universität wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Das Karma-Konzept im *Nihon ryōiki*.
Ethische Wertvorstellungen eines Nara-zeitlichen Mönchs“

verfasst von

Philipp Hofwimmer, Bakk. phil.

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 066 843
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Japanologie
Betreuer:	Dr. Bernhard Scheid

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 4
1.Einleitung 5
1.1. Quellenlage 6
1.2. Methodik 8
1.3.*Setsuwa*-Literatur 8
1.4. *Nihon ryōiki* 10
1.5. Kyōkai 12
1.6. Mönche und Nonnen 13
1.7. Karma 15
2. Der weltliche Bereich 16
2.1. Unrechtmäßige Bereicherung 17
2.1.1. Tiere als Helfer 20
2.1.2. Gier, Geiz und Wucher 22
2.1.3. Täter und Opfer 24
2.2. Töten von Lebewesen 26
2.2.1. Mord 27
2.2.2. Der Umgang mit „niederen“ Geschöpfen 29
2.2.3. Das Leben respektieren 32
2.3. Zwischenmenschliche Beziehungen 33
2.3.1. Eltern-Kind-Beziehungen 34
2.3.2. Herrscher-Untertan-Beziehungen 35
2.3.3. Mann-Frau-Beziehungen 35
3. Der Bereich des Wundersamen 36
3.1. Statuen und Sutren 37
3.1.1. Der Gegenstand als *dharma*-Körper 38
3.1.2. Wundersame Zeichen 40
3.1.3. Karmische Vergeltung 42
3.1.4. Emotionale Bindungen 44
3.2. Der *sangha* im *Nihon ryōiki* 45
3.2.1. Schmähung und Verleumdung 47
3.2.2. Reaktionen von Mönchen und Nonnen 50
3.2.3. Erklärungsansätze durch Sutren 51
3.3. (V)erkannte Heilige 52
3.3.1. Darstellung von *hijiri* 53
3.3.2. Verhüllte Körper 56
3.3.3. Weibliche *hijiri* 58
3.3.4. En no Gyōja 59
3.3.5. Gyōki Daitoku 61

3.4. Surreale Welten 63
3.4.1. Geographie der Totenwelt 64
3.4.2. König Enra 66
3.4.3. Enras Reich als Mittel zur Lehre 68
3.4.4. Träume und Visionen 70
4. Narrative und didaktische Besonderheiten 72
4.1. Selektives Blickfeld 73
4.2. Menschlicher Einfluss 75
4.3. Ausnahmen und Sonderfälle 77
4.4. Vorsatz und Intention 80
5. Schlussbetrachtung 84
Literaturverzeichnis 87
Anhang I: Auflistung der Geschichten nach Kategorie 90
Anhang II: Mönchsränge 98

Tabellen- und Abbildungsverzeichnis

Tab. 1: Geschichten zum Thema „Unrechtmäßige Bereicherung“ 17
Tab. 2: Geschichten zum Thema „Töten von Lebewesen“ 26
Tab. 3: Geschichten zum Thema „Zwischenmenschliche Beziehungen“ 33
Tab. 4: Geschichten zum Thema „Statuen und Sutren“ 37
Abb. 1: Statue des Shukongōjin 44
Tab. 5: Geschichten zum Thema „Der *sangha* im *Nihon ryōiki“* 45
Tab. 6: Geschichten zum Thema „(V)erkannte Heilige“ 52
Tab. 7: Geschichten zum Thema „Surreale Welten“ 63

Vorwort

Manche werden in einem Leib wiedergeboren, jene, die Böses tun, in der Hölle. Die Rechtschaffenen gehen in den Himmel.
Dharmapada IX.11[1]

Daher verkündet das Sutra: „In der Gegenwart süßer Tau, eiserne Pille der Zukunft“
Nihon ryōiki I-30

Moralische und ethische Werte bilden den Rahmen sozialer Interaktionen. Aufgrund der Handlungen und Ansichten eines Menschen wird dieser von seinem Gegenüber nicht nur eingeschätzt, sondern auch be- bzw. verurteilt. Welche Werte dabei jedoch als positiv, sprich moralisch gut oder hochwertig verstanden werden, hängt stark vom kulturellen und auch zeitgeschichtlichen Hintergrund ab. Diese Werte sind nicht starr oder universell, ganz im Gegenteil werden sie einem stetigen Wandel unterzogen und neu definiert.

Die vorliegende Arbeit soll dazu beitragen herauszufinden und zu verstehen welche dieser Werte im Japan der späten Nara-Zeit/frühen Heian-Zeit für moralisch gut befunden wurden und welche als verwerflich galten. Natürlich ist es unmöglich eine derart allgemeine Aussage über einen Zeitraum zu treffen und diese auch fundiert zu belegen. Um jedoch dennoch einen Einblick in die Werteverteilung zu bekommen, dient als Grundlage dieser Arbeit die Legendensammlung *Nihon-koku genpō zen‘aku ryōiki* 日本国現報善悪霊異記 (kurz *Nihon ryōiki*), ein Werk in dem es darum geht, den Menschen die Auswirkungen von guten und schlechten Taten vor Augen zu führen.

Das *Nihon ryōiki* ist, wie viele andere Werke der *setsuwa*-Literatur auch, stark buddhistisch geprägt, was sich natürlich auch auf die vermittelten Werte auswirkt. Dieser Einfluss muss natürlich bei den gefundenen Ergebnissen in Betracht gezogen werden, wodurch sich ein spezieller Blickwinkel ergibt. Anstelle von allgemeinen Aussagen zu moralischen und ethischen Werten, widmet sich diese Arbeit den Ansichten des buddhistischen Klerus im 8./9. Jahrhundert in Japan.

[1] Zitiert nach Neufeldt 1986:193.

1.Einleitung

Wie bereits im Vorwort erwähnt befasst sich diese Arbeit ausschließlich mit dem *Nihon ryōiki*. Dabei stellt sich natürlich die Frage, warum gerade dieses Werk gewählt wurde und nicht zum Beispiel das *Konjaku monogatari-shū* 今昔物語集[2], welches eine viel größere Zahl an Geschichten umfasst und auch als größtes Werk der japanischen *setsuwa*-Literatur gilt. Der besondere Reiz am *Nihon ryōiki* liegt jedoch darin, dass es die erste Sammlung von Lehrerzählungen ist und somit sehr früh verfasst wurde. Verglichen mit späteren Werken merkt man, dass diese Literaturgattung noch am Anfang stand und die Sammlung erst den Grundstein legt. Weiters ist auch die buddhistische Lehre noch relativ neu in Japan und bestimmte Konzepte oder Aspekte davon müssen sich erst noch endgültig ausformen und Gestalt annehmen. Würde man ein späteres Werk untersuchen, wären diese interessanten Gesichtspunkte nicht mehr oder vielleicht nur noch rudimentär vorhanden.

Wie bereits erwähnt, steht das *Nihon ryōiki* unter starkem buddhistischem Einfluss und wurde auch von einem buddhistischen Mönch verfasst bzw. kompiliert. Da die einzelnen Erzählungen ja einen lehrenden Effekt haben sollten, wird das wundersame Wirken durch Karma erklärt. Dieses buddhistische Konzept zieht sich als roter Faden durch alle Geschichten und wird als Beweis herangezogen warum einzelne Taten als gut, lobenswert und andere als verwerflich zu bewerten sind.

Aufgrund dieser Überlegungen ergibt sich für die vorliegende Arbeit folgende Forschungsfrage:

Was versteht der Mönch Kyōkai in seinem Werk *Nihon-koku genpō zen'aku ryōiki* unter dem Begriff Karma und welche ethischen und moralischen Wertvorstellungen werden vermittelt.

Aufgrund der frühen Entstehungszeit des *Nihon ryōiki* ist dies auch insofern interessant, da unter Umständen diese Aussagen des Werkes noch nicht so stringent ausformuliert werden, wie es in späteren Werken der Fall ist. Als zusätzlichen

[2] Autor und genaues Datum sind unbekannt, vermutet wird die späte Heian-Zeit (794-1185).

Blickwinkel soll auch noch der Autor in Betracht gezogen werden, um vielleicht etwaige Unklarheiten bzw. Abweichungen in den Aussagen zu erklären.

1.1. Quellenlage

Als Primärquelle dient der Arbeit Band 30 der Reihe *Shin Nihon koten bungaku taikei* 新日本文学大系, herausgegeben von Izumoji Osamu 出雲路修. Diese Ausgabe enthält nicht nur die gesamten 116 Erzählungen des *Nihon ryōiki* im Original-Text, sondern auch umfassende Anmerkungen und Kommentare zu einzelnen Passagen und Textstellen. Diese Quelle wird erweitert durch die im Folgenden besprochenen Arbeiten von Hermann Bohner (1884-1963), Nakamura Kyōko Motomichi (1932-2001) und Nakada Norio 中田祝夫 (1915-2010).

Bohner liefert mit seinem Werk *Legenden aus der Frühzeit des japanischen Buddhismus* eine umfassende Übersetzung des *Nihon ryōiki* in die deutsche Sprache[3], ebenfalls mit Kommentaren und Erklärungen versehen. Jedoch beschränkt sich Bohner nicht nur auf eine reine Übersetzung, sondern gibt auch noch im ausgiebigen Vorwort Informationen und Hintergrundwissen über die Legendensammlung. Bohner konzentriert sich hierbei vor allem auf die Wurzeln von *setsuwa* allgemein und dem *Nihon ryōiki* im Speziellen. Er bespricht zwar auch inhaltliche Themen, jedoch nicht sehr genau und erklärt anhand dieser nur sehr kurz den Charakter des *Nihon ryōiki*.

Bohners Werk entstand 1934, wodurch es nicht verwundert, dass seine Übersetzungen für das heutige Ohr teils stark veraltet und manchmal etwas holprig klingen. Er hält sich dabei äußerst stark ans Original und übersetzt hierbei auch Orts- und Personennamen oft sinngemäß nach ihren Zeichen. Dies führt dazu, dass man einige Stellen erst im Original lesen muss, um den meist geläufigeren japanischen Namen zu erfahren. Da eine solche philologische Übersetzung für die vorliegende Arbeit nicht notwendig ist und um die Lesbarkeit der Geschichten zu erhöhen, wurden sämtliche Auszüge aus dem *Nihon ryōiki* für die Arbeit noch einmal neu übersetzt, basierend auf der Ausgabe von Izumoji.

[3] Bohner beendet den ersten Band des *Nihon ryōiki* mit der Erzählung I-31 und lässt somit die letzten vier Erzählungen unübersetzt. In westlicher Sprache sind diese jedoch bei Nakamura nachzulesen.

Nakamura schlägt mit ihrem Werk *Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition* einen sehr ähnlichen Weg ein wie Bohner. Der Hauptteil ist eine Übersetzung aller 116 Geschichten ins Englische ebenfalls mit großer Anzahl an Kommentaren und Annotationen. Nakamura legt ihren Schwerpunkt jedoch weniger auf die sprachlichen Besonderheiten, sondern gibt mehr Hinweise auf die inhaltlich relevanten Ereignisse und fügt ihnen zusätzliche Hintergrundinformationen hinzu. Auch ihrer Arbeit geht eine ausführliche Einleitung voran, in der sie sich in erster Linie auf den Autor und die Zeit der Entstehung des *Nihon ryōiki* konzentriert. Weiters gibt sie noch Aufschluss über die dem *Nihon ryōiki* zu Grunde liegenden Konzepte von Karma und der Welt der Toten.

Izumojis Ausgabe des *Nihon ryōiki* beinhaltet nur die Geschichten in alt-japanischer Sprache. Aus diesem Grund wurde auch die 3-bändige Ausgabe von Nakada für die vorliegende Arbeit herangezogen. Diese bietet neben den Erzählungen im Original auch noch eine Übersetzung dieser in die modern-japanische Sprache und eine kurze Erklärung der einzelnen Geschichten. Diese Erklärungen beschränken sich jedoch leider auf mehr oder weniger kurze Hinweise auf Hintergründe und können mit ihrer Informationsdichte nicht mit den anderen bereits genannten Werken mithalten. Dennoch erleichtert vor allem dem ungeübten Leser dieses Werk den Einstieg ins *Nihon ryōiki* auf Japanisch.

Die meisten Werke der Sekundärliteratur beschäftigen sich mit den literarischen bzw. den philologischen Aspekten des Werkes und weniger mit den inhaltlichen. Insbesondere Informationen zu den vermittelten Wertvorstellungen findet man sehr selten und wenn, sind sie allgemein gehalten. Eine Lücke, welche die vorliegende Arbeit zumindest teilweise zu füllen versucht. Eine große Vorarbeit in diesem Vorhaben hat bereits das Studien-Projekt „*Nihon ryō-wiki*“ der Universität Wien geleistet. Im Rahmen einer Lehrveranstaltung wurde diese Materialsammlung begonnen und bietet eine sehr informative Datenbank in deutscher Sprache. Zwar wurden auch hierfür die Geschichten teilweise übersetzt, jedoch liegt das Hauptaugenmerk auf den inhaltlichen Aspekten und die bearbeiteten Geschichten wurden auch thematisch kategorisiert und verlinkt, wodurch die Recherche für die vorliegende Arbeit um vieles angenehmer gemacht wurde.

1.2. Methodik

Um den Inhalt der insgesamt 116 Erzählungen erfassen zu können, war es von Nöten, dass diese in Kategorien eingeteilt werden und sie so zu gruppieren. Bei der großen Vielfalt an unterschiedlichen Themen war es sehr schwer eine Einteilung zu finden, die allen Inhalten gerecht wird und welche möglichst alle Geschichten umfasst. Dabei ergab sich eine gemischte Einteilung nach (Un)Tat bzw. Aktion (wie z.B. das Kopieren von Sutren) und übergeordnetem Themengebiet (wie z.B. das Reich von König Enra), die sich als zielführend herausstellte. Diese einzelnen Kategorien wurden anschließend noch einmal in zwei Metagruppen eingeteilt: der Bereich des Weltlichen und der Bereich des Wundersamen. Durch diese Einteilung konnte gewährleistet werden, dass fast alle Geschichten in die Untersuchung einbezogen werden und diese in aussagekräftigen Gruppen zusammengefasst werden können.[4]

Im Anschluss wurden die einzelnen Kategorien sowohl quantitativ als auch qualitativ ausgewertet, um einerseits zu zeigen wie wichtig das jeweilige Thema relativ zur Gesamtheit des Werkes ist und andererseits auch die genauen Inhalte und Bearbeitung des Themas zu analysieren. Jedoch zeigte sich auch bei dieser Herangehensweise, dass manche Aspekte in beiden Bereichen zu finden sind. Aus diesem Grund gibt es im Anschluss noch ein Kapitel, das sich bereichsübergreifend der Gesamtheit der Geschichten widmet.

1.3.*Setsuwa*-Literatur

Setsuwa-Literatur (jap. *setsuwa bungaku* 説話文学) ist ein Genre der japanischen Literatur, die ihren Ursprung in China und Indien hat und in Japan gegen Ende der Nara-Zeit (710–794) aufkam. Sie stellt in der Heian-Zeit (794–1185) einen wichtigen Teil der narrativen Prosa dar, neben der Lyrik die einzig andere wichtige Literaturgattung dieser Zeit (McCullough 1999:441).

Setsuwa-Sammlungen bestehen aus einzelnen Geschichten, die nicht aufeinander Bezug nehmen und nicht durch eine Rahmenhandlung oder ähnliches miteinander

[4] Eine detaillierte Auflistung der Geschichten, unter anderem geordnet nach Kategorien, findet sich im Anhang dieser Arbeit.

verbunden sind. Im Falle des *Nihon ryōiki* sind sie chronologisch geordnet, müssen aber nicht zwingend in dieser Reihenfolge gelesen werden, um verstanden zu werden. Manche Geschichten sind sich sehr ähnlich oder sogar beinahe ident[5].

Der Begriff *setsuwa* setzt sich aus *setsu* 説 (lehren, erklären, predigen) und *wa* 話 (Erzählung, Geschichte) zusammen. Gemeinsam beschreiben sie den Charakter bzw. den zentralen Punkt dieser Sammlungen: der didaktische Inhalt und die daraus zu ziehende Moral, die vermittelt werden soll. Sehr oft haben diese Erzählungen einen buddhistischen Hintergrund und werden dafür verwendet, um die buddhistische Lehre und deren Prinzipien zu verbreiten.

Das Wort *setsuwa* wird zum ersten Mal Mitte des 9. Jahrhunderts gebraucht in einer Sammlung[6] des Mönchs Enchin 円珍 (814–891)[7]. Er bezeichnete damit eine Geschichte über einen chinesischen Mönch, die zu Lehrzwecken erzählt wurde. Die Verwendung dieses Wortes war jedoch nicht auf diese Geschichten beschränkt. Der Mönch Dōgen 道元 (1200–1253)[8] bezeichnete damit in einigen seiner Schriften das (eigentlich verbotene) Geschwätz und Geplauder der Mönche während der buddhistischen Übungen. Erst im modernen Japan wurde mit *setsuwa* ausschließlich diese Literaturgattung bezeichnet (Li 2009:15).

Wie man an diesen beiden Beispielen sieht, handelt es sich zwar um eine Literaturgattung, aber das heißt nicht, dass diese Erzählungen nur gelesen wurden. Der Kreis von Menschen, die lesen konnten, war nur sehr klein und beschränkte sich auf den Klerus und die Adeligen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Art von Literatur dazu gedient hatte, die Mönche bei ihren Predigten zu unterstützen und diese anschaulicher zu gestalten (Katō 1979:106). Literatur wurde zu dieser Zeit fast ausschließlich deshalb geschrieben, um etwas Bestimmtes zu legitimieren und nicht, um den Leser zu unterhalten oder zu erfreuen (Konishi 1984:418).

Ursprünglich wurden die einzelnen Erzählungen der Sammlungen mündlich überliefert und weiter gegeben. Dadurch entstehen für dieses Genre eigenartige Probleme: Die Herausforderung besteht darin mündlich überlieferte Geschichten schriftlich festzuhalten, damit sie von anderen Personen wiederum mündlich weiter

[5] Vgl. z.B. Erzählung II-8 und II-12.
[6] *Juketsu shū* 授決集 ca. 853.
[7] japanischer Mönch und Gründer der Jimon-Schule.
[8] japanischer Mönch und Gründer des Sōtō-Zen.

gegeben werden können. Trotz großer Bemühungen seitens der Autoren, diesen Charakter einzufangen und beizubehalten gelang dies nur zum Teil und die schriftlichen Überlieferungen können nur bedingt die Lebhaftigkeit der *setsuwa* vermitteln (Konishi 1984:365). Li weist auf ein weiteres Problem hin: Da es keinerlei Aufzeichnungen über das Publikum gibt, kann man auch nicht sagen, welche Geschichten besonders populär waren oder besonderen Eindruck hinterlassen haben (Li 2009:10). Einzig die Anzahl wie oft bestimmte Themen erwähnt werden, lässt eine Vermutung zu. Ob diese Erzählungen jedoch auch mit derselben Häufigkeit in Predigten verwendet wurden, bleibt unklar.

1.4. *Nihon ryōiki*

Das *Nihon-koku genpō zen'aku ryōiki* 日本国現報善悪霊異記 gilt als erstes Werk der *setsuwa*-Literatur in Japan und wurde zwischen 787 und 822 vom Mönch Kyōkai verfasst. Es ist in drei Bände (*kan* 巻) mit jeweils einem eigenen Vorwort unterteilt und enthält insgesamt 116 verschiedene Lehrerzählungen. Die Länge der einzelnen Geschichten kann stark differieren, von kurzen Anekdoten bis hin zu längeren Erzählungen, die jedoch auch nicht mehr als ein paar Seiten umfassen.

Das Grundschema der Erzählungen läuft meistens gleich ab: Zuerst steht über jeder Erzählung der Titel; eine kurze Zusammenfassung der Handlung der Geschichte gefolgt von dem Kanji 縁. Izumoji liest dieses Kanji nicht wie gewohnt *EN* (Verhältnis, Verbindung), sondern gibt aufgrund des buddhistischen Kontextes die Lesung *koto no moto* (Ursache, Grund) an. So interpretiert, lassen sich die Titel mit „Wie es dazu kam, dass…" passend übersetzen.

Am Anfang des narrativen Teils gibt Kyōkai (sehr detailliert) Auskunft über die handelnden Personen und den Ort der Erzählung. Durch diese genauen Angaben legitimiert er die Echtheit der Erzählungen. Er spricht nicht von ‚einer Frau" oder „einem Mönch", sondern nennt bibliographische Details. Auch wenn diese nicht mehr nachzuprüfen sind, verleiht er so den Geschichten den Charakter einer wahren Begebenheit und trennt sie somit von Phantasiegeschichten und Märchen.

Als nächstes erzählt Kyōkai die Geschichte der Person oder die wundersame Begebenheit. Bemerkenswert ist hierbei, dass er auch hier wiederum sehr detailliert

die Einzelheiten schildert und dem Leser/Zuhörer sehr bildlich die Vorgänge vor Augen führt.[9] Für die eigentliche Geschichte sind diese anschaulichen Ausführungen wenig relevant, die Grundaussage oder die Moral würde auch ohne sie vermittelt und verstanden werden. Dennoch findet man diese Detailliebe sehr häufig und sie erinnert daran, dass es sich bei den *setsuwa* um Geschichten handelt, die eigentlich vorgetragen werden und das Publikum für etwas begeistern bzw. vor etwas abschrecken soll. (Katō 1979:108)

Am Ende einer Erzählung findet man noch einmal zusammengefasst die Moral der Geschichte oder besser gesagt den Lehrsatz. Dies kann variieren zwischen einem Zitat aus einem Sutra mit dem Hinweis, warum die erzählte Tat verwerflich oder nachahmenswert ist oder dem schlichten Hinweis, dass es sich hierbei um wundersames Geschehen handelt (und deshalb natürlich auch anzustreben ist). Insbesondere bei längeren Geschichten bezieht sich der Lehrsatz am Ende nur teilweise auf die Erzählung oder auf bestimmte Aspekte davon, während andere übergangen werden. Vereinzelt scheinen sie nur sehr entfernt mit der Handlung in Verbindung zu stehen[10]. Dies ist jedoch keine Besonderheit von Kyōkai, sondern lässt sich auch in anderen Sammlung finden (Li 2009:10).

Auf den ersten Blick hängen die einzelnen Geschichten nur lose aneinander und wurden nur chronologisch geordnet. Izumoji hat jedoch festgestellt, dass zwar inhaltlich zwischen den einzelnen Geschichten keine fortlaufende Handlung besteht, das Werk aber dennoch nicht nur chronologisch geordnet ist. Wenn man die Geschichten, in denen karmische Vergeltung dargestellt wird, aneinander reiht und genauer betrachtet, merkt man, dass immer ein Thema einer Geschichte in der darauf folgenden wieder vorkommt. In der folgenden Geschichte wird ein anderes Thema aufgegriffen, das wiederum in der nächsten Geschichte Erwähnung findet usw.… (Izumoji 1996:310–316). Dabei kann es sich um handlungstragende Dinge handeln (z.B. jemand stiehlt) oder aber auch nur um nebensächliche Details (z.B. gleicher Ort). Dies zeigt, dass das Werk didaktisch und erzählerisch gut durchkomponiert wurde, von einem durchgehenden roten Faden oder Ähnlichem kann man jedoch nicht sprechen.

[9] Ein Beispiel hierfür wäre die Geschichte II-3 in der ein Sohn seine Mutter töten will. Der Sohn wird als Strafe an Ort und Stelle in die Hölle hinabgerissen und seine Mutter will ihn retten. Sie will ihn an den Haaren wieder hinauf ziehen, jedoch reißen diese ab und er fällt trotzdem hinunter. Daraufhin kehrt sie mit den Haaren in den Händen zurück.
[10] Vgl. z.B. Geschichte II-41.

Kyōkai gibt im Vorwort zum ersten Band an, dass er sich von den chinesischen Werken *Myōhōki* 冥報記[11] und *Hannya kenki* 般若驗記[12] inspirieren lassen hat. Dennoch weist er darauf hin, dass er nicht einfach die Geschichten kopiert und „japanisiert“ hat, sondern angeregt von diesen Erzählungen wundersame Vorgänge in Japan dokumentieren will. Auch wenn der Aufbau der Geschichten und des Werkes als Ganzes eine nahe Verwandtschaft mit den chinesischen Vorgängern nahe legt, liegen die Unterschiede in den Details (Bohner 1934:44–46). Man kann also sagen, dass das Gerüst aus China übernommen, der Inhalt jedoch mit Japan gefüllt wurde.

1.5. Kyōkai

Informationen über den Autor des *Nihon ryōiki* gibt es leider nur sehr wenige. Die einzigen bibliographischen Angaben macht er selbst in der Erzählung III-38, alles darüber hinaus sind nur Vermutungen.

Wann bzw. wo Kyōkai 景戒 (auch Keikai gelesen) geboren wurde ist nicht bekannt, es wird jedoch vermutet, dass es sich um einen Ort in der Provinz Kii 紀伊国 handeln muss, da besonders im dritten Band seines Werkes (spielt Großteils zu vermuteten Lebzeiten von Kyōkai) sehr viele Geschichten in dieser Region angesiedelt sind (Hisamatsu 1971:64). Durch seine autobiographische Erzählung gegen Ende seines Werkes sind 5 Stationen in seinem Leben bekannt:

- 787: Kyōkai träumt von einem Mönch, der ihm zeigt, wie Menschen an ihren Taten gemessen werden
- 788: Kyōkai träumt seinen eigenen Tod und beobachtet wie sein Körper verbrennt
- 795: Kyōkai bekommt den Rang *dentō jūi* 伝灯住位[13] verliehen
- 797: Kyōkais Sohn stirbt
- 800: zwei Pferde von Kyōkai sterben

Aus diesen Stationen in seinem Leben lässt sich herauslesen, dass er vor dem Jahr 795 ordentlicher Mönch geworden sein musste, laut Nakamura wohl schon einige

[11] chin. Mingpao chi, 650-655 verfasst von T’ang-lin.
[12] chin. Banruo yanji, 718.
[13] Für eine Auflistung der verschiedenen Mönchsränge siehe Anhang.

Jahre zuvor, da ihm 795 bereits ein mittlerer Rang verliehen wurde. Bedenkt man seine Akribie und Genauigkeit bei den Angaben der Protagonisten in den anderen Erzählungen ist es jedoch verwunderlich, dass er an dieser Stelle genaue Angaben schuldig bleibt (Nakamura 1997:5).

Bohner übersetzt zwar ebenfalls die Textstelle so, dass im Jahr 797 Kyōkais Sohn stirbt, merkt allerdings an, dass es sich hier wohl um eine fehlerhafte Lesung des Zeichens *otoko* 男 (Sohn) handelt und hier stattdessen wohl auch schon *uma* 馬 (Pferd) stehen sollte (Bohner 1935:79). Da jedoch auch hier weitere Informationen fehlen, lässt sich dies nicht bestätigen.

Kyōkais eigenen Angaben zufolge wurde er also vor dem Jahr 787 geboren und ist nach dem Jahr 822 gestorben, der Zeitpunkt der letzten Geschichte im *Nihon ryōiki*.

Doch auch über seine Persönlichkeit finden sich im *Nihon ryōiki* einige Hinweise. So wird zum Beispiel im Vorwort zum ersten Band deutlich, dass Kyōkai eine sehr offene Haltung gegenüber anderen Lehren, wie die des Buddhismus, hat:

> Menschen, welche die externen (Bücher) studieren, verleumden die Gesetze Buddhas, Menschen, welche die internen (Schriften) lesen, halten die externen für unbedeutend. Diese Einfältigen glauben jedoch nicht an Bestrafung und Belohnung. Der gründlich Verstehende betrachtet interne und externe (Bücher) und glaubt und fürchtet Ursache und Wirkung.[14]

Bei den internen Schriften handelt es sich um die buddhistischen Werke und Sutren, bei den externen um konfuzianische Werke bzw. im weiteren Sinne alle nicht-buddhistischen Schriften. Obwohl er selbst buddhistischer Mönch ist, hält er es für wichtig, sich auch über die eigene Lehre hinaus zu bilden und sich nicht selbst zu begrenzen.

1.6. Mönche und Nonnen

Das *Nihon ryōiki* weist eine große Anzahl an verschiedenen Mönchen und Nonnen auf, sowohl in Haupt- als auch in Nebenrollen. Im Werk werden diese meist nicht einfach als *sō* 僧 (Mönch) bzw. *ama* 尼 (Nonne) bezeichnet, sondern mit ihrem jeweiligen Rang bzw. Titel. Dies kann sehr schnell verwirrend werden, insbesondere,

[14] Vorwort Band I, SNKBT: S. 2-5, Bohner: S. 60-61, Nakamura: S. 99-101, Nakada I: S. 25-26.

wenn die Titel auch mitübersetzt werden. Darüber hinaus ist es auch wichtig zu wissen, ob es sich bei der Person um ein ordentlich ordiniertes Mitglied des Klerus handelt oder um eine Laienpredigerin/einen Laienprediger. In dieser Arbeit werden sie allgemein als Mönch/Nonne bezeichnet. Wenn es für das Verständnis der Textstelle wichtig ist, wird der genaue Rang angegeben. Im Anhang der Arbeit befindet sich eine Auflistung aller vorkommenden Ränge und ihrer Bedeutung.

Nach der Einführung des Buddhismus Mitte des 6. Jahrhunderts in Japan ist die Zahl der Mönche und Nonnen stetig gestiegen. Gegen Ende des 7. Jahrhunderts war die Zahl des Klerus bereits so hoch, dass die Autoritäten des Landes sich besorgt zeigten und Handlungsbedarf sahen (Weinstein 1999:449–450). Im Jahr 702 wurde der *taihō*-Kodex (*taihō ritsuryō* 大宝律令) verabschiedet, der einen eigenen Abschnitt beinhaltete, der sich mit dem Klerus beschäftigte, der Kodex für Mönche und Nonnen (*sōniryō* 僧尼令). Dieser Kodex verbat es Mönchen und Nonnen ihren religiösen Status zu nutzen, um an weltliche Macht zu gelangen und sich in politische Angelegenheiten einzumischen[15]. Weiters hatte der Kodex auch den Hintergrund, die Größe des Klerus zu begrenzen, nicht zuletzt aus monetären Gründen, da dieser keinerlei Abgaben oder Steuern zu leisten hatte.

Wichtig ist auch zu beachten, dass durch diesen Kodex auch private Kapellen und die religiösen Übungen in den Bergen untersagt wurden. Ebenso wurde der geistliche Rang privat ordinierter Mönche und Nonnen (*shido* 私度) nicht mehr anerkannt, auch wenn sie die dafür notwendige Ausbildung abgeschlossen hatten. Ordentlichen Nonnen und Mönchen war es nicht gestattet Geschenke in Form von Waffen, Sklaven oder Vieh anzunehmen. Der Klerus sollte also nicht nur begrenzt, sondern auch in (staatlich gelenkte) Bahnen gebracht werden. Versuche die Anzahl der jährlich neu-ordinierten Geistlichen zu beschränken fruchteten jedoch nicht und der Zuwachs im Klerus konnte nur unzulänglich gebremst werden (Weinstein 1999:450–452).

Über Kyōkai und seinen Werdegang als Mönch ist nur sehr wenig bekannt, außer dass er im Jahr 795 den Rang des *dentō jūi* verliehen bekam. Einige Hinweise deuten jedoch darauf hin, dass er zuvor ein Leben als Laienmönch geführt hat bzw. später diesen Kodex nicht als verpflichtend angesehen hat:

[15] Unter anderem war es ihnen z.B. auch verboten militärische Bücher zu lesen.

- Im *Nihon ryōiki* kommen sehr viele nicht-ordinierte Mönche und Nonnen vor. Kyōkai unterscheidet hierbei jedoch nicht zwischen ordentlichem Klerus und Laienpredigern. Beiden Seiten ist es möglich, positive und negative Vergeltung zu erfahren, beiden Seiten bringt er Respekt entgegen (Ichiko 1978:53).
- Kyōkai berichtet in seiner autobiographischen Geschichte davon, dass zwei seiner Pferde gestorben sind. Dem *sōniryō* zufolge wäre es ihm als ordentlicher Mönch nicht gestattet gewesen diese zu besitzen.
- In der gleichen Geschichte berichtet er ebenfalls von seinem Sohn, den auch ein früher Tod ereilte. Ein Erlass des *sōniryō* besagt jedoch, dass alle Mönche mit Söhnen wieder Laienstatus erhalten sollen (Nakamura 1997:7–8).

