

Wer schützt wen? Hachimanismus, Buddhismus und Tennismus im Altertum

Autor(en): **Scheid, Bernhard**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **68 (2014)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-681649>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Bernhard Scheid

Wer schützt wen? Hachimanismus, Buddhismus und Tennōismus im Altertum

Abstract: The cult of Hachiman or “Hachimanism” is discussed from its inception as a national cult (mid-eighth century) to its firm establishment in the ninth century. Hachimanism was initially part of the politico-religious program of Emperor Shōmu and his daughter Abe, the “last empress”. Their kind of state Buddhism implied a combination of Buddhist ritualism based on the Golden Light Sutra and other state protecting Buddhist texts as well as non-Buddhist ancestor worship. Hachiman functioned according to both systems, since he was both a protector of Buddhism and an imperial ancestral deity. After what I call a Hachiman boom from about 750 to 770, the famous Dōkyō incident (769) must have led to a fundamental doubt in the validity of Hachiman’s oracles and therefore to a crisis for Hachimanism. However, in the early Heian period, innovative monks such as Kūkai, Saichō, and Gyōkyō re-established Hachimanism to strengthen their ties to the imperial court. In order to obtain protection by the state they redefined the cult of Hachiman as an explicitly Buddhist state protector.

Bernhard Scheid: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

E-mail: Bernhard.Scheid@oeaw.ac.at

1 Zur Einführung

Die japanische Gottheit Hachiman 八幡 ist in der akademischen Literatur, namentlich in westlichen japanologischen Quellen, nur schwach repräsentiert.¹ Dies erstaunt vor allem angesichts der Tatsache, dass es sich um eine Gottheit

¹ In der japanischen Hachiman-Forschung gilt Nakano Hatayoshi 中野幡能 (1916–2002), der selbst aus einer Hachiman-Priesterfamilie stammt, nach wie vor als maßgebliche Autorität. Seine Studien aus den 1960er bis 1980er Jahren (insbesondere Nakano 1975 und 1985) führten sowohl in Japan als auch im Westen zu einer Intensivierung der Beschäftigung mit Hachiman, die jedoch hier wie dort seit den 90er-Jahren wieder abgenommen hat. (Für ein Beispiel der jüngeren Hachiman-Forschung siehe Tsuji 2003.) Unter den westlichen Autoren ist vor allem Ross Bender, ein Spezialist der Nara-Zeit, hervorzuheben. Leider wurde seine Dissertation *The Political Meaning of the Hachiman Cult in Ancient and Early Medieval Japan* (Bender 1980) nie als Monographie publiziert. Sie ist aber, wie die meisten Aufsätze Benders auch, über die Homepage

handelt, die Schätzungen zufolge heute in jedem dritten oder vierten japanischen Shinto-Schrein verehrt wird.² Ein Grund für die Zurückhaltung der japanologischen Fachwelt dürfte in den komplexen, „synkretistischen“ Eigenheiten des Hachiman-Kults liegen. Wie im Folgenden genauer ausgeführt werden wird, ist Hachiman in der Tat nur schwer als „kanonische“ Gottheit des Shinto aufzufassen. Er wird daher als Sonderfall, der über das eigentliche Wesen des Shinto wenig aussagt, gern übergangen. Dagegen lässt sich allerdings einwenden, dass „Shinto“ im Grunde nur aus Sonderfällen besteht.³ Ich schlage daher vor, den Kult Hachimans (*Hachiman shinkō* 八幡信仰) einmal unabhängig von der Frage nach seiner Beziehung zum Shinto als religionsgeschichtliches Phänomen *sui generis* zu behandeln, das ich mit dem Begriff „Hachimanismus“ bezeichne. In diesem Aufsatz widme ich mich in erster Linie den Anfängen dieses Phänomens. Dabei lasse ich die Ursprünge des Hachiman-Kults, die im vorgeschichtlichen Dunkel liegen, bewusst außer Acht und konzentriere mich auf die Entstehung des Hachimanismus als nationalem Kult in der Nara- und frühen Heian-Zeit, von Mitte des achten bis Ende des neunten Jahrhunderts. Hachiman tritt hier als Beschützer des Staates auf, doch zeigt sich bei genauer Betrachtung ein subtiles Rollenspiel zwischen den politisch-religiösen Akteuren Kami-Gottheit, Buddhismus und Tennō. Dieses Rollenspiel soll im Folgenden genauer analysiert werden.

2 Erster Auftritt Hachimans, 749

Hachiman muss noch zu Anfang der Nara Zeit (710–794) ein Lokalgott aus Kyushu von sehr begrenzter Bedeutung gewesen sein, denn er wird weder in den

des Autors (rossbender.org) online zugänglich. Der Shinto-Experte Allan Grapard widmete dem Thema Hachiman ebenfalls einige Aufsätze. Schließlich hat sich Christine Guth (Kanda) in den 1980er Jahren mit kunstgeschichtlichen Aspekten des Hachiman-Kults auseinandergesetzt. Aus dem deutschen Sprachraum ist eine weitere unveröffentlicht gebliebene Dissertation zum *Hachiman gudōkun* 八幡愚童訓, einer wichtigen mittelalterlichen Quelle, von Wolfgang Bockhold zu erwähnen (Bockhold 1982). In jüngerer Zeit hat sich die Kunsthistorikerin Melanie Trede im Rahmen ihrer Forschungen zur Repräsentation der mythologischen Kaiserin Jingū Kōgō 神功皇后 (s. Anm. 17) auch mit Hachiman beschäftigt (siehe z.B. Trede 2005). Für eine gute Synopsis der westlichen Hachiman-Forschung siehe Repp 2002.

² Nakano Hatayoshi gibt an, dass sich unter Japans ca. 120'000 Schreinen 40'000 Hachiman-Schreine befinden, eine Zahl, die nur noch von Schreinen der Fuchsgottheit Inari übertroffen wird (nach Repp 2002: 171). Die *Encyclopedia of Shinto* gibt eine ähnliche Gesamtzahl an, zählt allerdings nur 25'000 Hachiman geweihte Schreine (<http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=776> [2013/8/26]).

³ Zur Problematik des Shinto-Begriffs aus religionshistorischer Sicht siehe u.a. Teeuwen und Scheid 2002.

mytho-historischen Klassikern *Kojiki* 古事記 (712) und *Nihon shoki* 日本書紀 (720), noch in einer der fünf überlieferten Lokalchroniken aus der Nara-Zeit, den *fudoki* 風土記 (ab 713), erwähnt. Die offizielle Regierungschronik *Shoku Nihongi* 続日本紀 (SN) aus dem späten achten Jahrhundert nennt seinen Namen erstmals für das Jahr 737: Hachiman leistete demnach den Truppen der Zentralregierung bei der Niederschlagung eines lokalen Aufstands in Kyushu göttliche Hilfe. Dieser Bericht wird durch ähnlich lautende Legenden aus späterer Zeit ergänzt, die Hachimans Hilfe bei der Bekämpfung der „barbarischen“ *hayato* 隼人 – eine Volksgruppe, die gegen den Yamato-Staat Widerstand leistete – im Jahr 720 hervorheben.⁴ Auch wenn die Historizität dieser Ereignisse keineswegs über jeden Zweifel erhaben ist, kann man davon ausgehen, dass sich Hachimans erste Kultstätte, der heutige Usa Hachiman-Schrein 宇佐八幡宮 in der Präfektur Ōita, in einer politisch instabilen Region befand und aufgrund ihrer Yamato-freundlichen Rolle in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts erstmals die Aufmerksamkeit des Hofes erhielt.⁵

Die einigermaßen verlässlich dokumentierte Geschichte Hachimans beginnt jedoch im Grunde erst mit dem Bau des Großen Buddha (Daibutsu 大仏) in Nara. Diese Statue, die trotz erheblicher Beschädigungen bis heute besteht und als die größte jemals gegossene Bronzegussstatue weltweit gilt, stellte bekanntermaßen den krönenden Abschluss der Errichtung eines landesweiten Netzwerks von „Provinztempeln“ (*kokubunji* 国分寺) dar, deren Zentrum der Muttertempel des Großen Buddha, der Tōdaiji 東大寺, war. Es handelt sich bei dem gesamten Projekt um das Lebenswerk des tatkräftigsten Tennō der Nara Zeit, Shōmu 聖武 („Heiliger Krieger“, 701–756, r. 724–749). Shōmus Ziel war die Etablierung einer politisch-religiösen Ordnung, die man als „Staatsbuddhismus“ bezeichnen könnte. In diesem Zusammenhang erhielt der Lokalgott Hachiman aus Kyushu erstmals eine staatstragende Rolle.

Hachimans erste Erwähnung im Zusammenhang mit Shōmus Daibutsu-Projekt fällt in das letzte Regierungsjahr Shōmus, das Jahr 749, in dem seine ehrgeizigen Ziele durch einen Goldfund in Nordjapan zum Durchbruch gelangten.

⁴ Die erste Erwähnung dieser Episode findet sich in der ältesten überlieferten Hachiman-Chronik, dem *Jōwa engi* 承和録起, einer Chronik des Usa-Miroku Tempel-Schrein-Komplexes aus der Jōwa Periode (844; s. Anm. 23).

