

Notizen zum Kumano-honji

Von Roland Schneider

(Hamburg)

Die kurzen Prosaerzählungen des ausgehenden Mittelalters, die *Otogizōshi*, werden von der japanischen Literaturgeschichte traditionell nach inhaltlich-gegenständlichen Kriterien in mehrere Gruppen eingeteilt¹. Das *Kumano-honji*^[1] gilt als Repräsentant der größten Gruppe, der sog. *honji-mono*^[2].

Dieser Gruppe werden meist all jene Erzählungen zugerechnet, die in ihrem Titel wie das hier zu behandelnde Werk das Wort *honji* tragen. Inneres Kriterium ist nach der japanischen Literaturwissenschaft, daß diese Erzählungen aus dem buddhistischen *honji-suijaku*^[3]-Gedanken entstanden sind und inhaltlich literarische Fassungen dieser religiösen Idee darstellen². Bekanntlich entspricht nach dieser buddhistischen Philosophie jedem japanischen *kami* als dessen „ursprünglichem, eigentlichem Stand“ (*honji*) eine buddhistische Hypostase, die sich in mitleidvoller Anpassung an die geringe menschliche Auffassungskraft nicht in ihrer wahren unbegreiflichen Gestalt offenbarte, sondern eine vorläufige Erscheinungsform annahm und in Japan als *Kami* „ihre Spur herabließ“ (*sui-jaku*). So ist etwa die Sonnengöttin die „Spur“ des Amida, oder umgekehrt Amida der „Urstand“ (*honji*) der Amaterasu.

Einige der Titel jener *honji-mono* der *Otogizōshi* machen aber die Problematik deutlich, die in der Definition der *honji-mono* als literarische Fassungen des *honji-suijaku*-Gedankens liegt: *Amida no honji*, *Kōbōdaishi no honji*, *Tanabata no honji*. Keiner dieser Gestalten, weder Amida noch *Kōbōdaishi* oder *Tanabata* käme nach der Idee des *honji-suijaku* ein *honji* zu, denn keine von ihnen ist ein *Kami*. *Tanabata* ist ein Stern, wenn auch oft personifiziert, *Kōbōdaishi* ein buddhistischer Sektengründer, also ein Mensch, und Amida ist ein Buddha, dem kein anderer „Urstand“ als Hypostase mehr zugeordnet werden braucht. Betrachtet man den Inhalt dieser drei Erzählungen, so wird ohne weiteres deutlich, daß die Definition des Wortes *honji* in

¹ Namen und Zahl dieser Gruppen wechseln. So zählt HASEGAWA T. (*Kodai-shōsetsu-sushi*) vier Gruppen auf: Liebesgeschichten, Sagen, Tierfabeln, *honji-mono*; SHIMAZU H. (*Otogizōshi-sankō*) sechs: Kindererzählungen, komische Geschichten, religiöse Legenden, Liebesgeschichten, Gespenstererzählungen, Heldensagen. ICHIKO T. (*Chūsei-shōsetsu no kenkyū*) teilt nach den Hauptpersonen und Schauplätzen der Erzählungen in Hofadels-, Krieger-, Mönchs-, Volksstoffe und Geschichten über fremde Länder (China, Indien) ein.

² So z. B. *Nihon-bungaku daijiten (Shinchōsha)*, Tōkyō, 1959, S. 963 f.

[1] 熊野本地

[2] 本地物

[3] 本地垂迹

ihrem Titel, die auf dem *honji-suijaku*-Gedanken aufbaut, allzu eng ist. Das *Amida no honji* erzählt von der unglücklichen Liebe zwischen einem indischen Prinzen und einer Prinzessin, die mit dem Tod der Geliebten endet. Der verzweifelte Prinz entsagt der Welt, wird mit 33 Jahren Mönch und schließlich zu Amida, während seine tote Geliebte sich als Yakushi-nyorai offenbart. Das *Kōbō-daishi no honji* berichtet von der früheren Existenz des japanischen Mönchs, während das *Tanabata no honji* von der Liebe der himmlischen Weberin und des himmlischen Hirten erzählt, die die beiden in ihrem irdischen Leben verband, bevor sie zu Sternen wurden. Keine dieser 3 Erzählungen, die hier stellvertretend für 3 Gruppen innerhalb der *honji-mono* stehen³, erfüllt die Forderung, daß ein Buddha sich als Kami offenbart. Auf den ersten Blick liegt ihre Gemeinsamkeit nur in dem Wort *honji* ihrer Titel⁴, das aber weniger „Urstand“ im Sinne jener buddhistischen Philosophie, sondern eher „früheres Leben“, „vorherige Existenz“ bedeutet. Die stoffliche Gemeinsamkeit der Erzählungen liegt darin, daß alle das Leben eines Menschen schildern, der nach seinem Tode zu einem berühmten Mönch, einem überirdischen Wesen oder einer (buddhistischen) Gottheit wird. Mit der letzten Gruppe der *honji-mono*, die der Idee des *honji-suijaku* näher zu stehen scheint als die drei eben skizzierten, kommen wir zu dem *Otogizōshi Kumano-honji*, das, nach der großen Zahl seiner überlieferten Texte zu urteilen, im Mittelalter sehr verbreitet gewesen sein muß. Vor der Problemstellung soll eine Inhaltsangabe gegeben werden, deren Ausführlichkeit dadurch gerechtfertigt scheint, daß einige der Probleme nur an einzelnen konkreten Inhaltszügen gezeigt werden können. Die folgende Nacherzählung legt den Text *Kumano no go-honji no sōshi*¹⁴ zugrunde, der laut Kolophon 1556 geschrieben wurde⁵:

In alter Zeit herrscht Kaiser Zenzai über das indische Reich Makada. Er ist verzweifelt, daß ihm trotz seiner tausend Gemahlinnen bisher ein Thronfolger versagt blieb. Auch seine großzügige Spenden für Tempel, durch die er seine Gebete um einen Nachkommen stützen will, haben keinen Erfolg.

