

***Kokoro* in der vormodernen japanischen Literatur**

19. Treffen des Arbeitskreises für Vormoderne japanische Literatur

28.–30.6.2019, EKÖ-Haus, Düsseldorf

Programm

Freitag, 28.06.2019

14:15	Begrüßung
14:30–15:15	Hermann-Josef Röllicke: Auslegung als Entdeckung der Schrift des Herzens – einige chinesische Erfahrungsmomente
15:15–16:00	Judit Árokay: Der Begriff <i>kokoro</i> in Poetiken der späten Edo-Zeit
16:00–16:30	Kaffeepause
16:30–18:00	Workshop

Samstag, 29.6.2019

10:00–10:45	Peter Pörtner & Marc Nürnberger: „Herz“ als Metapher. Bedeutungsgehalt und Bedeutungswandel in der vormodernen chinesischen und japanischen Literatur
10:45–11:30	Robert F. Wittkamp: Zum <i>kokoro</i> im <i>Man'yōshū</i> – dichterische Praxis und reflexive Ebene
11:30–11:40	Kaffeepause
11:40–12:25	Sebastian Balmes: Konfigurationen der Trauer in der frühen Literatur Japans
12:25–13:45	Mittagspause
13:45–14:30	Jörg B. Quenzer: Die „Dämonen des Herzens“ (<i>kokoro no oni</i>) in der heianzeitlichen Literatur
14:30–15:15	Paulus Kaufmann: Geist und Selbsterkenntnis im frühen esoterischen Buddhismus in Japan
15:15–15:30	Kaffeepause
15:30–16:15	Steffen Döll: Das Herz in der Kommentarliteratur des mittelalterlichen japanischen Buddhismus
16:15–17:00	Eike Großmann: Wenn übermäßig böse Absichten sich wandeln in ein wohlütiges Herz – Zur Darstellung von Emotionen und Körperlichkeit im Nō <i>Sesshōseki</i>
17:00–17:45	Heidi Buck-Albulet: Zur Freude der Götter und Menschen – Eine kurze Geschichte des <i>Hōraku renga</i>

Sonntag, 30.6.2019

10:00–13:00	Abschlussdiskussion
-------------	---------------------

Abstracts in der Reihenfolge der Vorträge

Auslegung als Entdeckung der Schrift des Herzens – einige chinesische Erfahrungsmomente

Hermann-Josef Röllicke

Der Vortrag knüpft an eine frühere interdisziplinäre Publikation und These des Autors an, nach der das „Herz“ in mehreren Kulturen übereinstimmend als etwas gedacht wird, das mit einer ursprünglichen verborgenen Schrift versehen ist.¹ Es ist in den so gedachten Momenten sie, die offenbar und zugänglich wird, wenn die Auslegung eines großen Textes geschieht, nicht dieser Text. Nicht wir (als denkende Subjekte) legen dann, etwa kommentierend, eine überlieferte Schrift aus, sondern die Schrift, die an uns arbeitet, legt das „Herz“ aus. Man könnte vermuten, dass in einer solchen Bewegung überhaupt der Grundzug heiliger oder eminenter Schriften liege. – Man kann dabei an Johann Georg Hamanns Denkfigur in *Golgotha und Scheblimini! Von einem Prediger in der Wüsten* (1784) über das Unsichtbare denken: „Niemand hat Gott je gesehen; nur der Eingebohrne Sohn, der in des Vaters Schooß ist, hat seine Fülle der Gnade und Wahrheit exegesirt. – Es ist allerdings betrübt nicht zu wissen, was man selbst ist (...).“² Nicht nur kommt das Auftauchen der Schrift im Herzen aus dem Verborgenen, sondern zu ihrer ursprünglichen Unsichtbarkeit gehört – diese Unsichtbarkeit verlangt –, dass ein Kunde Bringender aus ihr selbst hervortritt und sie auslegt, der also das Wort, die Exegese dieses ursprünglichen Unsichtbaren und Schweigenden in die geschichtliche Welt bringt. Die „Fülle der Gnade und Wahrheit“ liegt zwar in der schweigenden Unsichtbarkeit; sein „Herz“ zu erfahren aber heißt, auf solchem Wege, dem von irgendwie „heiliger“ Schrift, Sprache, Exegese, „zu wissen, was man“ – eigentlich – „selbst ist“: das von dorthin ursprünglich verborgen Beschriftete.