⁵ Selbst Name und Ort der ursprünglichen Kultstätte des Hachiman sind unklar. Der heutige Usa-Schrein befindet sich an jenem Ort, wo im Jahr 737 die Errichtung eines Tempels für Bodhisattva Maitreya (jap. Miroku 弥勒) dokumentiert ist. Der Tempel wird als *jingūji* 神宮寺 („Tempel-Schrein-Komplex“) bezeichnet und war zweifelsfrei mit dem Hachiman-Kult verknüpft. Laut Nakano Hatayoshi entstand der vorbuddhistische Hachiman-Kult aus einem Verbund von Schreinen (oder Palästen) im Nordosten Kyushus, der sich noch heute in einem komplexen rituellen Austausch zwischen diesen Schreinen widerspiegelt (Nakano 2002b; Guth Kanda 1985: 37–38).

Das *Shoku Nihongi* lässt Shōmu anlässlich dieses Goldfundes (1/4/749) folgendes Edikt (*senmyō* 宣命) verkünden:

[...] Wir vernahmen, dass unter all den verschiedenen Lehren das Wort des Buddha für den Schutz des Staates/Herrschers (*mikado* 国家) das Beste sei, und beschlossen daher, in allen Ländern unter dem Himmel, die Wir beherrschen, das Sutra der Siegreichen Könige⁶ zu verteilen und einen Rushana-Buddha zu errichten. [...] Doch viele hatten Zweifel, ob dies gelingen könnte, und Wir selbst waren in Angst, dass zu wenig Gold vorhanden sei. Da offenbarte sich Uns ein wundersames Wort der Drei Schätze (*hotoke[!] no sugurete ayashiki ō-mikoto no shirushi* 三宝乃勝神枳大御言驗)⁷; die Götter des Himmels und die Götter der Erde taten sich zusammen und gewährten Uns großes Glück; und auch die kaiserlichen Seelengeister (*sumerogi no mi-tamatachi* 天皇御靈多知) waren Uns gnädig, streichelten Uns (*nade tamafu*) und offenbarten Uns [das Gold?].⁸

In diesem kurzen Abschnitt wird der Kontext der Errichtung des Großen Buddha in kondensierter Form festgehalten:

- Der Buddhismus schützt den Staat am besten [was insbesondere im Goldglanz-Sutra ausführlich dargelegt wird];
- Deshalb lässt Shōmu das Goldglanz-Sutra kopieren [und Provinztempel für seine Rezitation errichten];
- Auch die Errichtung einer [Riesen]-Statue des Buddha Vairocana (Rushana, in Japan später als Dainichi bekannt) ist Teil des Projekts;
- Buddhistische Omen haben dem Tennō verkündet, dass die Götter des Himmels und der Erde sowie die kaiserlichen Ahnengeister Unterstützung seines Bauvorhabens gewähren;
- Gold wurde gefunden.

6 Hier: *Saishōō-kyō* 最勝王經; heute besser bekannt als *Konkōmyō-kyō* 金光明經, „Goldglanz-Sutra“. Die Verteilung des Sutras implizierte die Errichtung der entsprechenden Provinztempel, die offiziell *konkōmyō shintennō gokoku no tera* 金光明四天王護国之寺, „Tempel zum Schutz des Landes durch die Vier Himmelskönige des Goldglanzes“ hießen. Nur nebenbei sei erinnert, dass diesen Vier Himmelskönigen (oder Schutzgöttern der Himmelsrichtungen, angeführt von Bishamon-ten 毘沙門天) auch der älteste staatlich errichtete Tempel Japans, der Shitennō-ji 四天王寺 in Osaka (gegr. 593), geweiht ist. Der Name des Goldglanz-Sutras diente auch als Quelle für den posthumen Namen von Shōmūs Hauptfrau Kōmyō Kōgō 光明皇后.

7 Die angegebene Lesung folgt Zachert (1932: 185), bei der Übersetzung folge ich jedoch Bender (2012: 9), der sich an der Zeichenbedeutung 三宝 (*sanbō*) orientiert.

8 *Senmyō* 13, *Shoku Nihongi* 749/4/1; s. Bender 2012: 9 und Zachert 1932: 184–185. Die Übersetzungen wurden hier wie an anderen Stellen von mir modifiziert. Shōmu ließ an diesem Tag zwei Edikte verlesen, in denen er den Goldfund feierte. Das erste, kürzere Edikt ist direkt an die noch unfertige Statue gerichtet und enthält die berühmte Selbstbezeichnung Shōmus als Sklave des Buddhismus: „I look up to the image of Rushana Buddha and speak these words of the Emperor, who serves as the slave of the Three Treasures.“ *Senmyō* 12, SN Tempyō Shōhō 1 (749)/ 4/1, Übersetzung: Bender 2012: 9.

Auf eine noch kürzere Formel gebracht, lässt sich Shōmus Edikt auch folgendermaßen zusammenfassen: „Buddha schützt Staat – Staat errichtet Buddha ein Monument – Kami ermöglichen dies.“ (Wobei „Staat“ hier semantisch kaum vom Begriff „Herrscher“ zu trennen ist. Beide werden im Begriff *kokka* 国家, auch *mikado* gelesen, zusammengefasst.)

In Shōmus Goldfund-Edikt ist noch nicht explizit von Hachiman die Rede, doch aus einer weiteren überlieferten Proklamation vom Ende desselben Jahres lässt sich schließen, dass die numinosen Instanzen, die Shōmu in entpersonalisierter Form anführt, möglicherweise auf Hachiman gemünzt waren. Jedenfalls ist ansonsten nur schwer verständlich, wieso Hachiman laut *Shoku Nihongi* im elften Monat unvermittelt seinen Besuch bei Hof ankündigt („Yawata Ōkami [Hachiman] tat in einem Orakel kund, dass er in die Hauptstadt kommen werde“)⁹ und sogleich wie ein Staatsgast behandelt wird:

- Hachimans Prozession von Nord-Kyushu nach Nara wird von über hundert kaiserlichen Soldaten begleitet. Entlang seiner Route durch die Provinzen hat Reinheit zu herrschen und sogar das Töten von Tieren ist verboten.¹⁰
- Die Priesterin Ōmiwa/Ōga no Morime 大神社女¹¹, welche die Prozession aus Kyushu anführt, steht im Mittelpunkt des Berichts. Sie wird mit dem interessanten Begriff *negini* 禰宜尼 betitelt,¹² der wörtlich die Bezeichnungen für eine Schreinoberpriesterin mit der für eine buddhistische Nonne kombiniert. Im Zuge des gesamten Großereignisses wird ihr der Vierte Hofrang und der Adelstitel Ason verliehen sowie die ansonsten nur Mitgliedern der kaiserlichen Familie zustehende Ehre, in einer purpurnen Sänfte getragen zu werden. Sie wird damit auf einen Schlag die ranghöchste Kami-Priesterin im ganzen Reich.¹³

⁹ 八幡大神託宣向京 (Lesung unsicher). SN, Eintrag von Tenpyō Shōhō 1 (750)/11/19; Bender 2012: 26. Wir befinden uns im ersten Jahr Tenpyō Shōhō, das konventionellerweise mit 749 gleichgesetzt wird. Der 19.11. fällt nach westlicher Umrechnung jedoch bereits in das Folgejahr, genauer auf den 1.1.750.

¹⁰ „Over one hundred soldiers were sent to escort the *kami* along the roads of the provinces through which it passed, riding before and after, and in those provinces the killing of living beings was prohibited. Those accompanying the *kami* were to abstain from wine and meat, and were to sweep the roadways and purify them from excrement.“ SN, Tenpyō Shōhō 1 (750)/12/18; Ü.: Bender 2012: 26.

¹¹ Die Lesung des Familiennamens 大神 wird in der Literatur unterschiedlich wiedergegeben; mit ziemlicher Sicherheit bestehen jedoch verwandtschaftliche Beziehungen zu den Priestern des Ōmiwa-Schreins 大神神社 in der Nara-Region.

¹² SN, Eintrag von Tenpyō Shōhō 1 (750)/12/27; Bender 2012: 26.

¹³ Selbst die ranghöchsten Priester in Ise waren damals auf die Fünften Ränge beschränkt (Bender 1980: 23–24). Morime wurde von ihrem Bruder Tamaro 田麻呂 begleitet, der jedoch einen niedrigeren Rang erhielt.

- Am 27.12. begibt sich die kaiserliche Familie schließlich in Begleitung von Morime zum Tōdaiji (also zum halbfertigen Großen Buddha), wo 5'000 buddhistische Mönche Sutren rezitieren und eine große Anzahl feierlicher Tänze aufgeführt werden. Der Anlass ist offenbar die Einweihung von Hachimans neuer Wohnstatt, des späteren Tamukeyama-Schreins 手向山, doch wird weder der Name noch die konkrete Form des Schreins im *Shoku Nihongi* erwähnt. Hervorgehoben wird jedoch, dass Hachiman bei dieser Gelegenheit den Ersten Kaiserlichen Rang (*ippon* 一品) erhält, seine göttliche Gemahlin Himegami 姫神 („Braut-Göttin“) den Zweiten.

Trotz des nüchternen Stils, in dem die offizielle Chronik diese Ereignisse beschreibt, bleibt festzuhalten, dass eine einheimische Gottheit und ihre Priesterschaft in Japan kaum je derartig unvermittelt in die höchsten möglichen Schrein- bzw. Adelsränge katapultiert wurden. Im Übrigen ist anzumerken, dass die erwähnten Ränge für Hachiman und seine Begleiterin für Mitglieder der kaiserlichen Familie reserviert waren.¹⁴ Man kann die erwähnte Rangverleihung daher als Anerkennung von Hachimans Status als kaiserliche Ahnengottheit deuten.