1.7. Karma

Im *Nihon ryōiki* wird Karma als universales Konzept dargestellt, dem alle Lebewesen in dieser Welt in gleicher Weise unterworfen sind. Dennoch darf man sich dieses Konzept nicht als Katalog von fixen Gesetzen vorstellen, demnach auf Ursache A immer augenblicklich Wirkung B eintritt. Kyōkai versucht mit seinen Erzählungen zu erklären, dass Karma ein sehr komplexes Thema ist, dass sich an Regeln und Richtlinien hält und dass nicht einzelne Situationen herausgegriffen werden können, ohne sie in Kontext zu stellen. Bei zwei unterschiedlichen Lebewesen kann es den Anschein haben, dass dieselbe Ursache unterschiedliche Wirkungen hervorruft. Es wird jedoch, insbesondere in den Erzählungen über das Totenreich und König Enra, klar, dass man immer die Gesamtheit der Taten plus eventuelle Konsequenzen aus früheren Leben sehen muss und die Regeln von Karma nicht punktuell anwendbar sind. Erst wenn man alles miteinberechnet, wäre es möglich die Konsequenz vorauszusagen; eine Aufgabe, die die Fähigkeiten der normalen Menschen übersteigt, worauf Kyōkai auch hinweist[16].

Aufgrund dieser Natur von Karma ist es für den Laien schwer bzw. eigentlich unmöglich, Ungereimtheiten oder Fehler im Karma-Konzept zu finden oder nachzuweisen. Allerdings ist dies auch nicht Sinn der Sache. Der Autor weist an mehreren Stellen darauf hin, dass es nicht wichtig ist, was andere tun, sondern man

[16] Dies ist jedoch keine Sichtweise, die man erst bei Kyōkai findet. Bereits in den Lehrreden Buddhas (sansk. majjhima nikāya) wird dies gelehrt. Vgl. hierzu (Schmidt 1989:303–307).

auf seine eigenen Taten achten soll und moralisch Verwerfliches zu unterlassen hat. Der Mensch kann sich nicht benachteiligt fühlen, weil er die Gesamtheit von Ursachen nicht erfassen kann.

Das Konzept von Karma hat seinen Ursprung in Indien, genauer gesagt in der vedischen Religion. Von dieser aus wurde es in die buddhistische Philosophie übernommen und kam mit dieser über China und Korea auch nach Japan[17]. Im Vorwort zum *Myōhōki* werden die drei Arten karmischer Vergeltung erklärt, die Kyōkai im *Nihon ryōiki* übernommen hat:

- gegenwärtige Vergeltung der Taten (***genpō*** 現報, chin. *hsien-pao*)
- Vergeltung in zukünftigem Leben (***shōhō*** 生報, chin. *sheng-pao*)
- Vergeltung, die eine oder mehr Wiedergeburten überspringt (***gohō*** 後報, chin. *hou-pao*)

Der Verfasser T'ang-lin hat im Titel diese drei Arten der Vergeltung mit dem Begriff ***myōhō*** 冥報 zusammengefasst. Im Gegensatz dazu werden im *Nihon ryōiki* nur gegenwärtige Taten beschrieben (***genpō***). Da auch im Titel des Werkes bereits ***genpō*** erwähnt wird, schlussfolgert Nakamura, dass Kyōkai den Schwerpunkt auf das gegenwärtige Leben legen wollte (Izumoji 1996:306; Nakamura 1997:32–33). Kyōkai beschäftigt sich in der Tat in erster Linie mit Geschichten in denen die karmische Vergeltung in diesem Leben zu spüren ist. Dies würde jedoch genau genommen auch die dritte Art miteinbeziehen.

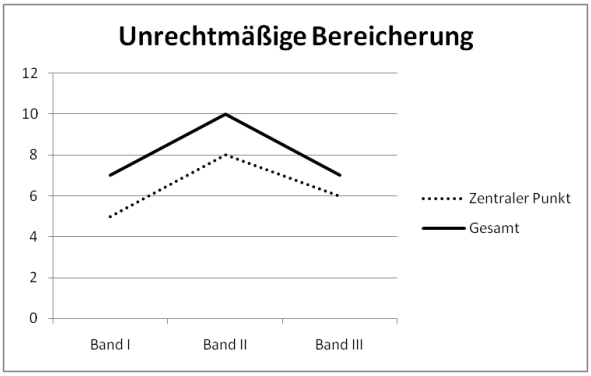
2. Der weltliche Bereich

Meine Analyse der einzelnen Erzählungen und ihrer Botschaften beginnt mit dem weltlichen Bereich. Der Begriff wurde deswegen so gewählt, weil es in den hier zusammengefassten Erzählungen hauptsächlich um weltliche Delikte und deren Wirkung geht. Das soll jedoch nicht heißen, dass diese Erzählungen frei von wundersamen Geschehnissen sind, sie spielen auch hier eine große Rolle. Im Unterschied zum Bereich des Wundersamen stehen hier jedoch die weltlichen

[17] Über eine detaillierte Darstellung wie das Konzept von Karma in die buddhistische Lehre aufgenommen wurde vgl. Kalupahana 1975, insbesondere S. 125-132.

Ursachen, wie zum Beispiel Diebstahl, kindliche Pietät oder das Töten von Lebewesen, im Vordergrund.

2.1. Unrechtmäßige Bereicherung



Tab. 1: Geschichten zum Thema „Unrechtmäßige Bereicherung“

Das *Nihon ryōiki* berichtet in seinen Geschichten immer wieder von Untaten, welche die persönliche Bereicherung thematisieren bzw. sich zumindest teilweise auf diese beziehen. Die einzelnen Geschichten sind hierbei relativ gleichmäßig auf alle drei Bände verteilt, nur im zweiten Band ist ihre Anzahl leicht höher. Im Gegensatz ist die Diskrepanz zwischen Hauptthema und nebensächlicher Erwähnung auffallend gering. Da in den Erzählungen nicht immer nur ein Thema behandelt wird, wurde diese weitere Unterteilung vorgenommen, um nicht das Ergebnis zu verzerren. Geht es in einer Geschichte vordergründig um das Thema der jeweiligen Kategorie, werden diese als „zentraler Punkt“ gezählt.

In erster Linie kann der Begriff „Unrechtmäßige Bereicherung“ als Synonym für Diebstahl verwendet werden und umfasst auch Taten wie die unrechtmäßige Verwendung von Gegenständen, Gier, Geiz und Wucher. Diese Taten haben alle die Begierde nach irdischen Gütern und deren Vermehrung gemein und werden deshalb aufgrund dieses Verlangens als moralisch verwerflich bezeichnet und es gilt diese zu vermeiden.

Obwohl dieses Thema in seiner Gesamtheit sehr gleichmäßig auf die drei Bände aufgeteilt ist, gibt es sehr wohl Unterschiede im Detail. Die ersten beiden Bände behandeln beinahe ausschließlich das Thema Diebstahl und das unrechtmäßige Verwenden von Gegenständen, im dritten Band wird dieser Themenkreis jedoch hauptsächlich durch Geschichten über Wucher und Gier abgedeckt[18]. Oder anders

[18] Gier und Wucher wird im ersten Band nur in einer Geschichte nebensächlich erwähnt (I-30) bzw. im zweiten Band einmal als Hauptthema (II-38). Im letzten Band steigen die Erwähnungen jedoch auf 5 Geschichten mit zentralem Thema und einer Geschichte als Nebenthema.

gesagt, stehen in den ersten beiden Bänden die materiellen Güter im Vordergrund und gegen Ende des Werkes stehen finanzielle Werte und persönlicher Reichtum im Mittelpunkt.

> Der Mönch Eshō war ein Mönch des Enkō-Tempels. Der Mönch nahm eines Tages ein Bündel vom Feuerholz, das zum Wasserkochen bestimmt war, gab es jemand anderem und verstarb. Im Tempel gab es eine Kuh, die ein Kalb gebar. Als es ausgewachsen war, spannte man es vor den Wagen, belud ihn mit Feuerholz und trieb es ohne Rast voran. Den Wagen ziehend kam es in den Tempel. Als das Rind am Tor war, sprach ein unbekannter Mönch: „Der Mönch Eshō las gut das *Nirvana-Sutra*[19], Wagen ziehen konnte er jedoch nicht". Das Rind hörte dies, vergoss Tränen und nach einem langen Seufzer verstarb es auf der Stelle.[20]

Die obige Geschichte steht exemplarisch für die Diebesgeschichten im *Nihon ryōiki*. Eine Person nimmt unerlaubterweise Gegenstände bzw. entfremdet diese ihrem Zweck und muss für diese Untat die karmische Vergeltung erdulden als Rind wiedergeboren zu werden. Wie bereits erwähnt, ist der Begriff Diebstahl sehr weit gefasst und bezieht sich nicht nur auf Taten, die der persönlichen Bereicherung dienen. Die Erzählung I-20 bleibt genauere Details zur Untat schuldig und beschreibt nur, dass ein Bündel Feuerholz jemand anderem gegeben wurde. Es handelt sich hierbei wohl um Tempelbesitz, der an eine tempelfremde Person weitergegeben wurde. Die Person wird jedoch nicht weiter beschrieben, es bleibt im Dunkeln, ob es sich vielleicht sogar um eine hilfsbedürftige Person handelt und eigentlich eine Wohltat wäre. Dieser Hintergrund ist jedoch bei dieser Art von Erzählung nachrangig, denn es geht nur um das Faktum, dass Gegenstände widerrechtlich genommen wurden und dafür die gerechte Strafe erteilt wird.

Wie im Beispiel I-20 erkennbar, spielen bei diesen Geschichten Tiere eine wichtige Rolle. Am häufigsten handelt es sich bei dem Tier um ein Rind als Körper, in welchem der Untäter wieder geboren wird. Dabei stehen die Wiedergeborenen in den Erzählungen immer im Dienst des Geschädigten und müssen auf diese Weise ihre aufgeladene Schuld abarbeiten. Im obigen Fall sind Ursache und Wirkung sogar sehr eng miteinander verbunden: Weil der Mönch Feuerholz weggab, muss er nun als Rind einen Wagen mit Feuerholz ziehen und pausenlos schwere körperliche Arbeit verrichten. Sobald sie ihre Schuld durch Frondienst getilgt haben, werden sie von

[19] Jap. *nehan-kyō* 涅槃経, sansk. *Mahāparinirvāṇa-sutra.* Eine der wichtigsten Sutren des Mahāyāna Buddhismus; lehrt die Ewigkeit Buddhas und die Präsenz der Buddha-Natur (busshō 仏性).
[20] Erzählung I-20; SNKBT: S.33-34, Bohner S. 88-89, Nakamura S. 131-132, Nakada I: 136-140.

ihren Qualen erlöst, sterben und treten somit wieder in den Kreis der Wiedergeburt ein. Das Ende der Erzählung II-32 fasst dies sehr schön zusammen:

> Deshalb berichtet das *Jōjitsu-ron* 成実論[21]: Wenn Menschen Schulden haben und diese nicht begleichen, fallen sie hinunter (auf dieselbe Ebene) der Rinder, Schafe, Esel, Hirsche, Hasen und Pferde, um ihre Schulden zu tilgen".[22]

Die Beweggründe für die Untat haben keine Auswirkungen auf die Art der Bestrafung, ebenso wer bestohlen bzw. was gestohlen wird:

> [Ein Mann lässt einen Mönch herbeirufen, damit dieser eine Sutren-Lesung abhält. Nach der Lesung wird der Mönch noch bewirtet und bekommt eine Decke um sich zur Ruhe zu legen. Es kommt ihm der Gedanke, dass er die Decke als Lohn nehmen und gehen könnte, damit er nicht auf seine Entschädigung am nächsten Tag warten müsse.]
>
> Da hörte er eine Stimme: „Nimm diese Decke nicht!" Der Mönch erschrak und sah sich zweifelnd im Haus um nach einer Person. Er fand nur ein Rind unter dem Lager und ging zu ihm hin. Das Rind sprach zum Mönch: „Ich bin der Vater des Hausherren. In einem früheren Leben nahm ich ohne es meinem Kind zu sagen, zehn Bündel Reis, um es jemand anders zu geben. Deshalb habe ich den Körper eines Rindes und arbeite meine Schuld ab. Du bist ein Mönch. Warum willst du leichtsinnig diese Decke nehmen? Wenn du wissen willst, ob ich die Wahrheit spreche, bereite mir einen Platz. Ich werde mich darauf niederlassen. Man soll wissen, dass ich der Vater bin."
>
> [Der Mönch nimmt sich die Worte des Rindes zu Herzen und bleibt bis zum nächsten Morgen und bereitet einen Platz für ihn. Das Rind lässt sich auf dem Platz nieder und die Familie erkennt, dass es sich dabei um den verstorbenen Vater handelt und vergibt ihm seine Schuld.]
>
> „Dass du dir früher etwas genommen hast, sei dir vergeben!" Das Rind hörte es, vergoss Tränen und seufzte tief. An diesem Tag zur Stunde des Affen[23] war sein Leben beendet. [24]

Die Geschichte folgt dem gleichen Schema wie die obige, jedoch mit ein paar kleinen Unterschieden. Das Rind in der zweiten Erzählung muss nicht wie andere seine

[21] Abhandlung des indischen Mönchs Harivarman, kam ca. 625 über Korea nach Japan (Bohner 1934b: S. 43).
[22] Erzählung II-32; SNKBT: S. 109-111, Bohner: S. 149-151, Nakamura: S. 203-205, Nakada II: S. 226-233.
[23] Zwischen 15 und 17 Uhr.
[24] Erzählung I-10; SNKBT S. 22-24, Bohner: S. 79-80, Nakamura S. 120-121, Nakada I: 97-102.

komplette Schuld abarbeiten, sondern wird durch das Wohlwollen seines Kindes früher von seinen Leiden erlöst. Ein solches Ende ist auch bei anderen, vergleichbaren Geschichten zu beobachten. Nachdem die Untat ans Licht gekommen ist, verstirbt das Tier. Der Logik des Werks folgend lässt sich vermuten, dass es erlöst wird, weil es seine Schuld abgearbeitet hat und deswegen in ein neues Leben wiedergeboren wird.

Einzigartig in dieser Geschichte ist auch die Fähigkeit des Rindes sich verständlich zu machen und mit dem Mönch zu reden. Normalerweise ist dies den Tieren nicht möglich, sie können nur durch Taten und ihr Verhalten, nicht jedoch verbal kommunizieren[25]. Wenn in *setsuwa*-Geschichten eine solch direkte Kommunikation zwischen Mensch und Tier entsteht, dann in Träumen oder Visionen. Bohner vermutet hier, dass es versäumt wurde, diese Sequenz als Traum zu kennzeichnen (Bohner 1934:11).

2.1.1. Tiere als Helfer

Die Reinkarnation als Rind ist jedoch nicht die einzige Rolle, die von Tieren bei diesen Erzählungen eingenommen werden, auch andere Arten werden erwähnt. Tiere werden in den Geschichten eingesetzt, um die Aufmerksamkeit auf einen Diebstahl zu lenken, den Täter zu entlarven oder um den Opfern zu helfen.

> Vor dem Shinobu-Tempel im Bezirk Ate des Landes Kii befand sich einst ein Haus. Zehn seidene Gewänder wurden (dort) von Dieben gestohlen. (Die Familie) betete innig zu Myōken Bosatsu 妙見菩薩[26], die Gewänder wurden am Markt in Ki verkauft, noch bevor sieben Tage vergangen waren. Plötzlich kam ein großer Sturm und die Gewänder wurden von einem Hirsch Richtung Süden in den Garten des Besitzers getragen. Der Besitzer erhielt die Gewänder (zurück) und sagte: „Das ist ein Geschenk des Himmels!“ Als die Käufer der Kleidung dies erfuhren, wussten sie plötzlich, dass die Gewänder gestohlen waren, sie verhielten sich ruhig und verlangten sie nicht zurück. Dies ist seltsames Geschehen.[27]

[25] Eine weitere Besonderheit stellt hierbei die Geschichte II-9 dar. Das Rind in dieser Erzählung kann sich nicht verbal verständigen, jedoch sind die Flecken auf seinem Fell Schriftzeichen und ergeben eine Nachricht.
[26] Myōken Bosatsu wird später vor allem im *Konjaku monogatari* die Kraft zugeschrieben, dass er Verschwundenes wieder zum Vorschein bringt. (Nakada 2010 I: 204).
[27] Erzählung I-34; SNKBT S. 51, Nakamura: S. 149, Nakada I: 202-204.

In dieser Erzählung ist die Rolle des Tieres, in diesem Fall ein Hirsch, eine gänzlich andere. Die innigen Gebete des Opfers werden erhört und auf wundersame Weise bringt ein Hirsch die gestohlenen Gewänder wieder zu ihm zurück. In der obigen Version gibt es keine genaueren Details über die Herkunft des Hirsches, wenn auch durch den Kontext ersichtlich wird, dass es sich um eine karmische Belohnung handelt. Nakamura übersetzt die Geschichte jedoch so, dass es sich um eine Art göttlichen Boten handelt, der sich, nachdem er die Gewänder abgeliefert hat, wieder in den Himmel zurück zieht (Nakamura 1997: 149)[28].

Ähnlich wie in I-34 spielen auch in der folgenden Erzählung Tiere als Helfer bei einem Diebstahl eine wichtige Rolle:

> [Aus einem Kloster im Dorf Ikaruga werden sechs Bronzestatuen Kannons gestohlen und trotz ausgiebiger Nachforschungen können sie nicht gefunden werden. Eines Tages im Sommer kommen Hirten bei einem Teich vorbei und sehen auf einem kleinen Holz im Wasser einen Reiher sitzen.]
>
> Die Hirten sahen den Reiher, hoben kleine Steine und Erdklumpen auf und obwohl sie damit nach ihm warfen, floh er nicht. Vom Werfen müde geworden, stiegen sie in den Teich hinein, um den Reiher zu fangen. Um ihn zu fangen, griffen sie ins Wasser und als sie zu dem Holz blickten, sahen sie, dass es ein goldener Finger war. Als sie (ihn) hochzogen, war es eine Bronzestatue von Kannon. […] [29]

In diesem Fall handelt es sich um einen Reiher, der die Aufmerksamkeit von Hirten erlangt und sie so dazu bringt, das Versteck der gestohlenen Statuen zu entdecken. Bei dieser Erzählung handelt es sich jedoch nicht um eine Diebesgeschichte im klassischen Sinne. Wie oben geschrieben ist es zwar für Diebesgeschichten unerheblich, was gestohlen wird, diese Statuen nehmen nur insofern eine Sonderstellung ein, als dass sie die Aussage der Geschichte ändern. Da es sich bei dem Diebesgut um Statuen aus einem Kloster handelt, zielt die Aussage der Geschichte eher darauf ab, die Besonderheiten solcher Statuen zu erklären[30].

Trotzdem wird auch anhand dieser Erzählung deutlich, dass im *Nihon ryōiki* unrechtmäßiger Besitz und das Auftreten von Tieren in engem Zusammenhang stehen.

---

[28] Auch bei der Übersetzung ins moderne Japanisch von Nakada findet sich diese Passage.
[29] Erzählung II-17; SNKBT: S. 88-89, Bohner: 131-132, Nakamura: S. 184-185, Nakada II: S. 146-151.
[30] Vgl. hierzu Kapitel 3.1. Statuen und Sutren

2.1.2. Gier, Geiz und Wucher

Eingangs wurde bereits erwähnt, dass sich die Erzählungen über unrechtmäßige Bereicherung in den ersten beiden Bänden auf materielle Güter konzentrieren und erst im letzten Band das Hauptaugenmerk auf finanzielle Bereicherung fällt. Die bereits genannten Charakteristika bleiben auch bei diesen Geschichten vorhanden, die negative Vergeltung wird jedoch stärker betont.

> Zur Zeit des Tennō Shōmu lebte in der Hauptstadt Nara im Maniwa-Bergtempel für gewöhnlich ein Mönch. Als sein Lebensende sich näherte, sprach er zu seinem Schüler: „Nachdem ich gestorben bin, lass drei Jahre vergehen, bis du die Tür zu meiner Kammer öffnest!“ Nachdem er verstorben war und sieben mal sieben Tage vergingen, lag vor seiner Tür eine riesige Giftschlange. Der Schüler kannte die Ursache[31], führte die Schlange auf den rechten Weg, öffnete die Tür und fand 30 kan Gold versteckt. Er nahm das Geld, ließ Sutren lesen, vollbrachte gute Taten und bescherte (anderen Menschen) Glück.
>
> Wisse wahrlich: Weil er Geld begehrte und versteckte, kehrte er im Körper einer riesige Schlange zurück, um das Geld zu bewachen. Den Gipfel des Berges Shumi[32] kann man sehen, den Gipfel des Berges Gier kann man nicht erblicken, das sei hiermit gesagt.[33]

Auch in diesem Fall wird der Mönch wiedergeboren in einem Tierkörper aufgrund seines Verhaltens im vorhergegangen Leben. Im Unterschied zu den Erzählungen über die Reinkarnation als Rind, wird dieser jedoch als giftige Schlange wiedergeboren und der Zweck dieser Wiedergeburt ist nicht die Abarbeitung seiner Schuld. Vielmehr hängt ihm auch im nächsten Leben noch die Gier nach Gold nach und er kann sich nicht von seinem Vermögen trennen. Auch im Lehrsatz am Ende wird noch einmal betont, wie sehr das Verlangen nach materiellen Werten das Leben überschatten kann. Offen bleibt jedoch die Frage, was aus dem Mönch bzw. der Schlange wurde. Der Schüler bekehrt die Schlange und sie gibt den Weg letztendlich frei. Ob sie jedoch dadurch erlöst wird oder weiterhin ihr Leben als Schlange fristet, bleibt unklar.

---

[31]第子因を知り *deshi yue wo shiri.* Der Schüler weiß wohl nicht den genauen Grund, warum hier eine Schlange liegt, sondern eher, dass es einen Zusammenhang mit der Schlange und karmischer Vergeltung gibt.

[32]*Shumisen* 須弥山, bezeichnet in der buddhistischen Kosmogonie den Weltenberg in der Mitte des Universums.

[33]Erzählung II-38; SNKBT S. 117-118, Bohner S. 156-157, Nakamura: S. 211, Nakada II: S. 257-258.

Die Vergeltung einer Untat im Zusammenhang mit Gier und Wucher werden den Untätern auch von König Enra in seinem Reich aufgezeigt:

> [Eine Frau lebt in Reichtum, doch ihr fehlt der Sinn für Gerechtigkeit und Anstand. Sie ist geizig und habgierig, streckt den Sake mit Wasser, wenn sie ihn verkauft, sie verwendet zweierlei Maße um ihren Profit zu vergrößern, treibt gewaltsam ihre Wucherzinsen ein und kennt kein Erbarmen bei ihren Schuldnern. Eines Tages wird sie krank und erzählt auf dem Krankenbett ihrer Familie von einem Traum, den sie hatte.]
>
> „Ich wurde zu König Enra befohlen und drei Sünden wurden mir aufgezeigt. ‚Erstens: Du hast Dinge von den Drei Kleinodien[34] verwendet ohne sie zurück zu geben. Zweitens: Du hast dem Sake viel Wasser zugefügt um einen höheren Preis zu bekommen. Drittens: Du hast zweierlei Maß und Gewicht verwendet. Den Menschen gabst du die Menge von sieben Gewichten, beim zurückgeben hast du jedoch zwölf Gewichte verwendet und (von den Schuldnern mehr) genommen. Dieser Sünden wegen wurdest du her befohlen. Du sollst die Vergeltung erhalten. Wir werden sie dir jetzt zeigen“, erzählte sie und starb noch am selben Tag.
>
> [Ihre Leiche wird aufgebahrt und eine große Anzahl an Mönchen herbei gerufen, um für sie zu bitten und die Rituale abzuhalten. Ihr Körper wird nicht verbrannt und nach neun Tagen kehrt sie von den Toten zurück.]
>
> Der Deckel des Sarges öffnete sich von selbst. Als man hoffend in den Sarg blickte, (strömte aus ihm) ein enormer Gestank, der mit nichts zu vergleichen war. Von der Hüfte aufwärts war sie bereits zum Rind geworden. Aus ihrer Stirn wuchsen Hörner, erst etwa 4 sun[35] lang. Ihre beiden Hände waren zu Hufen geworden mit Klauen und Horn, wie bei einem Rind. Von der Hüfte abwärts, war sie wie ein Mensch. […] [36]

Die Frau in der obigen Geschichte hat sich vielerlei Dinge zu Schulden kommen lassen. Ihre Sünden betreffen sowohl materielle, als auch finanzielle Werte und somit scheint auch ihre Vergeltung auf zwei Arten zu erfolgen. Einerseits wird sie zu König Enra in sein Reich der Toten beordert (wenn auch sie dort genau genommen keine Strafe zu erleiden hat) und andererseits, wird sie als Rind wiedergeboren. Jedoch scheint in ihrem Fall die Wiedergeburt nicht vollständig vollzogen worden sein, es scheint eher eine Transformation zu sein, die nur zur Hälfte geschafft wurde. Eine

[34] Gemeint sind hiermit Dinge, die einem Tempel gehören.
[35] Ca. 12 cm.
[36] Erzählung III-26; SNKBT: S. 167-169, Bohner: S. 199-201, Nakamura: S. 257-259, Nakada III: S. 250-255.

Möglichkeit dies zu erklären, wäre die ungewöhnlich hohe Anzahl an Mönchen (insgesamt 32 Personen), die zur Hilfe gerufen wurden und für ihre Wohlergehen Rituale abgehalten haben. Dennoch war die Last der üblen Taten, die sie begangen hat erdrückend und konnte selbst durch die Mönche nicht aufgehalten werden.

Sowohl von den negativen Taten als auch den Konsequenzen her gesehen, stellt diese Erzählung in gewisser Weise ein Bindeglied zwischen den Diebesgeschichten und den Geschichten über persönliche Bereicherung dar. Der obigen Logik folgend erwartet die Frau ein Leben im Körper eines Rindes, da sie sich an fremdem Eigentum vergangen hat. Die persönliche Bereicherung finanzieller Natur und insbesondere deren karmische Auswirkung wird in der Erzählung nur angeschnitten und tritt in anderen Geschichten deutlicher hervor. Die Besuche im Reich König Enras sind mit harten Bestrafungen verbunden, in der Regel mit dem Umarmen von brennenden Säulen[37].

2.1.3. Täter und Opfer

Ein weiteres Merkmal der Geschichten dieses Themenkreises ist, dass das Hauptaugenmerk von Tätern abgelenkt wird und die Opfer im Vordergrund stehen. Dies ist sicherlich kein Charakteristikum, das auf alle Geschichten zutrifft, jedoch ist dies hier bei weitem häufiger anzutreffen als bei anderen Themen.

Die Erzählung I-34, die bereits weiter oben besprochen wurde, ist ein gutes Beispiel dafür. Einer Familie werden die Gewänder gestohlen und auf wundersame Weise wieder von einem Hirsch zurückgebracht. Natürlich konzentriert sich der Autor, dem Titel seines Werkes entsprechend, auf das wundersame Geschehen, das in diesem Fall nichts mit Bestrafung zu tun hat. Dennoch ist es erstaunlich, dass die Täter nicht nur gänzlich unerkannt bleiben, sondern auch ihr Schicksal nicht weiter erwähnt wird. Man kann natürlich argumentieren, dass es an dieser Stelle Kyōkai wichtiger war, auf die wundersamen Möglichkeiten hinzuweisen, die einem frommen und gläubigen Menschen offenbar werden können und dass er die negative Vergeltung, welche die Täter erfahren, bereits an anderer Stelle geschildert hätte. Dies würde jedoch auch auf die andere Themengebiete zutreffen, in denen er nicht vor Wiederholungen und

[37] Für eine detaillierte Darstellung der Figur König Enra und seines Reiches vgl. Kapitel 3.4. Surreale Welten.

somit auch Verstärkung seiner Aussagen absieht. Insbesondere in den Erzählungen, bei denen das Diebesgut Statuen, Heiligenbilder und ähnliches sind, ist es offensichtlich, dass hier das Faktum, dass es sich um Diebstahl handelt, in den Hintergrund tritt, weil Kyōkai eine andere, wichtigere Information zu vermitteln hat, die Besonderheit dieser Objekte.

In zwei anderen Fällen[38] liegt eine weitere Erklärung der fehlenden Vergeltung für die Täter in der Nachsicht bzw. dem Wohlwollen der Opfer. Bereits in der eingangs erwähnten Erzählung I-10 wurde erwähnt, dass durch die Nachsicht des Betroffenen der Qual des Täters ein Ende bereitet wurde und er von seinem Dasein als Rind erlöst wurde. In weiteren Erzählungen wird berichtet, dass die Opfer von einer Strafe absehen (Mönch in Erzählung II-22) oder die Bestohlene die Sutren wieder zurückkauft, obwohl sie weiß, dass sie ihr zuvor gestohlen wurden (Erzählung II-19).

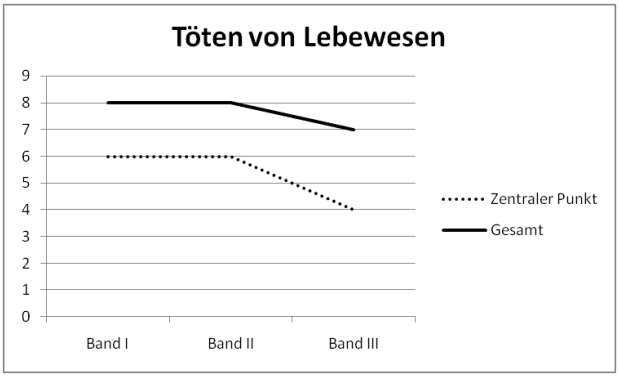
Eine Sonderstellung nimmt in diesem Zusammenhang die Erzählung II-28[39] ein. Sie berichtet von einer armen Frau, die sich an Buddha Shakyamuni wendet und ihn um Geld bittet. Ihr Bitten wird erhört und sie findet tatsächlich Geld, jedoch mit einer Notiz daran, dass es sich um Geld aus einem Tempel in der Nähe handelt. Aus Angst als Diebin zu gelten bringt sie es dem Tempel zurück. Auf wundersame Weise stammte das Geld aus der Schatzkammer, aber niemand hat es herausgenommen und das Siegel war unbeschädigt. Dies wiederholt sich noch zwei weitere Male, mit dem Unterschied, dass das Geld aus jeweils einem anderen Tempel stammt. Sie bringt jedes Mal das Geld zurück und am Ende beschließen die Mönche, dass es der Armen zustehe, da es ihr durch höhere Macht gegeben wurde.

Eine Sonderstellung nimmt diese Erzählung deshalb ein, weil in ihr von einer schlechten Tat die Rede ist, ohne dass diese begangen wird. Die Tugendhaftigkeit der armen Frau wird weiterhin damit unterstrichen, dass sie sich nicht einfach das Geld nimmt, obwohl sie es bitter nötig hätte, weil sie weiß, dass es aus einem Tempel stammt. Natürlich gibt es zahlreiche Geschichten im *Nihon ryōiki*, in denen von frommen und tugendhaften Taten berichtet wird. Jedoch ist dies die einzige, in der so bewusst auf eine Tat verzichtet wird, weil man damit negative Vergeltung auf sich ziehen könnte.

[38] Erzählung II-19 bzw. II-22.
[39] SNKBT: S. 104-106, Bohner: S. 145-147, Nakamura: S. 199-200, Nakada II: S. 208-214.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der hier gewählte Begriff Diebstahl zwar auf alle die genannten Erzählungen anwendbar ist, jedoch sehr weit gefasst und nicht wortwörtlich gebraucht werden darf. Handelt es sich bei den Geschichten um die unrechtmäßige Aneignung von Gegenständen und materiellen Gütern findet sich meist eine tierische Komponente, sei es in Form einer Strafe oder als Hinweis bzw. Hilfe für die Geschädigten. Bezieht sich die Geschichte auf eine finanzielle Bereicherung, erfolgt die Bestrafung und karmische Vergeltung im Totenreich bei König Enra. Die Täter werden jedoch nicht immer genau beschrieben und oft bleibt es oft im Dunkeln ob bzw. wie diese bestraft werden.