In dem Vortrag möchte ich einige chinesische Beispiele einer solchen „Herzens“-Erfahrung aus unterschiedlichen Epochen und auf den ersten Blick ganz disparaten Herkünften darstellen. Es kommt mir dabei nicht darauf an, mich auf epochal eingegrenzte kulturgeschichtliche Gegenstände zu beschränken oder überhaupt das „Herz“ als einen kulturgeschichtlichen Forschungsgegenstand zu behandeln und einzuordnen, sondern darauf, den gemeinten universellen Gedanken, die doppelte Struktur aus Unsichtbarkeit (oder Verborgtheit) und Exegese (oder Kundigwerden) des Herzens, zu verdeutlichen. Es soll sich daraus zeigen, dass etwas, das in solchen Augenblicken „Herz“ genannt worden ist, der jederzeit und überall mögliche Ort dieses Durchtönungsgeschehens sein kann.

¹ Hermann-Josef Röllicke (Hg.) (2002): *Auslegung als Entdeckung der Schrift des Herzens*. München: Iudicium.

² Johann Georg Hamann (1784): *Golgotha und Scheblimini! Von einem Prediger in der Wüsten*. Riga: Hartknoch, S. 71.

Der Begriff *kokoro* in Poetiken der späten Edo-Zeit

Judit Árokay

Kokoro als Metapher für Empfindung, Gefühl ist in der japanischen Poetik tief verankert, und kaum eine Poetikschrift kommt umhin, in diesem Zusammenhang das berühmte *Kokinshū*-Vorwort zu zitieren, wo es heißt, das japanische Gedicht habe das „Herz des Menschen“ zum Ursprung. Aber können wir davon ausgehen, dass die Bedeutung dieses Begriffs konstant bleibt? In meinem Vortrag möchte ich Verwendungen des Wortes *kokoro* aus der späten Edo-Zeit betrachten und diese mit konkurrierenden Begriffen für Empfindung vergleichen, um über diesen Weg einen eventuellen semantischen Wandel aufzuspüren.

„Herz“ als Metapher. Bedeutungsgehalt und Bedeutungswandel in der vormodernen chinesischen und japanischen Literatur

Peter Pörtner & Marc Nürnberger

Das „Herz“ (*kokoro/shin*) tritt auf beiden Seiten des Meeres bereits in den frühesten literarischen Sammlungen als zentrales Thema von Freud und Leid des Menschen auf. Dabei markiert das „Herz“ auch in der Rückbesinnung auf das dichterische Schaffen die in den folgenden Jahrhunderten immer wieder neu zu entfaltende Wurzelmetapher, um welche der literaturtheoretische Diskurs kreist. Aufgrund der ursprünglichen Verbindung von Dichtung und Musik wird Dichtung zuvorderst als ein besonderes Medium verstanden, welches in einem gesellschaftlich geschützten Raum die gegenseitige Beeinflussung und erzieherische Wandlung von Herrscher und Untertanen – in beide Richtungen – ermöglicht und welches zugleich auch eine wirkmächtige Verbindung zwischen Menschen und Göttern gewährt. Die Erzeugnisse der Dichter sind damit in den Augen der Spätergeborenen immer auch bewegende Zeugnisse der allgemeinen Lage des Reiches im Verhältnis zur jeweiligen Situation des Verfassers. Mit anderen Worten, im resonierenden Herzen wird Welteindruck zu Weltausdruck, der dann in der Sprache der Dichtung wiederum seine eigene prägende Wirkung in der Welt entfaltet.

Der vorgeschlagene Beitrag wollte sich vor diesem Hintergrund darauf konzentrieren, die Ursprünge der literarischen Metapher und den allmählichen Wandel des Verständnisses dieses allmächtigen „Herzens“ in den jeweiligen Traditionen nachzuzeichnen. Die angestrebte orientierende Durchschau beschränkte sich dabei vor allem auf literarische Erzeugnisse im engeren Sinne; das heißt neben der Dichtung selbst würden vor allem Vorworte, Regelwerke und literaturkritische Abhandlungen aufgegriffen und nur an gebotener Stelle der Bezug zu angrenzenden Disziplinen, wie beispielsweise Musiktheorie, Medizin oder Religion, zur Einordnung in einen größeren geschichtlichen Kontext angedeutet.