Die Gründe für dieses plötzliche Interesse an Hachiman können nur indirekt aus den offiziellen Proklamationen oder Edikten erschlossen werden, die wortwörtlich in die Chronik aufgenommen wurden. Anlässlich der Rangverleihung an Hachiman und Himegami wurde demnach ein Edikt verlesen, in dem Shōmu (der zu diesem Zeitpunkt bereits offiziell zugunsten seiner Tochter Abe abgedankt hatte) den Zusammenhang zwischen Hachiman und Rushana-Buddha folgendermaßen erläutert: Bereits neun Jahre zuvor (740) habe er, der Tennō, vor der Statue des Rushana-Buddha in Kawachi um Unterstützung für den Bau des Rushana Daibutsu in Nara gebetet. Bei dieser Gelegenheit habe er von Hachiman folgende Weissagung erhalten:

Als Kami werde ich [die Errichtung des Daibutsu] mithilfe der Götter des Himmels und der Götter der Erde ganz gewiss vollbringen. Ich werde das Kupfer unverzüglich zu Wasser schmelzen, und die Gräser, das Holz und die Erde [der Gussform] will ich mit meinem eigenen Körper vermengen, sodass kein Schaden entsteht.¹⁵

¹⁴ Im Gesetzeswerk *Ryō no gige*, das auf den sog. Yōrō Kodex aus der frühen Nara-Zeit zurückgeht, sind insgesamt vier Prinzenränge (*hon'i* 品位) für Mitglieder der kaiserlichen Familie verzeichnet. Sie stellen gegenüber dem chinesischen Vorbild des höfischen Rangsystems eine japanische Eigenkreation dar (Dettmer 2009: 6–7).

¹⁵ *Kami ware ama-tsu-kami kuni-tsu-kami wo hikiwi izanahite kanarazu nashi-maturamu, koto-datsu ni arazu akagane no yu wo mitsu to nashi, waga mi o kusa ki tsuchi ni majihete saharu koto*

Hachimans Orakel entwirft also in poetischer und zugleich erstaunlich konkreter Weise eine Vorschau auf die Produktionsvorgänge, die zum Guss der Riesenstatue nötig sind, und sichert zugleich deren Gelingen mit göttlicher Hilfe zu. Dass das Orakel vor dem Daibutsu zitiert wird, hat zweifellos den Zweck, die Rolle Hachimans als den Hauptunterstützer der Fertigstellung der Statue zu unterstreichen. Im zuvor zitierten Edikt hatte es dagegen geheißen: „Da offenbarte sich Uns ein wundersames Wort der Drei Schätze; die Götter des Himmels und die Götter der Erde taten sich zusammen und gewährten Uns großes Glück; und auch die kaiserlichen Seelengeister waren Uns gnädig.“ Möglicherweise ist das hier genannte „wundersame Wort der Drei Schätze“ identisch mit Hachimans Orakel. Drei Schätze sind zwar ein Synonym für den Buddhismus und scheinen daher nicht zu einem Kami zu passen, doch aus der Sicht Shōmus und seiner Zeit bestand hier wohl kein Widerspruch. Denn das zweite Edikt sagt ja ausdrücklich, dass sich Hachimans Offenbarung in einem buddhistischen Tempel ereignete. In jedem Fall stimmen beide Edikte darin überein, dass die Kami einen unverzichtbaren Beitrag zur Errichtung des Daibutsu leisteten. Die besondere Verehrung, die Hachiman durch den Hof zuteil wird, scheint sich also daraus zu erklären, dass er innerhalb des einheimischen Kami-Pantheons zum ersten Fürsprecher von Shōmus buddhistischen Unternehmungen wird und so auch die Hilfe der anderen Götter für Shōmu instrumentalisiert. Diese Interpretation lässt sich allerdings lediglich aus der letzten erwähnten Stelle des *Shoku Nihongi* herauslesen.

Mit Sicherheit lässt sich jedenfalls behaupten, dass es zu einem kometenhaften Aufstieg des Hachiman kam, auch wenn dessen Vorgeschichte weitgehend im Dunkeln liegt. Vom Moment seiner Schreineinweihung in Nara an ist Hachiman jedoch ein Dauerthema in den Annalen der Regierungszeit von Shōmus Tochter Abe, der Shōmu 749 – am Höhepunkt seiner Macht – die Amtswürde des Tennō übertrug.

3 Hachiman und die Letzte Kaiserin

Die Frage, warum gerade Hachiman in dieser Zeit so wichtig wurde, ist u.a. durch Hachimans eloquente Orakel erklärt worden. Insbesondere unter Abe, der sogenannten Letzten Kaiserin, die mit Unterbrechungen zwischen 749 und

naku nasamu. *Senmyō* 15, SN 749/12/27; Transkription des *manyōgana*-Textes nach Zachert 1932: 195; s.a. Bender 2012: 27.

770 regierte,¹⁶ richtete der Hof Fragen zu allen möglichen Themen der Tagespolitik an Hachiman in Usa, die offenbar immer prompt beantwortet wurden. Wie diese Orakel im einzelnen zustande kamen, ist schwer zu rekonstruieren. Spätere Legenden deuten darauf hin, dass es sich prinzipiell um Befragungen weiblicher Medien handelte, durch deren Mund die Gottheit sprach. Die Rolle des Fragestellers und Interpreten kam meist männlichen Priestern zu. *Kojiki* und *Nihon shoki* enthalten Hinweise, dass derartige Orakeltechniken ehemals von den Herrschern selbst vollzogen wurden, indem sie sich unter Zuhilfenahme einer Laute in Trance versetzten, um göttliche Botschaften zu empfangen.¹⁷ Gottheiten, die Orakel von sich gaben, waren also grundsätzlich nichts Unbekanntes.

Bender weist allerdings zurecht darauf hin, dass im *Shoku Nihongi* fast ausschließlich Orakel Hachimans erwähnt werden, während andere Schreingottheiten, insbesondere die prominenteste kaiserliche Ahnengottheit, Amaterasu in Ise, in dieser Zeit offenbar nicht zu Wort kamen: „In the Nara period Hachiman spoke, while the Sun Goddess was silent. This distinctive oracular function helps to explain the attention lavished on Hachiman by the early Nara court.“¹⁸ Möglicherweise lässt sich die Vormachtstellung, die den Usa-Priestern bzw. Hachiman auf diesem Gebiet eingeräumt wurde, durch neue, vom Kontinent importierte Methoden, die Orakel zu bestätigen, erklären.¹⁹

Tatsächlich scheint das Orakelwesen in Usa aber bereits mit dem Ende von Kaiserin Abes Regierung wieder an Glaubwürdigkeit verloren zu haben. Deren zweite Regierungsperiode ist bekanntlich durch den berühmten Mönch Dōkyō 道鏡 (ca. 700–772) geprägt, der als ihr engster Berater selbst zum Anwärter auf den Kaiserthron wurde und dies zunächst durch ein Orakel Hachimans bestä-

16 Abe regierte als Kōken Tennō von 749–758 und als Shōtoku Tennō von 764–770. Während weibliche Tennō in der Asuka und Nara-Zeit häufig an den Thron gelangten, führte die Dōkyō-Affäre (s.u.) zu einem Ende dieser Praxis.

17 Eine diesbezügliche Schilderung findet sich u.a. in der Legende von Jingū Kōgō, die offenbar angeregt durch das Zitherspiel ihres Ehemannes, Chūai Tennō, in Trance verfällt und ein göttliches Orakel von sich gibt (*Kojiki* 2.14, vgl. Antoni 2012: 162–163). Chūai glaubt den Weissagungen nicht und stirbt bald darauf. In weiterer Folge übernimmt die Kaiserin nicht nur den Oberbefehl ihres legendären Feldzugs nach Korea, sondern wendet auch in eigener Person Weissagungs-techniken an, um den Ausgang dieses militärischen Abenteuers vorherzusagen (*Nihon shoki* 9, vgl. Aston 1972 [Bd. I]: 228–229). Als Mutter des Ōjin Tennō 応神天皇, der wiederum mit Hachiman identifiziert wird (s.u.), ist Jingū eine zentrale Figur des Hachimanismus.

18 Bender 1980: 30.

19 Bei Hof hatten z.B. die *urabe*-Priester 卜部 (Weissager) im Verein mit dem Amt im Ying Yang-Büro u.a. die Aufgabe, Omen und Vorzeichen, die aus beliebigen Quellen stammen konnten, mit Hilfe auf dem *Yijing* basierender Techniken (Schafgarben- und Schildkrötenorakel) zu „verifizieren“. Diese Art der Kontrolle numinoser Botschaften lässt sich allerdings erst seit 782 belegen (Kosaka 1993: 24–26).

tigt bekam. In diesem Fall sprechen aber sogar die offiziellen Quellen von einer Fälschung durch einen gewissen Nakatomi-no-suge no Asomaro 中臣習宜阿曾麻呂, einen Priester der Lokalregierung von Kyushu in Dazaifu. Das Orakel wurde selbst von der Kaiserin angezweifelt. Es sollte daher durch einen Abgesandten des Hofes, Wake no Kiyomaro 和氣清麻呂 (733–799), in Usa bestätigt werden, doch brachte Kiyomaro genau die gegenteilige Botschaft Hachimans zurück in die Hauptstadt, die sinngemäß besagte: „Der Thron darf nur an angemessene Personen innerhalb der kaiserlichen Linie weitergegeben werden.“ Damit war Dōkyōs Usurpationsversuch über kurz oder lang zum Scheitern verurteilt.