Unter den tausend kaiserlichen Gemahlinnen lebt vergessen vom Herrscher die schöne Zenkō, die nach ihrem Wohnort auch Gosuiden genannt wird. Traurig über ihre Einsamkeit läßt sie eine Statue der elfgesichtigen Kan'on (Jūichimen-Kanzeon)¹⁵ fertigen und wendet sich mit Gebet und

³ Das *Amida no honji* etwa für das *Shaka no honji* und *Bishamon no honji*, das *Tanabata no honji* für das *Tsukihji no honji* und das *Kōbō-daishi no honji* für die zahlreichen literarischen Mönchsvitae des Mittelalters.

⁴ MATSUMOTO Takanobu hat in seinem Aufsatz *Honji-mono no mondaiten* (in *Kokugo to kokubungaku*, 1962, X, S. 69 ff.) gezeigt, daß das Wort *honji* dem Titel vieler Erzählungen erst in der Edo-Zeit hinzugefügt wurde oder ein früheres — „*sōshi*“ und „*no monogatari*“ verdrängte. Diese Tatsache verbietet, den Titel einer Erzählung als Kriterium für die Einordnung unter die *honji-mono* zu nehmen.

⁵ Dieser Text ist in dem von ICHIKO Teiji hrsgg. Band *Otogizōshi* (= *Nihon kotenbungaku taikai*, 38) S. 411—433 gegeben.

¹⁴ 熊野の御本地の草紙

¹⁵ 十一面観世音

Opfer an den Bodhisattva, um durch seine Hilfe die Liebe des Kaisers zu erlangen. Ihr Gebet wird erhört, der Herrscher erinnert sich ihrer, besucht sie, ist von ihrer Schönheit bezaubert und verbringt Tag und Nacht bei ihr. Gosuiden wendet sich wieder an Kan'on und fleht um einen Sohn. Ihr Gebet hat Erfolg und sie wird schwanger (wobei der Autor im einzelnen das Aufhören der monatlichen Regel, das Unwohlsein der Schwangeren, Symptome einer Schwangerschaftshysterie und das Wachsen des Embryo schildert).

Während sich der Kaiser über die bevorstehende Erfüllung seines Wunsches nach einem Nachkommen freut, neiden die anderen 999 Gemahlinnen Gosuiden ihr Glück und beschließen, sie zu verderben. Eine magische Beschwörung der oxsenköpfigen Berggottheit, der Fluß- und Meergötter, bei der die Rivalinnen Gosuiden 7 Nächte hindurch verfluchen, bleibt erfolglos. Von einem Wahrsager müssen sie erfahren, daß das Kind ein Prinz von großer Schönheit mit glücklicher Zukunft werden wird. Die kaiserlichen Gemahlinnen verbieten dem Wahrsager, dem Kaiser diese glückliche Prophezeiung zu berichten und zwingen ihn durch die Drohung, ihn zu verfluchen und als Rachegeister heimzusuchen, dem Herrscher eine von ihnen erfundene Version zu verkünden: Der Prinz werde ein Dämon, der seine Eltern töten und das Reich als grausamer Herrscher verderben werde. Doch auch dieses düstere Zukunftsbild raubt dem Kaiser nicht die Freude, endlich einen Sohn zu bekommen, und kann ihn nicht veranlassen, Gosuiden zu verstoßen. Enttäuscht schicken die 999 kaiserlichen Gemahlinnen 5994 als Dämonen verkleidete Riesenfrauen in der Nacht zum Palast der Gosuiden, wo sich auch der Herrscher aufhält, und lassen sie unter Heulen und Lärmen den Untergang des Reiches prophezeien, falls der Prinz geboren werde. Erschüttert verläßt der Kaiser nun die Geliebte. Seine Gemahlinnen geben Kriegern einen gefälschten kaiserlichen Befehl, die Gosuiden in eine Bergwildnis zu führen und dort in einer Höhle zu töten.

Grausam wird die Verzweifelte zu der Höhle geschleppt. In ihrer letzten Stunde betet sie zu Kan'on und Amida um eine glückliche Wiedergeburt im Paradies. Doch noch wird ihr ein Aufschub zuteil, da das Schwert des Henkers durch ein Wunder versagt. Gosuiden opfert nun ihr Haar den verschiedenen Gottheiten und den wilden Tieren des Gebirges und bittet diese, den Prinzen zu beschützen, den sie noch vor ihrem Tode gebären will. Sie kommt nach einem Gebet auch wirklich vorzeitig mit dem Prinzen nieder, der durch seine Gestalt, die die 32 sichtbaren Merkmale eines Buddha zeigt, alle bezaubert. Die Mutter verspricht dem Prinzen, ihn vom Jenseits aus zu beschützen, prophezeit, daß er mit 5 Jahren von dem heiligen Mönch *Chiken* gerettet werde und mit 7 Jahren seinen Vater, den Kaiser treffen werde.

Danach wird sie von den Kriegern enthauptet und ihr Kopf in die Hauptstadt gebracht. Tiger und Wölfe versammeln sich und beschließen, den Prinzen zu beschützen. Durch ein Wunder bleibt Gosuidens Körper erhalten und der Prinz nährt sich 3 Jahre von der Muttermilch, die nicht versiegt. Er spielt mit den wilden Tieren und ist mit 5 Jahren — „da er kein gewöhnlicher Mensch ist“ — über die Jahre hinaus erwachsen.