Zum *kokoro* im *Man'yōshū* – dichterische Praxis und reflexive Ebene

Robert F. Wittkamp

Bis in jüngere Selbstbeschreibungen hinein wurde – und wird von einer zunehmend älteren Generation noch immer – die Waka-Dichtung als der Kern der japanischen Kultur angesehen. Da diese wiederum ihre Herkunft im *Man'yōshū* hat, dürfte außer Zweifel stehen, dass der Beginn des *kokoro*-Diskurses ebenfalls dort zu suchen ist. Eine Kultur-, Begriffs- oder Geistesgeschichte, eine historische Semantik etc. müssen daher bei jener Sammlung aus dem achten Jahrhundert ansetzen. Dieser Beitrag ist ein Schritt in diese Richtung.

Die Grundlage der Ausführungen sind Analysen der Wortvorkommen mit dem Ziel, sämtliche *kokoro*-Belege in den mehr als 4560 *Man'yōshū*-Gedichten zu erfassen. Das Wort kommt dort circa 350 Mal vor, und tabellarische Darstellungen zu den Verschriftungen, Vorkommen, Verteilungen etc., auf die sich die Ausführungen im ersten Teil der Präsentation beziehen, geben verschiedene Zusammenhänge zu erkennen. Bei der Auswertung muss allerdings eine Beschränkung auf bestimmte Zusammenhänge erfolgen. Zunächst wäre beispielsweise die Frage interessant, ob sich die Wortgeschichte innerhalb der Dichtung selbst präzisieren lässt. Konkret zu untersuchende und literaturhistorisch bestimmbare Teile sind der „alte Kern“ (*gensenbu*), die „Sammlung Hitomaro“ oder das *shoki Man'yōshū* auf der einen Seite und „Yakamochis Gedichtsjournal“, die Bände 17 bis 20, welche innerhalb der Entstehungsgeschichte die die jüngste Phase repräsentieren, auf der anderen. Die Tabellen geben aber auch Zusammenhänge systematischer Natur zu erkennen. So stellt sich die Frage, ob sich bei den *kokoro*-Vorkommen Zusammenhänge mit den Genres wie *zōka*- oder der *sōmon*-Dichtung aufzeigen lassen. Ferner interessiert die Verteilung innerhalb der einzelnen Bände oder die Frage nach persönlichen Präferenzen.

Ein weiterer Fragekomplex ist mit der Tatsache verbunden, dass die sogenannte emotionale Hauptaussage im *Man'yōshū*-Gedicht, die innerhalb des Gedichtes der Landschaftsbeschreibung gegenübersteht, zur Stereotypiebildung neigt: Wie machen sich stereotype *kokoro*-Verbindungen bemerkbar? Gibt es dort Entwicklungen? Ferner wurde bereits gezeigt, dass der Wortschatz in der Gedichtsammlung einer Ausdifferenzierung und Wortneubildung unterliegt, und die Gründe dafür mit dem neuen Medium der Schrift in Zusammenhang gebracht. Ein kurzer Vergleich mit Wortkomposita in der Sammlung und im *Genji monogatari* wird das unmittelbar bestätigen.

Der erste Teil des Vortrages ist den Gedichten selbst gewidmet, aber im zweiten Teil geht es um die reflexive Ebene. Das Wort *kokoro* stellt (neben z.B. *hyōgen* „Ausdruck“ oder „wir“) innerhalb der japanischen Selbstbeschreibungen zur Dichtung ein Schlüsselkonzept dar, das auch als Schnittstelle zwischen Produzent und Rezipient zu beschreiben ist. Die Frage ist, ob, wie und wann das Wort innerhalb der im *Man'yōshū* enthaltenen Paratexte (Vor- und Nachbemerkungen, Anmerkungen) auftaucht und damit auf eine reflexive Ebene gehoben wird. Das geschieht vor allem in Hinblick auf den berühmten Passus aus dem Vorwort zum *Kokin wakashū*, der als Beginn der *kokoro-kotoba*-Topik gilt.