Diese Vorgänge werden in der späteren Hachiman-Folklore und in anderen Quellen wie dem *Jinnō shōtōki* 神皇正統記 (1341) weidlich ausgestaltet, und sowohl der Bote Kiyomaro als auch die Gottheit Hachiman werden darin zu Ikonen der kaiserlichen Loyalität stilisiert. Das von Kiyomaro übermittelte Orakel bekommt den Rang einer verfassungsmäßigen Satzung und wird in den unterschiedlichsten Varianten immer wieder zitiert, wenn es um die Legitimation der Tennō-Dynastie geht. Auch die Sekundärliteratur schließt sich im allgemeinen diesem Urteil an und präsentiert Hachiman als den Retter der kaiserlichen Dynastie in der Dōkyō-Affäre.²⁰ Doch unter den Zeitgenossen Dōkyōs muss dieser Vorfall wohl auch grundsätzliche Zweifel an der Verlässlichkeit Hachimans geweckt haben, hatte sich doch Dōkyō selbst ebenfalls auf Hachiman berufen.

Tatsächlich werden die Orakel des Gottes nach der Dōkyō-Affäre plötzlich rar: Während Hachiman unter der Regierung Abe zu allen möglichen großen und kleinen Details des politischen Alltags Stellung bezieht, verstummt er nun, oder kommt jedenfalls in den offiziellen Geschichtsquellen nicht mehr zu Wort. Somit hat es zunächst den Anschein, als ob der „Hachiman-Boom“ mit dem Ende der Dōkyō-Affäre ebenso rasch verflog, wie er aufgekommen war. Verschiedene Details vermitteln den Eindruck, dass es sich hierbei um ein Phänomen handelt, dessen Dynamik mit modernen, plötzlich in Mode kommenden Neureligionen vergleichbar ist: Die Hauptpriester Hachimans in Nara, die „Nonne“ Morime und ihr Bruder werden nach kurzer Zeit (754) der „schwarzen Magie“ beschuldigt, ihrer Ränge wieder entledigt und verbannt. Hachimans Hauptschrein in Usa erhält zunächst ungeheure staatliche Zuschüsse, dann werden diese wieder zurückgenommen (alles im übrigen unter Berufung auf Orakel durch Hachiman). Zwischen den Zeilen lässt sich erkennen, dass diese widersprüchlichen Botschaften wohl auf rivalisierende Fraktionen zurückzuführen sind, sowohl am kaiser-

²⁰ Für ein frühes Beispiel s. Bohner 1940; obwohl die nationalistische Emphase Bohners heute nicht mehr geteilt wird, bleibt die Einschätzung grundsätzlich die gleiche: Hachiman steigt als Retter der kaiserlichen Dynastie aus der Dōkyō-Affäre aus. S. z.B. Bender 1979; Repp 2002: 174–175.

lichen Hof (Fujiwara, Tachibana, u.a.) als auch unter den drei Priesterdynastien (Usa, Karashima und Ōga/Ōmiwa), die Hachimans Heiligtum in Usa verwalten.²¹

4 Hachiman als Ōjin Tennō

Hachimans Loyalität gegenüber dem Tennō erscheint retrospektiv vor allem deshalb ganz natürlich, weil er ja selbst in die Genealogie des Tennō-Hauses eingebunden war. Sein Name findet sich zwar, wie erwähnt, nirgends in den Chroniken des Götterzeitalters, doch wurde er zu einer Inkarnation des halb-mythologischen Tennō Ōjin erklärt, der ja seinerseits durch seine Mutter Jingū starke Wurzeln in Kyushu besitzt.²² Die meisten Hachiman-Schreine verehren daher Ōjin und seine Mutter Jingū, zu denen sich entweder die erwähnte weibliche Begleiterin Himegami oder Takeuchi no Sukune 武内宿禰 gesellen. Letzterer tritt in der Jingū-Mythe als engster Berater der Herrscherin und Ersatzvater von Ōjin auf. Von dieser Mythe ausgehend entwickeln die meisten Hachiman-Chroniken eine zunehmend bunter ausgeführte, auf buddhistischen Wiedergeburtsvorstellungen basierende Hagiographie von Ōjins späteren Reinkarnationen, die ihn u.a. nach China führt und ihn schließlich unter dem Namen Hachiman die Bodhisattvaschaft erlangen lässt.²³

Diese Legenden sind jedoch erst ab dem neunten Jahrhundert greifbar. Nakano Hatayoshi argumentiert zwar, dass die Beziehung zwischen Hachiman und Ōjin auf die Priesterfamilie Ōmiwa/Ōga zurückgeht, die Ende des siebten Jahrhunderts von Yamato nach Kyushu entsendet wurde,²⁴ doch lässt sich diese Theorie aus den vorhandenen Quellen nicht eindeutig belegen. Sichere Quellenhinweise auf die Assoziation Hachiman-Ōjin liegen erst in der Heian-Zeit vor. Wie wir gesehen haben, erhielt Hachiman bei seiner Ankunft in Nara den höchsten kaiserlichen Familienrang, was seine genealogische Einbettung ins Kaiserhaus plausibel macht. Andererseits ist in den kaiserlichen Edikten der Nara-Zeit zwar stets von Ahnengöttern die Rede, doch wird Hachiman nicht explizit unter diese

²¹ Zu den politischen Hintergründen der Dōkyō-Affäre siehe u.a. Bender 1979. Zu den drei Priesterfamilien in Usa siehe einleitend Nakano 2002a: 38–42.

²² Siehe Anm. 17.

²³ Zu den wichtigsten Quellen der Hachiman Legende zählen Chroniken (*engi*) wie das *Usa Hachiman-gū Mirokuji kenritsu engi* 宇佐八幡宮弥勒寺建立縁起 (auch *Jōwa engi*, 844) oder das *Hachiman Usa-gū gotakusen shū* 八幡宇佐宮御託宣集 (14. Jh.), die meines Wissens in keine westliche Sprache übersetzt wurden. Für ein ins Deutsche übersetztes Beispiel der mittelalterlichen Hachiman-Legende im Kamakura-zeitlichen *Hachiman gudōkun* 八幡愚童訓 siehe Bockhold 1982, insbesondere S. 50–77.

²⁴ Für eine Zusammenfassung der diesbezüglichen Argumente s. Nakano 2002a: 47–50.

gereiht. Die Erwähnung von Hachiman als Ahnengott wäre jedoch zu erwarten, hätte diese Idee zur Zeit des ersten Hachiman-Booms bereits existiert.

Es geht mir im Rahmen dieses Aufsatzes nicht darum, hier eine Entscheidung zu treffen, doch sehe ich eine grundsätzliche Problematik in der Sekundärliteratur darin, nach Kontinuitäten zu suchen, die Hachiman von Beginn an als die Gottheit erscheinen lassen, als die er etwa in der Edo-Zeit (1603–1868) auftrat. Ich sehe im Hachiman der Nara-Zeit hingegen eine neuartige, sozusagen experimentelle Gottheit, die gerade wegen der in sie gesetzten übergroßen Erwartungen auch Enttäuschungen hervorgerufen haben muss, vor allem was ihre Rolle als Beschützer des Staates betrifft.

5 Der Iwashimizu Hachiman-Schrein

Trotz verminderter Orakel-Aktivität verschwindet Hachiman auch nach der Dōkyō-Affäre nicht ganz aus den Quellen. So berichten die Hagiographien von Saichō 最澄 (767–822) und Kūkai 空海 (774–835), dass diese buddhistischen Reformer in Usa zu Hachiman um eine sichere Überfahrt nach China gebetet hätten, als sie sich unabhängig voneinander, aber im Rahmen derselben kaiserlichen Gesandtschaft (804) auf ihre Studienreisen begaben. Nach erfolgreichem Abschluss seiner Auslandsstudien hielt sich Saichō im Jahr 814 für längere Zeit in Kyushu auf um dort für seinen neuen, auf das Lotos-Sutra zentrierten Tendai-Buddhismus zu werben. Dabei soll er das Sutra zum Dank für die sichere Überfahrt auch vor Hachiman und einer anderen Schreingottheit in Kyushu rezitiert haben.²⁵ Kūkai wiederum schuf angeblich ein Bildnis des „Hachiman in Mönchstracht“, das den Ausgangspunkt der entsprechen Hachiman-Ikonographie darstellen soll (s.u.). Vor allem aber erhielt Hachiman Ende der Nara- oder Anfang der Heian-Zeit den Titel „Großer Bodhisattva“ (Hachiman Daibosatsu 八幡大菩薩), unter dem er bis zur Meiji-Zeit bekannt bleiben sollte.²⁶ Dies lässt darauf schließen, dass Hachiman in buddhistischen Kreisen weiterhin hochgehalten wurde, auch wenn seine politische Bedeutung vorübergehend abnahm. In jedem Fall blieb natürlich auch seine von Shōmu inaugurierte Funktion als Schutzgott des Großen Buddha bestehen.

Zur endgültigen Etablierung des Hachimanismus kam es schließlich mit dem Bau des Iwashimizu Hachiman-gū 岩清水八幡宮 (860), eines Tempel-Schrein-

²⁵ *Eizan daishi-den* 叡山大師伝, nach Groner 2000: 89.

²⁶ Dieser Titel existiert spätestens seit 809, als er in der offiziellen Chronik *Nihon kōki* 日本後記 auftaucht. Eine spätere Quelle, das *Tōdaiji yōroku* 東大寺要録 (12. Jh.), führt ihn hingegen auf ein Orakel Hachimans aus dem Jahr 781 zurück (Nakano 2002a: 45).