Zu dieser Zeit sieht der Heilige Chiken bei seinen Sutrenlesungen, daß ein Bücherwurm in die Sutrenrolle Schriftzeichen hineingefressen hat, die ein *waka* ergeben: „In den Bergen ein Waisenkind wohnt, such' es, oh Mönch, die Zweige der Bäume teilend!“ Staunend bricht Chiken auf und findet den Prinzen unter Tigern und Wölfen. Er erfährt von ihm seine Herkunft, das Schicksal und die letzten Worte Gosuidens. Nachdem er Gosuiden bestattet hat, nimmt er den Prinzen mit sich, der nun bei Chiken die Zeit bis zu seinem 7. Lebensjahr mit Gebeten für die tote Mutter und mit Studien verbringt.

Mit 7 Jahren läßt ihn Chiken in den Garten des Kaiserpalastes bringen, wo ihn der Herrscher, der dorthin zur Blumenschau aufgebrochen war, sieht und nach seiner Herkunft fragt. Weinend gibt sich der Prinz zu erkennen und schildert das Schicksal seiner Mutter. Erschüttert will der Kaiser das Unrecht rächen und seine 999 Gemahlinnen enthaupten lassen, doch der Prinz hält ihn davon ab. Der Herrscher will ihm nun das Reich übergeben, aber der Prinz lehnt ab und will gehen. Auch der Kaiser will nicht mehr in solch einem Land und unter solchen Menschen bleiben, besteigt einen wunderbaren Wagen, der ihn, den Prinzen und das Haupt der Gosuiden durch die Lüfte nach Japan bringt.

Chiken folgt ihnen, und sie landen am Fluß Otonashi, bei dem Dorf Sonae, im Bezirk Muro der Halbinsel Kii und offenbaren sich schließlich als Gottheiten von Kumano. Der Kaiser war eine Inkarnation des Amida und wird zur Gottheit der Shōjōden, Gosuiden und Chiken, Inkarnationen der Kan'on und des Yakushi werden wie der Prinz, der eine Inkarnation der elfgesichtigen Kan'on war, zu den Gottheiten der andern Kumano-Heiligtümer. Die 999 kaiserlichen Gemahlinnen versuchen ihnen zu folgen, werden aber zu Insekten, die noch heute die Kumano-Pilger quälen.

Die Erzählung schließt mit der Versicherung ihrer Glaubwürdigkeit, der Aufforderung, den Kumano-gongen zu verehren, dem Versprechen seiner Hilfe und einem Anruf der Kumano-Gottheiten und des Amida.

Die zahlreichen anderen Texte weichen in einigen Zügen von dieser Version ab: Ein Text erzählt von der niederen Abstammung der Gosuiden, ein anderer schildert wie der Bogen, mit dem Gosuiden getötet werden soll, zerspringt. Mehrere Texte berichten von einer schweren Krankheit des Kaisers, die der Prinz heilt oder bezeichnen Chiken als Bruder der Gosuiden. In einigen Texten weckt der Heilige durch Wunderkraft die tote Gosuiden wieder zum Leben. In einigen Ausgaben wird erzählt, daß 3 oder 5 Wunderschwerter, die der Kaiser vor seinem Abflug in die Luft schleudert, den Weg nach Japan weisen. Allen Texten sind aber folgende Hauptzüge gemeinsam:

1. Der Herrscher von Makada hat 1000 Gemahlinnen, darunter Gosuiden.
2. Gebete zu Kan'on bewirken die Liebe des Kaisers zu Gosuiden und ihre Schwangerschaft.
3. Die 999 Kaiserinnen suchen Gosuiden durch erzwungene falsche Prophezeiung eines Wahrsagers vergeblich zu schaden.
4. Gosuiden wird verschleppt, schenkt vorzeitig einem Sohn das Leben und wird enthauptet.

5. Gosuidens Körper bleibt erhalten, ihre Muttermilch nährt den Prinzen, wilde Tiere schützen ihn.
6. Durch ein Insekt (Wurm, Spinne) erfährt der Mönch von dem Prinzen und nimmt ihn zu sich.
7. Der Prinz trifft seinen Vater.
8. Kaiser, Prinz, Mönch und Gosuiden fliegen nach Japan und werden dort zu den Kumano-Gottheiten.

Viele Motive dieser Erzählung erscheinen auch in den anderen *honji-mono* der Otogizōshi⁶, so daß es berechtigt scheint, das *Kumano-honji* als Repräsentant dieser Gruppe anzusehen.

Aus der Inhaltsangabe ging hervor, daß das Otogizōshi *Kumano-honji* treuer in der Tradition des *honji-suijaku*-Gedankens steht als die 3 vorher skizzierten Typen: Das *suijaku*, die japanische Gottheit, ist mit den drei Kumano-Gottheiten gegeben, ihr *honji* sind die buddhistischen Gottheiten Amida, Kan'on, Yakushi, deren Inkarnationen diese indischen Menschen nach der Erzählung waren. Beide Glieder, Buddha und Kami, sind vorhanden und doch liegt eine wesentliche Änderung oder Ausweitung des traditionellen *honji-suijaku*-Systems vor: Der Übergang von Buddha zu Kami erfolgt nicht direkt, sondern über eine Zwischenstufe. Der Buddha wird zuerst Mensch und dieser Mensch wird dann zum Kami, nach einem langen ereignisreichen Leben, das den alleinigen Mittelpunkt der Erzählung bildet. Damit scheint wieder ein Bezug zu den drei anderen Typen der *honji-mono* hergestellt, denn auch dort macht ja die frühere menschliche Existenz eines berühmten Mönchs, einer Gottheit oder eines überirdischen Wesens Kern und Engagement der Erzählung aus.