2.2. Töten von Lebewesen



Tab. 2: Geschichten zum Thema „Töten von Lebewesen“

Neben Diebstahl und dem unrechtmäßigen Aneignen von Reichtümern gibt es im *Nihon ryōiki* einen weiteren Themenkreis, dem große Aufmerksamkeit zuteil wird: das Töten. Damit sind alle Taten gemeint, die ein Leben beenden, sei es nun Mord oder auch das Töten von Tieren als Nahrungsquelle, das Leben (nicht) respektieren, wie zum Beispiel das Foltern von niederen Geschöpfen, aber auch Geschichten, in denen Verstorbene in Form von Geistererscheinungen wieder auftreten. Vor allem letztere müssen strikt getrennt werden von den Erzählungen, in denen von Reisen ins Totenreich berichtet wird[40]. Ohne die Geschichten genau zu kennen, mag sich dieser Unterschied nicht sofort offenbaren, doch die Aussagen und der Zweck dieser beiden Arten von Erzählungen sind grundsätzlich verschieden.

Quantitativ gesehen umfasst dieser Themenkreis ähnlich viele Erzählungen, wie jene über unrechtmäßige Bereicherungen. Sie sind dabei gleichermaßen auf alle drei Bände aufgeteilt und tendieren dazu im Vordergrund der Erzählung zu stehen bzw. das Hauptthema dieser zu bilden.

[40] Vgl. Kapitel 3.4. Surreale Welten.

2.2.1. Mord

Denkt man an Geschichten über das Töten, könnte man annehmen, dass es sich in den Geschichten erster Linie um Mord, sprich das Töten mit dem einzigen Zweck, aus niederen Beweggründen das Leben eines anderen zu beenden, dreht. Interessanterweise nehmen Erzählungen von Mord im *Nihon ryōiki* nicht die Mehrheit ein und die Tatsache, dass in der Geschichte auch ein Mord passiert ist, wird oft nur nebensächlich abgehandelt.

> [Die Geschichte erzählt von einem Mönch, der sich seinen Lebensunterhalt durch einen Geldverleih verdient. Er borgt seinem Schwiegersohn eine Summe, die dieser jedoch ohne Zinsen zurückzahlt. Jahre und Monate vergehen und als der Mönch die Zinsen einfordert, beschließt der Schwiegersohn ihn zu töten.]
>
> Der Schwiegersohn sagte zum Schwiegervater: „Fahren wir gemeinsam nach Oku, ich werde (meine Schulden) zurückzahlen." Der Schwiegervater hörte dies, bestieg das Boot und sie setzten nach Oku über. Der Schwiegersohn und die Bootsleute hatten dasselbe Gemüt, sie planten Böses, banden den Mönch an den vier Gliedmaßen (fest) und warfen ihn ins Meer. Zu seiner Frau log er und sagte: „Dein Vater wollte dich sehen und wir setzten gemeinsam über. Plötzlich kamen starke Wellen, das Schiff sank und dem Mönch (deinem Vater) konnte nicht geholfen werden. So trieb er dahin und ertrank. Nur ich allein habe überlebt."
>
> [Der Mönch überlebt, da er innig ein Sutra rezitiert und auf wundersame Weise gerettet wird. Er trifft später auf seinen Schwiegersohn, der ihn für tot hält, worauf dieser von Furcht und Angst gepackt wird. Der Mönch jedoch übt Nachsicht und erzählt niemandem von der Straftat. Ob der Schwiegersohn Vergeltung erfährt, wird nicht berichtet.][41]

An dieser Stelle stellt sich die Frage, welches Thema nun im Mittelpunkt dieser Erzählung stehe. Geht es Kyōkai darum zu zeigen, welche Auswirkungen Mord auf die karmische Vergeltung hat oder doch eher darum zu erklären, wie positiv inniges Rezitieren das Leben beeinflussen kann. Offensichtlich ist ihm die zweite Aussage wichtiger, dennoch handelt die Geschichte von einem Tötungsdelikt und wirft damit die Frage nach den Konsequenzen einer solchen Tat auf.

[41]Erzählung III-4; SNKBT: S. 134-136, Bohner S. 171-173, Nakamura: S. 227-229, Nakada III: S. 52-61.

Dieselbe Problematik zeigt sich auch in Erzählungen, in denen Tote als Geister auf der Erde wandeln, um von dem Unrecht zu berichten, das ihnen widerfahren ist.

> [Der buddhistische Gelehrte Dōtō entdeckt auf einer Reise einen Schädel auf der Straße und weist seinen Begleiter Maro an, diesen auf einen Baum zu legen, damit niemand auf ihn tritt.]
>
> Am Abend des letzten Tages des zwölften Monats desselben Jahres kam jemand an die Tore des Tempels und sprach: „Ich möchte gern den Begleiter Maro des Mönchs Dōtō treffen." Maro trat hinaus. Die Person sprach: „Als ich des Mönchs Mitleid erhielt, erlangte ich des Friedens Glück. Jedoch kann ich nur heute Abend meine Dankbarkeit zeigen." So gingen sie (gemeinsam) zu (seinem) Haus, schlossen das Tor und traten ein. Eine große Anzahl an Speisen und Getränken war bereitgestellt. Darunter auch für (die Person) selbst bestimmte Speisen[42], die sie mit Maro teilte und gemeinsam aß. Spät in der Nacht hört er eine männliche Stimme: „Mein Bruder, der mich getötet hat, kommt. Deswegen muss ich schnell gehen."
>
> [Bevor der Geist verschwindet, erzählt er Maro noch, wie er von seinem Bruder getötet wurde. Als der Bruder und die Mutter ins Haus kommen, finden sie Maro vor, der ihnen die Geschichte des Geistes erzählt. Der Mörder ist entlarvt, über etwaige Vergeltung wird jedoch nicht berichtet.][43]

Auch in diesen Geschichten bleibt die Mordtat offenbar ungesühnt bzw. wird über die Konsequenzen für den Untäter nicht berichtet. Die Erzählung konzentriert sich auf das Opfer und gibt so gute Einblicke in die Vorstellung von Ahnenverehrung und –ritualen.

Der Schädel des verstorbenen liegt irgendwo am Straßenrand und wird von Mensch und Tieren, die vorbei gehen, getreten. Aus Respekt vor dem/der Verstorbenen wird der Schädel auf einen Baum gelegt, um ihn vor weiteren Tritten zu schützen. Als Dank lädt der/die Verstorbene den Wohltäter ein mit ihm zu speisen. Dies passiert jedoch nicht an jedem beliebigen Tag sondern am letzten Tag des Jahres, der Zeit des Jahres, wo die Grenzen zwischen der Welt der Toten und der Lebenden verschwimmen (Nakamura 1997: 46-47).

---

[42] *sen* 饌, eine Opferspeise.
[43] Erzählung I-12; SNKBT: S. 25-26, Bohner: S. 81-82, Nakamura: 123-124, Nakada I: S. 106-111.

Unter den gereichten Speisen befinden sich auch Opfergaben, die speziell für den/die Verstorbenen gemacht wurden und zum Jahresende den Verstorbenen dargebracht werden. Als Dank für die respektvolle Behandlung werden diese mit den Wohltätern geteilt. Der Fokus liegt auf der Belohnung der Pietät gegen einen Toten, nicht auf der Bestrafung dessen, der ihn getötet hat.

2.2.2. Der Umgang mit „niederen" Geschöpfen

Die bisherigen Geschichten handelten alle davon, dass ein Mensch getötet wird bzw. werden sollte, wobei die Tat an sich etwas in den Hintergrund gerückt und negative Vergeltung nicht erwähnt wurde. Anders verhält sich dies, wenn es sich bei den Opfern nicht um Menschen, sondern um niedere Lebewesen wie Tiere handelt.

> Im Land Izumi, Bezirk Izumi, Dorf Shimo-atashi lebte ein junger Mann, sein Name war unbekannt. Er hatte sein ganzes Leben lang falsche Ansichten und kannte Ursache und Wirkung nicht. Für gewöhnlich suchte er Eier, briet und aß sie. Im 6. Jahr der Tempō-Ära (754) im dritten Monat des Frühlings kam ein unbekannter Krieger zu ihm und sprach: „Der Provinzverwalter ruft dich!" Als er den Krieger betrachtete, sah er an dessen Hüfte ein vier *shaku*[44] langes Schriftstück[45]. Sie gingen gemeinsam und kamen in den Bezirk Hitada und als sie zum Dorf Yamatae kamen, drängte der Krieger ihn in ein Kornfeld. Auf dem Feld wuchs auf einem *cho*[46] nur Korn, 2 *shaku*[47] hoch. Die Augen sahen nur Feuer, für die Füße war kein Platz, er lief im Feld herum und schrie und weinte: „Es ist heiß! Es ist heiß!" Zu der Zeit waren Leute aus dem Dorf in den Bergen um Feuerholz zu sammeln. Sie sahen den herumlaufenden, schreienden Mann und kamen von den Bergen herab um ihn heraus zu ziehen.
>
> [Die Dorfbewohner fragen, was denn passiert sei und der Mann erzählt ihnen von dem unbekannten Krieger. Als sie seine Beine ansehen, bemerken sie, dass diese bis auf die Knochen verbrannt sind. Der Mann stirbt kurz darauf. Der Moralsatz am Ende gibt Auskunft über das Geschehene.]

[44] ca. 120 cm.
[45] Hierbei handelt es sich offensichtlich um einen Diener von König Enra. Auf dem Schriftstück, das an seiner Hüfte befestigt ist, werden die Vergehen des Sünders notiert und können bei Bedarf nachgelesen werden. Für eine genauere Analyse zur Rolle von König Enra vgl. Kapitel 3.4. Surreale Welten.
[46] in etwa 1 ha.
[47] ca. 60 cm.

> Das *Nirvana-Sutra* lehrt: Auch wenn es einen Unterschied zwischen Mensch und Tier, zwischen edel und gemein gibt, gibt es keinen Unterschied zwischen der Kostbarkeit des Lebens und der Schwere des Todes. […][48]

In dieser Geschichte ist sehr wohl von heftigen, schlimmen Konsequenzen die Rede. Der Mann bezahlt seine Vorliebe für gebratene Eier letztendlich mit dem Leben. Bei dieser Art von Erzählung ist es nebensächlich, um welche Tiere es sich handelt. Es wird nicht unterschieden, woher die Tiere kommen (Fische, Vögel, Nutztiere, etc.), ja selbst ungeborene Tiere, wie im obigen Beispiel die unausgebrüteten Vogeleier, zählen in diesem Fall schon als Lebewesen. Der Moralsatz am Ende liefert Informationen, die man bei den eingangs erwähnten Beispielen vermisst hat. Es gilt jede Art von Leben zu beschützen, Vergehen gegen dieses werden hart bestraft.

Die Bestrafungen oder Vergeltung für das Töten kann verschiedener Natur sein, jedoch endet sie meist tödlich für die Übeltäter. Die Geschichte II-10 vereint sehr schön die zwei Aspekte von Bestrafung. In der ersten Variante ist der Übeltäter oder die Übeltäterin dem höllischen Feuer ausgesetzt, meist müssen symbolisch brennende Säulen umarmt werden im Reich von König Enra. Im obigen Fall wird der junge Mann von einem Diener Enras abgeholt und ein Kornfeld verwandelt sich zum flammenden Inferno. Auch wenn der Mann das Diesseits nicht verlässt, ist dies als Abwandlung desselben Motivs zu deuten.

Der zweite Aspekt stellt einen Bezug zu der schlechten Tat her, es wird quasi Gleiches mit Gleichem vergolten. Der Mann hat die Eier gebraten, somit ist es auch seine Strafe im Feuer zu sterben. An anderer Stelle[49] schreibt Kyōkai von einem Fischer, der beinahe ertrinkt. Nachdem er schwört nicht mehr zu fischen und sich einen Lebensunterhalt zu suchen, bei dem er keine Lebewesen töten muss, wird er gerettet und bleibt am Leben.

Diese Art von Vergeltung setzt jedoch nicht zwingend voraus, dass man ein Lebewesen getötet hat. Der respektlose Umgang bzw. schlimmer noch das bewusste Zufügen von Schmerzen werden ebenso schlimm geahndet:

> Im Land Yamato gab es einen Mann. Sein Dorf und sein Name waren beide nicht bekannt. Barmherzigkeit hatte er nicht, es bereitete ihm Freude Lebewesen zu töten. Dieser Mann fing

[48] Erzählung II-10; SNKBT: S. 76-78, Bohner: S. 121-122, Nakamura: S. 174-175, Nakada II: S. 103-109.
[49] Erzählung III-25.

> einen Hasen, zog ihm die Haut (bei lebendigem Leib) ab und ließ ihn wieder auf einem Feld frei. Nicht lange danach breiteten sich auf seinem Körper merkwürdige Geschwüre aus, seine Haut entzündete sich und (die Geschwüre) brachen auf, seine Schmerzen waren unvergleichlich. Ohne dass es besser wurde, starb er schreiend. Die gegenwärtige Vergeltung ist nahe. Man soll so barmherzig sein, als beträfe es einen selbst. Sei nicht ohne Mitleid![50]

Auch im folgenden Beispiel hat der Übeltäter wenig Respekt vor Lebewesen und bekommt dementsprechende Vergeltung:

> Einst lebte im Land Kawachi eine Person die Melonen verkaufte[51]. Der Name war Ishiwake. (Ishiwake) lud dem Pferd Lasten auf, die dessen Kraft überstiegen, wenn es nicht (weiter)ging, wurde (Ishiwake) wütend, schlug es und trieb es weiter voran. Vom Tragen der Lasten erschöpft, traten (dem Pferd) aus beiden Augen Tränen hervor. Nachdem die Melonen verkauft waren, tötete (Ishiwake) das Pferd. So hatte (Ishiwake) viele Pferde getötet und als (Ishiwake) später auf einen Kessel mit kochendem Wasser traf, traten beide Augen (aus Ishiwakes Kopf) hervor, fielen in den Kessel und wurden gekocht. Die gegenwärtige Vergeltung ist nahe. Man soll an Ursache und Wirkung glauben. Auch wenn es wie ein Tier aussieht, es könnten Vater oder Mutter aus einem früheren Leben sein. Die sechs Welten[52] und vier Geburten[53] sind es, in die wir geboren werden. Darum sollte man nicht ohne Mitleid sein.[54]

Die beiden Erzählungen unterstreichen den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung. Dem Hasen wird das Fell abgezogen, also bezieht sich die Vergeltung auch auf die Haut des Täters. Der/Die Melonenverkäufer/in schindet das Pferd so stark, dass ihm Tränen aus den Augen fließen, somit wird auch ihr/ihm das Augenlicht genommen. Diese Korrelationen werden in den Lehrsätzen am Ende noch weiter bekräftigt. Alle Lebewesen verdienen es, gleich behandelt zu werden, egal ob es sich um Mensch oder Tier handelt. Durch das Rad der Wiedergeburt und das gesammelte Karma kann es vorkommen, dass man im nächsten Leben selbst zu einem Tier wird, oder besser ausgedrückt waren die Tiere vielleicht auch mal in früheren Leben ein Mensch, möglicherweise sogar eine nahestehende Person[55].

---

[50] Erzählung I-16; SNKBT: S. 29, Bohner: S. 85, Nakamura: S. 127, Nakada I: S. 121-123.
[51] Die Formulierung klingt hier etwas holprig. Im Originaltext findet sich jedoch kein Hinweis auf das Geschlecht der Person, weshalb auf diese neutrale Form zurückgegriffen wurde. Nakamura und Bohner gehen beide davon aus, dass es sich um einen Mann handelt.
[52] Hölle, Welt der Hungergeister, Welt der Tiere, Welt der Asura, Welt der Menschen, Welt der Götter (Bohner 1934b: 16).
[53] Mutterleib, Ei, im Wasser und durch Transformation (Bohner 1934b: 16).
[54] Erzählung I-21; SNKBT: S. 34-35, Bohner: S. 89, Nakamura: S. 132-133, Nakada I: S. 140-143.
[55] vgl. hierzu auch Kapitel 2.1. Unrechtmäßige Bereicherung über die Reinkarnation als Rind.

2.2.3. Das Leben respektieren

Aus den bisherigen Geschichten geht hervor, dass alle Lebewesen gleichwertig sind, die Kostbarkeit ihres Lebens zu respektieren ist und sie zu behandeln sind, wie man selbst behandelt werden will. Dieser Gedanke wird in der letzten Unterkategorie dieses Themenkreises noch weitergeführt. Es wird als besonders positiv angesehen, wenn man es nicht nur unterlässt anderen Lebewesen Schaden zuzufügen, sondern auch aktiv ihnen hilft.

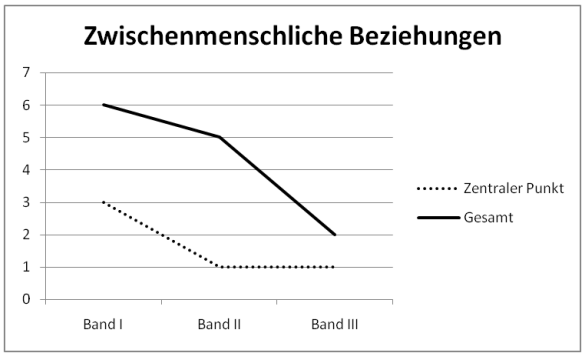
> [Ein Meditations-Meister macht sich auf die Reise in die Hauptstadt, um Materialien zu kaufen, die zum Bau einer Statue benötigt. Auf der Rückreise trifft er im Hafen auf jemanden, der Schildkröten verkauft.]
>
> Der Meditations-Meister redete auf die (Verkäufer) ein und kaufte (die Schildkröten), um sie freizulassen. Daraufhin mietete er ein Boot, bestieg es mit seinen beiden Novizen und setzte über das Meer. Der Tag ging zu Ende, die Nacht brach herein und in den Bootsleuten erwachte die Gier. Als sie bei Kabanejima in Bizen vorbei kamen, packten sie die Novizen und warfen sie ins Meer. Danach sagten sie zum Meditations-Meister: „Schnell sollst du ins Meer hinein!“ Was er auch sagte, die Gegner ließen sich nicht davon abbringen. Da betete er und (sprang) ins Meer hinein. Als das Wasser seine Hüfte erreichte, trafen seine Füße auf etwas wie Stein. Bei Tagesanbruch sah er, dass er von Schildkröten getragen wurde. […][56]

Bei den Schildkröten handelt es sich natürlich um jene, die zuvor freigelassen wurden und nun als Dank dem Meditations-Meister zu Hilfe kamen. Dieses Motiv findet man auch in etwas abgewandelter Form wieder, in dem sich die Tiere erst im Jenseits, wenn man vor König Enra steht oder auf dem Weg dorthin ist, erkenntlich zeigen und man von ihnen beschützt wird oder sie als Fürsprecher gewinnt.

Kyōkai ist es in seinen Erzählungen im *Nihon ryōiki* wichtig, dem Publikum zu vermitteln, dass der Mensch zwar über den Tieren stehen mag, diese dennoch zu respektieren hat und es keine Unterschiede in der Behandlung geben darf. Jedes Leben ist kostbar und wer sich dem widersetzt hat schlimme Vergeltung zu befürchten. Hilft man jedoch anderen Lebewesen, ist einem nicht nur ihr Dank, sondern auch positive Vergeltung gewiss.

[56]Erzählung I-7; SNKBT: S. 18-19, Bohner: S. 76-77, Nakamura: S. 116-118, Nakada I: S. 84-89.

2.3. Zwischenmenschliche Beziehungen



Tab. 3: Geschichten zum Thema „Zwischenmenschliche Beziehungen“

Im vorangegangen Kapitel wurde untersucht, wie sich Menschen gegenüber anderen Lebewesen zu verhalten haben. Im Folgenden wird dieser Gedanke weiter gesponnen und das Augenmerk auf die zwischenmenschlichen Beziehungen gelegt. Die Lehrinhalte des *Nihon ryōiki* beinhalten nicht nur buddhistische Werte, sondern auch einige konfuzianische Tugenden wie zum Beispiel Menschlichkeit (仁 jap. *jin*). Deshalb bilden Grundlage für die Untersuchung zu zwischenmenschlichen Beziehungen auch die fünf konfuzianischen Beziehungen: Mann-Frau, Eltern-Kind, älterer Bruder-jüngerer Bruder, Herrscher-Untertan und Freund-Freund.

Für diese Unterkategorie wurden Geschichten ausgewählt, die sich mit zwischenmenschlichen Beziehungen beschäftigen oder die hierarchische Ordnung zwischen Herr und Untertan thematisieren. Die Anzahl dieser Erzählungen fällt vor allem mit Blick auf andere Themengebiete vergleichsweise gering aus. Mit 6 Erwähnungen sind diese im ersten Band noch am häufigsten zu finden, ihre Zahl fällt jedoch auf 2 im dritten Band stark zurück. Hierbei ist zu beachten, dass in zahlreichen Geschichten von Beziehungen berichtet wird, die sich jedoch nicht auf den Inhalt bzw. die Handlung der Geschichte auswirken. Wenn zum Beispiel erwähnt wird, dass die Protagonistin/der Protagonist verheiratet ist, dies jedoch für die Geschichte nicht weiter bedeutend ist, wird zwar eine Beziehung erwähnt, aber ich habe die Erzählung nicht weiter berücksichtigt, weil diese Information ohne Einfluss und somit für die Analyse irrelevant ist.

Betrachtet man die Erzählungen, die Beziehungen tatsächlich genauer behandeln, fällt auf, dass nur fünf davon dies auch vordergründig machen. Im Vergleich zu anderen Kategorien fällt diese Anzahl relativ gesehen zur Gesamtzahl überraschend niedrig aus.

2.3.1. Eltern-Kind-Beziehungen

Die häufigste Erwähnung finden die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, genauer gesagt zwischen Müttern und Kindern. Ein Teil der Beziehung, meist das Kind, verwehrt dem anderen den nötigen Respekt oder Fürsorge.

> In der alten Hauptstadt gab es eine schlechte Frau; ihr Name war nicht bekannt. Sie hatte keinen Sinn für kindliche Pietät und liebte ihre Mutter nicht. Am Fastentag bereitete die Mutter keine Speisen zu, ging daran denkend die Fastenspeise (gemeinsam) zu essen zu ihr (ihrer Tochter) und bat um Essen. Sie (die Tochter) sagt: „Ich esse heute bereits mit (meinem Mann), dem Hausherren, die Fastenspeisen. Darüber hinaus gibt es nichts, das ich der Mutter spenden kann.“ Die Mutter hatte noch ein kleines Kind bei sich, hob es hoch und kehrte nachhause zurück. Als sie nach unten blickte fand sie in der Nähe der Straße eingewickelte Speisen, die weggelegt wurden. Sie hob sie auf und stillte ihren Hunger. Erschöpft legte sie sich in ihren Schlafraum. Nach Mitternacht kam jemand an ihre Tür, klopfte und sprach: „Deine Tochter schreit laut: ‚Ich habe Nadeln in meiner Brust‘, es scheint als sterbe sie. Daher sollst du gehen und nach ihr sehen!“ Die Mutter war jedoch zu erschöpft und hatte nicht die Kraft dazu. Die Tochter starb, ohne dass sie sich noch einmal gesehen hatten. Lieber mit der Mutter zu teilen und zu sterben, als zu sterben ohne ihr Respekt zu zollen.[57]

Das Bild der idealen Beziehung zwischen Eltern und Kind sieht vor, dass sich die Eltern, insbesondere die Mutter, um ihre Kinder kümmert, solange diese noch nicht erwachsen sind. Sind die Kinder jedoch bereits älter und die Eltern auf Hilfe und Unterstützung angewiesen, liegt es an den Kindern diese Verantwortung zu übernehmen und aus Dankbarkeit für die Fürsorge, die sie in früheren Jahren selbst erhalten haben, selbiges nun auch für ihre Eltern zu tun. Um diese Pflicht zu erfüllen ist die eigene Person komplett in den Hintergrund zu stellen, auch wenn dies den eigenen Tod zur Folge hätte.

Zusätzlich zur konfuzianischen Moral haben auch diese Geschichten ein Moment der magisch-analogen Vergeltung. Im obigen Beispiel spürt die respektlose Tochter plötzlich Schmerzen, als ob ihre Brust von Nadeln durchstochen würde. Andere Varianten sind ein Anschwellen und Entzündung der Brust oder das Enthüllen der Brust, um das Kind auf seine Pflichten aufmerksam zu machen und der eigenen Not

[57]Erzählung I-24; SNKBT: S. 38, Bohner: S. 92-93, Nakamura: S. 136-137, Nakada I: S. 152-156.

mehr Nachdruck zu verleihen. Aber auch im Positiven, als Ort in einer Buddha-Statue, in welchem ein Kind Hilfe für die blinde Mutter findet[58].

2.3.2. Herrscher-Untertan-Beziehungen

Die Beziehung zwischen Herrschenden und Untergebenen basiert auf der Prämisse, dass der Herrschende in erster Linie das Wohl seiner Untertanen zum Ziel haben sollte und diese ihrem Herren dienen und ihm Ehrerbietung und Respekt zollen. Im Gegensatz zu den Eltern-Kind-Beziehungen werden hier jedoch nur zwei Beispiele angeführt, in denen sich beide Male die Herrscher gutmütig und wohlwollend zeigen und dafür belohnt werden.

In der Erzählung I-25[59] setzt sich ein hoher Beamter dafür ein, dass der Kaiser seine Reiseroute verlegt, damit seine Leute ihre Felder bewirtschaften können. Er kann dies leider nicht verhindern und zieht dabei den Unmut des Kaisers auf sich. Ein Beispiel für die Uneigennützigkeit, die bei einem Herrschenden wünschenswert ist und auch belohnt wird. Die Belohnung in diesem Fall ist Regen, der nur auf sein Land fällt, während die umliegenden Gebiete von einer Trockenheit befallen sind. Die Geschichte könnte im Sinne der chinesischen Vorstellung vom „Mandat des Himmels“ (*tenmei* 天命) so gedeutet werden, dass man aufgrund der Anzahl von Naturkatastrophen und schlechten klimatischen Bedingungen auf die Führungsqualitäten eines Herrschers schließen lässt. Kyōkai widerspricht dem jedoch selbst und weist darauf hin, dass ein solches Urteil nicht im Ermessen der Untertanen liege! (siehe Lehrsatz von Geschichte III-39[60]).

2.3.3. Mann-Frau-Beziehungen

Den Problemen zwischen Mann und Frau werden im *Nihon ryōiki* keine große Aufmerksamkeit geschenkt, sie werden oft nur am Rande erwähnt. Die Geschichte II-

[58] In der Erzählung III-11 betet eine blinde Mutter für das Wohl ihres Kindes zu einer Statue des Yakushi-Buddhas. Ihr Bitten wird erhört und aus der Brust der Statue tritt etwas wie Pfirsichsaft (*momo no yani* 桃の脂) aus, wodurch die Mutter wieder sehend wird.
[59] SNKBT: S. 38, Bohner: S. 93, Nakamura: S. 137-138, Nakada I: 156-160.
[60] SNKBT: S. 194-197, Bohner: S. 223-226, Nakamura: S. 283-286, Nakada III: S. 287-298.

11[61] handelt von einem eifersüchtigen Ehemann, der seine Frau und einen Mönch verdächtigt, dass sie miteinander Unzucht treiben. Nachdem er den Mönch beschimpft, zerrt er seine Frau nach Hause, wo er ihr Gewalt antut. Als Bestrafung wird sein Penis von Ameisen zerfressen und er stirbt einen schmerzhaften, gewaltsamen Tod. Sehr weit gefasst kann man diese Geschichte unter zwischenmenschliche Beziehungen einordnen, auch wenn die Art und Weise, wie er mit ihr umgeht nur sehr kurz abgehandelt wird. Der Lehrsatz am Ende drängt diesen Aspekt der Geschichte noch weiter in den Hintergrund, da er hauptsächlich davon spricht, dass der Mönch beschimpft wurde. Dass jedoch die Vergeltung die Geschlechtsteile des Mannes betroffen hat, ist ein Hinweis darauf, dass die Gewalt, die er seiner Frau angetan hat, sehr wohl gesühnt werden muss.

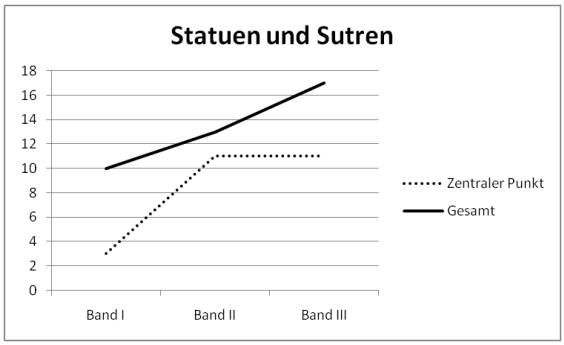
Die fünf konfuzianischen Beziehungen werden im *Nihon ryōiki* nicht sehr ausführlich behandelt. Zwei von ihnen finden ich sich in keiner der Geschichten wieder (Freund-Freund, älterer Bruder-jüngerer Bruder) und auch von den anderen dreien werden nur die Beziehungen zwischen Eltern und Kind genauer betrachtet und Beispiele dafür gegeben. Die vereinzelten Erzählungen zeigen zwar, dass die im Konfuzianismus gelehrten Werte auch für Kyōkai von Bedeutung waren, den Schwerpunkt legt er jedoch auf andere Inhalte.

3. Der Bereich des Wundersamen

Während sich der weltliche Bereich teilweise mit sehr realen, profanen Themen beschäftigt, treten diese im Bereich des Wundersamen in den Hintergrund. Die hier gruppierten Erzählungen thematisieren in erster Linie die Natur des Wundersamen, wie es sich offenbaren kann und welche Wirkungen es zeigen kann. Weiters wurden hier auch Geschichten mit eingeschlossen, die von Untaten gegenüber Anhängern des Klerus verübt werden, um diese von der profanen Welt zu unterscheiden.

[61] SNKBT: S. 78-79, Bohner: S. 122-123, Nakamura: S. 175-176, Nakada II: S. 109-113.

3.1. Statuen und Sutren



Tab. 4: Geschichten zum Thema „Statuen und Sutren“

Betrachtet man die Erzählungen aus dem *Nihon ryōiki* genauer, fällt die hohe Anzahl von Geschichten ins Auge, in denen es um Anbetungs- oder Kultobjekte geht. Die Anzahl der Geschichten, die von Objekten erzählen, steigert sich vom ersten bis zum dritten Band der Sammlung. Wobei auch hier wiederum zu unterscheiden ist zwischen Haupthandlung und einer Handlung, die nicht im Vordergrund steht. Betrachtet man das nebenstehende Diagramm, wir deutlich, dass im ersten Band (3/10) sowohl die Anzahl der Geschichten als auch die Rolle von Objekten innerhalb der Geschichten noch relativ gering ist verglichen mit Band II (12/13) und III (12/17). Durchschnittlich treten in jeder dritten Erzählung Objekte auf (34 %), in fast jeder vierten (23 %) bilden sie das tragende Element bzw. wird durch diese karmische Vergeltung erklärt oder legitimiert.

Bei den Anbetungsgegenständen handelt es sich meistens um Statuen, Bilder und verschiedene Sutren; weniger oft auch größere Objekte wie ganze Pagoden oder Tempelgebäude. Die Bilder und Plastiken stellen Buddhas, Bodhisattvas und andere Heilige dar. Dabei muss es sich, vor allem bei den Statuen, nicht zwingend um vollendete Kunstwerke oder geweihte Objekte handeln. Vielmehr reicht es aus, dass das Rohmaterial diesem Zweck gewidmet wurde, mit der Arbeit erst begonnen bzw. diese unterbrochen wurde und selbst im Spiel erstellte Figuren fallen in diese Gruppe.