Komplexes südlich von Kyoto, der sich rasch zum neuen Zentrum des Hachiman-Kults entwickelte. Die offiziell genannten Gründe für die Errichtung dieses Schreins liegen zum einen wieder in einem Orakel Hachimans, zum anderen aber darin, dass der regierende Tennō, Seiwa 清和 (850–881, r. 858–876), Hachiman als jene Gottheit ansah, die ihm zum Thron verholfen hatte. Der Drahtzieher dieser Ereignisse war jedoch Fujiwara no Yoshifusa 藤原良房 (804–872), der Großvater des Kindkaisers, der in der Folge die Regentschaft übernahm und damit das Zeitalter der Fujiwara-Regenten einläutete. Die Etablierung des Hachimanismus fällt also mit der Zementierung der Fujiwara-Hegemonie zusammen und scheint ein Teil der religionspolitischen Strategien zu sein, diese Hegemonie zu legitimieren. Doch sind die politisch-religiösen Interessen bei genauer Betrachtung etwas komplexer und sollen daher kurz erläutert werden.

Als Gründer des Iwashimizu-Schreins gilt der Mönch Gyōkyō 行教, ein Abkömmling der Adelsfamilie Ki 紀, der im Daianji 大安寺 in Nara tätig war. Dort hatte er bereits 807 nach erfolgreicher Studienreise in China Hachiman als Schutzgottheit des Tempels installiert.²⁷ Gyōkyō unterhielt demnach wohl eine ähnliche Beziehung zu Hachiman wie Saichō und Kūkai, indem er ihn als Beschützer auf dem gefährlichen Seeweg zum Kontinent ansah und sich nach seiner glücklichen Rückkehr zu persönlichem Dank verpflichtet fühlte.

Im Jahr 858 wurde der hochbetagte Gyōkyō auf Vorschlag des Shingon-Mönchs Shinga 真雅 (801–879)²⁸ von Fujiwara no Yoshifusa ein weiteres Mal nach Usa entsandt. Sein Auftrag lautete, dort für die Thronfolge von Yoshifusas Enkel, Prinz Korehito (der erwähnte Seiwa Tennō), zu beten. Als sich dieser Wunsch noch im gleichen Jahr erfüllte, begab sich Gyōkyō im folgenden Jahr ein weiteres Mal nach Usa und erhielt dort, laut der Chronik des Iwashimizu-Schreins,²⁹ von Hachiman mehrere Orakel, denen zufolge er Hachiman auf dem Berg Otokoyama im Südwesten Kyotos als Schutzgott des Tennō (*kokuke* 国家³⁰) installieren sollte. Gyōkyō vollzog daraufhin nach allerlei asketischen Übungen auf dem Otokoyama eine Einladungszeremonie (*kanjō* 勧請) für Hachiman und setzte damit den Grundstein für die weitere Entfaltung des Heiligtums. Die Wahl dieses Ortes wurde auch durch den Kindkaiser Seiwa und seine kaiserliche Mutter bestätigt, die in ihren Träumen violette Wolken aus dem Otokoyama aufsteigen sahen. Im Jahr

²⁷ Dies folgt aus einem zeitnahen Dokument des Daianji (Guth 1981: 192; s.a. Murayama 2002: 324).

²⁸ Shinga war ein Vertrauter Yoshifusas und fungierte als religiöser Betreuer des Seiwa Tennō.

²⁹ *Iwashimizu Hachimangū gokokuji engi* 石清水八幡宮護国寺縁起, zusammengefasst nach Murayama 2002: 323–324.

³⁰ Lesung nach Murayama 2002: 323.

862 wurde schließlich auf kaiserlichen Befehl mit der Errichtung einer weitläufigen Anlage begonnen.

Allerdings gab es am Fuße des Otokoyama schon lange einen Tempel, der dem Ki-Klan, Gyōkyōs Stammhaus, als Familientempel diente. Wie Murayama Shūichi anmerkt, deutet all dies darauf hin, dass der Plan, Hachiman auf dem Otokoyama ein Heiligtum zu errichten, von langer Hand vorbereitet worden war. Sollte die Identifizierung Hachimans mit Ōjin zu dieser Zeit bereits fixer Bestandteil des Hachiman-Kultes gewesen sein, so wäre auch das ein Grund für Gyōkyōs Interesse an Hachiman, da der erwähnte Takeuchi no Sukune, Ōjins „Ziehvater“, laut *Nihon shoki* Ahnherr der Ki Familie ist. Umgekehrt könnte aber die Assoziation Hachimans mit der Ōjin-Mythe genau aus diesem Grund auch ein Werk Gyōkyōs sein. Ich teile hier die Sicht Murayamas, dass Gyōkyō die Gunst der Stunde nutzte, indem er dem aufstrebenden Fujiwara no Yoshifusa seine Unterstützung bei der Inthronisierung Seiwa Tennōs anbot. Ironischerweise war diese Unterstützung aber im Grunde gegen die Familieninteressen der Ki gerichtet. Denn unter den Gemahlinnen von Seiwas Vater, Montoku Tennō 文徳天皇 (827–858), gab es auch eine Tochter des Hauses Ki, die ihm seinen ersten Sohn gebar. Die Ki konnten sich daher Hoffnungen machen, ihrerseits zur Schwiegerfamilie eines Tennō zu werden.³¹ Der spätere Tennō Seiwa war lediglich der vierte Sohn Montokus, doch war seine Mutter eine Tochter des Fujiwara no Yoshifusa. Ihre Heirat mit Montoku war der Grund, warum Yoshifusa Montoku überhaupt zum Thron verhalf.³² Zweifellos hegte Yoshifusa von Anfang an die Hoffnung, auf diese Weise wieder Nachkommen der Fujiwara auf den Thron zu bringen.

Während also Teile der Ki Familie versuchten, gegen die Fujiwara ihre eigenen Interessen bei Hof zu lancieren, scheint Gyōkyō einen Kompromissweg eingeschlagen zu haben, indem er politisches gegen religiöses Kapital tauschte. Die Ki stiegen von da ab tatsächlich nie mehr in die höchsten Adelsränge auf, doch Gyōkyōs Familienzweig wurde als erbliche Priesterschaft im Iwashimizu Hachiman-Schrein installiert und behielt diese Position über Jahrhunderte.³³ Währenddessen überflügelte der Iwashimizu-Schrein nicht nur das

³¹ Tatsächlich war ein Ki-Verwandter Gyōkyōs, der Shingon Mönch Shinsai, auf der Seite von Seiwas Halbbruder Koretaka tätig und betete für dessen Ernennung zum Tennō (Murayama 2002: 324).

³² Yoshifusa hatte seine einzige Tochter mit Montoku verheiratet und setzte sich daher für Montoku als Thronfolger ein, obwohl dies nicht dem Vermächtnis des mächtigen Saga Tennō entsprach. Die entsprechenden Machenschaften sind als „Umsturz der Jōwa-Ära“ (*Jōwa no hen*, 842) in die Geschichte eingegangen.

³³ Gyōkyō übergab die Führung des Schreins schon unmittelbar nach seiner Gründung an seinen Neffen Ki no Mitoyo 紀御豊, dessen Nachkommen sich in mehrere Linien aufspalteten, aber den Schrein bis heute führen (Tanaka 2002: 22).

Stammheiligtum in Kyushu, sondern erhielt auch den Status eines kaiserlichen Ahnenpalastes (*jingū* 神宮) und stand damit in der Schreinhierarchie ab der späten Heian-Zeit nur noch hinter dem Ise-Schrein zurück.

Dass der Iwashimizu-Schrein derartige Wichtigkeit erlangte, war wohl nicht das Ergebnis einer zielgerichteten Machtpolitik der Fujiwara, sondern ergab sich aus einer Mischung aus buddhistischen Interessen, Familieninteressen der Ki und letztlich Zufällen. Die Fujiwara selbst setzten religionspolitisch in erster Linie auf den Kasuga-Schrein, ihren alten Ahnenschrein in Nara, der eng mit ihrem Familientempel Kōfukuji verbunden war.

Hachiman dagegen wurde in der Folge vor allem mit Seiwa Tennō und seinen Nachkommen assoziiert. Eine Minamoto-Zweigfamilie des Tennō-Hauses, die sich auf Seiwa zurückführt und daher auch als Seiwa Genji 清和源氏 bezeichnet wird, stieg bekanntlich Ende der Heian-Zeit zu einer der führenden Kriegerdynastien der Kantō-Region auf. In dieser Zeit begannen die Minamoto auch einen eigenen Ahnenkult des Hachiman zu zelebrieren. Als dann 1185 unter Minamoto no Yoritomo die erste Militärregierung Japans zustande kam, wurde der Tsurugaoka-Schrein in Kamakura zum Zentrum einer weiteren Variante des Hachimanismus, in der Hachimans kriegerische Attribute in den Vordergrund traten. Dank der Seiwa Genji wurde Hachiman so zum „Kriegsgott Japans“, als der er für gewöhnlich durch die Sekundärliteratur geistert.³⁴ Doch ist es wohl richtiger von einem „Gott der Krieger“ statt von einem „Kriegsgott“ zu sprechen, da er auch von den Minamoto in erster Linie als schützende Ahnengottheit angesprochen wurde und dabei sowohl seine buddhistischen Züge als auch seine genealogische Verbindung zum Kaiserhaus beibehielt. Ob zu Recht oder zu Unrecht führten sich nicht nur die Minamoto, sondern auch die meisten anderen führenden Kriegerfamilien des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, einschließlich der Ashikaga und der Tokugawa, auf Seiwa Tennō und daher ebenso auf Hachiman zurück.