Wichtig scheinen nun die beiden Fragen, ob diese literarische Änderung und Ausweitung des *honji-suijaku*-Gedankens, dieser Einschub eines menschlichen Zwischengliedes zwischen Buddha und Kami Novum und Kennzeichen der Otogizōshi ist und ob diese Form ihre Motivation in literarischen, erzähltechnischen Gegebenheiten hat — das würde letztlich eine Säkularisierung dieser buddhistischen Idee in der Literatur bedeuten — oder ob diese Formänderung auch in Beziehung zu Religion und Kult erklärt werden kann.

Die erste Frage ist relativ leicht zu beantworten, da wir die Quelle des Otogizōshi *Kumano-honji* kennen, die 2 Jahrhunderte vor der Niederschrift des oben nacherzählten Textes entstanden ist. Offensichtlich geht das Otoi-

⁶ Auch im *Itsukushima no engi*^[6] versuchen die neidischen Gemahlinnen eines indischen Herrschers die Geliebte des Kaisers zu beseitigen, auch dort zerbricht das Schwert des Henkers und der Held jener Erzählung fliegt nach Japan, wo er sich als Gongen offenbart. Die Hauptpersonen in *Bontenkoku*^[7] benützen ebenfalls einen wunderbaren Flugwagen um von Indien nach Japan zu gelangen, und erscheinen als Manjusri und Kannon. Im *Koyasu-monogatari*^[8], einer *honji*-Erzählung, die von der früheren Existenz des Jizō berichtet, versagt ebenfalls die Waffe, die den Helden töten soll. Schließlich berichtet auch das *Amida no honji* davon, daß Unschuldige verleumdet und in ein unwirtliches Gebirge verschleppt werden.

[6] 巖島の縁起

[7] 梵天国

[8] 子安物語

zōshi auf eine Erzählung des *Shintōshū*^[9] zurück. Das in der Namboku-Zeit entstandene *Shintōshū*⁷ ist ein Werk der Predigerschule des Klosters Agui^[10], das zum Enryakuji gehörte. Das Werk diente als eine Art Textbuch für den Vortrag der Predigermönche, die in der Volksmission des Mittelalters wirkten. So ist es interessantes Zeugnis für die *shōdō*^[11] (wörtl.: „Rezitation zu Bekehrungszwecken“), der Missionierungsmethode jener *sekkyōshi*^[12] (Prediger), die nach dem Niedergang des Heian-Adels erstmals intensiver das gewöhnliche Volk, besonders die Landbevölkerung zum Objekt ihrer Bekehrungsversuche machten. Der Geist des *Shintōshū* ist der des *Ryōbu-shintō*, sein Inhalt besteht aus einem doktrinären Teil und aus einer Reihe Erzählungen, die auf der synkretistischen Grundlage des Ryōbu-Shintō vom Ursprung der Kami und der Schreine berichten und — wie Kondō Yoshihiro gezeigt hat — beredtes Zeugnis für die Durchdringung der Predigten mit volkstümlichem Erzählgut ablegen⁸. Im 2. Band dieses Werkes steht die Erzählung *Kumano-gongen no koto*^[13]⁹, auf die unser Otogizōshi zurückgeht.

Ein Vergleich zwischen beiden Erzählungen zeigt, daß die Linie ihres Inhalts nahezu identisch ist. Sind auch die Namen der Personen verschieden, so ist doch ihre Umwelt und ihr Schicksal in beiden Werken das gleiche. Alle 8, der oben aufgeführten Inhaltsabschnitte finden sich schon in dem *Shintōshū*. So darf die erste der beiden Fragen dahingehend beantwortet werden, daß jene Veränderung der *honji-suijaku*-Idee kein Novum der Otogizōshi ist. Predigterzählung und Otogizōshi fügen beide ein menschliches Zwischenglied zwischen Buddha-Dasein und der Offenbarung als Kami ein und legen das Hauptgewicht auf die Schilderung des Menschendaseins der späteren Gottheit. Diese menschliche Existenz wird als äußerst leidvoll geschildert. In diesem Zug gleichen sich nicht nur das *Kumano-gongen no koto* und das spätere *Kumano-honji*, sondern alle *honji-mono* der Otogizōshi¹⁰.

Daher gilt die Beantwortung der zweiten oben gestellten Frage nach der Motivation dieser Schilderung, dieser Veränderung des *honji-suijaku*-Gedankens nicht nur für das *Kumano-honji*, sondern für die gesamte Gruppe der Otogizōshi, die es vertritt. Man könnte mit Matsumoto der Ansicht sein, daß

⁷ Die Entstehungszeit des *Shintōshū* wurde (zuletzt von Kondō Yoshihiro: *Shintōshū-Tōyōbunko-bon*, Tōkyō 1959, Introduction S. 2) aus mehreren im Text genannten Ara- und Jahresdaten bestimmt und soll zwischen 1355 und 1358 liegen.

⁸ Kondō Y., (s. o. Anm. 7) nahm in einem Anhang seines Werkes Erzählungen aus Kōzuke auf und bewies aufgrund inhaltlicher Kriterien, daß dieses mündliche Erzählgut der heutigen Provinz Gumma maßgeblichen Einfluß auf die Predigtgeschichten des *Shintōshū* ausgeübt hat.

⁹ Kondō Y., *Shintōshū-Tōyōbunko-bon*, S. 45—57.

¹⁰ Dies konnte an den von Yokoyama Shigeru und Tada Takeo herausgegebenen Texten der *honji-mono* (YOKOYAMA S. u. TADA T.: *Muromachi-jidai monogatari-shū*, 2. Aufl., Tōkyō 1962) überprüft werden.