Auch in den literarischen Vorgängern den *Nihon ryōiki* aus China und Indien ist bekannt, dass sich das Heilige in den Schriften, Sutren und Wörtern verkörpert. Das Rezitieren von Sutren und das Erstellen von Abschriften gelten als äußerst tugendhaft und bescheren positive Vergeltung. Das *Nihon ryōiki* fügt allerdings dem Wort und Schriften auch noch bildliche und plastische Darstellungen hinzu, wie man es in den Vorgängern nicht kannte (Bohner 1934:38). Abbilder, besonders jene von Kannon, fungieren als karmische Instanzen und können in schweren Zeiten helfen und besonderen Schutz bieten. Buddhistische Bildnisse und Darstellungen waren bei der Verbreitung des Buddhismus in den ostasiatischen Ländern wichtiger als schriftliche Werke und Überlieferungen, denn „eine Buddha-Statue konnte man auch

verehren – in der Hoffnung auf dessen Segen -, ohne Texte lesen und die buddhistische Philosophie verstehen zu können. Bildnisse galten nicht einfach als leblose Abbilder, meist galten sie als „lebende Bildnisse“ und man schrieb ihnen vielfach die Macht dessen zu, was sie repräsentierten.“ (Freiberger und Kleine 2011:276).

Betrachtet man alle 40 Erzählungen in denen solche Anbetungsgegenstände vorkommen, lassen sich einige mehrmals wiederholte Motive und Botschaften identifizieren, die im Folgenden genauer erläutert werden.

3.1.1. Der Gegenstand als *dharma*-Körper

Ein Teil der Geschichten erfüllt den Zweck, ungebildeten Laien zu erklären und verständlich zu machen, worum es sich bei den Abschriften von Sutren, den Statuen und anderen religiösen Objekten genau handelt. Darüber hinaus sollte den Gebildeten dies wieder vor Augen geführt werden.

So erzählt zum Beispiel die Geschichte III-28[62] von einem *ubasoku* der in der Nacht aus dem Inneren des Tempels Schmerzensschreie vernimmt. Zuerst denkt er an einen kranken Gläubigen oder Pilger, aber als er die Tempelhalle betritt, ist dort niemand außer ihm. Die Ursache dieser Laute bleibt ihm fürs Erste verborgen und so verdächtigt er den Geist (*tamashii* 霊) einer Pagode, weil darin noch ein unvollendetes Bildnis liegt und verfault. Dies dauert mehrere Nächte an und als die Schreie eines Nachts so laut wurden, dass man sie weit übers Land hört, geht der Gelehrte am Morgen in den Tempel und findet die Statue des Miroku, deren Kopf zu Boden gefallen und von Ameisen zerfressen war. Die Statue wird natürlich wieder restauriert und weiterhin verehrt.

Diese Geschichte wirft vor allem zwei interessante Fragen auf: Warum verdächtigt der Gelehrte den Geist einer Pagode? Und warum bzw. wie kann eine hölzerne Statue Schmerz empfinden und sich bemerkbar machen? Die Antwort auf beide Fragen ergibt sich aus dem letzten Teil der Erzählung, dem Lehrsatz der dieser noch angehängt wurde.

[62] SNKBT: S. 172-173, Bohner: S. 203-204, Nakamura: 261-262, Nakada III: S. 200-204.

> Man fragt sich: Buddha hat keinen fleischlichen Körper[63]. Wie kann sie Schmerz und Qual empfinden? Wisse wahrlich, die Seele eines Heiligen (*hijiri no kokoro* 聖の心) offenbart sich. Auch wenn der Buddha ins Nirvana eintritt (*metsugo* 滅後) bleibt sein *dharma*-Körper (*hosshin* 法身) hier und verändert sich nicht. Zweifle nicht wieder daran.

Dieser Lehrsatz zeigt, dass es sich bei Statuen und Bildern nicht nur um einfache Kunstwerke handelt, sondern diese auch die Seele dessen, den sie repräsentieren, in sich tragen. Der Gelehrte dachte zuerst, dass vielleicht das Bildnis in der Pagode auf sich aufmerksam machen will, weil es noch unvollendet ist, langsam verrottet und nicht die Behandlung erfährt, die ihm gebührte. Eine durchaus nicht unnatürliche Schlussfolgerung, wenn man der Logik des *Nihon ryōiki* folgt, wie weiter unten noch näher erklärt wird. Es war jedoch die Statue des Miroku, die vor Schmerz stöhnte, weil sie von Ameisen zerfressen wurde. Es handelt sich dabei nicht bloß um eine hölzerne Figur, sondern um eine Repräsentation eines Buddhas.

Der Begriff *hosshin* wurde oben mit „Körper“ übersetzt, was jedoch einer genaueren Erklärung bedarf. In der buddhistischen Philosophie hat jeder Buddha drei Erscheinungsformen oder „Körper“ (*kāya*). Im frühen Mahayana-Buddhismus wurde zuerst unterschieden zwischen *rupakāya*, dem Körper der gemeinen Lebewesen und *dharmakāya*, die Erleuchtete Natur des Geistes, das metaphysische Prinzip das dem Universum zugrunde liegt. Der *rupakāya* kann weiter noch unterteilt werden in *nirmānakāya*, mit der selben Bedeutung wie oben und *sambhogakāya*, einer Art Zwischenstadium während der Buddha seine Lehren weitergibt und auf dem Weg der Erleuchtung ist (Schumann 1963:60-65). Kyōkais Verwendung von *hosshin* scheint jedoch dieser Definition zu widersprechen. Für ihn ist es offenbar nicht der metaphysische Aspekt des Buddhas, sondern seine materiellen, aber dennoch wundertätigen Spuren.

Geschichten wie die obige gibt es noch weitere im *Nihon ryōiki* und sie sind nicht auf bildliche Darstellungen begrenzt, sondern umfassen auch Sutren. Da es sich bei diesen Objekten nicht um unbeseelte Gegenstände handelt, sondern um den Körper eines Buddhas, ist es ihnen möglich wundersame Zeichen zu vollbringen. Nicht bei allen Geschichten ist von *hosshin* die Rede, weitere Bezeichnungen sind *shōryō* 聖霊 (Geist eines Heiligen) oder *hijiri no kokoro* 聖の心 (Seele eines Heiligen).

[63] Gemeint ist hier die Statue, die ja aus Holz gefertigt wurde.

Im Mahayana-Buddhismus spielen bestimmte Sutren eine sehr wichtige Rolle auch als materielle Verehrungsgegenstände. Dabei wird ihre Wirkkraft oft als größer eingeschätzt als jene von Reliquien Buddhas, wie zum Beispiel Zähne, Knochensplitter etc. Nach mahayanistischer Auffassung repräsentieren Sutren den *dharmakāya*, Reliquien dagegen nur den *nirmānakāya* (Freiberger und Kleine 2011:274). Kyōkai fügt dieser philosophischen Auffassung über Sutren auch noch die bildlichen Darstellungen hinzu bzw. stellt diese mit den Sutren auf dieselbe Stufe.

3.1.2. Wundersame Zeichen

Die zweite implizite Botschaft behandelt die Art und Weise, in der sich wundersame Zeichen offenbaren. In der Erzählung II-6 wird zum Beispiel von einem Mann berichtet, der das *Lotos-Sutra*[64] abschreiben und zur würdevollen Aufbewahrung des Schriftstückes ein kunstvolles Behältnis aus edlen Hölzern fertigen lässt.

> [Obwohl er vorher Maß genommen hat stellt sich, als er das Sutra einlegen will, heraus, dass das Behältnis zu klein ist. Erst nachdem er ein Gelübde ablegt, der Lehre des Sutras folgt, Mönche herbei bittet und drei Wochen lang Buße tut, lässt sich das Schriftstück in der hölzernen Kiste verwahren.] [65]

Diese Geschichte gibt Aufschluss über den richtigen Umgang mit Anbetungsgegenständen und deren Natur. Der Mann lässt ein Sutra kopieren und will dieses auch gebührend aufbewahren, eigentlich eine Tat die positive Vergeltung nach sich ziehen sollte. Dennoch gibt es dabei ein Problem und das Sutra passt nicht in die Holzkiste. Eine Erklärung hierfür findet sich wieder einmal am Ende der Geschichte:

> Wisse wahrlich, die wundersame Kraft des *mahāyāna* zeigt sich, der tiefe Glauben des Bittenden wird auf die Probe gestellt. Zweifle nicht wieder daran!

Der Mann hat zwar Maß genommen, war sich dabei jedoch der „wahren Größe“ des Sutras nicht bewusst bzw. bewusst genug. Vielleicht hat er es sich auch einfach zu leicht gemacht, da er beides von anderen Personen herstellen ließ. Erst als er selbst tätig wurde, der Lehre folgte und das Sutra anbetete und verehrte, stimmte die Größe

[64] 法華経 *Hoke-kyō* bzw. auch *Hokke-kyō,* sansk. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra.* Eines der wichtigsten Sutren des Mahāyāna Buddhismus; wer und wann es verfasst wurde ist unbekannt.
[65] Erzählung II-6; SNKBT: S. 68-69, Bohner: S. 114-115, Nakamura: 166-167, Nakada II: 72-76.

von beidem wieder überein. Das Objekt selbst ist also in der Lage wundersame Zeichen auszusenden.

Ein weiteres beliebtes Motiv ist die Fähigkeit dieser Objekte Feuer zu widerstehen. Auch hier ist es dabei nebensächlich, ob es sich um die Kopie eines Sutras (z.B. III-10) oder um ein Bildnis (z.B. I-33) handelt. Diese Erzählungen haben gemein, dass sie von einer Person handeln, die, meist unter persönlicher Anstrengung, einen Anbetungsgegenstand herstellen. Als dieser fertiggestellt ist, bricht ein Feuer aus, der alles zerstört, nur der Gegenstand übersteht diesen Unfall unversehrt. Da es sich bei den Gegenständen ja um den *dharmakāya* eines Buddhas handelt, überstehen sie diese widrigen Umstände. Die persönliche Anstrengung ist beim Großteil der Geschichten ein wichtiger Aspekt, jedoch zieht es sich nicht konsistent durch alle Geschichten hindurch. Da dieses Thema nicht nur Statuen und Sutren betrifft, wird es weiter unten genauer in einem eigenen Kapitel behandelt.

In den obigen Geschichten ist die Botschaft, dass es sich bei diesen Gegenständen um mehr als nur Holz, Papier, etc. handelt und der Zweck der wundersamen Zeichen soll dem Publikum vermittelt werden. Daneben gibt es jedoch noch ein weiteres Grundthema, wie es auch schon in der Geschichte III-28 angeschnitten wird. Diese Gegenstände oder *dharmakāya* können auf sich aufmerksam machen wie im obigen Fall, weil sie von Ameisen zerfressen werden oder ihnen sonstwie Unrecht geschieht.

Die Geschichte II-26 handelt von einem Gelehrten, der plötzlich Laute hört, als er einen kleinen Fluss überquert. Als er den Geräuschen nachgeht, merkt er, dass die Brücke in Wahrheit aus einer unvollendeten, hölzernen Buddha-Statue besteht. Aus Mitleid nimmt er das Stück Holz mit, vollendet die Arbeit und stellt je eine Statue von Amida, Miroku und Kannon her, die von nun an in einer Tempelhalle verehrt werden. Auch in dieser Erzählung wird die Frage gestellt, wie denn das Holz auf sich aufmerksam machen konnte:

> Ein Baumstamm hat keine Seele (*kokoro* 心). Wie hätte er sprechen können? Jedoch ist im Holz die Seele eines Heiligen erschienen (*hijiri no kokoro* 聖の心). Man zweifle niemals daran.[66]

[66] Erzählung II-26; SNKBT: S. 101-102, Bohner: S. 143, Nakamura: S. 196-197, Nakada II: S. 196-200.

Auch hier wieder der Hinweis darauf, dass es sich nicht um ein gewöhnliches Stück Holz handelt, sondern um eine Reliquie. Jedoch fällt diesmal auf, dass es sich nicht um eine fertige Statue handelt, die in einem Tempel steht. Vielmehr handelt es sich um ein zweckentfremdetes Stück Holz, das zumindest nach modernerer Ansicht keinen Anbetungsgegenstand darstellt, denn „[u]m eine Statue von einem leblosen Gegenstand in ein lebendiges und wirkmächtiges Verehrungsobjekt zu verwandeln, bedarf es in der Regel einer Zeremonie, die als „Zeremonie der Augenöffnung“ bezeichnet wird. Erst wenn in einem feierlichen Akt die Augen der Statue ausgemalt wurden, erhält diese einen sakralen Status“ (Freiberger und Kleine 2011:277). Für Kyōkai gibt es hier aber keinen Unterschied und es bedarf nicht eines speziellen Rituals oder Zeremonie. Die Erzählung III-29 lehrt uns, dass auch im Spiel erschaffene Objekte bereits einen sakralen Status haben bzw. bereits die Zweckwidmung des Rohstoffes ausreicht, die Arbeit muss noch nicht einmal begonnen worden sein (siehe Geschichte I-27).

Anbetungsgegenstände können also wundersame Zeichen wirken um auf sich aufmerksam zu machen, wenn sie unvollendet sind oder verletzt werden. Doch damit nicht genug. Das *Nihon ryōiki* berichtet auch von Objekten, die ihren Aufenthaltsort verraten, nachdem sie gestohlen wurden. Dies kann auf verschiedene Art passieren, um genauer zu sein auf direkte und indirekte Weise. In der direkten Variante können sie Laute von sich geben und so unter Umständen auch noch gleich den Dieb entlarven (I-35, II-22, II-23). Indirekt helfen oft andere wundersame Umstände dabei, das Diebesgut wiederzufinden, wie z.B. ein Reiher, der sich nicht mal mit Steinwürfen vertreiben lässt (II-17).

3.1.3. Karmische Vergeltung

Die wichtigste Botschaft, die in den Geschichten über Anbetungsgegenstände transportiert wird, bezieht sich auf die karmische Vergeltung. Das Schnitzen von Statuen, Malen von Bildern oder Kopieren von Sutren wirkt sich positiv auf die karmische Vergeltung aus. So berichtet z.B. die Erzählung I-17 bzw. III-7 von Soldaten, die wieder unversehrt zurückkommen, weil sie zum Schutze ein hölzernes Bild der Kannon gemalt und verehrt haben. Wichtig hierbei ist, dass diese Verehrung nicht ausschließlich nur zum Zwecke einer sicheren Heimkehr geschah, sondern

auch später noch weitergeführt wird. In der letzteren Geschichte führt dies sogar dazu, dass sich das Erbarmen Kannons noch ein weiteres Mal über den Soldaten ergießt und dieser in letzter Sekunde von der Todesstrafe errettet wird. Da dem Verurteilten kurz vor der Hinrichtung, als ihm die Sinne schwinden, in einem Traum Kannon erscheint, entsteht eine direkte Verbindung zwischen seiner guten Tat und der karmischen Vergeltung, die ihm widerfährt. In der ersten Geschichte wird eine derartige Verbindung nicht klar offen gelegt, jedoch weist Kyōkai im letzten Teil der Geschichte explizit darauf hin:

> Schließlich ist dies die Kraft Kannons, das gläubige Herz erreicht sie. (…) Wie könnte der Bodhisattva nicht antworten.[67]

Noch mehr Aufschluss über den Einfluss des Herstellens von Objekten auf die Vergeltung gibt die Geschichte III-37. In der Geschichte stirbt ein Mann und wandert durch das Totenreich. Er trifft dort einen Mann, der geschlagen wird und vor Schmerzen schreit. Daraufhin erkundigt er sich nach den Gründen für seine Pein:

> „Was hat denn dieser Mensch, als er noch in der Welt der Lebenden war, für gute Verdienste geleistet?“, fragte er. Die Beamten erwiderten: „Er hat nur einen Teil des *Lotos-Sutras* abgeschrieben.“ Da sprach der König [Enra]: „Wenn ich seine Sünden mit den Rollen des Sutras vergliche, die Zahl der Sünden wäre unzählbar größer. Selbst wenn ich sie mit den 69.384 Schriftzeichen des Sutras vergliche, wären sie noch doppelt so hoch, es gäbe keine Rettung.“[68]

Stellen wie die obige, in denen die guten Taten gegen die schlechten aufgerechnet werden, finden sich mehrere im *Nihon ryōiki*. Hat man sein Leben der Herstellung von Anbetungsgegenständen gewidmet widerfährt einem positive Vergeltung bzw. wird die negative dadurch abgeschwächt. Begeht man jedoch den Fehler und zerstört (mutwillig) derlei Gegenstände wirkt sich dies natürlich äußerst negativ aus, bis hin zur Niederstreckung an Ort und Stelle (z.B. III-29).

[67] Erzählung I-17; SNKBT: S. 30-31, Bohner: S. 85-86, Nakamura: S. 128, Nakada II: S. 123-127.
[68] Erzählung III-37; SNKBT: S. 185-186, Bohner: S. 214-215, Nakamura: S. 274-275, Nakada III: S. 250-255.

3.1.4. Emotionale Bindungen

An dieser Stelle seien auch noch zwei Geschichten zum Thema Statuen erwähnt, die besonders hervor treten. Die erste (II-13) handelt von einem *ubasoku*, der in sinnliche Liebe zur (Statue der) Kichijō-Tennyo 吉祥天女 entbrannte:

> [Jeden Tag fleht er sie, sie möge ihm eine Frau schenken, die wie sie sei. Eines Nachts träumt er, wie er die Statue heiratet und am nächsten Tag sieht er, dass ihr Gewand mit Unreinem befleckt ist. Als dieser Vorfall publik wird, verliert er seine Reputation und auch seine Schüler. Am Ende der Geschichte heißt es:]
>
> Wisse wirklich: Wer tiefen Glaubens ist, dessen Gebete werden erhört. Dies ist ein wunderlicher Vorfall. Wie uns das *Nirvana-Sutra* lehrt: Der unzüchtige Mensch (*tain no hito* 多淫の人) begehrt auch die gemalte Frau. Dies ist hiermit gesagt.[69]

Zwei Punkte sind bei dieser Geschichte erwähnenswert und machen sie einzigartig. Statuen und Bilder werden im *Nihon ryōiki* eher als Wesen und nicht als Dinge gesehen. In dieser Erzählung wird die Statue jedoch auch wie ein menschliches Wesen begehrt. Der *ubasoku* in der Geschichte erfährt zwar in gewisser Weise Bestrafung in dem er seinen Ruf und Anhängerschaft verliert, karmische Vergeltung fällt jedoch vergleichsweise gering aus. Auch die Erklärung am Ende fällt ziemlich pragmatisch und nüchtern aus, obwohl sich Mönche eigentlich in sexueller Enthaltsamkeit üben sollen.

Die zweite Geschichte (II-21) handelt von einem Gelehrten im Tōdaiji, dem Heimattempel Kyōkais. Dieser Gelehrte hatte einen Strick an die Wade der Statue des Shukongōjin 執金剛神[70] geknüpft um diesen zu verehren und Buße zu tun. Von dieser Wade ging ein Licht aus, dass bis zum Palast Shōmu Tennōs 聖武天皇 (701-756) strahlte, woraufhin dieser der Ursache auf den Grund ging. Als sie den Gelehrten fanden und ihn fragten wofür er denn betete, antwortete dieser, dass er in den Mönchsstand einzutreten wünsche. Dieser Wunsch wurde



Abb. 1: Statue des Shukongōjin

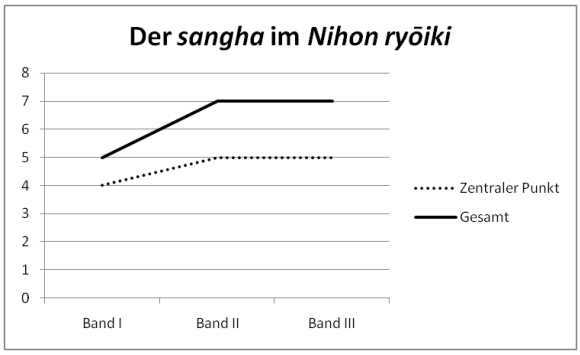
[69] Erzählung II-13; SNKBT: S. 81, Bohner: S. 125, Nakamura: S. 179, Nakada II: 119-123.
[70] Vajrapāni, ein buddhistischer Tempelwächter.

ihm vom Tennō gewährt.

Bis hierhin ist diese Geschichte nicht besonders auffällig und würde sich in die Reihe der Erzählungen über wundersame Zeichen von Anbetungsgegenständen unauffällig einreihen. Das Besondere daran ist jedoch, dass diese Statue im Tōdaiji steht und dort auch heute noch als nationales Kulturgut verehrt wird und diese Geschichte als eine der Ursprungslegenden des Tōdaiji in Nara gilt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass im *Nihon ryōiki* Anbetungsgegenstände nicht bloß Objekte sind, sondern sehr wohl auch eine Seele und somit auch eine Buddha-Natur haben. Wenn sie nicht direkt als *dharmakāya* bezeichnet werden so sind sie zumindest vom Geist eines Heiligen beseelt. Dies verleiht ihnen auch die Fähigkeit zu handeln und verleiht ihnen den Status einer Reliquie die entsprechend behandelt und verehrt werden muss.

3.2. Der *sangha* im *Nihon ryōiki*



Tab. 5: Geschichten zum Thema „Der *sangha* im *Nihon ryōiki*“

Im *Nihon ryōiki* spielen naturgemäß Mönche und Nonnen eine sehr große Rolle, kaum eine Geschichte kommt ohne sie aus. Dabei ist jedoch auf den ersten Blick und ohne Vorkenntnisse nicht sofort erkennbar, ob es sich immer um legitime, sprich ordinierte, Ordensmitglieder handelt oder um Laienmönche bzw. selbst ernannte Nonnen. Zu dieser Kategorie zähle ich Geschichten, die sich vordergründig mit Anhängern des Klerus beschäftigen. Alleinig die Erwähnung eines Mönchs oder einer Nonne reicht jedoch nicht aus, um in diese Kategorie aufgenommen zu werden. Die Geistlichen müssen Teil der Handlung sein oder diese zumindest (maßgeblich) beeinflussen. Die einzelnen Geschichten verteilen sich dabei sehr gleichmäßig über die drei Bände, bloß im ersten Band fällt ihr Anteil etwas geringer aus.

Im Japan des 7. Jahrhunderts erfuhr zwar der Buddhismus einen respektablen Aufschwung und gewann an Bedeutung, die Regelung der Orden und ihrer Anhänger

war jedoch noch sehr verworren und mangelhaft organisiert (Freiberger und Kleine 2011:148). Erst durch die Einführung des *taihō*-Kodex (*taihō ritsuryō* 大宝律令) während der *taika*-Reform unter Kaiser Monmu 文武天皇 (683-707) im Jahr 701 wurde das Ordenssystem strukturiert. Dabei wurde das Leben der Mönche und Nonnen durch Vorschriften stark reglementiert und eingeschränkt, die sich nur teilweise mit den Ordensregeln deckten. Einige Regelungen hatten auch den Zweck Macht und Kontrolle auf den Orden durch den Staat ausüben zu können. So wurde zum Beispiel die Bewegungsfreiheit der Mitglieder beschnitten um so verhindern zu können, dass besonders charismatische Mönche und Nonnen umherwandern, größere Gemeinden bilden und so das Volk zu sehr beeinflussen[71] (Kleine 2011:14).

Im *Nihon ryōiki* findet man unter den Akteuren sowohl ordentliche Ordensanhänger, meist *hōshi* 法師[72]genannt, als auch illegitime Mönche und Bergasketen, genannt *ubasoku* 優婆塞. Für erstere gibt es auch noch eine Reihe von Abstufungen, die sich an der Hierarchie innerhalb des Ordens richten, wie zum Beispiel die Bezeichnung *shami* 沙弥 für einen jungen Mönch.

Ein paar Geschichten zeigen jedoch, dass es nicht immer so genau genommen wurde und teilweise bereits genügt wie ein Mönch auszusehen. Geschichte II-15 handelt von einem Mann, der nach einem Mönch rufen lässt, um mit ihm gemeinsam für die Mutter zu beten.

> „Den ersten den du triffst bringe zu mir, da es um die Durchführung des Dharma geht, gehe nicht an ihm vorbei!“ Der Diener folgte dem Befehl, ging suchend durch das Tor hinaus und kam in das Dorf Mitani im selben Bezirk. Dort sah er einen Bettler. Er hat Schale und Sack umgehängt und schläft betrunken auf der Straße, sein Name ist nicht bekannt. Zwei Scherzbolde rasierten ihm den Kopf und banden ihm eine Schnur als Schärpe um. Er merkte davon aber nichts. Der Diener sah ihn, weckte ihn auf, verbeugte sich und nahm ihn mit nach Hause.[73]

Der Mönch, den der Diener gefunden hat, ist also in Wahrheit nur ein armer Bettler, der, während er seinen Rausch ausschläft, von zwei Scherzbolden als Mönch verkleidet wird. In der Geschichte finden sich keine Hinweise darauf, dass der Bettler

[71] vgl. hierzu auch Kapitel 3.3. (V)erkannte Heilige.
[72] Diese Mönche werden sehr oft auch mit dem Zeichen *sō* 僧 bezeichnet, das lediglich Mönch heißt. Als Lesung gibt Izumoji jedoch auch hier *hōshi* an.
[73]Erzählung II-15; SNKBT: S. 83-85, Bohner: S. 127-129, Nakamura: S. 180-181, Nakada II: 129-136.

in irgendeiner Weise mit einem Orden in Verbindung steht, Laienprediger ist oder sonst irgendwelche Bildung hätte. In diesem Fall ginge man davon aus, dass er an der ihm gestellten Aufgabe scheitern müsste und sich der Hausherr jemand anders suchen müsste. Doch nichts dergleichen passiert. Der Bettler erfüllt seine Pflicht sehr gut und es wird auch berichtet, dass die Mutter die ersehnte Erlösung erlangt.

Man könnte diese Stelle im *Nihon ryōiki* als Kritik an den Ordensmitgliedern deuten, dass sie eigentlich nicht mehr können als normale Menschen auch und somit überflüssig wären. Aus einer anderen Perspektive lässt sich jedoch auch behaupten, dass diese Erzählung vor Augen führen soll, dass man nicht zwingend ordiniert sein muss, um anderen helfen zu können. Zieht man in Betracht, dass Kyōkai selbst auch ein Mönch ist, ist letzteres wohl etwas wahrscheinlicher.

In einer früheren Erzählung (Geschichte I-27) wird dieses Thema bereits ebenfalls aufgenommen. Ein Mann gibt sich als Ordensanhänger aus und erschwindelt sich Gold und andere Güter und wird dafür natürlich aufs Härteste bestraft. Dass er sich fälschlicherweise als Mönch ausgab, scheint seine Strafe empfindlich erhöht zu haben. Dies zeigt, dass es sehr wohl negative Vergeltung nach sich zieht, wenn man sich als Mönch ausgibt, wird man jedoch (schuldlos) für einen Mönch gehalten und will nicht bewusst täuschen, muss man diesen Umstand nicht aufklären. Es handelt sich hierbei um eine Frage der Perspektive: Ein Laie, der einen falschen Mönch als Mönch behandelt wird dennoch belohnt. Der gleiche Mönch kann aber vielleicht dennoch bestraft werden. Im ersten obigen Bespiel könnte diese Bestrafung aus didaktischen Gründen weggelassen worden sein.

3.2.1. Schmähung und Verleumdung

Mönche und Nonnen treten nicht nur als Lehrmeister und Helfer in Erscheinung, sondern sind auch manchmal das Ziel bzw. Opfer von Untaten. Auch wenn wie eingangs erwähnt, im *Nihon ryōiki* eine Vielfalt an unterschiedlichen Rängen und Titeln gibt und die Legitimität von Laienmönchen hinterfragt werden kann, lässt sich dennoch mit Sicherheit feststellen, dass es in Hinsicht auf karmische Vergeltung keinen Unterschied macht, ob es sich nun um Laienprediger oder Dharma-Meister handelt, wenn man sich gegen ihn versündigt. Insgesamt findet man 15 Erzählungen, in denen sich Taten gegen Anhänger des Klerus richten. Dabei lassen sich diese in

zwei Kategorien aufteilen, die sich in der Natur der Untat aber vor allem auch im Ausmaß der Strafe unterscheiden.

Die erste dieser beiden Gruppen handelt von Menschen die einen Mönch oder eine Nonne verbal angreifen und diese schmähen bzw. sich über sie lustig machen.

> Im Land Yamashiro gab es einen selbsternannten Mönch (*jido* 自度[74]), Abstammung und Name sind unbekannt, der stets Go spielte. Als er mit einem anderen Laienmönch in weißem Gewand[75] Go spielte, kam ein Bettler zu ihnen, das *Lotos-Sutra* rezitierend und um Almosen bittend. Der junge Mönch hörte es und machte sich über ihn lustig, verzog den Mund und äffte die Stimme nach. Der Mönch im weißen Gewand setzte seinen Go-Stein, erschrak und sagte: „Schrecklich!“ Der Mönch im weißen Gewand gewann jedes Go-Spiel, der *jido* verlor jedes Mal. Seit er dort saß, verzog sich sein Mund und welche Medizin er auch nahm, er konnte es nicht heilen.[76]

Genau genommen ist in dieser Geschichte der Geschmähte kein Mönch sondern nur ein Bettler, dennoch hat er es sich zur Aufgabe gemacht das Sutra zu verbreiten und verrichtet somit die Arbeit eines Mönchs. Der *jido* macht sich überheblich über ihn lustig und die Strafe trifft ihn sofort, sein Gesicht ist dauerhaft zu einer Grimasse verzogen. Der schematische Aufbau dieser Geschichten bleibt auch bei den anderen gleich, auswechselbar hingegen sind die Akteure. Es macht keinen Unterschied, welchen Rang, weltlich wie geistlich, die jeweiligen Figuren innehaben. Solange der Geschmähte nur verbal angegriffen wird, wird der Schmähende bestraft, in dem sein Gesicht dauerhaft entstellt wird[77].

> Mag dein Mund auch hunderte Zungen haben und zehntausend Worte sprechen, sprich nie abfällig über einen Mönch! Dies ist der Grund für plötzliches Unheil.[78]

Anders verhält es sich jedoch, wenn zur verbalen Gewalt auch noch physische Übergriffe dazu kommen. In diesem Fall ändert sich insbesondere das Strafausmaß enorm.

---

[74] Nicht ordinierter Laienmönch.
[75] Zeichen dafür, dass er noch ein Laie ist.
[76] Erzählung I-19; SNKBT: S. 32-33, Bohner: S. 88, Nakamura: S. 130-131, Nakada I: S. 133-136.
[77] Eine Sonderstellung hierbei nehmen Geschichten ein, in denen die Schmähung aus Hochmut oder Neid passiert (zum Beispiel Geschichte II-7) hier stehen die niederen Beweggründe im Vordergrund und die Strafe ist eine andere. Des Weiteren fällt hier die Geschichte II-18 ebenfalls aus dem Rahmen. Inhaltlich ist sie mit der oben genannten beinah ident, nur mit dem Unterschied, dass der Schmähende auch stirbt. Dies stellt jedoch eine Ausnahme und nicht den Regelfall dar.
[78] Erzählung II-11; SNKBT: S. 78-79, Bohner: S. 122-123, Nakamura: S. 175-176, Nakada II: S. 109-113.

> Zur Zeit der kaiserlichen Herrscherin Abe gab es einen Mönch. Er kam zum Tor von [einem Mann namens] Maoi und bat um Essen. Der Mann gab ihm nichts, riss ihm die Schärpe herunter, bedrängte ihn und fragte: „Was für ein Mönch bist du?“ Der Bettelnde antwortete: „Ich bin ein *jido.*“ Maoi schlug ihn und jagte ihn weg. Der Mönch ging verbittert weiter. An diesem Abend wurde ein Karpfen gekocht. Als Maoi am nächsten Morgen aufstand, den Karpfen essen und Sake trinken wollte, spuckte er aus seinem Mund schwarzes Blut, fiel [zurück in sein Bett], sein Geist erlosch wie Dunkelheit und im Schlaf beendete er sein Leben.[79]

Wie auch schon in der ersten Kategorie folgen alle Erzählungen einem gleichen, vorgegebenen Muster, welches nur durch Details verändert wird. Zeit und Ort sind variabel, genauso wie der Rang und Stellung des Geistlichen. Gleichbleibend ist, dass körperliche Gewalt angewendet wird und diese sich gegen den Mönch oder die Nonne richtet.