Konfigurationen der Trauer in der frühen Literatur Japans

Sebastian Balmes

In der Heian-Zeit wurden Emotionen bekanntlich als treibende Kraft sowohl der Dichtung als auch der erzählenden Literatur angesehen, und zwar in einem doppelten Sinne: auf Produktion und auf Rezeption bezogen. Unter den Darstellungen von Emotionen in der frühen Literatur Japans kommt der Trauer besondere Bedeutung zu. Izanakis Trauer nach dem Tod von Izanami stellt die erste Emotion dar, die im *Kojiki* beschrieben wird, und in ihrer Ausführlichkeit wird sie im ersten Faszikel kaum übertroffen (auch wenn Emotionen in den Mythen generell im Hintergrund stehen). Im *Man'yōshū* vermag Kakinomoto no Hitomaro seine Trauer in den narrativen Elegien (*banka*) auf seine Frau in einer Weise nachvollziehbar zu machen, wie dies in den kurzen Trauergedichten (*aishō-ka*) des *Kokin wakashū* nicht mehr möglich ist. Doch während die Trauer des Susanoos um seine tote Mutter Izanami im *Kojiki* als unzulässig bewertet wird, insofern sie ihn von seinen Herrscherpflichten abhält, und daher seine Verbannung durch den Vater nach sich zieht, beschreibt Hitomaro sein nach seiner toten Mutter schreiendes Kleinkind aus der mitfühlenden Perspektive des Vaters und verleiht seinem Gedicht somit eine besondere emotionale Intensität.

Der Vortrag möchte sich Konfigurationen der Trauer in der frühen Literatur Japans sowohl durch einen (annähernd) synchronen wie auch durch einen diachronen Textvergleich zuwenden. Neben dem *Kojiki* (712) und Hitomaros *banka* aus dem späten 7. bis frühen 8. Jahrhundert sollen das *Taketori monogatari* und das *Tosa nikki* aus dem ersten Drittel des 10. Jahrhunderts beleuchtet werden, die in emotionaler Hinsicht ebenfalls von Trauer geprägt sind. Dabei soll nicht nur danach gefragt werden, wie Trauer dargestellt und vermittelt wird sowie welche narrativen und lyrischen Strategien in diesem Zusammenhang verfolgt werden; indem dem Konzept der „Trauerarbeit“ (Freud) besondere Beachtung geschenkt wird, soll ferner herausgearbeitet werden, wie die Trauer in einzelnen Textpassagen bestimmt ist und welche Funktion sie für den Text erfüllt.

Die „Dämonen des Herzens“ (*kokoro no oni*) in der heianzeitlichen Literatur

Jörg B. Quenzer

Die Frauenliteratur der Heian-Zeit wurde und wird gerne als emotional bestimmt charakterisiert. Ungeachtet der Problematik allgemeiner Diskurszuschreibungen, die damit einhergehen, bieten die tatsächlichen Äußerungen über oder Beschreibungen von Gefühlen vor allem ein äußerst komplexes Bild. Als entsprechend vielfältig erweisen sich auch die Deutungsansätze, die zudem gerne zu ambivalenten Aussagen über die „Realität“ des Geschilderten resp. der Natur der Gefühle neigen oder alltagspsychologische, wenn nicht sogar selbstexotisierende (vgl. Kawai Hayao) Erklärungen verfolgen.

Der Beitrag „Dämonen der Gefühle“ (*kokoro no oni*) will versuchen, anhand der gleichlautenden idiomatischen Wendung, mehrfach verwendetet von Murasaki Shikibu im *Genji*

monogatari, einige Facetten der *literarischen* Funktion von Gefühl(szuschreibung)en deutlich zu machen, d.h. ihren Gebrauch innerhalb eines literarischen Textes. Dennoch sollen Fragen der anthropologischen Zuordnung dabei nicht ganz aus den Augen verloren werden, die, ähnlich wie bei den Körperdiskursen, sowohl die vormoderne als auch die moderne Literaturwissenschaft herausfordert.