[9] 神道集

[10] 安居院

[11] 唱導

[12] 説經師

[13] 熊野権現之事

der einfache Übergang vom Buddha zum Kami erzählerisch nicht lohne und das Publikum nicht genügend fessele und daß der Autor deshalb ein menschliches Zwischenglied eingeschoben habe¹¹. Diese Begründung läßt aber außer Acht, daß zumindest die Predigterzählungen religiös-missionarische Funktionen erfüllen sollten, wovon auch ihr äußerer Handlungsverlauf bestimmt wurde. Sie sollten für den Kult eines Heiligen, einer Gottheit werben. So darf man wohl annehmen, daß ebenso wie Erzählungen über die Macht und die Wundertätigkeit einer Gottheit ihre Berufung zu Fürbitte und Hilfe beweisen sollen, diese „Vermenschlichung“ der Gottheit — und eine solche ist das Ergebnis des Einschubs eines menschlichen Zwischenglieds zwischen Buddha und Kami — in erster Linie die Ansprechbarkeit der Gottheit und ihr Verständnis für die Leiden und Schwierigkeiten der Gläubigen zeigen soll. An eine Gottheit, die als Mensch irdische Leiden und Schmerzen erfuhr, wendet sich der Gläubige leichter und vertrauensvoller. Watsuji Tetsurō prägte für diese Gottheiten der *honji-mono* den Ausdruck *nayamu kami* (leidender Gott) und hat damit Wesentliches zur Erfassung der „Helden“ dieser Erzählungen beigetragen, wenn man auch seinen Thesen über die Verwandtschaft dieser *nayamu kami* mit der Christusgestalt nicht unbedingt folgen kann, da einmal die Motivation für die Übernahme der Leiden eine andere ist, zum Zweiten die „Göttlichkeit“ des *nayamu kami* während seines irdischen Daseins weder in eigenen aktiven (Wunder-)Handlungen erscheint, noch durch seine Worte als Anspruch geltend gemacht wird. Dabei bildet der letzte Punkt einen klaren Gegensatz zu der Christusgestalt. Daß den Autoren der *honji-mono* tatsächlich dieses Ziel der Ansprechbarkeit der Gottheiten vorgeschwebt hat, geht vielleicht auch aus dem Schluß der Erzählung *Kōzuke no kuni (no) Komochiyama no koto*¹⁴⁾ im 6. Band des *Shintōshū* hervor:

„Kommen Buddha und Bodhisattva in unser Land, so leihen sie sich einen menschlichen Mutterschoß, werden zu gewöhnlichen Menschen, empfangen Leid und Schmerz, kosten Gut und Böse. Danach werden sie Kami, die den Menschen dieser schlechten Welt helfen . . .“¹²

Die Quelle des Otogizōshi *Kumano-honji* in dem *Shintōshū* ist eine Predigterzählung und hat somit theologisch-religiöse Funktionen und ist mündliche Vortragskunst. Treffen diese beiden Eigenschaften, religiöser Charakter und Zugehörigkeit zur mündlichen Erzählkunst, auch noch für das Otogizōshi zu? Diese Fragen nach dem Charakter des *Kumano-honji* bedeuten letztlich eine Auseinandersetzung mit der in den Literaturgeschichten oft vertretenen Ansicht, daß die Otogizōshi, somit also auch die *honji-mono* als eine ihrer Gruppen, reine Unterhaltungsliteratur waren, und auf Kinder und Frauen als Publikum zielten.

¹¹ MATSUMOTO T., *Honji-mono no mondaiten* (in: *Kokugo to kokubungaku* 1962, X, S. 74).

¹² KONDŌ Y. *Shintōshū*, S. 199.

¹⁴⁾ 上野之國児持山之事

Kikuchi Ryōichi schließt aus dem Inhalt des *Kumano-honji* auf ein städtisches Publikum¹³, ohne dies aber durch Textzitate zu begründen. Die Begründung für unsere eigene Hypothese, daß nicht Kinder, sondern wahrscheinlich Frauen das Publikum bildeten, kann dagegen dem Text selbst entnommen werden: Es ist unwahrscheinlich, daß ein Autor, der auf ein aus Kindern bestehendes Publikum zielt, so lange und breit wie der Autor des *Kumano-honji* es tut, vom Aufhören der monatlichen Regel bei Gosuiden, vom Unwohlsein der Schwangeren erzählte oder so ausführlich auf das Wachsen des Embryo einging. Hinweis auf ein weibliches Publikum, das der Autor für die Verehrung des Kumano-gongen gewinnen will, könnte u. U. auch die Tatsache sein, daß alle Schmähungen des weiblichen Geschlechts, die sich an 3 bis 4 Stellen des *Kumano-gongen no koto* in dem *Shintōshū* finden, im *Otogizōshi* ausgelassen werden. Ein Beispiel ist etwa das Zitat aus dem Mahāvaiṣṇava-buddhāvataṃsaka-sūtra: „Die Frauen sind Boten der Hölle und können den Samen der Buddhaschaft zerstören. Gleichen sie auch äußerlich dem *bodhi*, so sind sie im Innern doch wie Nachtdämonen“¹⁴.