Bei der darauf folgenden Strafe beziehen sich die Unterschiede nur auf den Grad an Grausamkeit und Brutalität mit welcher der Täter hingerichtet wird. Im obigen Beispiel schläft der Untäter mehr oder weniger ruhig ein und muss nicht lange leiden, in anderen Fällen passiert das Ableben auf viel qualvollere Weise. Auffällig ist auch, dass diese Strafen immer sehr zeitnah exekutiert werden und sich die Schuld nicht wie bei anderen Vergehen ansammelt und über die Strafe erst am Lebensende in König Enras Reich verhandelt wird. Außerdem scheint es hier nicht möglich zu sein, die Strafe durch andere Wohltaten und gesammeltes positives Karma abzuschwächen.

Eine mögliche Erklärung für die Härte der Strafe gibt Kyōkai eine Geschichte zuvor an:

> Wer einen weisen Menschen schmäht, begeht dieselbe Strafe, wie jemand, der die Pagoden und Tempel der 84.000 Länder zerstört.[80]

[79] Erzählung III-15; SNKBT: S. 150-151, Bohner: S. 184-185, Nakamura: S. 241-242, Nakada III: S. 115-119.
[80] Erzählung III-14; SNKBT: S. 148-149, Bohner: S. 183-184, Nakamura: S. 239-241, Nakada III: S. 109-115.

3.2.2. Reaktionen von Mönchen und Nonnen

In den oben erwähnten Geschichten hatten die Mönche und Nonnen eine sehr passive Opferrolle, sie haben die Schmähung stillschweigend ertragen Dies ist die häufigste Reaktion und vielleicht auch die, die man am ehesten erwartet, wenn man das stereotype Bild vom ruhigen buddhistischen Mönch im Kopf hat, der über Gewalt und Gefühle der Rache erhaben ist. Mönche und Nonnen dürfen sich sehr wohl zur Wehr setzen, aber es wird nicht von Geistlichen erzählt, die von niederen Motiven getrieben, selbst zuerst „Hand anlegen".

Die wohl edelmütigste Reaktion wird in der Erzählung III-4[81] geschildert, in der ein Mann seinem Schwiegervater, ein Mönch, nach dem Leben trachtet, weil er Schulden nicht zurückzahlen will. Der Mönch wird ins Meer geworfen und überlebt nur, weil er das *Lotos-Sutra* rezitiert und deswegen nicht von den Wellen verschlungen wird. Nachdem er wieder an Land gekommen ist, trifft er wieder auf seinen Schwiegersohn. Anstatt ihn jedoch mit der Tat zu konfrontieren, übt er Langmut, wird nicht von Zorn ergriffen und behält auch weiterhin die schlimme Tat für sich. Würde man nun das vorhin erwähnte Schema heranziehen, hätte der Schwiegersohn sein Leben längst verwirkt und wäre gerichtet worden.

Dennoch wird er nur von Angst und Entsetzten gepackt, darf jedoch weiter leben. Am Ende der Geschichte wird dies damit begründet, dass der Schwiegervater wohlwollend war und nicht Verbitterung mit Verbitterung bekämpft hat. Dies würde jedoch implizieren, dass in den anderen Geschichten die Mönche und Nonnen auch eine Chance gehabt hätten ihre Angreifer zu schützen und dies unterlassen haben. Kyōkai gibt keine weiteren Angaben dazu, ob dies der Fall ist oder ob es sich hier um eine Ausnahme handelt, da es ein Konflikt innerhalb der Familie ist.

Es ist wohl eher plausibel, dass der Mönch sich für seinen Schwiegersohn eingesetzt hat und seine Wohltaten ihn vor schlimmeren bewahrt haben, ähnlich wie auch Hinterbliebene noch Opfer und Wohltaten für Verstorbene vollbringen können. Weiters wird die Bestrafung von Tätern durch das karmische Gesetz erklärt, welches nach festen Regeln funktioniert und nicht von Menschenhand gesteuert werden kann.

Eine weitere Möglichkeit der Reaktion ist es, das genaue Gegenteil zu tun und dem Betroffenen Hilfe zu verwehren. Einige der Täter wenden sich, nachdem ihnen das

[81] SNKBT: S. 134-136, Bohner: S. 171-173, Nakamura: S. 227-229, Nakada II: S. 52-61.

Ausmaß ihrer Konsequenzen bewusst geworden ist, hilfesuchend an den Bedrängten[82]. Die Betroffenen jedoch verweigern ihre Hilfe oder müssen erst lange dazu überredet werden. Mönche und Nonnen scheinen in dieser Situation nicht dazu verpflichtet zu sein, das Leid ihrer Gegner zu lindern oder ihnen zu vergeben und die Qualen vielleicht sogar zu beenden. Ja selbst wenn der Angreifer durch diese Bestrafung stirbt und dies unter Umständen verhindert werden könnte, fällt dies nicht negativ auf die Geistlichen zurück.

Die dritte Art der Reaktion ist die logische Weiterführung der unterlassenen Hilfe. Anstatt die Bedrängung nur passiv über sich ergehen zu lassen scheint es Mönchen und Nonnen auch erlaubt zu sein, selbst aktiv zu werden und sich zu verteidigen. Wichtig ist hier jedoch die Betonung auf Verteidigung, das heißt nicht, dass sie selbst zum Angriff übergehen. Wie zum Beispiel in der Erzählung I-15[83] verwendet der Mönch einen Bann um seinen Verfolger abzuschütteln, der ihm nachsetzt. Es kommt zwar noch nicht zu einem tätlichen Übergriff, die Absicht ist jedoch zu erkennen, und somit ist der Bann des Mönchs als Verteidigung einzustufen, wofür er nicht bestraft wird.

Leider bleibt das *Nihon ryōiki* eine Erklärung schuldig, um welche Bann- und Zaubersprüche es sich genau handelt, die Geistliche teilweise einsetzen können. Normalerweise werden solcherlei übernatürlichen Fähigkeiten den Bergasketen und *hijiri* zugeschrieben. In der oben genannten Geschichte ist allerdings von einem *hōshi* die Rede.

Negatives Verhalten gegenüber Mitgliedern des Klerus zieht schwere Konsequenzen und Unheil nach sich und Bestrafungen erfolgen besonders zeitnah. Es stellt sich jedoch die Frage, warum gerade diese Untaten so hart bestraft werden.

3.2.3. Erklärungsansätze durch Sutren

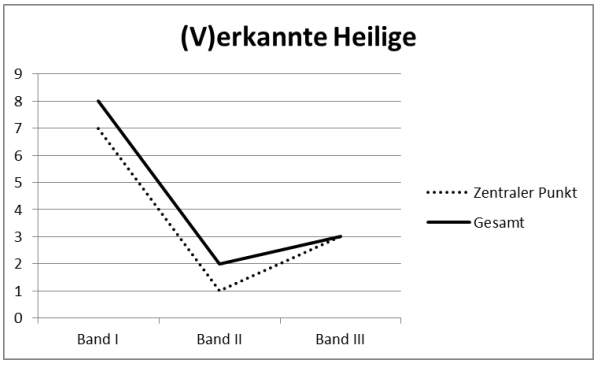
Wie auch bereits oben erwähnt, belegen Ausschnitte aus verschiedenen Sutren die Verderbtheit und Schwere dieser Taten. An einer Stelle gibt das *Nihon ryōiki* noch eine bessere Erklärung, die sehr einleuchtend und auch überraschend ehrlich ist.

[82] Ein Beispiel dafür ist die Erzählung II-35.
[83] SNKBT: S. 24-25, Bohner: S. 84-85, Nakamura: S. 126-127, Nakada I: S. 118-121.

> Will man von den Übertretungen derer sprechen, die sich Buddha angeschlossen haben, ob sie Gebote gebrochen haben oder ob sie sie einhalten, ob sie Gebote haben oder ob sie sie nicht haben, ob es Übertretungen gibt oder nicht – wer davon spricht, vergießt das Blut von unzählbar vielen Buddha-Körpern.
>
> Auch wenn man das Blut vergießt, kann man dem Weg des Buddhas nicht schaden. Wenn man von den Übertretungen von Mönchen spricht, zerstört man das Vertrauen von vielen Menschen, Leiden wird erweckt und dem Weg der *hijiri* wird geschadet. Deshalb freut sich der Bodhisattva, wenn man die Tugend sucht und freut sich nicht, wenn man die Mängel sucht.[84]

Es ist nicht davon die Rede, dass die Mitglieder des Klerus frei von Fehl und Tadel seien, im Gegenteil, sie werden sehr menschlich dargestellt und können auch irren. Dennoch sollen die Menschen nicht nach Fehlern suchen, weil man so die Autorität der Geistlichen untergraben könnte und sie vielleicht ihre Glaubwürdigkeit verlieren. Die Geschichten führen diese Grundidee weiter fort und fügen ihr noch das Element der abschreckenden Strafe hinzu. Die harte Bestrafung dient also nicht nur der Vermittlung von ethischen Werten, sondern fungiert vielmehr als Selbstschutz.

3.3. (V)erkannte Heilige



Tab. 6: Geschichten zum Thema „(V)erkannte Heilige“

Besonders im ersten Band des Werkes gibt es zahlreiche Erzählungen von heiligen Personen, Menschen mit übernatürlichen Kräften oder Menschen, die besonders tief in die buddhistische Mystik eingedrungen sind. Im *Nihon ryōiki* werden diese Personen als *hijiri* 聖人[85] bezeichnet, was sich am besten mit Heiliger oder heilige Person übersetzen lässt. Jedoch ist diese Übersetzung etwas

[84]Erzählung III-33; SNKBT: S. 178-180, Bohner: S. 208-210, Nakamura: S. 267-269, Nakada III: S. 223-232.

[85] Ursprünglich wurde dieses Wort als ehrerbietiger Name für hochstehende Schamanen verwendet, die ein großes Wissen (*shiri*) über die Himmelskörper, wie zum Beispiel die Sonne (*hi*), hatten. Für eine genauere Erklärung zur Etymologie des Wortes und seiner Verwendung im vormodernen Japan vgl. Hori 1958:129-130.

mit Vorsicht zu genießen, da schnell die Bilder von christlichen Heiligen in den Sinn kommen, von denen sich die Heiligen im *Nihon ryōiki* jedoch unterscheiden.

In der japanischen Religionsgeschichte waren *hijiri* laut Hori ursprünglich Reformatoren des institutionalisierten Buddhismus und Anführer von volkstümlichen buddhistischen Massenbewegungen. Als sich diese Strömungen weiter ausdehnten, wurde aus einigen *hijiri* bekannte Mönche, Wundertätige und magisch-religiöse Akteure. Diese ignorierten die geistliche und monastische Ordnung ihrer Zeit und versuchten für das Volk ein Leben außerhalb der orthodoxen buddhistischen Strukturen zu errichten (Hori 1958: 128 bzw. 130).

Spätestens gegen Ende der Heian Zeit (794-1185) kann man von einer Blütezeit dieser Bewegung sprechen, in der sich viele Wandermönche und Bergasketen an *hijiri* wie zum Beispiel E no Gyōja, Gyōki, etc. orientierten und sich diese zum Vorbild nahmen. Zwar bestanden teilweise sehr wohl Verbindungen zu den buddhistischen Institutionen, wenn auch nur lose, das Praktizieren des Buddha-Dharma war jedoch stark von persönlichen Ansichten und Auslegungen geprägt. „Vor allem Bergasketen waren in ihrer religiösen Haltung offenbar stark synkretistsich. In ihrem Weltbild und ihrer Praxis flossen Einflüsse des Buddhismus, der einheimischen Natur- und Götterverehrung, des „Schamanismus“, des Daoismus usw. zusammen“ (Kleine 2011:179).

Im *Nihon ryōiki* werden *hijiri* sehr wohl auch als sehr charismatische Personen dargestellt, ihre Rolle als Reformatoren tritt hierbei jedoch etwas in den Hintergrund. Das Hauptaugenmerk wird auf ihre übernatürlichen Fähigkeiten und ihre große Weisheit gelegt, die sie durch korrektes Verhalten und positives Karma erhalten haben. Wie genau sie sich von gewöhnlichen Mönchen und dem gemeinen Volk unterscheiden, soll nun im weiteren geklärt werden.

3.3.1. Darstellung von *hijiri*

Anders als orthodoxe Mönche tragen *hijiri* keine Ordenstracht sondern Kleidung aus natürlichen Materialien wie zum Beispiel Flechten. Andere Werke und Quellen berichten auch von Hirschgeweihen und –fellen, Bambushüten, Kupferstäben, Feuerstein-Kästen, Gebetsketten u.ä. (Kleine 2011:180). Diese Unterschiede sind

jedoch sehr oberflächlich und beziehen sich noch nicht auf den Körper der Person. Die übernatürlichen Fähigkeiten, die den *hijiri* im *Nihon ryōiki* zugeschrieben werden, können sich jedoch auch auf die physische Erscheinung auswirken, wenn auch diese Erwähnungen eher selten sind.

> Shaku Gigaku kam ursprünglich aus Kudara. Als dieses Reich zerstört wurde, kam er in unser geheiligtes Land, in der Zeit, als seine Himmlische Majestät im Okamoto-Palast regierte und wohnte im Kudara-Tempel in Naniha. Der *hōshi* war 7 shaku groß, studierte ausführlich die Lehre Buddhas und rezitierte das *Herz-Sutra*[86]. [87]

In dieser Geschichte wird ein Mönch beschrieben, der aus dem koreanischen Kudara[88] nach Japan kommt. Neben den üblichen Angaben zur Person, Herkunft und dessen Bildung wird hierbei jedoch auch noch explizit seine Körpergröße angebenen. 7 shaku entsprechen ungefähr 2,10 m, selbst nach heutiger Ansicht eine beachtliche Körpergröße. Diese Größe scheint Kyōkai wichtig gewesen zu sein, dass er sie explizit erwähnt.

Verfolgt man die Geschichte jedoch weiter, werden die Unterschiede noch deutlicher und wundersamer.

> Zur Zeit lebte im gleichen Tempel der Mönch Egi. Alleine ging er mitten in der Nacht [aus seiner Unterkunft] hinaus. Als er die Unterkunft [Gigakus] sah, sah er ein Licht leuchten. Der Mönch fand dies sonderbar, machte heimlich ein Loch in das Papier des Fensters und als er den Hōshi sah, saß dieser aufrecht da, rezitierte ein Sutra und aus seinem Mund strahlte Licht heraus.

An dieser Stelle wird noch deutlicher, dass es sich hier nicht um einen ordinierten Mönch handelt, sondern offenbar um einen *hijiri*, der wundersame Fähigkeiten besitzt. Das Bild des leuchtenden Lichts ist kein Einzelfall, sondern kommt in mehreren Geschichten vor (zum Beispiel I-22, II-21, etc.). Interessant ist hierbei, dass nicht der Körper des *hōshi* als Ganzes leuchtet, sondern dass das Licht aus seinem Mund kommt, während er ein Sutra rezitiert. Das Licht ist hier Sinnbild für das Wundersame, das Wundersame des Sutra[89] bzw. im weiteren Sinne der buddhistischen Lehre. In diesem Fall zeigt sich das Leuchten im Geheimen, wenn Gigaku in tiefster Nacht

---

[86] Jap. *Hannya-shin-gyō* 般若心経, sansk. *Prajñāpāramitā hṛdaya-sūtra.* Sehr bekanntes, wenn auch sehr kurzes Sutra, dessen Ursprung in China vermutet wird.
[87] Erzählung I-14; SNKBT: S. 27-28, Bohner: S. 83-84, Nakamura: S. 125-126, Nakada I: S. 114-118.
[88] Kor. Paekche.
[89] Siehe auch Kapitel 3.1. Statuen und Sutren.

allein in seiner Kammer sitzt und heimlich beobachtet wird von einem Kollegen. Diese Rahmenbedingungen müssen nicht immer übereinstimmen und diese Beobachtungen können auch tagsüber gemacht werden. Jedoch ist allen Geschichten gemein, dass diese wundersamen Zeichen eher zufällig entdeckt werden oder zumindest der *hijiri* diese nicht bewusst zum Beeindrucken von anderen einsetzt. Der wundersamen Zeichen jedoch noch nicht genug, geht die Geschichte noch weiter. Egi kann das Gesehene natürlich nicht für sich behalten und daraufhin erklärt Gigaku seinen Schülern:

> „An einem Abend rezitierte ich das *Herz-Sutra* 100 Mal und als ich danach die Augen öffnete und das Innere meiner Kammer sah, da blicke ich durch die vier Wände hindurch in den Garten hinaus. Ich fand es seltsam, verließ meine Kammer, ging im Tempel herum und als ich wieder zurückkam, fand ich die Tür und Wände verschlossen vor. Und als ich draußen wieder begann das *Herz-Sutra* zu rezitieren, öffneten sich Tür und Wände wieder. Dies ist das Wundersame des *Herz-Sutras*.“

Den Körper bzw. die physische Welt zu verlassen ist eine weitere Fähigkeit, die in den Geschichten des *Nihon ryōiki* den *hijiri* zugeschrieben wird. Sie entschweben ihrem Körper und verlassen den Raum für eine gewisse Zeit und sind sich dessen aber oft erst im Nachhinein bewusst, wie es auch in der obigen Geschichte der Fall ist. Dieses Überwinden der Körperlichkeit steht meist in Verbindung mit dem ebenfalls oben erwähnten Leuchten. Sehr schön verbindet dies zum Beispiel auch die Geschichte I-22[90], in welcher der *hōshi* Dōshō nicht nur leuchtet sondern auch erleuchtet wird und ins Reine Land im Westen entschwebt.

Die Liste der Fähigkeiten ist mit den bis jetzt genannten natürlich noch nicht erschöpft. Allgemein wird den *hijiri* vor allem eine große Weisheit und das „Vermögen göttlichen Durchdringens (jap. *jinzu* 神通)“ nachgesagt. Das heißt sie erkennen Dinge, Zustände, Probleme ohne sich lange mit ihnen beschäftigen zu müssen und können diese auch lösen. Mit diesen Fähigkeiten helfen sie auch anderen Personen bzw. werden deswegen von anderen aufgesucht, um zum Beispiel Krankheiten zu heilen.[91]

[90] SNKBT: S. 35-36, Bohner: S. 90, Nakamura: S. 133-134, Nakada I: S. 143-147.
[91] Ein Beispiel dafür ist die Erzählung III-34.

3.3.2. Verhüllte Körper

Das optische Erscheinungsbild ist eine der einfachsten Arten, jemanden zu erkennen oder zu identifizieren. Auf *hijiri* trifft dies jedoch nur bedingt zu, da sie oft ihren Körper, d.h. ihre wahre Identität, verhüllen und diese nicht preisgeben. Das gemeine Volk bzw. der Laie wird in den Geschichten erst auf wundersame Weise zu dieser Erkenntnis geführt oder kann später aufgrund von Taten und Handlungen darauf schließen, dass es sich nicht um einen normalen Menschen sondern um einen *hijiri* gehandelt haben muss.

In der folgenden Geschichte geht es um einen *hōshi*, Herkunft und Name werden nicht überliefert, der erkennt, dass ein Mann als Rind wiedergeboren wurde, weil er gestohlen hatte. Als daraufhin das Rind verstirbt (man könnte auch sagen erlöst wird), wird der *hōshi* bezichtigt die Schuld daran zu tragen und angeklagt.

> Als sich der Hofbeamte ihm zuwandte, um ihn zu befragen, da ist war Gesicht [des Hōshi] wunderbar und anmutig, der Körper strahlend schön und wundersam geheimnisvoll. [Der Hofbeamte] brachte ihn in einen reinen Raum, rief Maler herbei und sagte: „Malt ein Bild, das so fehlerlos ist, wie das Aussehen dieses hōshi und bringt es!“ Die Maler erhielten den Befehl und brachten dem Hofbeamten das Bild. Als der Hofbeamte das Bild betrachtete, war es das Abbild von Kannon Bosatsu. Der Mönch war jedoch plötzlich nicht mehr zu sehen.[92]

Diese Geschichte zeigt sehr klar die Darstellung von *hijiri* im *Nihon ryōiki*. Dass es sich bei dem *hōshi* nicht um einen gewöhnlichen Mönch handelt, wird bereits am Anfang und später noch an zwei weiteren Stellen ersichtlich. Aufgrund seiner Gabe des „göttlichen Durchdringens“ erkennt der *hōshi*, dass es sich bei dem Rind nicht um normales Lasttier handelt, sondern um einen Mann, der für seine schlechten Taten in einem früheren Leben büßt. Die anderen Figuren sehen jedoch darüber hinweg, ignorieren es oder man könnte auch sagen sind von ihrer Bindung an materielle Werte (der Verlust des Rindes) geblendet und erkennen die wahre Gestalt noch nicht.

Auch als die Zeichen noch deutlicher werden und die physische Gestalt bei genauerer Betrachtung als besonders anmutig, schön ja gar wundersam beschrieben wird, erkennen die umstehenden Personen noch immer nicht, wen sie vor sich haben. Erst als beim Malen des Bildes nicht eine Kopie des *hōshi* sondern ein Abbild von

[92] Erzählung I-20; SNKBT: S. 33-34, Bohner: S. 88-89, Nakamura: S. 131-132, Nakada I: S. 136-140.

Kannon entsteht, hebt sich der Schleier von ihren Augen und sie begreifen die Wahrheit. Wie in sehr vielen anderen Geschichten auch, kommt diese Erkenntnis jedoch etwas zu spät und die heilige Person (ein *hijiri* oder wie in diesem Fall Kannon selbst) ist bereits verschwunden und kommt nicht mehr zurück.

An anderer Stelle berichtet Kyōkai von den Taten des kaiserlichen Thronfolgers Shōtoku 聖徳太子(574-622). [93]. In der Geschichte I-4 wird erzählt, wie Shōtoku Taishi den kaiserlichen Palast verlässt, um einen Spaziergang zu machen.

> [Auf dem Weg treffen sie auf einen armen Kranken und Shōtoku Taishi verlässt seine Sänfte, um den Kranken mit seinen kaiserlichen Gewändern zuzudecken. Als sie auf selben Weg wieder zurückkommen, ist der Arme verschwunden und die Gewänder wurden auf einem Baum aufgehängt. Sehr zu Verwunderung seiner Begleiter nimmt er das Gewand und zieht es wieder an, obwohl es durch die Berührung mit dem Kranken unrein geworden war. Der Bettler verstirbt an einem anderen Ort und Shōtoku Taishi lässt ihn in einem Grab zur Ruhe betten. Als er später einen Boten hinschickt, ist das Grab ungeöffnet, der Leichnam jedoch verschwunden.]

Kyōkai gibt hierzu folgende erklärende Worte ab:

> Wisse wohl, der *hijiri* erkennt *hijiri*, der gemeine Mensch erkennt sie nicht. Der gemeine Mensch sieht mit dem körperlichen Auge (*nikugen* 肉眼) den gemeinen Menschen, *hijiri* sehen mit dem durchdringenden Auge (*tsūgen* 通眼) den verhüllten Körper. Das ist wundersames Geschehen.[94]

Shōtoku Taishi gilt selbst auch als *hijiri* und ist deshalb in der Lage, die Tarnung des Kranken zu durchschauen. Es ist ungewöhnlich, dass ein Mitglied der kaiserlichen Familie solche Anteilnahme an einem gewöhnlichen Bettler zeigt und noch viel mehr ihm geschenkte Kleidung wieder zurück nimmt. Da es sich dabei jedoch um einen *hijiri* mit verhüllten Körper handelt, ändert sich die Sachlage bedeutend. Die übrigen Begleiter sehen nur mit dem körperlichen Auge und müssen erst auf die wahre Identität hingewiesen werden. Auch in dieser Geschichte verschwindet am Ende die heilige Person, nachdem die wahre Identität ans Licht gebracht wurde.

---

[93] Ob es sich bei Shōtoku Taishi um eine fiktive Figur oder eine historische Persönlichkeit handelt ist jedoch umstritten.

[94] Erzählung I-4; SNKBT: S. 11-13, Bohner: S. 69-71, Nakamura: S. 108-110, Nakada I: S. 57-66.

Etwas weiter unten findet sich in dieser Geschichte noch eine weitere sehr wichtige Aussage über heilige Personen.

> Wahrlich sollst du wissen: Das ist ein *hijiri* in veränderter Gestalt. Das Essen der fünf scharfen [Gewürze] (*goshin* 五辛) ist in den Gesetzen Buddhas verboten. Wenn jedoch ein *hijiri* sie verwendet und isst, ist dies kein Vergehen.

Die beiden Aussagen für sich sind Beschreibungen der Natur von *hijiri*. Einerseits kann nur ein *hijiri* einen anderen erkennen und andererseits gelten für diese heiligen Personen nicht die allgemeinen Regeln. Kombiniert man jedoch diese beiden Erklärungen, kommt dabei ein sehr interessanter moralischer Hinweis raus: Wenn du siehst, dass sich jemand nicht an die Gesetze Buddhas hält, verurteile ihn nicht! Es kann sein, dass es sich um einen *hijiri* mit verhülltem Körper handelt.

3.3.3. Weibliche *hijiri*

In den bis jetzt behandelten Geschichten waren die *hijiri* alle männlichen Geschlechts, wie es auch im Großteil der Erzählungen im *Nihon ryōiki* der Fall ist. Dennoch gibt es zwei Geschichten, die von *hijiri*-haften Frauen berichten und auf die soll hier noch kurz eingegangen werden. Die erste Geschichte (I-13[95]) erzählt nur sehr kurz von einer Frau, die sich trotz äußerst ärmlicher Verhältnisse sehr tugendhaft verhält, sich Kleider aus Flechten fertigt und sich um ihre Kinder kümmert. Obwohl sie noch nie von den buddhistischen Lehren gehört hat, wird ihr aufgrund dieses tugendhaften Lebensstils die Fähigkeit zu fliegen geschenkt, mehr ist leider der Geschichte nicht zu entnehmen.

Etwas aufschlussreicher ist hingegen die Erzählung III-19, in der von einer weiblichen *hijiri* berichtet wird, die vor allem durch ihre Weisheit besticht und Menschen bekehrt. Wie auch in anderen Geschichten von männlichen Kollegen, wird zuerst der Beschreibung ihres Körpers bzw. ihrer physischen Erscheinung und auch ihrem Charakter Platz in der Erzählung gewidmet.

> [Eine Frau gebärt einen eiförmigen Fleischklumpen, welcher nach sieben Tagen aufbricht und ein Mädchen hervorbringt, welches die Eltern liebevoll aufziehen. Das Mädchen wird wie folgt beschrieben:]

[95] SNKBT: S. 26-27, Bohner: S. 82-83, Nakamura: S. 124-125, Nakada I: S. 111-114.

> Acht Monate vergingen, da war sie plötzlich groß. Kopf und Hals wuchsen, jedoch anders als bei Menschen hatte sie kein Kinn. Ihr Körper ist drei *shaku*, fünf *sun*[96]groß und sie war von Geburt an weise und klug und von Natur aus erleuchtet (*satoshi* 聡明し). Vor dem siebten Jahr rezitierte sie das *Lotos-Sutra* und *Blumengirlanden-Sutra*[97] und sie war schweigsam und bescheiden. […] Menschen, die ihr zuhörten, waren von ihrer Stimme ergriffen. Ihr Körper unterschied sich vom Menschen, sie hat keine Vagina, Verkehr war nicht möglich. Nur zum Ablassen von Urin gab es ein Loch.[98]

Der Beginn der Beschreibung ist zwar wundersam, jedoch nicht weiter auffällig. Sie war nicht besonders groß[99], aber bereits in jungen Jahren sehr klug und weise. Im zweiten Teil der Beschreibung unterscheidet sie sich jedoch stark von ihren männlichen Kollegen. Es wird explizit darauf hingewiesen, dass sie schweigsam und bescheiden war, zwei Tugenden, die im *Nihon ryōiki* bei Frauen scheinbar sehr geschätzt wurden. Und weiters wird berichtet, dass sie über keine Geschlechtsteile verfügte und somit rein und jungfräulich ist. Beides Erwähnungen, die in dieser Form bei männlichen *hijiri* nicht zu finden sind. Im weiteren Verlauf der Geschichte hat diese *hijiri* gegen einige Vorurteile gegen Frauen zu kämpfen, kann jedoch die Menschen mit ihrer Weisheit und Einsicht überzeugen und bekehren und wurde auch zur Meisterin der Lehre (*oshienushi* 化主) ernannt.

3.3.4. En no Gyōja

Einer der bekanntesten *hijiri*, die im *Nihon ryōiki* erwähnt werden, ist der Bergasket und Prediger En no Gyōja 得の行者. Er lebte von 634 bis etwa 701 und war auch noch unter den Namen Ubasoku En, En no Ozunu und E no Kimi Ozunu bekannt. Die ersten schriftlichen Erwähnungen dieser Person findet sich im *Shoku Nihongi* 続日本紀 (fertiggestellt 797) unter dem Namen E no Kimi Ozunu, aber auch in buddhistischer Literatur wie dem *Nihon ryōiki* als Ubasoku E.

En no Gyōja gilt heute als Begründer der *shugendō* 修験道, einer synkretistischen Lehre, die daoistische, schamansistische und buddhistische Elemente vereint.

---

[96] Ca. 105 cm.
[97] Jap. *Kegon-kyō* 華厳経, sansk. *Avataṃsaka-sūtra.* Ein einflussreiches Sutra in welchem unter anderem die buddhistische Philosophie des Holismus behandelt wird.
[98] Erzählung III-19; SNKBT: S. 155-157, Bohner 189-191, Nakamura: S. 246-248, Nakada III: S. 137-145.
[99] Vgl. hierzu auch Geschichte I-14 weiter oben.

Praktizierende üben sich in Askese und magisch-religiösen Ritualen meist in den Bergen und haben zum Ziel übernatürliche Fähigkeiten zu erlernen. Warum jedoch En no Gyōja als Urvater dieser Lehre ernannt wurde, ist nicht eindeutig geklärt (Kleine 2011:185).

Im *Nihon ryōiki* wird er wie folgt beschrieben:

> Ubasoku E war ein Mann der E no Kimi aus Kamo, den heutigen Asomi aus Takakamo[100]. Er war ein Mann aus dem Dorf Chihara im oberen Bezirk Katsuragi im Land Yamato. Von Geburt an sehr weise studierte er ausführlich und erlang das Eine [Wissen]. Er verehrte die drei Kleinodien und handelte nach ihnen.[101]

Die biographischen Angaben[102] sind hier eher allgemein gehalten, interessanter ist der nächste Satz. Nakamura interpretiert „das Eine Wissen“ als Daoismus, eine Annahme, die durch das Vorwort im ersten Band unterstützt wird. Kyōkai schreibt dort, dass es auch außerhalb der buddhistischen Lehre wichtige Schriften gibt, die es zu erlernen wert sei. Die Fähigkeiten von En no Gyōja werden also nicht nur dem Buddhismus zugeschrieben. Die folgende Textstelle unterstreicht dies noch weiter:

> Stets bat er darum, auf fünffarbigen Wolken jenseits des Himmels zu fliegen und in den Gärten des Palastes der *hijiri* sich mit den Gästen[103] zu vergnügen, in den Blumengärten zu rasten und die heilende Energie (*yōjō no ke* 養性の気) einzusaugen.

In weiterer Folge wird erklärt, wie er durch das Mantra des Pfauen-Weisheitskönigs die Fähigkeit erlangt Dämonen zu unterwerfen und diese für seine Zwecke zu nutzen. Er befiehlt ihnen eine Brücke zwischen dem Gipfel des Katsuragi Berges 葛木峯山 und des Goldenen Gipfels 金峯山 zu schlagen. Laut Kleine wurde dies jedoch nur im Nachhinein behauptet, um En no Gyōja auch mit dem sehr populär gewordenen Kinpu Berg in Verbindung bringen zu können, der den Katsuragi Berg in den Hintergrund gedrängt hat (Kleine 2011:185).