6 Hachiman als Mönch

Aus den bisherigen Ausführungen ist bereits deutlich geworden, dass sämtliche historisch greifbaren Initiativen, Hachiman nach der Dōkyō-Affäre weiter hochzuhalten, dem persönlichen Einsatz buddhistischer Mönche zu verdanken sind. Dass sogar entscheidende Zeremonien wie die Herbeirufung eines Gottes (*kanjō*)

³⁴ Vgl. z.B. den Aufsatz „Hachiman, der Kriegsgott Japans“ von Ugo Casal (1962) oder, in jüngerer Zeit, Melanie Tredes „Appell an den Kriegsgott“ (Tredes 2005), eine informative Studie der Bildrollen des Konda Hachiman-Schreins, die jedoch das Kriegsgott-Image Hachimans nicht problematisiert.

in einen Zweigschrein von Mönchen durchgeführt wurden, zeigt, dass die rituelle Arbeitsteilung zwischen Schreinpriestern und buddhistischen Mönchen, die etwa in Ise schon für die Heian-Zeit dokumentiert ist, im Falle Hachimans offenbar nicht als notwendig erachtet wurde. Eines der wichtigsten Rituale, das bis heute den Kern des Hachiman-Ritualwesens in den meisten großen Hachiman-Schreinen darstellt, ist eine Freilassungszeremonie von Tieren (*hōjō-e* 放生会), eine originär buddhistische Tradition, die sich in Japan aber hauptsächlich im Kontext des Hachimanismus erhalten hat. Tatsächlich erfuhren wir ja auch schon anlässlich von Hachimans Prozession nach Nara (749), dass ihm das buddhistische Tötungsverbot von Tieren (ein in Nara-zeitlichen Texten häufig angesprochenes Thema)³⁵ ein großes Anliegen war.

In diesem Zusammenhang möchte ich ein interessantes Detail nicht unerwähnt lassen: Während der Iwashimizu-Schrein wie erwähnt als Nummer Zwei (nach Ise) in der Liste der zweiundzwanzig Staatsschreine aus dem elften Jahrhundert angeführt wird, fehlt er in der berühmten Schreinliste der *Engishiki* (926), welche knapp 3'000 Schreine erfasst.³⁶ Er scheint daher erst in der späten Heian Zeit als „Schrein“ klassifiziert worden zu sein. Tatsächlich ist eine häufige Bezeichnung der Anlage: Iwashimizu Hachiman-gū Gokokuji 石清水八幡宮護国寺, also „Landesschutz-Tempel des Iwashimizu Hachiman-[Ahnen-]Palastes“. Im Unterschied zur später geläufigen Bezeichnung *shasō* 社僧, „Schrein-Mönche“, trugen die Iwashimizu-Priester zwar die Amtsbezeichnung *shikan* 祠官 (Schreinbeamte), doch verstanden sie sich abgesehen vom Zölibat als buddhistische Kleriker.³⁷

Insofern ist es nicht allzu verwunderlich, dass die Gottheit selbst nicht nur die Bodhisattvaschaft erlangt, sondern auch in Gestalt eines buddhistischen Mönchs auftritt. Aus der Zeit der Errichtung des Iwashimizu-Schreins sind die frühesten ikonographischen Darstellungen Hachimans überliefert, die ihn ausnahmslos in Mönchstracht darstellen. Es sind möglicherweise die frühesten anthropomorphen Kami-Darstellungen (*shinzō* 神像) überhaupt, sodass vieles dafür spricht, dass die Kami erst über den Umweg der buddhistischen Plastik und zum großen Teil auf der Grundlage der Hachiman-Ikonographie in menschlicher Form dargestellt wurden.³⁸ In der frühen Heian Zeit wird diese Ikonographie in

³⁵ Bis in die späte Nara-Zeit finden sich kaiserliche Dekrete, denen zufolge „alle tausend Schritte“ bestimmte Areale und Teiche für die Freilassung von Tieren errichtet werden sollten. Diese Zeremonien wurden u.a. bei Krankheitsfällen in der kaiserlichen Familie abgehalten (Nakano 2002b: 330).

³⁶ *Engishiki*, Faszikel 10, übersetzt in Bock 1972.

³⁷ Tanaka 2002: 24.

³⁸ Siehe dazu die Studie von Christine Guth (Guth Kanda 1985).

erster Linie von den führenden Tempeln in Nara und des Shingon-Buddhismus gepflegt. Diese bemühen sich nun, ähnlich wie der Tōdaiji, um Hachiman gewidmete Zweigschreine, damit die Gottheit zum Schutz des jeweiligen Haupttempels beitragen kann. Kunstgeschichtliche Zeugnisse dieses Trends findet man zum Beispiel in Form der Hachiman-Triade des Yakushiji in Nara, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem späten neunten Jahrhundert stammt, als Hachiman in diesem Tempel als Schutzgott (*chinjujin* 鎮守神) eingeschreint wurde.³⁹

Die Figurengruppe aus dem Yakushiji ähnelt in vielerlei Hinsicht einer Hachiman-Triade des Tōji, jenes Staatstempels, der kurz nach der Gründung der neuen Hauptstadt Heian (794) errichtet und später zu einem Shingon-Tempel wurde. Beide Figurengruppen bestehen aus einer männlichen Mönchsgestalt und zwei weiblichen Begleiterinnen in höfischer Tracht. Eine Tempelchronik aus dem vierzehnten Jahrhundert führt die Figuren des Tōji auf einen Entwurf Kūkais zurück, was trotz der zeitlichen Distanz durchaus plausibel ist.⁴⁰ Laut dieser Chronik wurde Hachiman schon bei der Gründung des Tempels (796) in den Tōji „eingeladen“ (*kanjō*), doch offenbar gab es zu dieser Zeit kein physisches Objekt (und daher wohl auch keinen physischen Schrein), in dem der Gott Wohnstatt bezog. Dies geschah erst unter der Führung des Tempels durch Kūkai (ab 823), und zwar auf Bitte von Saga Tennō 嵯峨天皇 (786–834, r. 809–823), der auch nach seinem Rücktritt als Tennō die Politik dieser Zeit prägte und mit Kūkai freundschaftlich verbunden war. Kūkai schuf das Bildnis Hachimans in Mönchstracht und seiner Begleiterinnen (in Laiengewand), nachdem diese sich ihm am Himmel gezeigt hatten.⁴¹ Eine ganz ähnliche Legende existiert vom heute vielleicht berühmtesten Abbild des Hachiman in Mönchstracht, das der Kamakurazeitliche Bildhauermönch Kaikei 快慶 1201 anlässlich des Wiederaufbaus des Tōdaiji-Komplexes in Nara für den dortigen Hachiman-Schrein schuf. Auch diese Statue soll auf die Kopie einer Kopie eines Hachiman-Portraits durch Kūkai

³⁹ Watanabe 2002: 110.

⁴⁰ Guth Kanda 1985: 51–56.

⁴¹ „In the reign of Kanmu, in the Enryaku era [782–806], when the capital had just been transferred and Tōji had just come into being, in order to protect the capital, the ceremony of *kanjō* was performed. Thus began [Hachiman’s] appearance in the capital. [. . . Later, in the Kōnin era, 810–824, Kōbō] Daishi, having received the imperial decree [of Saga Tennō], devoutly invoked [Hachiman]. Three figures – a monk (*hottai* 法体), a layman (*zokutai* 俗体) and a female (*nyotai* 女体) – and Takeuchi no Sukune manifested themselves in the sky. First he drew their forms on paper. Later he carved wooden statues which were enshrined.“ Aus der Chronik des Tōji mit dem Titel *Tōbōki* 東宝記 (von Gohō 梟宝, 1352) zitiert nach Guth Kanda 1985: 54; siehe auch Watanabe 2002: 109.

zurückgehen, doch in diesem Fall soll sich Kūkai auf eine Erscheinung des Hachiman bezogen haben, die sich ihm bei seiner Überfahrt nach China gezeigt hatte.⁴²

Watanabe Fumio bringt die Tatsache, dass Hachiman in der ersten Phase seiner figürlichen Darstellung stets als Mönch erscheint, mit dem Aufkommen von Mönchsportraits in der späten Nara-Zeit in Verbindung und macht darauf aufmerksam, dass etwa eine bestimmte Statue des Iwashimizu-Gründers Gyōkyō (s.o.) auch als Hachiman selbst identifiziert wurde.⁴³ Obwohl aus späterer Zeit auch andere ikonographische Formen, etwa in höfischer Tracht, als berittener Bogenschütze oder als Kind, bekannt sind, steht fest, dass das erste Bild, das man sich von Hachiman machte, dem damaligen Idealbild eines buddhistischen Mönchs entsprach.

7 Schlussfolgerungen

Aus den eingangs vorgestellten Dokumenten lässt sich ein Konzept herauslesen, wie sich Shōmu das Zusammenwirken von Tennō, Kami und Buddhas vorgestellt haben könnte:

- Übergeordnetes Ziel ist der Buddhismus, der wiederum auf lange Sicht den Staat schützt.
- Shōmu (Tennō) und Hachiman (Kami) arbeiten quasi auf Augenhöhe gemeinsam an diesem Ziel, einer im sichtbaren, einer im unsichtbaren Bereich.
- Die Hilfe der Kami (bzw. Hachimans) ist analog zu menschlicher Hilfe und wird daher auch ähnlich, z.B. durch Hofränge, belohnt.