Die Frage, ob das *Otogizōshi Kumano-honji* reines Lesestück war und sich ganz vom mündlichen Vortrag, der seiner Quelle, dem *Kumano-gongen no koto* erst Leben verliehen hatte, getrennt hatte, wird bis zu einem gewissen Grade vom Schluß der Erzählung beantwortet:

„*Kono sōshi wo kaki-todomete, amaneku hito ni chōmon-sesasu-beshi*“¹⁵ (Indem ich diese Erzählung niederschrieb, soll man sie weit und breit den Menschen hören lassen.“)

Es war also weniger zum *stillen* Lesen als zum *Vorlesen* gedacht. Allerdings schränkt ein anderer Text dies etwas ein und spricht von einem Vorlesen für Analphabeten:

„*Mommō-naru hito ni wa, ikani-mo kono honji wo yomite, chōmon-se-sase-tsureba* . . .“¹⁶ (Wenn man Analphabeten dieses *honji* vorliest und hören läßt“.) Diesen Zweck, vorgelesen zu werden, lassen auch einige stilistische Züge der Erzählung wie die Kürze der Sätze, Wiederholungen und stereotype Wortbilder erkennen. Auf diese Stilelemente wies Ichiko Teiji in seiner allgemeinen Charakterisierung der *Otogizōshi* hin¹⁷ und wir dürfen auch die Vorausdeutungen durch Erzähler oder handelnde Person als Kennzeichen dieses Stils werden, da sie zu den charakteristischen Gliederungsprinzipien mündlicher Erzählkunst gehören.

¹³ KIKUCHI Ryōichi: *Setsuwa kara chūsei-monogatari e no katei* (in: *Nihonbungaku*, 1955, I, S. 8—16).

¹⁴ KONDŌ Y.: *Shintōshū*, S. 48.

¹⁵ YOKOYAMA S. u. TADA T.: *Muromachi-jidai monogatari-shū*, 2. Aufl. Tōkyō 1962, Bd. I, S. 79.

¹⁶ Ebd. S. 79.

¹⁷ ICHIKO T. [Hrsg.]: *Otogizōshi* (= *Nihon kotenbungaku taikai*, 38), Tōkyō 1958, S. 16. Aus den von Ichiko T. angeführten Zitaten geht hervor, daß auch in den *Otogizōshi Monogusa-Tarō*^[15], *Aobalue-monogatari*^[16] und *Komachi-sōshi*^[17] vom Hören (*kiku*) und Vorlesen dieser Erzählungen gesprochen wird.

Wichtiger als die Entscheidung, ob das *Kumano-honji* Lese- oder Vortragsstoff war, scheint aber eine Überprüfung der zweiten Behauptung, die in der Definition der *Otogizōshi* als „reine Unterhaltungslektüre“¹⁸ liegt: Wollte das *Kumano-honji* als *Otogizōshi* wirklich nur unterhalten? Fehlt ihm ganz der religiöse Charakter und die religiöse Funktion seiner Quelle? Antwort müßte nicht nur der Stoff, sondern vor allem die Darstellungsart, die Beurteilung der geschilderten Welt durch den Autor geben. Weicht der Autor wirklich nur in eine Phantasiewelt aus, wie es behauptet wurde¹⁹?

Die enge inhaltliche Verwandtschaft zwischen *Otogizōshi* und der Erzählung des *Shintōshū* wurde oben gezeigt. Wenn wir vor der Behandlung der Darstellungsart des *Kumano-honji* nochmals auf die Unterschiede im Inhalt eingehen, so zeigt sich, daß das *Kumano-honji* Schilderungen seiner Quelle sowohl erweitert als auch an einigen Stellen ausläßt. Sind diese Veränderungen im Sinne einer Profanisierung des religiösen Stoffes zu werten? Hauptsächlich treten da Erweiterungen und Ausschmückungen auf, wo von den Gefühlen der Helden erzählt wird: Die Sorge des Kaisers darüber, daß er keinen Nachfolger hat, die Traurigkeit der Gosuiden, weil sie vom Herrscher nicht beachtet wird, der Schmerz Gosuidens über ihre Verstoßung, die Erschütterung des Kaisers beim Bericht seines Sohnes. Bei all diesen Schilderungen geht das *Otogizōshi* an Intensität und Ausführlichkeit der Darstellung weit über seine Vorlage hinaus. Doch dies muß nicht notwendigerweise eine Profanisierung bedeuten, denn ausführliche Beschreibung des Gefühls und der Empfindungen der späteren Gottheit arbeitet ja auch an ihrer „Vermenschlichung“ mit und dient wie oben gesagt dem theologisch-religiösen Zweck, dem Gläubigen die Ansprechbarkeit der Gottheit vor Augen zu führen.

Einige Stellen des *Kumano-gongen no koto*, die mit Religion und Kult zusammenhängen, übernimmt das *Otogizōshi* nicht: Die Aufzählung der verschiedenen Schreine, die die Erzählung des *Shintōshū* bringt, den Hinweis auf Enno-gyōja²⁰, den Ahn des Shugendō, die Gleichsetzung des Kumano-

¹⁸ M. DONATH kommt in ihrem Aufsatz *Zur literaturhistorischen Bedeutung der Kanazōshi* (in: MOAG XLIV, 3) S. 52 bei einer Gegenüberstellung von *Otogizōshi* und *Kanazōshi* zu dem ziemlich negativen Urteil, die *Otogizōshi* seien „ungeordnet, simpel und dürftig“ und „wollten nichts als unterhalten“.

¹⁹ Ebd. S. 52.