> [Durch diese Tat zieht sich Ubasoku E jedoch den Unmut der Großen Gottheit vom Katsuragi Berg, Hitokotonushi no kami 一語主大神, auf sich:]

[100] Heutige Stadt Gose 御所市 in der Präfektur Nara.
[101] Erzählung I-28; SNKBT: S. 41-43, Bohner: S. 95-96, Nakamura: S. 140-142, Nakada I: S. 166-173.
[102] Die biographischen Angaben, wie auch die im *Shoku Nihongi,* sind nicht zur Gänze historisch belegbar (Hori 1958:142).
[103] Laut einer Anmerkung bei Nakamura sind hier die weiblichen *hijiri* gemeint.

> In der Zeit als der Himmlische Herrscher im Fujiwara-Palast regierte sprach die Große Gottheit Hitokotonushi verleumderisch: „Ubasoku E will die himmlische Herrschaft stürzen.“ Da erließ der Tennō den Befehl den Ubasoku festzunehmen. Aufgrund seiner magischen Kräfte bekamen sie ihn aber nicht so leicht zu fassen.

Anhand dieses Auschnittes lassen sich zwei Probleme der damaligen Zeit sehr schön illustrieren. Einerseits treffen hier zwei Religionen aufeinander, die im gegenseitigen Konflikt stehen. Die Gottheit Hitokotonushi als Vertreter der älteren japanischen Lehre des Shintō gegen Ubasoku E als Vertreter für den Buddhismus, der durch seine Kräfte, die ihm der Buddhismus verliehen hat, Macht über die lokalen Gottheiten zu gewinnen scheint[104] (Nakamura 1973:27). Des weiteren belegen auch historische Schriften und Werke der *setsuwa*-Literatur, dass buddhistische und daoistische Rituale und Magie immer wichtiger wurden und ähnliche, ältere Praktiken in den Hintergrund rückten (Hori 1958:144).

Andererseits spielt diese Stelle auch auf die Konflikte zwischen den Laien-Predigern und der weltlichen Regierung an. Denn „[Asketen] bewegten sich stets am Rande der Legalität, denn das eigenmächtige Aufsuchen der Einsamkeit zum Zwecke intensivierter Praxis war nach dem *taihō*-Kodex ebenso verboten, wie die Gründung von Gemeinden, der Bau von Meditationshallen, die ungenehmigte Predigt, das Wahrsagen, usw.“ (Kleine 2011: 26).

In der Erzählung wird Ubasoku E schließlich doch gefangen und ins Exil auf die Halbinsel Izu verbannt, wo er im Schutz der Nacht seine Übungen weiter fortführt. Letzten Endes wird ihm jedoch auch Gnade gewährt und seine Hinrichtung nicht vollstreckt.

3.3.5. Gyōki Daitoku

Die zweite berühmte, historische Persönlichkeit, auf die näher eingegangen werden soll, ist Gyōki Daitoku 行基大徳. Gyōki lebte von 668-749 und kommt aus einer adligen Familie, die ursprünglich aus Korea stammte. Im Alter von 15 Jahren trat er in den Mönchsstand und Asuka Tempel 飛鳥寺 in Nara ein, wo er ein Schüler von

[104] Im späteren Verlauf der Geschichte gelingt es Ubasoku E tatsächlich die Gottheit Hitokotonushi no Ōkami zu bannen.

Dōshō[105]道昭(629-700) wurde. Unter seiner Führung studierte er vor allem die Lehre und Philosphie des Yoga (*yuga ron* 瑜伽論) und Yogācara (*yuishiki* 唯識) (Inoue 1969:30-31).

Anders jedoch als Ubasoku E führte er nicht das Leben eines Bergasketen, sondern reiste umher als Wanderprediger und half dem Volk, in dem er Brücken, Bewässerungsanlagen und ähnliches baute. Er sorgte also nicht nur für ihr seelisches Heil, sondern versuchte auch die alltäglichen Probleme der Menschen zu beheben. Die beiden Figuren stellen somit jeweils ein gewisses Extrem dar: sozial aktiver, wohltätiger Wandermönch steht dem weltabgewandten, wundermächtigen Bergasketen gegenüber (Kleine 2011:179).

Auch im *Nihon ryōiki* ist die Darstellung Gyōkis dementsprechend unterschiedlich:

> Zu der Zeit gab es einen jungen Mönch namens Gyōki. Mit weltlichem Namen hieß er Koshi no Fuhito. Er stammte aus dem Land Koshi no michi no shiri, Bezirk Kubiki[106]. […] Er trennte sich von der Welt und den Begierden und verbreitete die Gesetze [Buddhas]. Er war eine weise Person und von Natur aus wissend. Innen versteckte er die Gestalt eines Bodhisattvas, nach außen zeigte er die Gestalt eines jungen Mönchs, der die Stimme [Buddhas] vernommen hat.[107]

Wie bei den meisten Erzählungen beginnt Kyōkai damit, umfassende biographische Informationen mitzuteilen. In diesem Fall interessant ist, dass er auch gleich zu Beginn darauf hinweist, dass es sich bei Gyōki um einen *hijiri* mit verhüllten Körper handelt. Die Geschichte handelt weiters davon, dass Gyōki vom Shōmu Tennō der höchste Rang eines buddhistischen Mönchs verliehen wird. Dies wird ihm von einem anderen Mönch geneidet und dieser schmäht daraufhin Gyōki. Als Vergeltung wird dieser in das Reich von Enra[108] geschickt und als er wieder zurückkehrt, will er Gyōki aufsuchen, um ihn um Vergebung zu bitten.

> Zu dieser Zeit befand sich Gyōki Bosatsu in Naniha, baute dort eine Brücke, einen Kanal und eine Bootsanlegestelle. [Der Mönch] ruhte seinen Körper etwas aus und suchte [Gyōki] auf. Gyōki sah ihn mit seinem göttlichen Durchdringen (神通 *jinzu*) an und er verstand sofort die Gedanken [des Mönchs] und sagte liebevoll: „Warum machst du so ein bedrücktes Gesicht?“

[105] Japanischer Mönch, der in China studierte und die Lehre der *hossō-shū* 法相宗 nach Japan überlieferte.
[106] Heutige Stadt Sakai 堺市, in der Nähe von Takaishi 高石市, Präfektur Ōsaka.
[107] Erzählung II-7; SNKBT: S. 69-73, Bohner: S. 115-119, Nakamura: S. 167-171, Nakada II: S. 76-93.
[108] Genaueres zu diesem Thema siehe Kapitel 3.4.4. Träume und Visionen.

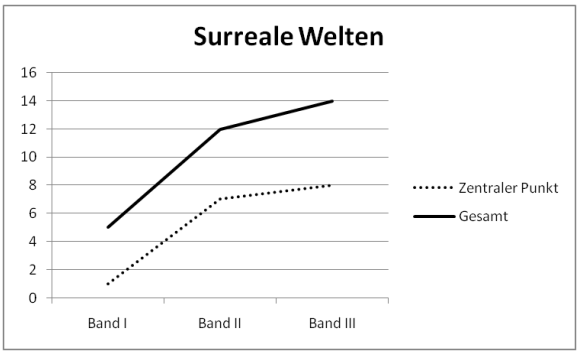
Bei dieser Beschreibung merkt man schon einen deutlichen Unterschied zu Ubasoku E. Gyōki wird als sehr gütiger, ruhiger Mönch beschrieben, der seine Fähigkeiten für caritative Zwecke einsetzt. Dabei begnügt er sich nicht bloß damit alles Nötige in die Wege zu leiten, sondern ist auch selbst vor Ort und leistet persönlichen Einsatz (Inoue: 1969:39).

Auffällig ist in dieser Geschichte auch, dass die Bezeichnung von Gyōki während der Geschichte von „junger Mönch“ (*shami* 沙弥) zu „Bodhisattva“ (*bosatsu* 菩薩) wechselt. Zurückzuführen ist dies wohl auf die Erfahrungen des bestraften Mönchs im Reich von König Enra. Dieser sieht dort einen Palast und erfährt, dass dies der Ort der Wiedergeburt für den Bodhisattva Gyōki sein wird.

Auch die anderen Geschichten berichten in erster Linie von den selbstlosen Taten, die Gyōki vollbringt, um Menschen zu helfen und das Leben zu vereinfachen. Wie bereits erwähnt, gab es zwischen den charismatischen Führern der *hijiri*-Bewegung und den weltlichen Mächten teilweise großes Konfliktpotential und letztere versuchten immer wieder diese Bewegungen einzudämmen. Dennoch bestand auch in manchen Bereichen eine gewisse Zusammenarbeit, besonders im Bereich des Ausbaus von Infrastruktur. „Nachdem die zur Durchführung solcher Projekte unfähige Regierung solche Aktivitäten zunächst untersagte, erkannte sie bald das Potential von charismatischen Mönchen wie Gyōgi und griff in der Folgezeit immer wieder auf diese zurück, wenn es darum ging, Kapital und Arbeit für große Bauprojekte zu organisieren“ (Freiberger und Kleine 2011:383).

3.4. Surreale Welten

Das *Nihon ryōiki* berichtet von „wundersamen Geschehen“ in Japan, doch nicht alle Geschichten beschränken sich bei der Wahl ihres Ortes auf das Diesseits oder die reale Welt. Insgesamt 19 Geschichten erzählen auch von Reisen ins Land der Toten bzw. dem Königreich Enras, jedoch meist verbunden mit höllischen Qualen, die



Tab. 7: Geschichten zum Thema „Surreale Welten“

dort auf sie warten. Dank dieser Erzählungen ist es möglich, Genaueres über die Vorstellung von einem Leben nach dem Tod und besonders auch über den Einfluss von Karma auf dieses zu erfahren.

Die Jenseitsvorstellung im *Nihon ryōiki* ist stark buddhistisch eingefärbt, doch man erkennt nur am Rande Einflüsse von Shintō oder anderen Religionen. In der Forschung hält sich auch hartnäckig das Stereotyp, dass „in der einheimischen Religion, die meist gleichgesetzt wird mit Shintō, der Tod vor allem tabuisiert wurde, es daher in ihr kaum oder keine Totenrituale und parallel dazu auch keine expliziten Jenseitsvorstellungen gegeben habe." (Formanek 2006:109).

In Wirklichkeit gab es jedoch auch in der einheimischen Religion sehr wohl Totenrituale, einen Totenkult und Konzepte von einem Leben nach dem Tod[109] und es war nicht die Aufgabe des Buddhismus diese Lücke in Japan zu füllen (Formanek 2006:110). Den Vorstellungen der einheimischen Religion zu Folge erwartete allerdings jeden Menschen dasselbe Schicksal, kein Text deutet auf eine Vergeltung der guten und schlechten Taten zu Lebzeiten hin. Moralische Werte zu vermitteln und ihre direkte Auswirkung auf das Schicksal im Dies- sowie auch im Jenseits, war eine Aufgabe, die dem Buddhismus zufiel und durch Werke wie das *Nihon ryōiki* verbreitet wurden (Naumann 2004:60-61)

3.4.1. Geographie der Totenwelt

Am Anfang jeder Geschichte über das Totenreich wird erzählt, wie der jeweilige Protagonist in dieses gekommen ist. Da stellt sich die Frage, wo genau sich dieses Reich befindet und wie man es betreten kann. Im *Nihon ryōiki* wird hierbei keine konsistente Erklärung abgeliefert, die Erzählungen geben in Details sehr unterschiedliche Darstellungen wieder.

Das Konzept der Hölle hat ihren Ursprung in Indien und kam durch den Buddhismus über China und Korea nach Japan. Im 4. – 5. Jhd. war die Vorstellung, dass die Hölle ein Teil des riesigen Kosmos sei und sich in mehrere Höllen unterteilt. Dieser Kosmos bestand aus sieben Ringen von Bergen, jeweils durch Ozeane getrennt, in

[109] Ausführliche Erklärung und Darstellung hierzu in Scheid 2004.

deren Mitte sich der Berg Myōkō[110] (*myōkōsen* 妙高山) befindet, der wiederum von 4 Kontinenten umgeben ist. Auf dem südlichen Kontinent befindet sich die Welt der Menschen und unter ihr die einzelnen Höllen[111]. In anderen Quellen wird diese Anordnung nicht als vertikal, sondern als horizontal beschrieben (Hirasawa 2008:2-3).

Im *Nihon ryōiki* finden sich beide Anordnungen wieder, jedoch bevorzugt Kyōkai die horizontale über der vertikalen, die nur eine Erwähnung findet. In der Geschichte II-3 will ein Sohn seine Mutter töten, was jedoch durch wundersames Eingreifen verhindert wird:

> Als der verräterische Sohn vor tritt, um seiner Mutter den Kopf abzuschlagen, riss die Erde auf und er fiel hinunter. Die Mutter sprang vor und ergriff die Haare des fallenden Kindes und flehte unter Tränen zum Himmel: „Mein Kind ist besessen. Dies ist nicht sein wahres Ich. Vergebt ihm!“. Sie packte die Haare, um ihn aufzuhalten. Doch das Kind fiel hinab.[112]

Da sich das Kind gegen seine Mutter wendet und sie töten will, wird es auf der Stelle bestraft und in die Hölle hinab gezogen. Verbreiteter ist die Vorstellung, dass der Ein- bzw. Ausgang zur Hölle nicht vertikal angeordnet ist, jedoch variieren Ort und Stelle stark je nach Geschichte:

> Ein Mann […[113]] starb plötzlich und kam in das Reich von König Enra. Als sich der König vergewisserte, stimmt das Todesdatum nicht. Deshalb wurde er wieder zurückgeschickt. Als er wieder zurückkehrte sah er im Ozean (*ōumi* 大海) die Hölle wie einen Kessel. […] Der Mann sah und hörte es und kehrte vom Totenreich (*yomi* 黄泉) wieder zurück.[114]

Dieser, stark verkürzte, Ausschnitt ist in zwei Punkten beachtenswert. Die Lage der Hölle ist nicht wie in der Erzählung II-3 unterirdisch einzuordnen, sondern befindet sich inmitten des Ozeans und sieht aus wie ein Kessel. Somit ist dies eindeutig der zweiten Sichtweise, der horizontalen Anordnung zuzuweisen. Weiters verwendet Kyōkai hier für den Begriff Totenreich den Begriff *yomi*, der ursprünglich in der einheimischen Religion Verwendung findet und der chinesischen Mythologie entstammt. *Yomi* bzw. *yomi no kuni* 黄泉の国 bezeichnet im *Kojiki* 古事記 das Reich

[110] Auch *shumisen* 須弥山 genannt.
[111] Die Anzahl der Höllen variiert hier je nach Text zwischen 4 und 64, meist jedoch 8.
[112] Erzählung II-3; SNKBT: S. 62-64, Bohner: S. 109-110, Nakamura: S. 161-163, Nakada II: S. 49-56.
[113] Aus Gründen der Vereinfachung wurden die biographischen Daten weggelassen, da sie hier nicht relevant sind.
[114] Erzählung III-35; SNKBT: S. 181-183, Bohner: S. 211-213, Nakamura: S. 271-273, Nakada III: S. 237-244.

der Dunkelheit, in dem sich die Toten aufhalten und Izanami sich nach ihrem Tod zurückgezogen hat.

Die gängigste Beschreibung ist das Überqueren einer Brücke, die jedoch in Hinsicht auf Ort und näherer Beschreibung meist nicht näher definiert ist, über diese man ins Reich von König Enra kommt, den Richter über gute und schlechte Taten.

3.4.2. König Enra

König Enra (*enra-ō* 閻羅王, auch *enma-ō* 閻魔王)herrscht über ein Reich der Toten, welches wohl am besten mit dem Fegefeuer verglichen werden kann. Wenn man stirbt, kommt man in dieses Reich und es wird Gericht gehalten über die guten und schlechten Taten, die man in seinem Leben vollbracht hat. Je nach dem, wie das Gericht entscheidet, wird man entsprechend dem gesammelten Karma in eine der sechs Daseinsformen wiedergeboren. König Enra nimmt hierbei die Rolle des Richters ein.

Die Figur Enra fand seinen Weg nach Japan über China, genauer gesagt über das *Zehn-Königs-Sutra* (*jūōkyō* 十王経) aus dem 9. Jahrhundert. Das Sutra beschreibt, wie die Toten nacheinander den zehn Königen des Totenreichs gegenüber treten und von ihnen gerichtet werden. Dabei verbringen sie bei den ersten sieben Königen jeweils 7 Tage, am 100. Tag den achten, nach einem Jahr den neunten und schließlich nach drei Jahren den zehnten König[115]. Der bekannteste der zehn Könige ist der fünfte, König Yama (sanskr. *yama-rāja*, jap. 閻魔王 *enma-ō* oder *enra-ō* 閻羅王), welcher ursprünglich aus Indien stammt, jedoch auf seinem Weg nach Japan stark transformiert wurde (Glassman 2012:18). Es wird vorgeführt, wie die Taten im Leben abgewogen werden und welche Strafen drohen, sollten die schlechten Taten überwiegen. Allerdings wird auch hier die Möglichkeit geboten seine Lage zu verbessern, in dem die Hinterbliebenen, besonders die Familie, den Königen Opfer darbringen. Noch hilfreicher ist es jedoch solche Rituale[116] noch selbst zu Lebzeiten durchzuführen (Teiser 1994:7).

[115] Für eine genaue Aufstellung vgl. Formanek 2006:119.
[116] Detaillierte Erklärung zu den Ritualen vgl. Teiser:1994:20-30.

Obwohl König Enra in vielen Erzählungen des *Nihon ryōiki* vorkommt, bleibt seine Figur doch sehr mysteriös und ungenau:

> Am Ende des Weges befand sich ein mehrstöckiger Palast. Er sandte strahlendes Licht aus. An den vier Seiten hangen juwelenbesetzte Vorhänge, Gesicht und Gestalt der Person, die sich innen aufhielt, war nicht zu sehen. Einer der Diener trat ein und sagte: „Wie Ihr befohlen habt, haben wir ihn hergebracht." „Er trete ein!", befahl [König Enra]. Dem Befehl gehorchend, trat der Mann ein, der Vorhang wurde geöffnet und [der König] befragte ihn.[117]

Der Mann, der zu Enra befohlen wurde, tritt ihm gegenüber und kann zuerst nicht erkennen, wer sich hinter den Vorhängen befindet. Doch auch als sich die Vorhänge lüften, wird das Aussehen des Königs nicht beschrieben sondern bleibt im Dunkeln. Auch in anderen Geschichten bleibt das Erscheinungsbild dieser doch sehr wichtigen Figur der Phantasie des Lesers überlassen.

Eine Erklärung für dieses Phänomen ist, dass das Konzept von Enra als Richter-König noch am Anfang stand. Detaillierte Darstellungen und eine genaue Ikonographie wurden ihm erst später hinzugefügt. Des Weiteren verwundert es auch, dass im *Nihon ryōiki* nur der fünfte von den zehn Königen vertreten ist und auf die anderen komplett verzichtet wurde. Im Gerichtssaal sind manchmal auch andere Personen anwesend, jedoch handelt es sich dabei immer um Diener, Botschafter und ähnliches. Anders als im *10-Königs-Sutra* beschrieben, kommen Menschen, die vor Enra treten, direkt zu ihm und kehren danach auch ohne Umwege wieder zurück ins Leben. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass Kyōkai das *Zehn-Königs-Sutra* nicht bekannt war bzw. er von ihm nicht beeinflusst wurde. Diese Details finden sich erst in anderen, späteren Quellen und Werken wieder.

Dennoch liefert diese Geschichte noch eine weitere sehr wichtige Information:

> [Er] folgte dem Befehl, verabschiedete sich und ging zum Tor des Palastes. Da möchte er den Namen wissen von dem, der ihn befehligt, drehte um und sagte: „Darf ich Euren werten Namen erfahren?" [Der König] antwortete ihm: „Wenn du wissen willst wer ich bin, ich bin König Enra. Ich bin der, der in deinem Land Jizō Bodhisattva (*jizō bosatsu* 地蔵菩薩) genannt wird."

Der Glaube, dass es sich bei Jizō und Enra um ein und dieselbe Person handelt, zeigt hier bereits seine Wurzeln. Tatsächlich dauert es jedoch noch einige

[117] Erzählung III-9; SNKBT: S. 141-143, Bohner: S. 177-178, Nakamura: S. 233-235, Nakada III: 80-89.

Jahrhunderte, bis das im 13. Jhd. in Japan verfasste *Sutra von Jizō und den zehn Königen* (*jizō jūō kyō* 地蔵十王経) dies in einem Sutra festhält (Teiser 1994:59-60). Zu dieser Zeit war es gängige Praxis, zwischen buddhistischen und einheimischen Gottheiten Parallelen zu ziehen und diese gleichzusetzen (本地垂迹 *honji suijaku*). Dabei wurden nicht fixe Paare gebildet, es wurde auch Raum für sich ändernde Identitäten gelassen. (Glassman 2012:18)

3.4.3. Enras Reich als Mittel zur Lehre

Im *Nihon ryōiki* werden die Berichte über das Gericht im Palast Enras dazu verwendet, ethische Werte zu übermitteln, vor den schlimmen Strafen und Qualen zu warnen und so dem Publikum Moral zu lehren. Das Grundgerüst der Geschichten ist dabei meist sehr ähnlich. Eine Person stirbt, wird daraufhin zu Enras Palast gebracht und bekommt dort seine schlechten Taten aufgezeigt:

> Nach fünf Tagen kehrte er zurück [von den Toten] und erzählte seiner Familie: „Gemeinsam mit fünf Diener schritt ich schnell voran. Am Ende des Weges bestiegen wir einen sehr steilen Hügel. Als wir oben ankamen, schauten wir zögernd und sehen drei Wege. Ein Weg flach und breit. Ein Weg mit Gras bewachsen. Ein Weg mit Gebüsch überwuchert. Am Straßenrand stand König [Enra]. „Hier ist er“, sagten die Diener. Der König zeigte auf den flachen Weg und sagt: „Geht hier entlang!“ Die Diener führten mich weiter und am Ende des Weges war ein großer Kessel. Die Flüssigkeit im Kessel sprühte wie Flammen, kochte wallend und dröhnte wie Donner. Sie packten mich und warfen mich hinein. Der Kessel war kühl und zerbrach in vier Teile. Drei Mönche kamen und fragten mich: „Was hast du Gutes getan?“ Ich antwortete ihnen: „Ich habe nichts Gutes getan. Ich hatte den Wunsch, die 600 Rollen des *Weisheit-Sutras*[118] abzuschreiben. Deshalb habe ich zuerst den Wunsch geäußert, aber es noch nicht geschrieben. Da zogen sie drei eiserne Streifen hervor und es stand dort so, wie ich gesagt hatte.“[119]

In dieser Erzählung betritt der Mann das Königreich nicht über eine Brücke sondern über einen steilen Hang und die Audienz findet auf offener Straße und nur sehr knapp statt. Der Mann sollte bestraft werden, weil er unerlaubter Weise Gegenstände eines Tempels verwendet hatte, und soll hier büßen. Dennoch muss er keine Qualen

[118] Jap. *daihannya hara mitta kyō* 大般若波羅蜜多経, sansk. *Mahaprajnaparamita-sutra*. Große Sammlung buddhistischer Texte; entstanden wahrscheinlich ca. 350 n. Chr.
[119] Erzählung III-23; SNKBT: S. 161-163, Bohner: S. 194-196, Nakamura: S. 252-253, Nakada III: S. 159-166.

erleiden und das Folterwerkzeug zerbricht sogar. Drei Mönche kommen (stellvertretend für König Enra) und fragen ihn, nach einer Erklärung dafür. An dieser Stelle ist es typisch für diese Art von Erzählung, dass die guten Taten auf Metall-Streifen nachzulesen sind. Je nach Qualität der guten Tat ändert sich auch die Qualität des Metalls[120]. In diesem Fall sind die Streifen nur aus Eisen, da er ja nur den Wunsch geäußert hatte, die Rollen des Sutras jedoch noch nicht kopiert hatte. Dennoch wird ihm dieses Vorhaben positiv angerechnet und seine Strafe bleibt ihm erspart. Er darf zurück ins Reich der Lebenden um sein Versprechen zu erfüllen.

In Enras Reich wird dem Menschen eine sehr persönliche „Betreuung" zuteil und nur sehr selten trifft man auf andere Sünder oder Menschen. Die Meisten werden von Dienern des Königs abgeholt und auch wieder zurückgebracht, jedoch ist dies nicht bei allen Geschichten der Fall. Dennoch kann es für den Betroffenen von Vorteil sein:

> Eine Frau lag sterbenskrank in ihrem Bett, um sie herum waren Opfergaben aufgestellt. Ein dämonischer Bote König Enras kam, um die Frau zu holen. Der Dämon ist vom Laufen müde, sieht die Opferspeisen und nahm davon. Er sagte zur Frau: „Ich habe von dir zu essen bekommen. Deshalb sollst du meine Gnade erhalten. Gibt es eine Person selben Geschlechts und selben Namens?" „Im selben Land, Bezirk Utari gibt es [eine Frau] gleichen Geschlechts", antwortete sie. Der Dämon führte die Frau nach Utari zum Haus der [anderen] Familie. Dort holte der Dämon aus seinem scharlachroten Beutel einen langen Meißel hervor, schlug ihn der Frau [aus Utari] in die Stirn und ging mit ihr fort. Die Frau ging heimlich zurück nach Hause.[121]

In dieser Erzählung schafft es eine Frau vorerst ihrem Schicksal zu entgehen, weil sie sich mit dem Diener gut stellt. Dennoch wird ihr das zum Verhängnis und sie wird schlussendlich doch noch vor Gericht gestellt. Da die zweite Frau ja unschuldig ist, darf sie wieder zurückgehen, jedoch kann es hierbei zu einem Problem kommen, ihr Körper wurde bereits verbrannt. Kurzerhand „schenkt" ihr König Enra den Körper des eigentlichen Opfers, welches dadurch im Totenreich bleiben und dort ohne Rückkehrmöglichkeit die Qualen erdulden muss.

Diese Geschichte soll zeigen, dass die Vorstellung zu König Enra gerufen zu werden im *Nihon ryōiki* keine einem fixen Schema folgende und vor allem keine endgültige Handlung darstellt. Es ist möglich, durch Aufrichtigkeit sowohl als auch durch List,

[120] Vgl. hierzu z.B. auch Erzählung II-22.
[121] Erzählung II-25; SNKBT: S. 100-101, Bohner: S. 141-142, Nakamura: S. 194-196, Nakada II: S. 189-196.

dieses Urteil abzuwenden, aufzuschieben oder zumindest zu lindern. Wendet man eine List an, wird die jedoch früher oder später durchschaut und man muss die Konsequenzen tragen. Aufrichtigkeit und guter Wille wird jedoch belohnt und kann auch selbstlos für andere angewandt werden. Im folgenden Ausschnitt trifft ein Mann im Jenseits auf seine verstorbene Frau:

> „Der Grund warum du hergerufen wurdest, ist das Leiden dieser Frau. Ihre Qualen sollen sechs Jahre dauern. Davon hat sie drei Jahre schon erduldet, drei Jahre muss sie noch erdulden.“ Die Leidende sprach: „Dein Kind habe ich geboren und deswegen bin ich gestorben[122]. Lass uns die verbleibenden drei Jahre gemeinsam erdulden“. Er antwortete: „Ich will ihretwillen das Lotos-Sutra abschreiben lassen, es verlesen lassen und Opfer darbringen“.[123]

Wie bereits weiter oben erwähnt, war es häufig Teil des Totenrituals, dass die Hinterbliebenen für den Verstorbenen Opfer darbrachten und den König, bei dem er sich jeweils aufhielt zu besänftigen und die Leiden den Verstorbenen zu lindern. In dieser Geschichte passiert etwas ähnliches, mit dem Unterschied, dass die Frau nach ihrem Mann rufen ließ, damit er für sie die Strafe mildern kann. Wie genau die Strafe gesenkt wird und welche Auswirkungen im Detail die Hilfe des Mannes bringt, ist nicht überliefert. Geschichten wie die obige geben Aufschluss über die frühen Vorstellungen von (buddhistischen) Ritualen für die eigenen Ahnen.

3.4.4. Träume und Visionen

Der Bereich der surrealen Welten ist im *Nihon ryōiki* nicht auf Erlebnisse und Erfahrungsberichte aus dem Jenseits beschränkt, auch wenn diese den größten Teil ausmachen[124]. Auch Träume werden genutzt um Akteure und Protagonisten auf Fehlverhalten hinzuweisen oder Wahrheiten ans Licht zu bringen.

In der folgenden Geschichte ist der Traum sehr aussagekräftig und bringt Überraschendes zu Tage. Es geht um einen Mönch, der von einem Mann gerufen wird, um für das Wohlergehen der verstorbenen Mutter Rituale abzuhalten:

---

[122] Während der Geburt zu sterben galt früher in Japan als schwere Sünde, vgl. hierzu auch Glassman 2008.

[123][123] Erzählung III-9; SNKBT: S. 141-143, Bohner: S. 177-178, Nakamura: S. 233-235, Nakada III: 80-89.

[124] Insgesamt finden sich 10 Erzählungen, in denen Träume vorkommen.

> In dieser Nacht träumte der Meister. Eine rote Kuh kam zu ihm und sprach zu ihm: „Ich bin die Mutter des Herrn dieses Hauses. Unter den Kühen dieses Hauses findest du eine rote, diese Kuh bin ich. Ich habe in einer früheren Welt von meinem Sohn Dinge gestohlen. Deshalb bekam ich den Körper einer Kuh und büße jetzt meine Schuld. Du wirst morgen für mich über *mahāyāna* reden, deswegen spreche ich zu dir. Wenn du wissen willst ob dies die Wahrheit oder Lüge ist, bereite mir morgen in der Halle, in der du über den *dharma* redest, mir einen Platz. Ich werde dort Platz nehmen.“[125]

Auch in diesem Fall ist der Traum sehr klar und muss nicht gedeutet werden. Da es sich bei dem Meister nicht um einen *hijiri* handelt, der die Kuh selbst als Reinkarnation der Mutter erkennen würde, wendet sich die Mutter in einem prophetischen Traum an den Meister, der daraufhin die Frau von ihrem Leiden erlösen kann. In manchen Geschichten wird zwar nicht explizit auf einen Traum hingewiesen, die Erzählstruktur gleicht jedoch den Erzählungen, in denen „Traum“ bzw. „träumen“ erwähnt werden. Dies könnte darauf hinweisen, dass der Übergang zwischen Träumen, Visionen und Realität fließend ist[126].

Nach diesem Schema finden sich mehrere Stellen im *Nihon ryōiki*, nur wenige davon allerdings sind wirklich als Traum zu bezeichnen. Vielmehr handelt es sich bei den meisten Erzählungen, im Gegensatz zu der obigen, um Erscheinungen der Seelen von Verstorbenen, die einen gewaltsamen Tod erlitten haben. Deswegen werden diese Geschichten nicht an dieser Stelle sondern im Kapitel „2.2. Töten von Lebewesen“ behandelt.

Die Geschichte I-18 liefert ein weiteres Beispiel, wie Träume Erklärungen liefern und selbst wundersame Zeichen sind:

> Im Land Yamato, Bezirk Katsuragi lebte einst ein Mann, der ein Sutra besaß. Er gehörte zum Geschlecht Tajihi. Von Geburt an sehr weise, las er schon vor dem achten Lebensjahr das Lotos-Sutra. Nur ein Zeichen konnte er sich nicht merken. Da er zwanzig Jahre alt war, wurde es noch schwieriger es sich zu merken. Er wendet sich an Kannon und tut Buße. Eines Tages träumte er: Jemand sprach zu ihm: „Als du in einem früheren Leben in Kusabe, Bezirk Wake, Land Iyo als Sohn von Saru[127]geboren wurdest, hast du beim Rezitieren des Sutras mit der

[125]Erzählung II-15; SNKBT: S. 83-85, Bohner: S. 127-129, Nakamura: S. 180-181, Nakada II: 129-136.
[126] Vgl. auch die Ausführungen zu Geschichte I-10 auf S. 19-20 dieser Arbeit.
[127] Bohner übersetzt dies als „Kind eines Affen“ und weckt somit den Anschein, dass es sich nicht um Menschen handelt, was jedoch widersprüchlich wäre. Izumoji bemerkt dazu, dass es wahrscheinlich ist, dass der Mann entweder im Jahr des Affen geboren wurde oder Affe bzw. Saru ein Teil des Namens ist.