Kami und Tennō dienen also gemeinsam dem Buddhismus, dieser wiederum dient der Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung, wie u.a. im Goldglanz-Sutra dargelegt. Buddhismus und Staat sind in diesem Konzept aber offensichtlich ideale Größen, keine Einheiten, die sich in Personen oder Institutionen manifestieren. Auf personaler bzw. institutioneller Ebene stellt sich der Kreislauf der Unterstützung nämlich anders dar: Mönche und Schreinpriester dienen dem Tennō; dieser dient seinen Ahnengöttern als jenen Instanzen, welche letztlich

⁴² In diesem Fall soll das unmittelbare Vorbild Kaikeis ein Hängerollbild gewesen sein, das sich noch heute im Besitz des Jingōji in Kyoto befindet. Zur spannenden Vorgeschichte, wie Kaikei Zugang dazu bekam, siehe Guth Kanda 1981. Guth ist auch hier geneigt, die Historizität der Autorschaft Kūkais anzuerkennen, doch lässt sich die Produktion solcher zweidimensionaler Darstellungen Hachimans, im Gegensatz zu den Statuen, nur bis ins zehnte Jahrhundert zurückverfolgen (Watanabe 2002: 111).

⁴³ Watanabe 2002: 111.

über das Schicksal des Landes entscheiden. Hier kommt es also zu einer Umkehr der Hierarchie zwischen weltlichen und geistlichen Akteuren, die durch die kaiserlichen Ahnengötter – aber auch durch die implizite Ordnung des *ritsuryō*-Beamtenstaates – gerechtfertigt wird.

Dass Shōmu trotz seines berühmten Ausspruchs, „ein Sklave der Drei Schätze [Buddha, Dharma und Sangha]“ zu sein,⁴⁴ durchaus auch in traditionell-genealogischen Hierarchien dachte und agierte, ergibt sich unter anderem aus den Edikten des *Shoku Nihongi*, in denen stereotyp auf den Tennō als manifeste Gottheit und seine Ahnengötter Bezug genommen wird. Diese Vergöttlichung eines amtierenden Tennō ist in den früheren Chroniken *Kojiki* und *Nihon shoki* kaum zu finden. Der damit in Verbindung stehende „shintoistische“ Ahnenkult scheint demnach in der Nara-Zeit ebenso vorangetrieben worden zu sein wie der Buddhismus. Die zeitnahe buddhistische Legendensammlung *Nihon ryōiki* 日本靈異記 (frühes 9. Jh.) zeigt, dass dieses Denken auch von buddhistischer Seite internalisiert wurde: Bei der Aufzählung tugendhafter Vorbilder in Japan werden im Vorwort des *Ryōiki* zunächst Nintoku Tennō, Shōtoku Taishi und Shōmu Tennō genannt,⁴⁵ während der Autor, der buddhistische Mönch Kyōkai 景戒, in diesem Zusammenhang keinen einzigen Mönchskollegen namentlich nennt. Am Schluss des Werkes finden sich dann zwei Legenden von besonders tugendhaften Mönchen, die zum Lohn in der kaiserlichen Familie wiedergeboren wurden, einer davon der damals amtierende Tennō Saga.⁴⁶ Kaiser-Sein stellt also dem *Ryōiki* zufolge eine höhere Form der Wiedergeburt dar als Mönch-Sein, egal wie tugendhaft der jeweilige Mönch auch sei.

Das staatsbuddhistische Konzept der Nara-Zeit birgt somit einen latenten Widerspruch oder eine Ambivalenz zwischen einer „traditionellen“ mytho-genealogischen Werteskala und einer Werteskala, die auf den universalen, transzendenten Zielen des Buddhismus gründet. Wie Abe Ryūichi herausgearbeitet hat, wurde dieser Widerspruch erst durch Kūkai angesprochen und im Sinne einer für uns heute selbstverständlichen Trennung in einen geistlich-transzendenten Wirkungsbereich des Buddhismus und einer auf das Diesseits

⁴⁴ S.o., Anm. 8.

⁴⁵ Bohner 1934: 60–61; Nakamura 1997: 99–101. Nintoku Tennō, der seinem Volk die Steuern erließ, bis wieder Rauch aus den Häusern aufstieg, gilt als klassisches japanisches Beispiel eines wohlwollenden Herrschers; allerdings ist seine Biographie im *Nihon shoki* eher konfuzianischen als buddhistischen Vorbildern nachempfunden. Shōtoku Taishi ist der Prinzregent, dem die Etablierung des japanischen Buddhismus zugeschrieben wird.

⁴⁶ *Nihon ryōiki* 3.39; Bohner 1934: 215–219; Nakamura 1997: 276–283.

bezogenen Autorität des Tennō (die durch den Buddhismus allerdings verstärkt werden kann) gelöst.⁴⁷

Die Attraktivität Hachimans zu Beginn seines Aufstiegs als nationale Gottheit scheint nun darin zu bestehen, dass er nach beiden Maßstäben funktioniert: Er ist Beschützer eines Buddhismus, der die staatliche Ordnung bedingungslos unterstützt, und zugleich selbst Ahnengott in dieser Ordnung. Als Beschützer-gottheit ordnet er sich dem Buddhismus unter, doch als Ahnengott legitimiert er auch die Gewalt des Tennō über den buddhistischen Klerus. Er ist dabei aus meiner Sicht kein „Shinto-Gott“, der zum Buddhismus konvertiert ist bzw. von Buddhisten für ihre Zwecke umgedeutet wird, sondern von Anfang an (d.h. seit seinem „Auftritt“ bei Hof) ein Produkt des Buddhismus, das höchstwahrscheinlich nach dem Modell des Goldglanz-Sutras geschaffen wurde.⁴⁸ Zweifellos mögen zufällige politische Allianzen, seine besondere Orakelfunktion, seine Verbindung mit der Metallproduktion u.a.m. eine Rolle gespielt haben, warum man gerade Hachiman für diese Rolle auserkor, doch war es offensichtlich notwendig, eine Gottheit zu kreieren, die eine Brückenfunktion zwischen Kami- und Buddha-Kulten, oder besser, zwischen höfischem Ahnenkult und staatlichem Buddhismus erfüllen konnte.⁴⁹ Es ist sicher kein Zufall, dass sich keine der etablierten Klan-Gottheiten für diese Rolle eignete, denn dies hätte unendliche Verwirrung im genealogischen Statussystem hervorgerufen. Hachimans Marginalität war in dieser Situation daher ein Vorteil. Als es gelungen war, mit Hachiman eine völlig neuartige, quasi extra-genealogische Gottheit zu installieren, zeigten sich in seinem Kult bald ähnliche exzessive Züge, wie in anderen „neureligiösen“ Phänomenen der Nara-Zeit, etwa die Verteilung von einer Million Miniaturstupas (*hyakumantō* 百万塔) durch die letzte Kaiserin nach ihrem militärischen Sieg über

⁴⁷ Siehe dazu insbesondere Kūkais Neuinterpretation des Goldglanz-Sutras (Abe 1999: 238–247) und seine Theorie zum Dharma-König (*cakravartin*) als idealem Monarchen (Abe 1999: 323–334).

⁴⁸ Hier findet Hachiman am ehesten eine Entsprechung in Bishamonen, dem Anführer der Vier Himmelskönige, der sich auf den indischen Gott des Reichtums Vaiśravaṇa zurückführen lässt. Im Zuge der Verbreitung dieses Gottes im Gefolge des Mahāyana-Buddhismus lassen sich entlang der Seidenstraße dem Hachimanismus durchaus verwandte Phänomene beobachten, indem Vaiśravaṇa etwa als Ahnengottheit in die Königsdynastie von Khotan integriert wird. Dieser Kult fand auch in China und Japan Ausdruck in der Verehrung des sogenannten Tobatsu Bishamon 兜跋毘沙門, den wiederum Kūkai in Japan bekannt gemacht haben soll (Schönberger 2012: 146–148).

⁴⁹ Tatsächlich sind mehrere Schreine bekannt, die in der Nara-Zeit eine ganz ähnliche Entwicklung nahmen wie der Hachiman-Kult und vielleicht auch als Vorbild für einzelne Phänomene gedient haben mögen, wie etwa der Tado- 多度 Schrein in der heutigen Präfektur Mie. Dort gründete der buddhistische Mönch Mangan Zenji 満願禪師 763 einen „Schreintempel“ 神宮寺, verlieh dem lokalen Gott einen Bodhisattva-Titel und fertigte eine Statue von ihm an – dies alles natürlich auf der Grundlage göttlicher Botschaften (Watanabe 2002: 107).

Fujiwara no Nakamaro, 764.⁵⁰ Obwohl sicher kein Massenphänomen im modernen Sinne, lässt sich das Aufkommen des Hachimanismus – aber vielleicht auch der Nara-zeitliche Buddhismus als Ganzes – als höfische Modereligion bezeichnen, die von ihrem eigenen Erfolg getragen die widersprüchlichsten Tendenzen in sich vereinte, bis die Blase plötzlich platzte.

Das Platzen der „staatsbuddhistischen Blase“ begann bekanntlich mit der Dōkyō-Affäre und gipfelte in der Verlegung der Hauptstadt unter Kanmu Tennō. Auch Hachiman muss in den Augen der Hofaristokratie damals einen Teil seiner Attraktivität eingebüßt haben. Seine Verbindung mit dem Tōdaiji machte ihn aber nach wie vor für Buddhisten attraktiv. Anfang der Heian-Zeit scheint es dann, als ob die innovationsfreudigsten buddhistischen Kräfte besonderes Interesse an Hachiman zeigten, zumindest wenn wir in diesem Punkt den Hagiographien von Saichō und Kūkai Glauben schenken wollen. Analog zu den wechselnden politischen Erfolgen der beiden Konkurrenten um die kaiserliche Gunst etablierte sich in der Hauptstadt ein neuer Hachiman-Kult innerhalb von Kūkais Shingon-Buddhismus, während Saichō offenbar versuchte, in Kyushu verlorenes Terrain wettzumachen. Doch letztendlich gelang es Gyōkyō, einem Vertreter des Nara-Tempels Daianji mit guten Verbindungen zum Shingon-Buddhismus, ein neues Zentrum des Hachiman-Kults in der Hauptstadtregion zu etablieren.