²⁰ KIKUCHI Ryōichi (*Setsuwa kara chūsei-monogatari e no katei*; s. o. Anm. 13) nimmt die Erwähnung des Enno-gyōja im *Kumano-gongen no koto* sowie die Gemeinsamkeit zwischen einigen Motiven dieser Predigterzählung und solchen der Enno-gyōja-Legenden als Beweis dafür, daß die Geschichte des *Shintōshū* auf Sagen über den Ahn des Shugendō zurückgeht. Im Gegensatz dazu sieht MATSUMOTO (s. o. Anm. 4) ein Sutra (jap.: *Sendaetsu-kokuō-kyō*^[19]) als Quelle des *Kumano-gongen no koto* an. Dieses Sutra bringt schon alle Hauptzüge der Erzählung: Die Gemahlinnen eines indischen Herrschers neiden seiner Lieblingsfrau die Gunst des Königs, gewinnen einen Brahmanen, der durch eine falsche Prophezeiung den Herrscher dazu bringt, die schwangere Gemahlin zu verstoßen und zum Tode zu verurteilen. Das Urteil wird vollstreckt, aber die Tote schenkt im Grabe einem Prinzen das Leben, der von den wilden Tieren beschützt und aufgezogen, schließlich von Buddha gerettet wird. Er wird ein Jünger des Buddha, sucht seinen Vater, den König auf und bekehrt ihn und sein Volk zum Buddhismus. (Der Text dieses Sutra ist als Nr. 518 im *Taishō-Daizōkyō*, Bd. 14, S. 791 f. gegeben.)

Diese bis in einzelne Inhaltzüge gehende Ähnlichkeit zum *Kumano-gongen no koto* scheint eher das Urteil Matsumoto's als die Annahme Kikuchi's zu stützen.

Schreins mit „dem Boden (chi) [18] der Mutterschoß- und Diamantwelt“ und die Betonung, daß der Kumano-gongen ein Nachkomme der Amaterasu sei. Ihre Auslassungen lassen sich aber ebenfalls anders als durch eine Profanisierung erklären: Der Satz von der Mutterschoßwelt und der Diamantwelt fiel wahrscheinlich weg, als nicht mehr die Tendai-Prediger Verbreiter und Vortragende dieser Erzählung waren. Die Erwähnung der Sonnengöttin als Ahn des Kumano-gongen und als *suijaku* des Amida, zeigt das ständige Bemühen der buddhistischen Predigermönche, die höchste Kultgottheit des Shintō in ihr System einzubeziehen, um dem Volk zu beweisen, daß eine Bekehrung zum Buddhismus keinen Abfall von der Ahngottheit des Kaiserhaus bedeute und daß diese dem Konvertiten nicht grollen werde. Ebenfalls aus den buddhistischen Bekehrungsbemühungen ist die Aufzählung der Schreine, ihrer Gottheiten und buddhistischen Hypostasen zu verstehen, die sich am Anfang und Ende der Predigterzählung des *Shintōshū* findet. Auch sie soll neben der allumfassenden Geltung des Buddhismus für Japan die Identität der Kami mit Buddhawesen beweisen und soll bekehren. Diese Notwendigkeit, das Volk zum Buddhismus zu bekehren, war für den Autor des *Otogizōshi* im späten Mittelalter nicht mehr gegeben, da er schon vor einem buddhistischen Publikum sprach. Er konnte daher diese Stellen des *Kumano-gongen no koto* übergehen und sich ganz auf die Kumano-Gottheit konzentrieren, für deren Kult er werben wollte.

Wenn das *Otogizōshi* noch immer in Konzeption und Ziel religiösen Charakter hatte, muß sich dies nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Darstellungsart, im „wie“ seines Berichts, in der Art, wie die innere Welt dieser Dichtung gesehen und reflektiert wird, deutlich zeigen. Von Araki wurde mit Recht auf die strukturelle Verwandtschaft zwischen den *honji-mono* und den Märchen, den *mukashibanashi* [20] hingewiesen²¹. Auch jene berichten in 3 Stufen, wie ein durch besondere, wunderbare Geburt (*mōshigo* [21] u. ä.) erhöhter Mensch (1) durch schreckliche Gefahren und großes Leid geht (2), am Ende aber Reichtum und Glück erlangt (3). Für Araki liegt der Unterschied zwischen diesen Erzählungen und den *honji-mono* in der Darstellung der 3. Stufe, in der die *honji-mono* nicht das Reichwerden im irdischen Leben, sondern die Apotheose des Helden schildern. Doch ist dies letztlich nur ein inhaltlicher Unterschied, der nicht so schwer wiegt wie der Unterschied in der Darstellung, der zwischen diesen weltlichen *mukashibanashi* und den *honji-mono* besteht:

Die Wunder, dem Märchen etwas selbstverständliches, sind dem *honji-mono* stets Offenbarung einer überirdischen buddhistischen Macht: Das Schwert des Henkers zerbricht durch die Hilfe der Kan'on, Yakushi läßt ein Insekt das Gedicht schreiben, das zur Auffindung des Prinzen führt.

²¹ ARAKI Shigeru: *Chūsei-makkj no bungaku (Iwanami-kōza Nihonbungaku, IV)*, Tōkyō 1959, S. 16, Anm. 3. Araki stützt sich bei seinen Ausführungen auf SEKI Keigo: *Minwa*, Tōkyō 1955.

Ferner zeigt das *honji-mono* ein Kennzeichen jeder Legende, die umsichtige Motivation jedes Ereignisses, die in den Märchen zum großen Teil fehlt: Das Zusammentreffen des Kaisers mit dem Prinzen wird durch die Vorliebe des Herrschers für die Blumenschau ermöglicht, der falsche Befehl der Kaiserinnen durch die Abwesenheit des Kaisers. Jede Episode ist auf die folgende abgestimmt, während die *mukashibanashi* oft eine Tendenz zur Isolierung der Episoden zeigen.

Überwinden die Märchen die Zeit, so zeigt das *honji-mono* einen empfindlichen Sinn für ihren Ablauf, und wo die Wirkung der Zeit aufgehoben ist — etwa in der Schilderung, wie der tote Körper der Gosuiden nicht verwest — tritt wieder eine Motivierung durch eine höhere, buddhistisch-religiöse Macht auf. Auch die Menschen stehen der Umwelt anders gegenüber als die Märchenhelden: Sie *wundern* sich über ungewöhnliche Vorkommnisse, wie etwa über das Verhalten der Tiger, die das Kind beschützen.