Geist und Selbsterkenntnis im frühen esoterischen Buddhismus in Japan

Paulus Kaufmann

Auf dem Arbeitskreistreffen vor zwei Jahren in Hamburg habe ich über Kūkais Auffassung des Körpers und insbesondere über die möglichen Interpretationen seiner Aussage gesprochen, der Geist (心) ließe sich nicht vom Körper (色) trennen. Anlässlich des diesjährigen Schwerpunktthemas *kokoro* möchte ich noch einmal auf Kūkais Aussage zurückkommen und diese nun nicht mehr von der Seite ihrer rituellen Konsequenzen beleuchten, sondern fragen, welches Verständnis des Geistes aus seiner These folgt.

Der Ausdruck *xin/shin* (心) wird in buddhistischen Texten meist als Übersetzungsterm des Sanskritausdrucks *citta* verwendet. Er bezeichnet dann insbesondere die Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Die Qualität dieser Fähigkeit wird für den karmischen Status eines Lebewesens und somit auch für die spirituelle Reife verantwortlich gemacht, die letztlich zur endgültigen Befreiung führen kann. Im esoterischen Buddhismus wird der höchste Erkenntniszustand des Erwachens dann als „Kenntnis des eigenen Geistes so wie er wirklich ist“ (如實に自心を知る) charakterisiert. Der Geist stellt hier somit nicht nur das Erkenntnisvermögen dar, das zum Erwachen befähigt, sondern auch das Objekt dieser Erkenntnis. Ein Lebewesen muss also mit seinem Geist verstehen, wie der eigene Geist beschaffen ist, um den Kreislauf der Wiedergeburten zu verlassen.

Aus moderner Perspektive mag die esoterische Aussage, man müsse vor allem den eigenen Geist verstehen, als Aufforderung zur Introspektion und Selbsterfahrung erscheinen. Verschiedene weitere Aussagen im esoterischen Kanon sprechen jedoch gegen diese Interpretation. Erstens wird der esoterische Praktiker in Ritualanleitungen dazu aufgefordert, die Identität des eigenen Geistes mit dem Geist des Buddha zu reflektieren. Hier geht es also gerade nicht darum, die Besonderheiten des eigenen Geistes zu erkunden, sondern seine überpersönliche Qualität einzusehen. Zweitens definiert Kūkai in seinen Texten, den eigenen Geist zu erkennen sei nichts anderes als zu verstehen, dass alle Daseinsfaktoren ungeboren sind.³ Hier wird die Selbsterkenntnis somit nicht als innere Einkehr charakterisiert, sondern mit einer spezifischen doktrinären Aussage identifiziert. Drittens schließlich versteht Kūkai – wie aus der Aussage, der Geist ließe sich nicht vom Körper trennen, deutlich wird – den Geist als Teil der natürlichen Welt, der nicht auf empfindsames Wesen beschränkt

³ Takagi, Shingen und Thomas Eijo Dreitlein (2010): *Kūkai on the Philosophy of Language*. Keio Gijuku Daigaku Shuppankai, S. 138.

ist. Geisthaftes findet sich somit auch in Pflanzen, Bergen, Flüssen, Steinen und sogar in menschengemachten Artefakten. Die Erkenntnis des eigenen Geistes ist somit mindestens so stark auf die äußere wie auf die innere Welt gerichtet.

Dennoch kann Kūkai nicht leugnen, dass der Geist etwas ist, das dem Individuum innewohnt und ihm Identität verleiht. Anderenfalls könnte Kūkai nicht erklären, wie der Geist für das Karma eines einzelnen Wesens verantwortlich sein kann. Dann jedoch fragt es sich, wie der Geist all diese verschiedenen Aufgaben zugleich erfüllen kann: Wie kann er zugleich in der Natur allgegenwärtig sein, dem Individuum dabei helfen, seine karmisch bedingte Situation zu überwinden und selbst Ort der karmischen Bedingtheit sein? Wie funktioniert ein Geist, der sowohl einem einzelnen als auch allen gehört? In meinem Vortrag möchte ich versuchen, Kūkais Antworten auf diese Fragen zu klären.

Kūkais buddhistische Positionen waren sehr einflussreich und haben nicht nur die buddhistische Diskussion in Japan, sondern auch die japanische Literatur und Poetologie nachhaltig geprägt.⁴ Daher lädt die Beschäftigung mit Kūkais Geisteskonzeption auch dazu ein, die Herz/Geist-Konzeptionen zu reflektieren, die wir in Poetiken wie dem *Kokinshū*-Vorwort oder Kamo no Chōmeis *Mumyōshō* finden. Auch können Kūkais Ideen vielleicht dabei helfen, Ideen wie die des Herzens der Dinge (*mono no kokoro*) besser zu verstehen.