> Lampe ein Zeichen verbrannt, deswegen kannst du es dir nicht merken. Gehe jetzt hin und sie es dir an!“[128]

Der Mann erfährt so durch seinen Traum von einem früheren Leben, das sich noch auf sein jetziges Dasein auswirkt. Erst als er das zerstörte Zeichen ersetzt und wieder einfügt, wird es ihm möglich, das ganze Sutra zu rezitieren. Da diese Geschichte ohne schlimme Strafen und zu ertragendes Leid auskommt, wirkt sie vielleicht nicht so plakativ wie andere. Dennoch zeigt Kyōkai auch hier auf, dass sich Ereignisse und Taten aus vorhergehenden Leben auch auf spätere auswirken und die einmal begangene Schuld beglichen werden muss.

Um aufzuzeigen, welche Konsequenzen Handlungen haben, weicht Kyōkai gerne auf surreale Welten wie das Jenseits oder die Traumwelt aus. Wenn es darum geht, zu erklären, wie es zu den Umständen in der jetzigen Existenz gekommen ist, werden oft Träume oder Visionen eingesetzt, durch die neue Erkenntnisse gewonnen werden und „Altlasten“ aus früheren Existenzen getilgt werden können.

Anders jedoch, wenn es um Konsequenzen in der nächsten Welt geht, denn diese werden ausschließlich im Reich König Enras beschlossen und können sich noch jederzeit ändern. Die Personen in den Geschichten leiden meist noch nicht aktiv darunter, sondern bekommen erst einen Vorgeschmack von dem, was sie erwartet, wenn sie ihre Lebensweise nicht ändern.

4. Narrative und didaktische Besonderheiten

Die Geschichten des *Nihon ryōiki* wurden für die Analyse in einen Bereich des Wundersamen und einen der weltlichen Belange unterteilen. Diese Bereiche stehen sich nicht konträr gegenüber und schließen sich gegenseitig auch nicht aus. Das folgende Kapitel widmet sich den narrativen und didaktischen Besonderheiten, die in zahlreichen Erzählungen zu finden sind und sich nicht auf eine der, zu analytischen Zwecken vorgenommenen, Kategorien beschränken. Diese Eigenheiten mögen zwar manchmal etwas verwundern, aber sie geben dem *Nihon ryōiki* auch seinen einzigartigen Charakter.

[128] Erzählung I-18; SNKBT: S. 31-32, Bohner: S. 86-87, Nakamura: S. 129-130, Nakada I: S. 127-133.

4.1. Selektives Blickfeld

Liest man die Geschichten des *Nihon ryōiki* aufmerksam durch, fallen immer wieder einzelne Stellen in den Erzählungen ins Auge, die scheinbar nur nebenbei erwähnt werden, jedoch eigentlich eine mehr oder weniger große Auswirkung auf Karma bzw. die darauf folgende karmische Vergeltung haben sollten. Dennoch wird ihnen in den Geschichten keine weitere Aufmerksamkeit geschenkt.

> Ochi no Atahi, der Vorfahr des Verwalters des Landkreises Ochi im Land Iyo, wurde geschickt, (die Truppen in) Kudara 百済[129] zu unterstützen und als er mit dem Heer ankam, wurde er von Tang-Soldaten gefangen genommen und ins Reich Tang gebracht. Acht Männer unseres Landes lebten auf derselben Insel. Sie erwarben eine Statue von Kannon und beteten sie ehrfürchtig an. Die acht Männer taten sich zusammen, fällten heimlich eine Kiefer, fertigten daraus ein Boot, befestigten ehrfürchtig die Statue sicher auf dem Boot und jeder tat ein Gelübde (im Herzen) an Kannon denkend. Dem Westwind folgend, kamen sie nach Tsukushi 筑紫[130].
>
> [Der kaiserliche Hof hört von diesem wundersamen Ereignis, lässt die Männer zu sich rufen und gewährt ihnen einen Wunsch. Die Männer wünschen sich Land und einen Ort um einen Tempel für Kannon zu bauen und beten seither dankend für ihre sichere Rückkehr zu dieser Statue.][131]

Auf den ersten Blick handelt es sich hierbei um eine normale Erzählung über die wundersamen Fähigkeiten von Statuen und anderen heiligen Gegenständen. Durch die Hilfe des angebeteten Kannon wird den Soldaten nicht nur die Flucht ermöglicht, sondern eine sichere Überfahrt zurück in ihre Heimat gewährt, wo sie auch noch vom Kaiser geehrt werden und ihnen einen Wunsch erfüllt wird. Soweit nicht weiter auffällig und ähnliche Geschichten finden sich auch zahlreich an anderen Stellen im *Nihon ryōiki*. Wie am Anfang der Geschichte jedoch erwähnt, handelt es sich bei den acht Männern um Soldaten, also Männer, die in den Krieg ziehen, und man kann annehmen, dass sie im Zuge dessen auch töten.

Würde man der bisherigen Logik folgen, müssten diese Soldaten doch eher für ihre Untaten, sprich das Töten von Menschen, bestraft werden und Vergeltung erfahren, aber stattdessen werden sie belohnt und ihnen widerfährt Gutes. Die Erzählung

[129] Auch Paekche genannt. Eines der drei koreanischen Königreiche.
[130] Heutiges Kyūshū.
[131] Erzählung I-17, SNKBT: S. 30-31, Bohner: S. 85-86, Nakamura: S. 128, Nakada I: S. 123-127.

schweigt über die Details zu den Soldaten und spricht nur davon, dass sie sehr schnell gefangen genommen wurden. Es könnte sich also durchaus um eine fälschliche Annahme handeln, dass sie getötet haben. Betrachtet man jedoch weitere Geschichten mit vergleichbaren Ungereimtheiten, wird deutlich, dass es nebensächlich ist, ob die Annahme korrekt ist oder nicht.

In der Erzählung I-10 wird davon berichtet, dass es nicht richtig ist, sich unrechtmäßig zu bereichern und die negativen Konsequenzen solcher Handlungen werden aufgezeigt[132]. Das Hauptaugenmerk liegt hierbei klar auf dem Vater, der als Rind wiedergeboren wurde, weil er von seinem Sohn Reis genommen hatte. Lenkt man den Blick etwas abseits des offensichtlichen Fokus, bemerkt man jedoch auch noch die Figur des Mönchs, welche ebenso stehlen wollte, jedoch im letzten Augenblick vom Rind (bzw. dem Vater) davon abgehalten und eines Besseren belehrt wird.

Ähnlich wie im Fall der Soldaten oben ist dem Mönch jedoch keine wirkliche Schuld anzulasten. Er hatte nur den Vorsatz die Decke zu stehlen, zur eigentlichen Tat ist es nie gekommen. Im weiteren Verlauf der Geschichte wird darauf nicht weiter eingegangen und nur das Vergehen des Vaters behandelt. Man könnte natürlich denken, dass mit den Ausführungen über den Vater und seine Wiedergeburt als Rind dem Thema bereits genüge getan wurde und es somit keiner weiteren Erklärungen über das Verhalten des Mönchs bedarf.

Die beiden Beispiele dienen nur als Exempel für die zahlreichen Stellen, in denen Fragen offen bleiben oder der Leser, die Leserin im Unklaren bleibt. Nach den bisherigen Ausführungen Kyōkais wäre zu erwarten, dass auch in diesen Fällen den Taten Konsequenzen folgen, sei es nun positiv als auch negativ. Es scheint jedoch nicht in seiner Absicht zu liegen, jeden Vorgang und jede Tat karmisch zu bewerten und deren Auswirkungen auf das jetzige oder künftige Leben zu schildern, sondern anhand einzelner Beispiele exemplarisch zu erklären, wie Karma funktioniert.

Dennoch sollte dies nicht zu dem Rückschluss führen, dass manche Protagonisten nicht dem karmischen Wirken unterworfen sind und ihre Taten ohne Vergeltung bleiben. Durch dieses fokussierte Blickfeld auf den Kern der Geschichte (die zu überliefernde Botschaft), kann der Eindruck entstehen, dass es Ungereimtheiten gibt

[132] Für eine genaue Übersetzung dieser Textstelle siehe S. 19.

bzw. die Logik nicht konsequent verfolgt wird. Der Grund hierfür liegt in der subjektivistischen Form der Erzählung Kyōkais und nicht in der Wirkung des Karma-Konzeptes an sich.

4.2. Menschlicher Einfluss

Eine Abwandlung des „Selektiven Blickfeldes“ stellt der „menschliche Einfluss“ dar. In mehreren Geschichten wird davon berichtet, dass die Leidtragenden von Vergehen den Tätern vergeben, Langmut üben oder von Strafen absehen. Vergleichbar mit den obigen Beispielen nimmt hierbei das Schicksal der Täter nicht den zentralen Punkt der Erzählung ein, sondern wird nur am Rande behandelt. Im Mittelpunkt steht der Geschädigte/die Geschädigte bzw. soll eine andere, wichtige Information überliefert werden (z.B. die Besonderheit von heiligen Gegenständen). Entscheidend ist jedoch die Erwähnung, dass das Opfer den Täter schonen will.

> [Ein Mönch leiht seinem Schwiegersohn Geld und wird ins Meer geworfen, weil der Schwiegersohn seine Schulden nicht bezahlen will. Auf wundersame Weise ertrinkt jedoch der Mönch nicht und wird gerettet, weil er ehrfürchtig Sutren rezitiert.
>
> Die beiden treffen wieder aufeinander, als der Mönch zu einer Darbringung von Opferspeisen für die Verstorbenen kommt, die der Schwiegersohn abhält.]
>
> (Der Mönch) verbarg sein Gesicht und nahm an der Versammlung teil. Der Schwiegersohn selbst reichte die Opfergaben (*fuse* 布施[133]) den Mönchen dar. Der ins Meer geworfene Mönch streckte die Hände aus und empfing die Almosen. (Der Schwiegersohn) sah es, vor seinen Augen verschwamm es blau, sein Gesicht brannte (vor Scham), er wurde von Angst ergriffen und versteckte sich. Der Mönch lächelte, ertrug es ohne Zorn und verriet auch später die schlimme Tat nicht. […][134]

Auch in dieser Geschichte geht der eigentliche Übeltäter straffrei aus und wird in der Geschichte nicht zur Rechenschaft gezogen. Der eigentliche Lehrinhalt dieser Erzählung liegt jedoch nicht darin, die Folgen des Tötens zu erläutern, sondern zu veranschaulichen, dass inniges Gebet und Vertrauen auf die Sutren belohnt wird. Im

[133] Speziell auch Opfergaben, die ein Mönch für seine Dienste erhält (z.B. Lesung von Sutra, etc.).
[134] Erzählung III-4; SNKBT: S. 134-136, Bohner S. 171-173, Nakamura: S. 227-229, Nakada III: S. 52-61.

Lehrsatz am Ende der Geschichte wird noch einmal explizit auf die Nachsicht des Mönches eingegangen:

> Zorn mit Zorn zu begegnen, ist wie Feuer mit Gras zu löschen. Zorn mit Barmherzigkeit zu begegnen, ist wie Feuer mit Wasser zu löschen.[135]

Die Barmherzigkeit des Mönches wird lobend hervorgehoben, das Schicksal des Schwiegersohnes bleibt zwar vorerst ungewiss, aber zumindest eine umgehende Vergeltung bleibt aus. Man könnte an dieser Stelle schlussfolgern, dass aufgrund des ehrenhaften Verhaltens des Mönches die karmische Konsequenz vollständig aufgehoben wurde, jedoch gelten auch hier dieselben Annahmen wie im vorhergegangen Kapitel. Ob und wie die Konsequenzen später eintreffen, ist durch die Geschichte nicht näher zu erfahren.

Zwei andere Geschichten bringen jedoch mehr Licht hinter dieses Problem und bieten mögliche Erklärungsansätze. Die erste Geschichte stimmt mit der vorherigen insoweit überein, dass auch in dieser Mönche von einer Strafe absehen und Langmut üben.

> [Die Erzählung handelt von einem Mörder und Dieb, der Statuen aus Tempeln stiehlt, diese wieder einschmilzt und aus dem Metall Gürtel herstellt. Eines Tages wird ein Reisender auf ihn aufmerksam, weil er Schmerzensrufe vernimmt, die ihn zur Unterkunft des Diebes führen. Es stellt sich heraus, dass die Rufe von einer Statue kommen, welche vom Dieb gerade zerlegt wird und die so auf dieses Vergehen aufmerksam macht. Schnell werden Mönche herbeigerufen, um die Statue zurückzubringen.]
>
> Die Mönche stellten den beschädigten Buddha ehrfürchtig in die Sänfte (*mikoshi* 輦[136]) und brachten ihn weinend zum Tempel zurück. Den Dieb schickten sie fort ohne ihn zu bestrafen. Der Reisende (jedoch) fesselte ihn, schickte ihn zu den Beamten und (ließ ihn) einsperren. […][137]

In dieser Erzählung geht der Täter zwar nicht komplett ohne Strafe aus, jedoch fällt diese, im Vergleich zu anderen Geschichten des *Nihon ryōiki*, auffällig milde aus. Es

[135]Erzählung III-4; SNKBT: S. 134-136, Bohner S. 171-173, Nakamura: S. 227-229, Nakada III: S. 52-61.
[136] Auch 神輿, sänftenartiger, tragbarer Schrein.
[137] Erzählung II-22, SNKBT: S. 94-96, Bohner: S. 137-138, Nakamura: S. 190-191, Nakada II: S. 170-177.

wird lediglich von einer weltlichen Strafe und hierbei auch nur von einer Gefängnisstrafe berichtet. Es wird zwar Nachsehen und Barmherzigkeit geübt, aber dank des an Gerechtigkeit glaubenden Reisenden wird der Dieb trotzdem gefasst und bestraft, er kann seinem Schicksal nicht gänzlich entfliehen. Ähnliches widerfährt einer Person ein paar Geschichten später im selben Band:

> [Eine Frau wird schwer krank und als der Bote König Enras kommt, um sie zu holen, sehen diese die Opfergaben, die zur Rettung der Frau dargebracht wurden. Da er müde von der Reise ist, isst und trinkt er davon und bietet der Kranken als Dank an, jemand anders an ihrer Statt mitzunehmen. Der Plan gelingt und der Bote bringt eine andere Person vor König Enra zu Gericht. Enra durchschaut jedoch den Plan und verlangt erneut nach der Kranken. Diesmal gibt es kein Entrinnen und die Frau verstirbt und muss sich ihren Taten bei König Enra stellen.][138]

Diese Erzählung gibt wohl am besten darüber Aufschluss, wie man das Fehlen von Strafen zu deuten hat. Der Frau gelingt es im ersten Moment ihrem Schicksal zu entfliehen, wird davon verschont. Dennoch gelingt es ihr letzten Endes nicht König Enra bzw. im weiteren Sinne das Karma auszutricksen und sie muss sich, wie alle anderen Menschen auch, vor dem Gericht ihren Taten stellen. Die Barmherzigkeit oder der Langmut eines Geschädigten/einer Geschädigten kann jedoch helfen, diese Konsequenz etwas zu mildern.

4.3. Ausnahmen und Sonderfälle

Das Prinzip des Karmas ist universell, allgemein gültig und betrifft jedes Lebewesen. Mit seinen ethischen und moralischen Werten ist es eng mit dem *samsāra*, dem ewigen Rad der Wiedergeburt verbunden. Es verknüpft jede Tat mit einer Konsequenz, die das jetzige sowie auch zukünftige Leben beeinflussen kann. Dabei sind Faktoren wie Geschlecht, Abstammung, Herkunft, etc. unerheblich, jedes Lebewesen ist dem Prinzip gleichermaßen unterworfen.

Dennoch widerspricht Kyōkai dieser Grundlage im *Nihon ryōiki* und es lassen sich sehr wohl auch Stellen finden, in denen sonst Verbotenes erlaubt ist, wenn auch

[138] Erzählung II-25, SNKBT: S. 100-101, Bohner: S. 141-142, Nakamura: S. 194-196, Nakada II: S. 189-196.

nicht sehr zahlreich. Insbesondere für *hijiri* gelten diese Regeln nur zum Teil, ihnen ist so manches gestattet, was anderen verwehrt bleibt:

> […] Wahrlich sollst du wissen: Das ist ein *hijiri* in verhüllter Gestalt. Das Essen der fünf scharfen [Gewürze] (*goshin* 五辛) ist in den Gesetzen Buddhas verboten. Wenn jedoch ein *hijiri* sie verwendet und isst, ist dies kein Vergehen. […][139]

In dieser Textstelle wird explizit darauf hingewiesen, dass *hijiri* nicht allen Grundsätzen unterworfen sind und eine Sonderstellung einnehmen. Jedoch ist hier auch zu beachten, dass *hijiri* im *Nihon ryōiki* generell von anderen Lebewesen unterschieden werden, was nicht zuletzt durch ihre besonderen Fähigkeiten und physisches Erscheinungsbild erklärt wird. Kyōkai beschreibt jedoch dabei nicht näher, welche Regeln auch *hijiri* zu befolgen haben, und von welchen sie ausgenommen sind.

Auch das Töten und Essen von Tieren kann von Ausnahmen betroffen sein, wie das folgende Beispiel zeigt:

> [In einem Tempel in den Yoshino-Bergen lebt ein Mönch, der sein Leben der buddhistischen Lehre widmet.]
>
> Sein Körper wurde müde, seine Kräfte schwanden und er konnte nicht mehr aufrecht stehen. Er dachte daran Fisch zu essen und sprach zu seinem Schüler: „Ich denke es ist gut Fisch zu essen. Suche welchen und bring ihn mir!“. Der Schüler vernahm die Worte und machte sich auf zur Küste des Landes Kii, kaufte acht frische Meeräschen, legte sie in eine kleine Kiste und machte sich auf den Rückweg. Da begegneten ihm drei Gönner (*dan'ochi* 檀越), die ihn seit langem kannten und fragten ihn: „Was ist es, das du da bei dir trägst?“. Er antwortete: „Das ist das *Lotos-Sutra*.“
>
> [Da aus der Kiste Fischsaft austritt und es auch nach Fisch riecht, glauben ihm die Gönner nicht. Als er schließlich die Kiste öffnet, liegen jedoch acht Rollen des Lotos-Sutras in der Kiste. Beim Mönch angekommen, sind es jedoch wieder Fische, die verspeist werden und der Mönch kommt wieder zu Kräften.]

In dieser Geschichte bemerken die Ungläubigen am Ende, als der Mönch die Fische verspeist, dass es sich um die Speise eines Heiligen (*hijiri no kuimono* 聖人の食物)

[139] Erzählung I-4, SNKBT: S. 11-13, Bohner: S. 69-71, Nakamura: S. 108-110, Nakada I: 57-66.

handeln muss. Im Lehrsatz am Ende wird genauer beschrieben, was darunter zu verstehen ist:

> Wenn man der Lehre Buddhas willens dem Körper hilft, mag man auch vielerlei Gift als Nahrung zu sich nehmen, es wird zum süßen Tau, aß er auch das Fleisch des Fisches, so war es kein Vergehen. [140]

In der Erzählung wird darauf hingewiesen, dass es sich beim Mönch um einen *hijiri* handeln muss, denn sonst hätten sich die Fische nicht in die Rollen des Sutras verwandelt. Der Lehrsatz jedoch könnte auch so interpretiert werden, dass man den Grundsatz, der das Töten von Tieren verbietet, nicht immer rigoros auslegen muss. Wenn man damit bewirken kann, dass man sich wieder bzw. besser den Lehren Buddhas widmen kann, kann eine Ausnahme gemacht werden. Dies soll allerdings nicht heißen, dass jeder dieses Verbot umgehen kann wann immer es ihm/ihr beliebt. Die Voraussetzungen werden in der Erzählung genannt: Man muss sein Leben der Lehre widmen und es muss eine körperliche Notwendigkeit herrschen.

Die letzte Ausnahme hat ebenfalls mit dem Töten von Tieren zu tun. Obwohl das *Nihon ryōiki* lehrt, dass jegliches Töten von Tieren verwerflich und daher zu unterlassen ist, scheinen überraschender Weise Schlangen von diesem Grundsatz ausgenommen zu sein. Obwohl Schlangenwesen (sansk. *nāga*) in der buddhistischen Mythologie durchaus auch als positive, helfende Wesen dargestellt werden, findet man im *Nihon ryōiki* nur negative Beispiele von Schlangen. Schlangen treten als verwerfliche Lebewesen auf, die besonders junge Frauen verführen wollen oder stehen als Sinnbild für Gier und Verlangen. Eine weitere Gemeinsamkeit der Schlangengeschichten ist, dass Schlangen üblicherweise getötet werden, ohne dass dies für den Täter negative Konsequenzen nach sich zieht.

> Im Dorf Umakahi 馬甘の里 des Landkreises Sarara 更荒郡 der Provinz Kauchi 河内国 gab es eine wohlhabende Familie mit einem Mädchen. Zur Zeit des Tennō Ōhi, im Jahr Tenpyō 3[141], im 4. Monat (Sommer) kletterte dieses Mädchen auf einen Maulbeerbaum um Blätter zu pflücken. Eine große Schlange wand sich denselben Baum hinauf. Jemand, der vorbei ging, sah es und machte das Mädchen darauf aufmerksam. Das Mädchen sah (die Schlange),

[140] Erzählung III-6: SNKBT: S. 137-138, Bohner: S. 173-175, Nakamura: S. 230-231, Nakada III: S. 64-70.
[141] 759 westlicher Zeitrechnung.

> erschrak und stürzte vom Baum. Die Schlange ließ sich ebenfalls zu Boden fallen, wand sich um das Mädchen und schändete (*kunakau* 婚ふ) es, während es besinnungslos am Boden lag.
>
> Ihre Eltern sahen dies, riefen einen Mediziner zu Hilfe und brachten das Mädchen gemeinsam mit der Schlange auf einer Bahre in den Hof des Hauses.
>
> [Der Mediziner braut eine Medizin aus verschiedenen Gräsern und Wildschweinhaaren zusammen]
>
> Daraufhin wurden Pfosten am Kopf und an den an den Beinen des Mädchens befestigt (um sie bewegungsunfähig zu machen) und die Flüssigkeit in ihre Vagina geleert. Als die Hälfte der Flüssigkeit hinein geleert war, kroch die Schlange heraus und wurde getötet und weggeworfen. […][142]

Dieses sehr drastische Beispiel ist typisch für den im *Nihon ryōiki* geschilderten Umgang mit Schlangen. Neben der Gewalt, die gegenüber Schlangen karmisch folgenlos bleibt, fällt auch eine starke sexuelle Konnotation dieser Tiere ins Auge. In anderen, vergleichbaren Erzählungen kommt es nicht soweit, dass die Schlange das Mädchen schändet, sondern wird schon zuvor getötet. In der Erzählung II-8[143] zum Beispiel übernimmt dies eine Krabbe, die zuvor von dem Mädchen gekauft und wieder freigelassen wurde.

Im Gegensatz zu anderen Lebewesen scheinen Schlangen eher den Status von Dämonen oder ähnlicher bösartiger Wesen zu haben, die es auszutreiben gilt. Gelingt dies, hat man keinerlei karmische Vergeltung zu befürchten. Überraschend ist auch, dass das Töten einer Schlange sogar die Belohnung für tugendhaftes Verhalten sein kann, die einem durch Karma gewährt wird. Ein weiterer Hinweis darauf, dass es einen Unterschied zwischen Schlangen und Lebewesen gibt, da es explizit verboten ist, letzteren zu schaden.

4.4. Vorsatz und Intention

Selbstlosigkeit ist eine wichtige Tugend im Buddhismus. Man soll seine eigenen Bedürfnisse und insbesondere das eigene Verlangen bekämpfen und sich für die buddhistische Lehre und ihre Werte einsetzen. Gemäß dieser Prämisse könnte man

[142] Erzählung II-41, SNKBT: S. 120-122, Bohner: S. 158-160, Nakamura: S. 213-215, Nakada II: S. 267-274.
[143] Erzählung II-8, SNKBT: S. 74-75, Bohner: S. 119-120, Nakamura: S. 171-173, Nakada II: S. 93-99.

davon ausgehen, dass es auch auf das Karma einen Einfluss hat, ob man gute Taten vollbringt ohne einen Hintergedanken an Belohnung für die eigene Person zu haben oder ob man diese zielgerichtet ausführt, um einen bestimmten Zweck damit zu erfüllen. Es stellt sich die Frage, ob man bewusst Handlung A vollziehen kann, um dadurch Konsequenz B auszulösen, die einen persönlichen Vorzug bringt.

Untersucht man die Erzählungen des *Nihon ryōiki* nach diesen Aspekten, lassen sich nur bedingt Antworten finden. Das erste Problem, das sich stellt, ist, dass nicht in allen Erzählungen erwähnt wird, ob nach einem Vorsatz gehandelt wurde oder nicht. Die meisten Geschichten bleiben diese Information schuldig und überliefern ihre Lehrinhalte nach dem Schema „Aufgrund von Ursache X entsteht Wirkung Y“. Bei den Geschichten, in denen Selbstlosigkeit oder zielgerichtetes Handeln erwähnt wird, überrascht es jedoch, dass diese sehr ausgeglichen sind in einem Verhältnis von 55:45 % zugunsten von selbstlosen Taten.[144]

Es lassen sich jedoch keine Rückschlüsse ziehen, ob und, wenn ja, welchen Einfluss die Beweggründe auf die karmische Vergeltung haben. Dies wäre auch nur schwer nachzuweisen, da es sich bei positiver Vergeltung meist um nicht quantitativ erfassbare Werte handelt, sondern meist binäre Zustände wie „Glück“, „Errettung aus misslicher Lage“ und ähnliches…

In den Erzählungen mit zielgerichteten Handlungen wird davon ausgegangen, dass sich religiöse Handlungen, Rituale oder Taten positiv auf die Zukunft auswirken und eine Belohnung (in diesem Fall positives Karma) nach sich ziehen. Dabei wird bewusst eine tugendhafte Tat vollbracht, um damit Karma zu beeinflussen. Ein Beispiel für diese Art von magischem Denken liefert die siebte Erzählung aus dem dritten Band:

> Yamatsugu, der Atahi der Hasetsukabe im sechsten oberen Rang 正六位上丈部値山継 war ein Mann des Landes Musashi, Bezirk Tama, Ort Ogawa. Seine Gattin war eine Frau der Familie Shirakabe 白髪部. Yamatsugu wurde Soldat und wurde ins barbarische Land der Ebisu 毛人[145] geschickt, um diese zu schlagen. Zu der Zeit, als er sich in den barbarischen

[144] Für eine genaue Auflistung der Geschichten siehe Anhang.
[145] Ein indigenes Volk im nördlichen Japan, üblicherweise als Emishi bezeichnet.

> Ländern aufhielt, fertigte seine Frau ein Abbild Kannon Bosatsus aus Holz, um ihn vor Unheil durch die Barbaren zu schützen und verehrte es innig. […][146]

Yamatsugu kommt unbeschadet wieder zu seiner Frau zurück und wird später sogar noch vor der Todesstrafe bewahrt, weil sie dieses Bild verehrten und anbeteten. Die positive karmische Vergeltung wird in diesen Geschichten immer in direkten Zusammenhang mit zuvor tugendhaften Taten gebracht. Dabei muss es sich nicht zwingend um magisierte Gegenstände handeln, sondern kann auch mit gegenstandslosen Handlungen verbunden werden.

Die Frage nach Vorsatz und Intention stellt sich natürlich auch bei den Erzählungen, die von Vergehen und deren Konsequenzen berichten. Wie auch bei den positiven Belohnungen wird bei der negativen Vergeltung nicht unterschieden, ob eine Handlung bewusst oder unbewusst durchgeführt wurde.

> [Ein einfältiger Mann trifft auf einem Bergweg auf eine Buddha-Statue, die von spielenden Kindern errichtet wurde.]
>
> Im Spiel schnitzten sie eine Buddha-Statue, stapelten Steine zu einer Pagode auf, setzten den geschnitzten Buddha in seinen steinernen Tempel und spielten immer wieder damit. Zur Zeit des Shirakabe-Tennōs[147] lachte der einfältige Mann über den im Spiel geschnitzten Buddha, nahm eine Axt und zerschlug ihn. Er kam nicht weit, da stürzte er zu Boden, aus Mund und Nase floss Blut, beide Augen traten ihm hervor und wie im Traum verstarb er auf der Stelle. […][148]

In dieser Erzählung wird sehr deutlich darauf hingewiesen, dass hinter dem Vergehen kein direkter Vorsatz gestanden hat. Der Täter wird als einfältig und nicht sehr intelligent beschrieben und er nimmt die Statue offenbar nicht als heilige Reliquie sondern als Spielzeug wahr. Dennoch begeht er mit seiner Tat einen Tabubruch. Im *Nihon ryōiki* wird nicht unterschieden, ob ein Vorsatz besteht oder die Tat unbeabsichtigt ist. In den Erzählungen werden keine Unfälle oder Missgeschicke erwähnt, es bedarf sehr wohl immer dem bewussten Vorgehen des Menschen. Wenn es sich dabei jedoch um eine Tat handelt, die einen Tabubruch darstellt, sind die

[146] Erzählung III-7, SNKBT: S. 138-139, Bohner: S. 175-176, Nakamura: S. 231-232, Nakada III: S. 71-76.
[147] 770-781 westlicher Zeitrechnung.
[148] Erzählung III-29, SNKBT: S. 173-174, Bohner: S. 204-205, Nakamura: S. 262-263, Nakada III: S. 204-208.

Konsequenzen genau so schlimm als hätte ein Vorsatz bestanden. Neben dem Zerstören/Beschädigen von Reliquien gelten auch noch das Töten, unbefugtes Verwenden von Tempelbesitz und Vergehen gegen Anhänger des Klerus als Tabu.

Nicht zuletzt ist auch noch wichtig zu erwähnen, dass eine Intention oder Wille etwas zu tun alleine sich noch nicht auf karmische Vergeltung auswirken, weder im Guten noch im Schlechten. Erst wenn die Gedanken in die Tat umgesetzt werden, haben sie Auswirkungen auf das Karma und die jeweiligen Folgen treten ein. Zu sehen ist dies zum Beispiel in der Erzählung I-12.

> [In der Geschichte findet der Mönch Dōtō auf dem Weg einen menschlichen Schädel und befiehlt seinem Gefolgsmann diesen aufzuheben und ihn auf einen Baum zu legen, damit nicht weitere Menschen und Tiere auf ihn treten. Am letzten Tag des Jahres erscheint dem Gefolgsmann der Geist des Verstorbenen, dankt ihm dafür und erzählt ihm, was ihm widerfahren ist.][149]

Der Mönch verhält sich tugendhaft und sorgt dafür, dass der Verstorbene die Behandlung bekommt, die er verdient. Dennoch wird er dabei nicht selbst aktiv, sondern befiehlt seinem Gefolgsmann die Tat auszuführen. Der Initiator der Wohltat ist der Mönch, aber die positive Vergeltung erhält der Gefolgsmann, weil er es war, der sie ausführte. Dies funktioniert auch umgekehrt, wenn es um verwerfliche Taten geht. Solange man nur daran denkt und noch keine Handlungen vollführt, hat man nichts zu befürchten. Sobald jedoch erste Handlungen getätigt werden, beeinflusst es das Karma, ob die Handlung abgeschlossen wird, ist nebensächlich.

Ein Unterschied besteht jedoch zwischen guten und schlechten Taten, die zwar ideell vorhanden sind, jedoch noch nicht realisiert wurden. Einige Geschichten im *Nihon ryōiki* berichten von wundersamen Geschehnissen, die Menschen daran erinnern sollen, dass sie tugendhafte Werke vollbringen wollten (z.B. das Kopieren von Sutren oder das Errichten von Anbetungsstätten, etc.). Nicht eingehaltene bzw. zu Ende gebrachte Vorsätze und Ideen werden den Säumigen nicht angelastet, sie werden im Gegenteil wieder daran erinnert und motiviert weiter zu machen. Dasselbe trifft auch auf Personen zu, die aus nicht selbst verschuldeten Gründen (z.B. Armut) ihre Versprechen nicht einlösen. Ihnen wird meist Hilfe gewährt, damit sie diese noch zu

[149] Erzählung I-12, SNKBT: S. 25-26, Bohner: S. 81-82, Nakamura: 123-124, Nakada I: S. 106-111.