Bei den *honji-mono* ist eher eine formende Hand als ein Gewachsensein zu spüren. Zusammenfassend könnte man sagen, daß die Welt nicht einfach so wie sie ist oder wie sie sein sollte, dargestellt wird, wie das in den meisten der mittelalterlichen Märchen geschieht, sondern ihre Seinsweise und alle Vorkommnisse auf eine übernatürliche göttliche Macht bezogen werden.

Dies zeigt wohl deutlich, daß das *Kumano-honji* nicht „nur unterhalten“ wollte. Interessant ist nun aber, daß trotz der Gemeinsamkeiten im religiösen Charakter, die zwischen der alten Predigterzählung und dem *Otogizōshi* bestehen, gerade im Religiösen eine Funktionsverschiebung eingetreten zu sein scheint. Natürlich wollte auch noch das *Kumano-honji* für den Kult und die Verehrung der Gottheiten von Kumano werben und verspricht dem Gläubigen „in dieser Welt Glück, in der nächsten die Buddhaschaft“, dem Kumano-Pilger das Wohlwollen aller Buddha und Bodhisattva. Daß das *sōshi* darüber hinaus aber noch andere Funktionen bekam als zur Verehrung des Gongen aufzufordern, erhellt aus dem Schluß der Erzählung:

„*Kono sōshi ie no uchi ni anji-mōseba, kanarazu sono ie no uchi wo gongen amakudari-tamaite, mabori, shugo-shi-tamau nari.*“²² („Liest man diese Erzählung in einem Hause, so wird die Gottheit bestimmt vom Himmel herabsteigen und dieses Haus beschützen und bewahren!“)

Oder im gleichen Text:

„*Kore wo yomu tokoro e wa kanarazu gongen yōgō-narase-tamau-beshi!*“²³ („Wo dies gelesen wird, wird bestimmt der Gongen sich zeigen.“)

Ein anderer Text verspricht, daß die Lektüre dieses *honji-mono* im Verdienst und in der Wirkung einer Kumano-Wallfahrt entspräche.

Die Zitate lassen vermuten, daß dem *sōshi* selbst Heilskraft zugesprochen wurde. Einfaches Lesen und Hören dieser Erzählung versprach schon die Erlangung der Buddhaschaft, und dies Versprechen galt sogar für den Ungläubigsten, wie es in einem der Texte heißt.

²² YOKOYAMA S. u. TADA T.: *Muromachi-jidai monogatari-shū*, Bd. I, S. 79.

²³ Ebd. S. 79.

Das *honji-mono* erhält damit fast Gebetscharakter und wurde von einer Predigerzählung, die in erster Linie bekehren sollte fast zum magisch-religiösen, kraftgeladenen Objekt, das neben den Wallfahrten zur Kumano-Gotttheit und ihrem Kult sogar Möglichkeiten zu einem Eigenleben zeigt.

Daß das *Kumano-honji* hierin keinen Einzelfall bildet, läßt ein Brauch der Edo-Zeit erkennen. An Neujahr lasen die Frauen ein *Otogizōshi* mit dem Titel *Bunshō-sōshi* [22], um dadurch im kommenden Jahr Glück und Segen zu erlangen.

Dem Charakter des *Kumano-honji* wird eine Betrachtung, die von den *Otogizōshi* insgesamt behauptet, sie wollten nur unterhalten, somit nicht gerecht. Es ist zu sehen, daß diese Erzählung trotz der Trennung von ihren früheren Trägern, den Predigermönchen, den Vertretern des synkretistischen Systems des *Ryōbu-Shintō*, doch noch religiöse Charakterzüge und Funktionen bewahrte. Die obigen Ausführungen beschränkten sich auf das *Kumano-honji*, einige Fragen für eine künftige Untersuchung der Gesamtheit der sog. *honji-mono*, die wenigstens sämtliche als *Muromachi-Literatur* gesicherten *honji*-Erzählungen erfassen müßte, wurden vielleicht doch deutlich: Bezeichnet der Name *honji-mono* wirklich eine literarische Gattung, oder ist er nur Bezeichnung für eine Gruppe mit stofflich-gegenständlichen Gemeinsamkeiten? Dies wäre eine Frage nach der Darstellungsart, nach Stilelementen wie etwa typische Anfangs- oder Verknüpfungsformen oder bestimmter Erzählerperspektive. Die zweite Frage müßte lauten, ob das Religiöse für diese Gattung konstitutiv ist. Wäre etwa die inhaltlich verwandte Erzählung über den *Kumano-gongen*, die sich in dem *Kōwaka* [23]-Stück *Takadachi* [24] findet²⁴ und die, jeglichen religiösen Sinns entleert, als Preislied eines Familienerbstücks, einer kostbaren Waffe fungiert, noch unter die *honji-mono* zu rechnen? Wenn man an das Weiterleben mancher *honji-mono* im *Jōruri* denkt, ergibt sich die Notwendigkeit, zu untersuchen, ob eine Gattung der *honji-mono* auch durch die äußeren Strukturmerkmale bestimmt wird und inwieweit die im Mittelalter übliche Form der *honji-mono* als epische Kurzprosa die einzige legitime Form darstellt. Lauter Fragen, die auf der alleinigen Textgrundlage des *Kumano-honji* nicht beantwortet werden können.

²⁴ SASANO Ken: *Kōwaka bukyōku-shū*, Tōkyō 1943, Bd. II, S. 423 ff.

[22] 文正草紙

[23] 幸若舞

[24] 高館