Das Herz in der Kommentarliteratur des mittelalterlichen japanischen Buddhismus

Steffen Döll

Die Rede vom „Herzen“ (*kokoro* bzw. *shin* 心) ist in der buddhistischen Tradition ubiquitär und vielgestaltig. Als „Geist“ oder „Intellekt“ ist das Herz ebenso anzutreffen wie als „physischer Kern“ oder als „Innerlichstes“. Im Sinne von „Bewusstsein“ kennzeichnet es emblematisch die Diskurse um die Bedingungen, Strukturen und Möglichkeiten von Kognition und deren soteriologischer Relevanz, aber auch die Frage, ob die Notwendigkeit von Erlösung eigentlich überhaupt gegeben sei. Prägnant formuliert Jizang 吉藏 (549–623) in seinem *Daijōgen-ron* 大乘玄論: „Ein Herz ist bei Gräsern und Bäumen nicht gegeben, und daher gehen sie auch nicht in die Irre[...] Gräser und Bäume verfügen nicht über die Buddhanatur und werden deswegen auch nicht zu Buddhas“.

Die Versicherung, dass die Welt in ihrer Gänze nichts anderes sei als „von einem Herzen“ (*isshin* 一心), findet ihre Präzisierung in der vielzitierten Wendung, dass „die drei Welten [von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft] nur von diesem einen Herzen seien (*sangai yui isshin* 三界唯一心), und außerhalb dieses Herzens keine einzige Gegebenheit wäre, die davon getrennt

⁴ Kimbrough, R. Keller (2005): „Reading the Miraculous Powers of Japanese Poetry: Spells, Truth Acts, and a Medieval Buddhist Poetics of the Supernatural“. *Japanese Journal of Religious Studies*, S. 1–33; LaFleur, William (1983): *The Karma of Words. Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*. Berkeley: University of California Press.

stünde (*shinge mu beppō* 心外無別法); denn das Herz, der Buddha und die unerlösten Wesen, zwischen diesen dreien gäbe es keinerlei Unterschied“ (eine Paraphrase des *Kegonkyō* 華嚴經, so etwa im *Getsu kōshiki* 月講式 des Zenjaku 禪寂, 1163–1240).

Die Verschiebung der Gegenstandswelt ins Herz kommt einer Umdeutung der Phänomenalität der Welt als internale, bewusstseinsmäßige Repräsentation gleich. Die Rede vom Herzen ist in diesem Sinne immer schon zu verstehen als die Frage nach dem Weltganzen (und all seiner Teile) und die Verhandlung der Erlösung aus dem Lauf der Welt. Vor diesem Hintergrund nimmt es kaum Wunder, wenn auch Titel, Wortlaut und Sinngehalt des kurzen und populären, textgeschichtlich aber hochkomplexen *Herzsutras* (*Shingyō* 心經) in die Innerlichkeit gezogen werden: Aus einer Schrift, in der sich die Lehren der „Vollendung der Weisheit“ (*chido* 智度; sans. *prajñā-pāramitā*) auf ihr Herz hin reduziert, also auf den Punkt gebracht finden, wird in der Kommentarliteratur des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Japans eine Schrift über das Herz an sich, die in der Ästhetisierung kognitiver Prozesse das Heil sucht. Ein Beispiel gibt der Einstieg in das Ikkyū Sōjun 一休宗純 (1394–1481) zugeschriebene *Hannya shingyōshō zue* 般若心經抄圖會: „Wenn uns daran gelegen ist, das Herz zu erkennen, das [im *Herzsutra*] als ‚groß‘ bezeichnet wird, dann müssen wir zuallererst einmal unser eigenes kleines Herz ausschöpfen. Dieses unser kleines Herz sind die trennenden Unterscheidungen irriger Vorstellungen.“

