshū kan 記紀構成原理の一つとしての「聖君主」観“. *Rekishigaku kenkyū* 歴史学研究 389: 14–24.

Kozo Yamamura (1990): „The growth of commerce in medieval Japan“. In: *Medieval Japan. Cambridge History of Japan, vol. 3*. Hrsg. von Kozo Yamamura. Cambridge, 344–395.

Lokowandt, Ernst (2012): *Der Tennō. Grundlagen des modernen japanischen Kaisertums*. München.

Naumann, Nelly (1994): *Die einheimische Religion Japans. Teil 2. Synkretistische Lehren und religiöse Entwicklungen von der Kamakura- bis zum Beginn der Edo-Zeit*. Leiden.

Netsu Munenobu 涅津宗伸 (2009): *Chūsei chiiki shakai to bukkyō bunka* 中世地域社会と仏教文化. Kyōto.

Sakamoto Shōzō 坂本賞三 (1974): *Nihon no rekishi* 日本の歴史 6. *Sekkan jidai* 摂関時代. Tōkyō.

Sasaki Fumiaki 佐々木文昭 (2008): *Chūsei kōbu shinsei no kenkyū* 中世公式新制の研究. Tōkyō.

Satō Hiroo 佐藤弘夫 (1998): *Kami – hotoke – ōken no chūsei* 神・仏・王権の中世. Kyōto.

Suzuki Takuya 鈴木拓也 (2009): „Tokusei sōron to Kanmu tennō 徳政相論と桓武天皇“. *Kokushi setsuwakai zasshi* 国史談話会雑誌 50: 69–84.

Taira Masayuki 平雅行 (1992): *Nihon chūsei no shakai to bukkyō* 日本中世の社会と仏教. Tōkyō.

Taranczewski, Detlev (2010): „Der frühe Feudalismus“. In: *Kleine Geschichte Japans*. Hrsg. von Josef Kreiner u.a. Stuttgart, 94–148.

Uejima Susumu 上島享 (2010): *Nihon chūsei shakai no keisei to ōken* 日本中世社会の形成と王権. Nagoya.

Uwayokote Masataka 上横手雅敬 (2009): *Kenryoku to bukkyō no chūseishi. Bunka to seijiteki jōkyō* 権力と仏教の中世史 文化と政治的状況. Kyōto.

Varley, Paul (1994): *Warriors of Japan. As Portrayed in the War Tales*. Honolulu.