Während also in der ersten Phase des Hachimanismus das Interesse an der Gottheit in erster Linie von einem Monarchen ausgeht, der den Buddhismus als Ganzes zu einem effektiven Verwaltungsinstrument seiner dynastischen Ordnung machen will, kommt es in der frühen Heian-Zeit zu einer anderen Dynamik. Es sind die Mönche selbst, die Hachiman fördern und als einen der ihren inszenieren. Es mag sein, dass dieses Interesse sehr allgemein mit einer Art Nostalgie japanischer Mönche, die ja eben auch Japaner und Gläubige der Wirksamkeit der Kami waren, zu erklären ist; doch gleichzeitig muss Hachiman wohl auch als Bindeglied zum kaiserlichen Hof von Bedeutung gewesen sein. Hachimans Doppelfunktion als Beschützer des Dharma und der kaiserlichen Linie wird nun von einzelnen Mönchen genutzt, um ihren jeweiligen Tempel wieder enger mit dem kaiserlichen Ahnenkult zu verknüpfen. Dieses Ziel wird schließlich noch übertroffen, als sich der Hachimanismus im Iwashimizu-Schrein zu einem alternativen, buddhistisch geprägten Modell der kaiserlichen Ahnenverehrung entwickelt, während man andererseits in Ise den Buddhismus explizit aus allen Schreinanlässigkeiten ausschließt.

Hachiman wird auf diese Weise zu einem Vorreiter der Synthetisierung von einheimischen und fremden religiösen Vorstellungen (*shinbutsu shūgō* 神仏習合),

⁵⁰ Siehe dazu z.B. Kornicki 2001: 114–117.

der bald die gesamte Welt der japanischen Kami erfasst, doch erhält Hachiman kaum einen ernsthaften Konkurrenten, wenn es darum geht, die kaiserliche Genealogie mit dem Buddhismus zu verknüpfen. Der Hachimanismus ist daher aus meiner Sicht nicht nur bloß ein Beispiel für die inklusivistische Kraft des Buddhismus, lokale Religionen in das eigene Glaubenssystem zu integrieren. Er ist vielmehr eine Neuschöpfung des japanischen Buddhismus, die aus dem Zusammenspiel mit dem kaiserlichen Ahnenkult entstanden ist. Der Hachimanismus wurde offenbar zeitweilig sogar als buddhistischer Tempel-Kult empfunden und verbreitete sich über buddhistische Netzwerke, was sich auch nicht änderte, als die Minamoto-Krieger der späten Heian-Zeit in Hachiman ein Mittel erkannten, auf ihre Wurzeln in der kaiserlichen Familie aufmerksam zu machen. Religionsgeschichtlich lässt sich das, was ich als Hachimanismus bezeichne, dennoch nicht völlig unter den Buddhismus subsumieren, da sich in Gestalt der Jingū-Ōjin-Mythe die Erinnerung an eine vorbuddhistische Zeit bewahrt, aus der Hachiman seine legitimatorische Kraft als Ahnengott bezieht, die im Zweifelsfall auch gegen buddhistische Dogmen gerichtet sein kann.

Bibliographie

- Abe, Ryūichi (1999): *The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*. New York: Columbia University Press.
- Antoni, Klaus, Übers. (2012): *Kojiki: Aufzeichnungen alter Begebenheiten*. Berlin: Verlag der Weltreligionen (Insel Verlag).
- Aston, William G[eorge], Übers. (1972): *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*. London: Tuttle (1. Aufl. in 2 Bd. 1896).
- Bender, Ross (1979): „The Hachiman Cult and the Dōkyō Incident.“ *Monumenta Nipponica* 34.2: 125–153.
- Bender, Ross (1980): *The Political Meaning of the Hachiman Cult in Ancient and Early Medieval Japan*. PhD Dissertation, Columbia University. (Open access unter <http://rossbender.org/japan.html> [2013/8/26].)
- Bender, Ross (2012): „Shoku Nihongi – The Year Tenpyō Shōhō 1.“ *PMJS Papers* (http://www.pmjs.org/pmjs-papers/papers-index/bender-tenpyo_shoho1/ [2013/8/26]).
- Bock, Felicia G. (1970–1972): *Engi-shiki: Procedures of the Engi Era*. Tokyo: Sophia University (Bd. 1 [1970]: *Engishiki* 1–5; Bd. 2 [1972]: *Engishiki* 6–10).
- Bockhold, Wolfgang (1982): *Das Hachiman gudōkun als historische Quelle, insbesondere zu den Invasionen der Mongolen in Japan*. Augsburg: Sofortdruck-Center Blasadtich (Dissertation Ludwig-Maximilians-Universität, München).
- Bohner, Hermann (1934): *Legenden aus der Frühzeit des japanischen Buddhismus*. Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.
- Bohner, Hermann (1940): „Wake-no-Kiyomaro-den.“ *Monumenta Nipponica* 3.1: 240–273.
- Casal, Ugo Alfonso (1962): *Hachiman, der Kriegsgott Japans*. (Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens Band XXI, Teil D.) Wiesbaden: Harrassowitz.

- Dettmer, Hans Adalbert (2009): *Der Yōrō-Kodex: Die Gebote (Band 1)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
Encyclopedia of Shinto (<http://eos.kokugakuin.ac.jp> [2013/8/26]): Tokyo: Kokugakuin University, online seit 2002.
- Groner, Paul (2000): *Saichō and the Establishment of the Japanese Tendai School: With a New Preface*. Honolulu: University of Hawai'i Press (1. Aufl. 1984).
- Guth Kanda, Christine (1981): „Kaikei's Statue of Hachiman in Tōdaiji.“ *Artibus Asiae* 43.3: 190–208.
- Guth Kanda, Christine (1985): *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Kornicki, Peter (2001): *The Book in Japan: A Cultural History from the Beginnings to the Nineteenth Century*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kosaka Shinji 小坂眞二 (1993): „Kodai, chūsei no uranai 古代・中世の占い“. In: *Onmyōdō sōsho* 陰陽道叢書. Hrsg. von Murayama Shūichi 村山修一 et al. Tokyo: Meicho Shuppan, 19–75.
- Murayama Shūichi 村山修一 (2002): „Hachiman-shin no shūgōteki seichō 八幡神の習合的成長“. In: Nakano 2002a: 317–334 (Erstveröffentlichung 1974).
- Nakamura, Kyoko (1997): *Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition: The Nihon ryōiki of the Monk Kyōkai*. Cambridge, MA: Harvard University Press (1. Aufl. 1973).
- Nakano Hatayoshi 中野幡能 (1975): *Hachiman shinkōshi no kenkyū* 八幡信仰史の研究. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Nakano Hatayoshi 中野幡能 (1985): *Usagū* 宇佐宮. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Nakano Hatayoshi 中野幡能 (Hrsg.) (2002a): *Hachiman shinkō jiten* 八幡信仰事典. Tokyo: Ebisu Kōshō.
- Nakano Hatayoshi (2002b): „Hōjō-e no genryū to sono gaiyō 放生会の源流とその概要“. In: Nakano 2002a: 327–342.
- Repp, Martin (2002): „Hachiman: Protecting Kami of the Japanese Nation.“ In: *Religion and national identity in the Japanese context*. Hrsg. von Klaus Antoni et. al., Münster: LIT Verlag: 169–192.
- Schönberger, Sarah-Allegra (2012): *Kriegsglück und Reichtum: Zur ikonographischen Transformation Bishamon-tens, Indien – Japan*. Wien: Universität Wien (Unveröffentlichte Masterarbeit).
- Tanaka Tsunekiyo 田中恆清 (2002): „Iwashimizu hōjō-e to yōkyoku hōjō-gawa 石清水放生会と謡曲「放生川」“. In: Nakano 2002a: 22–29.
- Teeuwen, Mark / Scheid, Bernhard (2002): „Tracing Shinto in the History of Kami Worship. Editors' Introduction.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 29.3–4: 195–207 (Einleitung zu einem Sonderband des *JJRS* zum Thema Shinto, hrsg. von Mark Teeuwen und Bernhard Scheid [guest editors]).
- Trede, Melanie (2005): „Appell an den Kriegsgott: Ikonographische Innovation im Dienst politischer Rivalität.“ (Heidelberger Jahrbücher 48.) In: *Konflikt*. Hrsg. von Frank R. Pfetsch. Heidelberg: Springer Verlag: 255–277.
- Tsuji Hidenori 遠日出典 (2003): *Hachiman gūji seiritsushi no kenkyū* 八幡宮寺成立史の研究. Tokyo: Zoku Gunshoruiju Kanseikai.
- Watanabe Fumio (2002): „Hachiman shinzō no seiritsu to tenkai: Sōgyō Hachiman shinzō o chūshin ni 八幡神像の成立と展開: 僧形八幡神像を中心に“. In: Nakano 2002a: 106–115.
- Zachert, Herbert (1932): „Die kaiserlichen Erlasse des Shoku Nihongi in Text und Übersetzung mit Erläuterungen: I. Einleitung und Semmyō 1–29.“ *Asia Major* 8: 105–232.