Dieser und vergleichbare Kommentare zum *Herzsutra* – neben dem Text von Ikkyū versammelt der Band 35 des *Nihon daizōkyō* 日本大藏經 auch solche von Kūkai 空海 (774–835) und Saichō 最澄 (767–822), Genshin 源信 (942–1017), Kakuban 覺鑊 (1095–1143) und Hakuin Ekaku 白隱慧鶴 (1686–1769) – werden in diesem Vortrag exemplarisch vorgestellt, in einen übergreifenden exegetischen Zusammenhang gestellt sowie auf ihren Begriff vom Herzen und dessen Ausdeutung hin überprüft. Es soll gezeigt werden, dass die dortige Verwendung des Herzens in Wort und Idee weder einer rein analytischen noch einer bloß metaphorischen Kategorie gleichkommt, sondern mit seiner assoziativen Ästhetik einer Weltsicht Rechnung trägt, der Leere und Form gleichviel gelten.

Wenn übermäßig böse Absichten sich wandeln in ein wohltätiges Herz – Zur Darstellung von Emotionen und Körperlichkeit im *Nō Sesshōseki*

Eike Großmann

Shūshin 執心, die Anhaftung eines Herzens, das sich über den Tod hinaus an etwas klammert, ebenso wie dessen begriffliche Gleichsetzung im *Nō* mit *mōshū* 妄執, der fehlgeleiteten Anhaftung, ist motivisch in fast allen Stücke zu finden, in denen die Hauptfigur der Geist eines oder einer Verstorbenen ist. Die beiden Begriffe ziehen sich wie ein roter Faden durch alle Kategorien, werden in den Stücken allerdings unterschiedlich prägnant und detailliert ausgearbeitet. Die performativ-theatrale Ausformulierung der möglichen Spielarten dieser beiden buddhistischen

Begriffe für die Nō-Bühne eint somit einen Großteil der Stücke, die zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert entstanden sind, und erlaubt einen Blick auf die Verbreitung und Auslegung buddhistischer Vorstellungen außerhalb von Tempeln und Klöstern.

Besonders die Emotionalität, welche mit *shūshin* und *mōshū* verbunden zu sein scheint, ist prädestiniert für die Bühnendarstellung, bei der sie zugleich mit einer – sprachlichen wie visuellen – Körperlichkeit verbunden wird. In meinem Vortrag werde ich unterschiedliche Manifestationen von *shūshin* und *mōshū* im Nō untersuchen und dabei aufzeigen, wie die Motive der Obsession, des Zorns und des Anhaftens in den Stücken ausgearbeitet und mit welchen körperlichen und materiellen Phänomenen sie verbunden werden.

Zur Freude der Götter und Menschen – Eine kurze Geschichte des *Hōraku renga*

Heidi Buck-Albulet

Ungeachtet der poetologischen „Mastererzählung“ (Kamens), wonach das *Waka* im menschlichen Herzen entstehe und sich in Wortblättern entfalte, war japanische Dichtung in der Praxis immer mehr als nur Ausdruck individueller authentischer Emotionen. So verweisen beispielsweise Themendichtung, Gedichtwettstreite oder verschiedene Formen des *Renga* auf die spielerisch-agonale Dimension, während die rituell-sakrale Dimension in den verschiedenen Künsten zum Ausdruck kommt, die zur Freude und Ehre der Gottheiten (*hōraku*) aufgeführt wurden. In der *Renga*-Dichtung erlangte dieser Aspekt zentrale Bedeutung; *hōraku renga* wurden u.a. mit der Errichtung von Gebäuden speziell für *Renga*-Sitzungen oder der Etablierung monatlicher Zirkel an Tempeln und Schreinen institutionalisiert. Andererseits lässt sich diese Praxis durchaus auf die Poetik zurückführen und zwar auf jenes Diktum aus dem Vorwort zum *Kokinshū* (das wiederum auf das *Shijing* zurückgeht), wonach Dichtung Himmel und Erde zu bewegen und die Empfindungen der Götter zu erregen vermag. Mein Beitrag ist der Versuch einer fragmentarischen Ideengeschichte des *hōraku*, diese lenkt den Blick zugleich auf den sozialen Kontext des *hōraku renga*. Dazu gehören performativ-rituelle wie auch materielle Aspekte und ebenso ein poetologisches Konzept, das den Sinn oder das „Herz“ (*kokoro*) des *Renga* in ästhetisch-emotionalem Sinne deutet, nämlich dass Dichtung praktiziert wird zur Freude der Götter und Menschen.