Ende bringen können. Aber auch hier muss die Tat erst vollbracht worden sein, damit sie karmisch angerechnet werden kann.

5. Schlussbetrachtung

Beginnt man mit der Lektüre des *Nihon ryōiki* bei den ersten Geschichten im ersten Band, verwundert es etwas, dass diese keinen sehr starken Bezug zum Buddhismus aufweisen, sondern eher von anderen Denkrichtungen und Religionen, insbesondere Shintō, beeinflusst scheinen. Dringt man jedoch weiter in das Werk vor, wird sehr deutlich, dass es sich in erster Linie um eine buddhistische Legendensammlung handelt. Dennoch ist es für das Verständnis der Geschichten und in weiterer Folge die Funktionsweise von Karma unumgänglich sich auch mit diesen anderen Denkrichtungen zu befassen und diese zu studieren. Kyōkai weist darauf gleich zu Beginn im Vorwort des ersten Bandes hin:

> Menschen, welche die externen (Bücher) studieren, verleumden die Gesetze Buddhas, Menschen, welche die internen (Schriften) lesen, halten die externen für unbedeutend. Diese Einfältigen glauben jedoch nicht an Bestrafung und Belohnung. Der gründlich Verstehende betrachtet interne und externe (Bücher) und glaubt und fürchtet Ursache und Wirkung.[150]

Bei den internen Schriften handelt es sich um die buddhistischen Werke und Sutren, bei den externen um konfuzianische Werke bzw. im weiteren Sinne alle nicht-buddhistischen Schriften. Obwohl er selbst buddhistischer Mönch ist, hält er es für wichtig, sich auch über die eigene Lehre hinaus zu bilden und sich nicht selbst zu begrenzen.

Diese Einstellung wird auch in den Werten, die durch die einzelnen Erzählungen vermittelt werden, reflektiert. Natürlich werden keine Grundsätze gelehrt, die den buddhistischen Moralvorstellungen und Regeln widersprechen, man kann jedoch sagen, dass diese erweitert werden. Als Beispiel lässt sich hier die Tugend der kindlichen Pietät anführen, die der Konfuzianismus, im Gegensatz zum Buddhismus, stark hervorhebt. Für Kyōkai sind diese „externen“ moralischen Werte genauso wichtig, weshalb er Erzählungen, die diese thematisieren, ebenfalls in das *Nihon ryōiki* aufgenommen hat. Quantitativ ausgewertet stellen diese „externen“ Werte zwar

[150] Vorwort Band I, SNKBT: S. 2-5, Bohner: S. 60-61, Nakamura: S. 99-101, Nakada I: S. 25-26.

eine Minderheit dar, qualitativ jedoch wird hier kein Unterschied gemacht. Für Kyōkai stellt es keine Voraussetzung dar, Kenntnis der buddhistischen Schriften zu haben bzw. diese zu studieren, um (positive) karmische Vergeltung zu erhalten. Viel wichtiger ist es, sich um ein tugendhaftes Leben zu bemühen und den (um externes Wissen erweiterten, buddhistisch-)moralischen Werten zu entsprechen[151].

Diese „externen" Einflüsse machen sich aber nicht nur bei den vermittelten Werten bemerkbar. Das *Nihon ryōiki* ist das erste Werk seiner Art in Japan und wurde bereits im 8./9. Jahrhundert verfasst. Aufgrund dieser Pionierrolle weist es Besonderheiten auf, die man in späteren Werken der gleichen Literaturgattung nicht mehr findet. Beim Lesen der einzelnen Geschichten bekommt man den Eindruck, dass so manches Konzept, so manche Vorstellung noch nicht eindeutig und konkret Fuß gefasst haben. Insbesondere die Vorstellung und Terminologie der Totenwelt schwankt in den einzelnen Erzählungen zwischen einem Reich der Toten (*yomi no kuni*) und den buddhistischen Höllen. Zu dieser Zeit gab es noch verschiedene Konzepte und Vorstellungen bzw. waren diese noch nicht komplett ausgereift und existierten nebeneinander. Erst später wurden diese uniform und von der Mehrheit angenommen.

Eine sehr wichtige Botschaft, die Kyōkai zu vermitteln versucht, ist der Respekt vor allen Lebewesen. Verallgemeinernd ausgedrückt, geht es ihm nicht ausschließlich um die Erhaltung von Leben, sondern auch um den Respekt vor der Würde und auch dem Besitz anderer. Man soll sich anderen gegenüber nicht hochmütig verhalten, sie so behandeln, wie man selbst behandelt werden möchte, aber auch nicht unerlaubterweise Dinge von anderen ver- bzw. entwenden. Verstößt man gegen eine oder mehrere dieser Tugenden kann schlimme Vergeltung eintreten, wie z.B. die Wiedergeburt als Rind, Schlange oder auch der plötzliche Tod.

Bemerkenswert ist hierbei seine Herangehensweise. Er gibt nicht einen Katalog an Regeln und Tugenden vor, anhand dessen die Leute kritisiert werden können bzw. andere kritisieren können, sondern regt die Menschen dazu an, „vor der eigenen Haustüre zu kehren" und nicht auf die Verfehlungen anderer zu achten. Natürlich zeigt er anhand von Beispielen, wie es anderen Menschen ergangen ist, aber er weist auch darauf hin, dass karmische Vergeltung ein sehr komplexes Gefüge ist,

[151] vgl. hierzu z.B. Erzählung I-13 SNKBT: 26-27, Bohner: S. 82-83, Nakamura: S. 124-125, Nakada I: S. 111-114, bzw. S. 58 der vorliegenden Arbeit.

dass man nicht durchblicken kann, ohne die Hellsicht eines Erleuchteten zu haben. Da man nicht alle Faktoren kennt, ist es besser, nicht über andere zu urteilen und sich besser um sein eigenes Wohlergehen zu kümmern.

Das *Nihon ryōiki* vermittelt, dass jeder selbst für sein Schicksal verantwortlich ist und dieses jederzeit auch beeinflussen kann. Kyōkai beschäftigt sich vorrangig mit gegenwärtiger Vergeltung, nur in seltenen Fällen begründet er Wirkung mit einer Ursache aus der Vergangenheit. Ebenso finden sich nur wenige Stellen, in denen auf zukünftige Konsequenzen verwiesen wird. Dadurch entsteht nicht ein Gefühl der Ohnmacht, seinem Schicksal ausgeliefert zu sein, ohne Hoffnung auf Besserung.

Des Weiteren weist der Autor immer wieder auf die Wichtigkeit von Statuen, sakralen Bildern, Sutren etc. hin. Nicht nur quantitativ gesehen stellt dieser Themenbereich einen Schwerpunkt dar. Kyōkai lehrt seinem Publikum die Besonderheit dieser Gegenstände und regt es auch dazu an, selbst welche herzustellen oder dies zumindest in Auftrag zu geben. Er festigt damit nicht nur den Wert dieser Gegenstände innerhalb der Gläubigen, sondern bringt auch noch die Menschen dazu, diese zu vermehren und weiter zu verbreiten. Ob dies jedoch auch wirklich Auswirkungen auf die Verbreitung der buddhistischen Lehre oder sakraler Gegenstände hatte, müsste in einer weiterführenden Untersuchung erst geklärt werden.

Neben den moralischen Werten, wie die Frömmigkeit, Tugendhaftigkeit, Gehorsam, Bescheidenheit, etc. und den negativen Werten wie z.B. Gier, Töten, Stolz, Gewalt, etc. gibt es noch den zweiten wichtigen Aspekt des *Nihon ryōiki*: das Prinzip des Karmas mit seinen wundersamen Geschehnissen. Die Vergeltung, welche durch die Ursache ausgelöst werden, besteht nicht aus einfachen, weltlichen Dingen, sondern hat einen besonderen, wundersamen Charakter. Dadurch werden aus wenig mitreißenden Belehrungen spannende Geschichten, die auch lehrende Wirkung haben. Dabei gelingt es Kyōkai eine, man könnte sagen morphologische, Beziehung zwischen Tat und Vergeltung herzustellen, die auch die lokalen Vorstellungen berücksichtigt. Diese Einzigartigkeit und der universelle Charakter des *Nihon ryōiki* sind sicherlich ein wichtiger Grund für die nachhaltige Bedeutung dieses Werkes.

Zuletzt sollte möchte ich jedoch noch darauf hinweisen, dass die vorliegende Arbeit das *Nihon ryōiki* aus einer sehr isolierten Lage betrachtet, ohne dabei auf andere

Werke, seien es Vorgänger aus China oder spätere japanische Sammlungen, einzugehen. Es wäre sicherlich interessant, die Botschaften des *Nihon ryōiki* mit diesen zu vergleichen und zu untersuchen, ob sich Unterschiede zeigen oder verschiedene Schwerpunkte festzustellen sind. Eine Frage, die an dieser Stelle leider noch unbeantwortet bleibt.

Literaturverzeichnis

Bohner, Hermann
1934 *Legenden aus der Frühzeit des japanischen Buddhismus*. *Textband*. Tōkyō.: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

1935 *Legenden aus der Frühzeit des japanischen Buddhismus. Anmerkungen*. Tōkyō.: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

Formanek, Susanne
2006 Vortragsmanuskript: „Gewalt diesseits und jenseits: Zur Entwicklung der buddhistischen Höllenvorstellung in Japan“. *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart 10*. Universität Hamburg: Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets.

Freiberger, Oliver und Christoph Kleine
2011 *Buddhismus: Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Glassman, Hank
2012 *The Face of Jizō: Image and Cult in Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Hirasawa, Caroline
2008 „The Inflatable, Collapsible Kingdom of Retribution: A Primer on Japanese Hell Imagery and Imagination”. *Monumenta Nipponica Vol. 63 Nr. 1*. S. 1-50. Tōkyō: Sophia University.

Hisamatsu Sen'ichi 久松　潜一
1971 *Shinpan Nihon bungaku-shi2 chūko* 新販日本文学史　２　中古. Tōkyō: Shibundo.

Hori Ichiro
1958 „On the Concept of Hijiri (Holy Men)“. *Numen* Vol. 5, Fasc. 2. S. 129-160. Leiden: Brill Publishers.

Ichiko Teiji 市古　貞次
1978 *Nihon bungaku zenshi 2 chūko* 日本文学全史　２　中古. Tōkyō: Gakutōsha.

Institut für Ostasienwissenschaften, Universität Wien
2011 *Nihon Ryo-Wiki* (Materialsammlung zum *Nihon ryōiki* von Studierenden der Japanologie Wien) http://www.univie.ac.at/rel_jap/ryowiki/Hauptseite.

Izumoji Osamu 出雲路　修
1996 *Nihon ryōiki* 日本霊異記 (= *Shin Nihon koten bungaku taikei 30* 新日本古典文学大系 30). Tōkyō: Iwanami shoten.

Kalupahana, David J.
1975 *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: University Press of Hawaii.

Katō Shūichi
1979 *A History of Japanese Literature*. London and Basingstoke: Macmillan Press Ltd.

Kleine, Christoph
2011 *Der Buddhismus in Japan: Geschichte, Lehre, Praxis*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Konishi Jin'ichi
1984 *A History of Japanese Literature 1. The Archaic and Ancient Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Li, Michelle Ilene Osterfeld
2009 *Ambiguous Bodies: Reading the Grotesque in Japanese Setsuwa Tales*. Stanford, California: Stanford University Press.

McCullough, Helen Craig
1999 „Aristocratic Culture", John Whitney Hall (Hg.): *The Cambridge History of Japan 2. Heian Japan*. S. 390-448. Cambridge: Cambridge University Press.

Nakada Norio 中田祝夫
2010 *Nihon ryōiki zensankan* 日本霊異記　全三巻. (40. Aufl.) Tōkyō: Kōdansha gakujutsu bunko.

Nakamura Kyoko Motomochi
1997 *Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition: The Nihon ryōiki of the Monk Kyōkai*. Richmond: Curzon Press.

Naumann, Nelly
2004 „Death and Afterlife in Early Japan", Susanne Formanek (Hg.): *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*. S. 51-62. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaft.

Neufeldt, Ronald W.
1986 *Karma and Rebirth: Post Classical Developments*. Albany, NY: State University of New York Press.

Nihon kokugo daijiten dainiban henshū iinkai 日本国語大辞典第二版編集委員会
2002 *Nihon kokugo daijiten* 日本国語大辞典. Tōkyō: Shōgakukan.

Scheid, Bernhard
2004 „Overcoming Taboos on Death: The Limited Possibilities of Discourse on the Afterlife in Shinto", Susanne Formanek (Hg.): *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*. S. 205-230. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaft.

Schmidt, Kurt
1989 *Buddhas Reden: Majhimanikaya; Die Sammlung der mittleren Texte des buddhistischen Pali-Kanons.* 2. Aufl. Leimen: Werner Kristkeitz Verlag.

Schumann, Hans Wolfgang
1963 *Buddhismus. Philosophie zur Erlösung. Die großen Denksysteme des Hinayana und Mahayana*. Bern: A. Francke AG Verlag.

Teiser, Stephen F.
1994 *The scripture on the ten kings: and the making of purgatory in medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Weinstein, Stanley
1999 „Aristocratic Buddhism", John Whitney Hall (Hg.): *The Cambridge History of Japan 2. Heian Japan*. S. 449-516. Cambridge: Cambridge University Press.

Anhang I: Auflistung der Geschichten nach Kategorie

Unrechtmäßige Bereicherung

Zentraler Punkt

Nr.	Inhalt
I-10	Vater nimmt unerlaubt Reis und wird zum Rind; Mönch will auch stehlen, ohne Konsequenzen.
I-20	Mönch nimmt Feuerholz, wird zum Rind.
I-27	Mann nimmt sich Baumaterialien für Pagode, stirbt.
I-34	Kleidung wird gestohlen und auf Hirschrücken zurück gebracht.
I-35	Bild wird gestohlen und macht auf sich aufmerksam.
II-9	Kuh wird mit Nachricht auf dem Fell geboren, war früher Dieb.
II-15	Rind gibt sich als Mutter zu erkennen, die Sohn bestohlen hat.
II-17	Reiher geben Aufenthaltsort von gestohlener Statue preis.
II-22	Statuen werden gestohlen, Dieb bekommt nur weltliche Strafe.
II-23	Statuen werden gestohlen.
II-30	Frau bezahlt in früherem Leben ihre Schulden nicht, bekommt Kind, das nur eine Last ist.
II-32	Mann verwendet Sake und wird zum Rind.
II-38	Mönch wird nach Tod zur Schlange, weil er sein Geld beschützen will.
III-5	Hirsch verwandelt sich in gestohlenes Geld.
III-15	Mann ist geizig und will nicht spenden.
III-23	Mann verwendet Tempelbesitz und kommt zu König Enra.
III-26	Wucherer und Betrüger wird nach Tod zu Kuh-Mensch-Chimäre.
III-35	Regierungsmann betrügt bei Steuern und kommt zu König Enra.

Nebenhandlung

Nr.	Inhalt
I-30	Mann muss in der Hölle Kupfersäulen umarmen wegen Diebstahl, Wucher und Gier.
II-19	Frau kauft Sutren zurück und übt Langmut, Dieb wird nicht bestraft.
II-28	Frau erbittet Geld und bekommt welches, das offensichtlich einem Tempel gehört. Sie gibt es zurück und wird belohnt.
III-4	Schwiegersohn will keine Zinsen zahlen.

Töten von Lebewesen

Zentraler Punkt

Nr.	Inhalt
I-7	Mönch lässt Schildkröten frei, wird von ihnen gerettet.
I-11	Fischer wird bestraft und verbrennt.
I-12	Mönch legt Schädel auf Baum, Geist erscheint und offenbart einen Mord.
I-16	Mann häutet lebendigen Hasen.
I-21	Mann behandelt Pferd schlecht und tötet es.
I-32	Familie tötet Wild.
II-3	Sohn will Mutter töten und stürzt in die Hölle hinab.
II-5	Mann opfert Tiere, lässt andere aber frei.
II-8	Mädchen befreit Frosch vor Schlange und verspricht Schlange zu heiraten.
II-10	Mann brät Vogeleier.
II-12	siehe II-8.
II-16	Mann befreit Austern und wird belohnt.
III-2	Mörder wird von Fuchs besessen.
III-6	Fische werden zu Sutren und dürfen gegessen werden.
III-25	Fischer ertrinkt beinahe im Meer, schwört dem Töten ab.
III-27	Mann entfernt Bambus aus den Augenhöhlen eines Schädels. Mordopfer erscheint als Geist.

Nebenhandlung

Nr.	Inhalt
I-5	Mönch erschlägt seinen Vater.
II-22	Moralsatz: Lästerer dürfen getötet werden.
II-40	Füchsin nimmt Rache und tötet Kind eines Dieners.
III-1	Zunge rezitiert nach dem Tod weiterhin Sutren.
III-32	Fischer gerät in Seenot und wird errettet.

Zwischenmenschliche Beziehungen

Zentraler Punkt

Nr.	Inhalt
I-23	Sohn ernährt seine alte Mutter nicht.
I-24	Tochter ernährt ihre Mutter nicht.
I-25	Vasall setzt sich für Untertanen ein.
II-3	Sohn will Mutter töten; stürzt in die Hölle hinab.
III-16	Frau lässt Kinder im Stich um der Unzucht zu frönen.

Nebenhandlung

Nr.	Inhalt
I-2	Mann ehelicht Fuchsfrau.
I-30	Mann muss in der Hölle Kupfersäulen umarmen aufgrund von Unzucht und Ungehorsam den Eltern gegenüber.
I-31	Mann heilt Frau und heiratet sie.
II-2	Raben treiben Unzucht; Metapher für Menschen.
II-11	Mann schmäht Mönch und missbraucht Ehefrau.
II-16	Diener wollen mit alten Angestellten nicht ihr Essen teilen.
II-41	Mutter liebt ihren Sohn sehr und wird im nächsten Leben seine Frau.
III-11	Mutter bittet um das Leben ihres Kindes und würde dafür ihr eigenes Leben opfern.

Statuen und Sutren

Zentraler Punkt

Nr.	Inhalt
I-17	Soldaten ehren Kannon für sichere Heimreise.
I-33	Abbild von Buddha verbrennt im Feuer nicht.
I-35	Gestohlenes Buddha-Bild macht auf sich aufmerksam.
II-6	Kopiertes Sutra ist vorerst zu groß für maßgefertigte Schatulle.
II-17	Reiher macht auf gestohlene Statue aufmerksam.
II-19	Verehrte Sutren bei König Enra in menschlicher Gestalt.
II-21	Verehrte Statue beginnt zu leuchten.
II-22	Gestohlene Statuen machen durch Rufe auf sich aufmerksam.
II-23	siehe II-22.
II-26	Unvollendete Buddha-Statue macht auf sich aufmerksam.
II-31	Mann gelobt Pagode zu bauen.
II-36	Teil einer Statue bricht ab und repariert sich selbstständig wieder.
II-37	Tempel brennt nieder, aber Statue bleibt unbeschädigt.
II-39	Holzbild liegt im Sand begraben und macht auf sich aufmerksam.
III-7	Mann lässt Bild malen als Talisman.
III-8	Mann gelobt Sutren abschreiben zu lassen.
III-10	Kopiertes Sutra verbrennt nicht im Feuer.
III-13	Mann wird in Höhle eingeschlossen und verspricht Sutren zu kopieren.
III-17	Mönch repariert Statuen, die vor Schmerzen stöhnen.
III-23	Mann kopiert Sutren.
III-28	Statue wird von Ameisen zerfressen und stöhnt vor Schmerz.
III-29	Mann zerstört Statue die im Spiel errichtet wurde.
III-30	Mönch kommt wieder ins Leben zurück, um für die Vollendung einer Statue zu bitten.
III-36	Mann reduziert die Höhe einer Pagode.
III-37	Mann lässt Sutren kopieren um eigene Schuld zu tilgen.

Nebenhandlung

Nr.	Inhalt
I-5	Die ersten Buddha-Statuen sollen wieder zerstört werden.
I-6	Abbild Kannons wird aus Dankbarkeit erschaffen.
I-7	Mönch will eine Statue errichten.
I-18	Mann kann bestimmtes Zeichen eines Sutra nicht rezitieren, weil er es in einem früheren Leben verbrannt hatte.
I-23	Statuen zu bauen und Sutren zu kopieren wird als tugendhafte Tat dargestellt.
I-27	Mann nimmt unerlaubterweise Holz einer Pagode.
I-30	Statuen und Sutren anfertigen, um das Urteil bei König Enra zu mildern.

II-13	Mönch entbrennt in Liebe zu einem Bildnis.
II-15	Mann lässt Sutren kopieren, um seine Mutter zu erlösen.
III-9	Sutren kopieren, um das Urteil bei König Enra zu mildern.
III-16	Kinder lassen Statuen fertigen und Sutren kopieren, um ihre Mutter zu retten.
III-20	Mann verschmäht Sutren abschreibende Frau, Mund wird schief.
III-22	Sutren kopieren, um das Urteil bei König Enra zu mildern.
III-32	Fischer erleidet Schiffbruch, verspricht Statue zu bauen und wird gerettet.
III-35	Sutren werden gelesen und kopiert für Mann, der bei König Enra ist.

Der sangha im *Nihon ryōiki*

Zentraler Punkt

Nr.	Inhalt
I-15	Mann schlägt Mönch und wird verhext.
I-19	Mann spricht abfällig über Sutra lesenden Mönch.
I-27	Mann gibt sich fälschlicherweise als Mönch aus.
I-29	Mann schlägt Mönch und stirbt.
II-1	Prinz schlägt bettelnden Mönch.
II-7	Mönch beneidet anderen Mönch.
II-11	Mann schmäht Mönch und missbraucht Ehefrau.
II-18	Mann lacht Sutren lesenden Mönch aus.
II-35	Prinz schlägt Mönch der am Wegrand steht.
III-14	Mann schmäht einen Mönch.
III-15	Mann schlägt bettelnden Mönch.
III-20	Mann verschmäht Sutren abschreibende Frau, Mund wird schief.
III-24	Indischer König verbietet Ausübung von Mönchspraktiken und wird als Affe wiedergeboren.
III-33	Mann gibt keine Almosen und schmäht Mönch.

Nebenhandlung

Nr.	Inhalt
I-10	Mönch will eine Decke stehlen, wird aber davon abgebracht.
II-15	Betrunkener wird als Bettler verkleidet und hilft anderen.
II-40	Mann erfreut sich an schlechten Dingen (ua. Respektlosigkeit vor Mönchen).
III-4	Mann will Schwiegervater aus Geldgier im Meer ertränken.
III-18	Mönch gibt sich der Unzucht hin.

(V)erkannte Heilige

Zentraler Punkt

Nr.	Inhalt
I-4	Zwei Geschichten von Shotoku Taishi.
I-5	Erzählung von Heiligen zur Anfangszeit des Buddhismus in Japan.
I-13	Frau verhält sich tugendhaft und erlernt das Fliegen.
I-14	Mönch bekommt durch Rezitation die Fähigkeit der Seelenwanderung.
I-22	Mönch erlangt Erlösung und entschwebt dieser Welt.
I-26	Mönch kann Kranke heilen.
I-28	Erzählung von den wundersamen Kräften des Ubasoku E.
II-7	Priester beneidet anderen Priester und ihm wird die Strafe dafür gezeigt.
III-19	Erzählung einer weiblichen *hijiri.*
III-34	Mönch kann Kranke heilen.
III-39	Mönch sagt seine Wiedergeburt als Kaiser voraus; Kaiser gilt auch als Heiliger.

Nebenhandlung

Nr.	Inhalt
I-20	Das Bild eines Mönchs zeigt ein Abbild Kannons.
II-20	Erwähnung eines siebengestaltigen *hōshi.*

Surreale Welten

Zentraler Punkt

Nr.	Inhalt
I-18	Mann kann ein Zeichen einer Sutra nicht rezitieren, Traum zeigt ihm den Grund.
I-30	Mann ist drei Tage tot und bekommt Ursache und Wirkung gezeigt.
II-5	Mann bekommt die Wirkung seiner Taten gezeigt.
II-7	Mönch beneidet anderen Mönch, kommt vor König Enra.
II-16	Angestellte wollen ihr Essen nicht teilen, lassen aber Tiere frei. Enra zeigt ihnen ihre Vergeltung.
II-19	Frau ehrt Sutren und sieht diese bei König Enra in menschlicher Gestalt.
II-24	Mann bewirtet die Boten von König Enra und wird verschont.
II-25	Mann bewirtet die Boten von König Enra und wird vorerst verschont.
III-9	Mann bekommt bei König Enra seine schlechten Taten gezeigt.
III-22	Mann betreibt Wucher und wird von König Enra zum Umdenken gebracht.
III-23	Mann tut sowohl Gutes als auch Schlechtes; bekommt beiderlei Vergeltung.
III-26	Frau betreibt Wucher und kommt von König Enra als Mensch-Tier-Gestalt zurück.
III-35	Mann erfährt bei König Enra von den Qualen eines Wucher treibenden Steuereintreibers.
III-36	Mann lässt Pagode mindern, stirbt und landet bei König Enra.
III-37	Mann ist sich Ursache und Wirkung nicht bewusst und erleidet Qualen bei König Enra.
III-38	Träume und Vorzeichen von Kyōkais Leben.

Nebenhandlung

Nr.	Inhalt
I-5	Mönch stirbt, sein Leichnam verbreitet Wohlgeruch, nach drei Tagen wird er wieder lebendig.
I-22	Mönch wird erleuchtet und entschwebt ins Reine Land des Paradieses.
I-26	Mönch erweckt Mann von den Toten.
II-2	Mutter verliert ihren geliebten Sohn.
II-3	Sohn will Mutter töten und stürzt in die Hölle hinab.
II-13	Mönch verliebt sich in Bildnis von Kichijō-Tennyo.
II-15	Rind spricht im Traum zu einem Mönch und zeigt sich als Mutter des Hausherren.
II-20	Mutter lässt Sutren lesen aufgrund schlechter Omen im Traum.
II-33	Lied prophezeit Schicksal einer jungen Frau.
III-7	Mann wird ohnmächtig und hat Vision von Kannon.
III-16	Mönch träumt von Mutter, die ihre Kinder vernachlässigt.
III-24	Mönch hört im Traum eine Stimme, die ihn bittet Sutren zu lesen.
III-26	Wucher treibende Frau träumt von Besuch bei König Enra.
III-30	Mönch stirbt und kommt nach zwei Tagen wieder ins Leben zurück.
III-39	Wiedergeborener Meditations-Meister offenbart sich während einer Wahrsagung.

Intention und Vorsatz

Da bei längeren Geschichten oft mehrere Taten erwähnt werden, ist eine Mehrfachnennung möglich. Es wurden nur Erzählungen gewertet, bei denen eindeutig eine Absicht erkennbar war

	Zielgerichtete Handlungen
Band I	6, 8, 9, 17, 31, 32, 34
Band II	5, 15, 20, 21, 28, 34, 42
Band III	3, 7, 9, 11, 13, 25, 32, 34, 35, 37

	Selbstloses Handeln
Band I	5, 7, 12, 13, 14, 22, 25, 26, 28, 31, 33, 35
Band II	2, 4, 6, 8, 12
Band III	1, 4, 6, 8, 10, 12, 17, 27, 30,

Anhang II: Mönchsränge

Alle Definitionen wurden dem *Nihon kokugo daijiten* 日本国語大辞典 entnommen.

Rang	Kanji	Erklärung
Biku	比丘	sansk. bhiksu; ordinierter Mönch, der sich von finanziellen Gütern losgesprochen hat.
Bikuni	比丘尼	weibliche Form von Biku.
Bosatsu	菩薩	sansk. bodhisattva; "Erleuchteter"; strebt Buddhaschaft an.
Daitoku	大徳	äußerst tugendhafter Mönch, hoher Rang.
Daisōjō	大僧正	höchster Rang für Mönche.
Dentō jūi	伝灯住位	ordinierter Mönch, mittlerer Rang.
Dōji	童子 童児	junger Novize, Kind, noch in Ausbildung wird auch *warabe* gelesen.
Gakushō	学生	buddhistischer Gelehrter, Mönch der in einem großen Tempel studiert.
Gyōja	行者	Jemand, der den Lehren Buddhas folgt, kein ordinierter Mönch.
Hijiri	聖 仙	Mensch mit hoher Tugendhaftigkeit, ähnlich einer Gottheit. Asket, "Heiliger".
Hōshi	法師 僧	ordinierter Mönch; vertraut mit den Lehren Buddhas, Meister, der alle Lebewesen leitet.
Jido	自度	selbst ordinierter Mönch, offiziell Laie.
Shami	沙弥	sansk. sramanera, junger Mönch.
Shamon	沙門	sansk. sramana, ordinierter Mönch, der das Gute verfolgt und das Schlechte beendet.
Sōjō	僧正	sehr hoher buddhistischer Mönch.
Ubasoku	優婆塞	sansk. upasaka, buddhistischer Laie, der nicht in den Mönchsstand eingetreten ist.
Ubai	優婆夷	sansk. upasika, weibliche Form von ubasoku.
Zenji	禅師	Meditations-Meister, in Zen geschulter Mönch.

Curriculum Vitae
Philipp Hofwimmer, Bakk. phil.

Studium und Ausbildung

10/2008 – 05/2014	**Masterstudium Japanologie an der Universität Wien**
09/2009-09/2010	**Studium an der Tōkyō Metropolitan University, Japan**
10/2003 – 05/2008	**Bakkalaureatsstudium Japanologie an der Universität Wien**

Titel der Abschlussarbeiten:
- Untersuchung des Reiseverhaltens japanischer Touristen in Bezug auf den Tourismusmarkt Österreich
- Japans neue Unterschicht. Veränderungen der japanischen Sozialstruktur aus geschlechtsspezifischer Sicht

10/2002-09/2003	**Zivildienst im Sozialpäd. Jugendwohnheim Wegscheid, Linz**
09/1998 – 06/2002	**Höhere Lehranstalt für Tourismus Klessheim**

- Abschluss mit Matura, 06/2002

Praktika

02/2006-06/2006	**KOPRA – Koordinationsstelle für Praktika e.V.**

- Mitarbeit bei KOPRA Österreich

Sonstiges

Sprachen

▪ Deutsch	Muttersprache
▪ Englisch	verhandlungssicher
▪ Französisch	Gute Kenntnisse
▪ Japanisch	Sehr gute Kenntnisse

Abstract

Moralische und ethische Werte bilden den Rahmen sozialer Interaktionen. Aufgrund der Handlungen und Ansichten eines Menschen wird dieser von seinem Gegenüber nicht nur eingeschätzt, sondern auch be- bzw. verurteilt. Die vorliegende Arbeit soll dazu beitragen herauszufinden und zu verstehen welche dieser Werte im Japan der späten Nara-Zeit/frühen Heian-Zeit für moralisch gut befunden wurden und welche als verwerflich galten. Um einen Einblick in die Werteverteilung zu bekommen, dient als Grundlage dieser Arbeit die Legendensammlung *Nihon-koku genpō zen'aku ryōiki* 日本国現報善悪霊異記 (kurz *Nihon ryōiki*), ein Werk in dem es darum geht, den Menschen die Auswirkungen von guten und schlechten Taten vor Augen zu führen. Da diese Auswirkungen durch wundersames Wirken von Karma begründet werden, analysiert diese Arbeit die Zusammenhänge zwischen dem Karma-Prinzip und den vermittelten Werten.

Aus analytischen Gründen wurden dabei die einzelnen Erzählungen in zwei Bereiche geteilt und ihre Aussagen genauer betrachtet. Der erste Teil der Arbeit handelt von weltlichen Taten und ihren Ursachen, während der zweite Teil sich hauptsächlich mit Erzählungen des Wundersamen beschäftigt. Im Anschluss an die beiden Hauptteile steht noch eine Darstellung der narrativen Besonderheiten, die dem Werk seinen besonderen und einzigartigen Charakter verleihen.