

02/2011

Transformierte

Buddhismen

ISSN: 1867-4240

02/2011

Inhaltsverzeichnis

Transformierte

Buddhismen

Erscheinungsdatum: 10.06.2011

01

Max Kölling:

Die Renaissance des tibetisch-buddhistischen
Klosterwesens im Kontext der Globalisierung:
Ein Blick auf die soziokulturellen Wandlungs-
prozesse im gegenwärtigen Nepal

(21 Seiten, S. 3-23)

02

Tim Graf:

Diesseits des Jenseits: Transformationen
buddhistischer Bestattungs- und Trauerkultur
im gegenwärtigen Japan

(31 Seiten, S. 24-54)

03

Niels H. Bader:

Tourismus und Religion im modernen Japan:
Der Zen-buddhistische Tempel Daiyūzan Saijōji
als Reiseziel

(24 Seiten, S. 55-78)

04

Nina Schönemann:

Pilgerfahrten zu den Sieben Glücksgöttern:
Religiöse Praxis und „Materielle Religion“
im gegenwärtigen Japan

(20 Seiten, S. 79-99)

Editorial

Die Beiträge der Zeitschrift befassen sich auf der Basis neuester Forschungsergebnisse sowohl mit historischen Prozessen als auch zentralen Entwicklungen in den verschiedenen Buddhismen. Dabei werden lokal spezifische wie auch transkulturelle Adaptions-, Transformations- und Innovationsprozesse in den Blick genommen. Der Fokus der Beiträge liegt auf Wandlungsprozessen in buddhistischen Vorstellungen, Rhetoriken, Praktiken und Ästhetiken, die durch historische und gesellschaftliche Veränderungen als auch durch den geographischen Transfer buddhistischer Ideen und Praktiken (z.B. zwischen Ost und West und umgekehrt) hervorgerufen wurden und werden.

Im Rahmen der Zeitschrift werden für das skizzierte Themenfeld relevante Publikationen besprochen.

Herausgeber

Prof. Dr. Inken Prohl
Ruprecht-Karls- Universität Heidelberg
Dr. Katja Rakow
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Editorial Board

Prof. Dr. Sven Bretfeld
Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz
Universität Bern
Prof. Dr. Volkhard Krech
Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Hartmut Zinser
Freie Universität Berlin

Impressum

Prof. Dr. Inken Prohl
Dr. Katja Rakow

Institut für Religionswissenschaft
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Akademiestr. 4-8
69117 Heidelberg

Tel.: 06221/547622

inken.prohl@zegk.uni-heidelberg.de
katja.rakow@zegk.uni-heidelberg.de

<http://transformiertebuddhismen.uni-hd.de>

Die Quelle für den auf dem Cover zu sehenden Bildausschnitt stammt vom Autoren Steve, ist unter der Creative Commons Attribution 2.5 License veröffentlicht und unter folgender Adresse auffindbar:
http://commons.wikimedia.org/wiki/File:7_Lucky_Gods_of_japan.jpg



Niels H. Bader

Tourismus und Religion im modernen Japan: Der Zen-buddhistische Tempel Daiyūzan Saijōji als Reiseziel

Abstract:

Dieser Artikel untersucht das Verhältnis von Religion und Tourismus im modernen Japan am Beispiel des zur Zen-buddhistischen Sōtō-Schule gehörenden Tempels Daiyūzan Saijōji. Der Saijōji ist nicht nur einer der wichtigsten Tempel der Schule, sondern entwickelte sich in der Edo-Zeit (1603–1868) zu einem Reiseziel. Diese Entwicklung basiert zu einem großen Teil auf der Popularität der dort verehrten übernatürlichen Wesenheit, einem Tengu, dessen Gestalt von menschlichen und vogelartigen Zügen gekennzeichnet ist, sowie auf seiner Reputation, diesweltlichen Nutzen zu erwirken. Unter dem Aspekt des Tourismus werden weitere Faktoren in die Analyse des Tempels miteinbezogen. Dazu gehört das Verhältnis des Saijōji zur regionalen touristischen Infrastruktur und zu anderen Reisezielen, das von Marginalisierung, aber auch historischen und neuen Verbindungen gekennzeichnet ist. Mediale Darstellungen des Tempels beeinflussen Nutzung und Wahrnehmung durch die Besucher ebenso wie die materielle Anlage selbst. Auch der Wandel der Wahrnehmung von Natur, Kultur und Geschichte in der Moderne prägen den touristischen Blick auf den Tempel. Die Attraktivität des Saijōji entsteht durch seinen Aufbau und seine Präsentation zwischen Öffentlichem und Verstecktem, aber auch zwischen Exotik und Nostalgie. Das breite Angebot umfasst beispielsweise Verehrung übernatürlicher Wesen, den Erwerb von Devotionalien und Souvenirs, Besichtigungen, Spaziergänge und Rituale der Priester. Touristische und religiöse Bereiche gehören dabei zusammen; sie überlagern und ergänzen sich in den Aktivitäten der Besucher.

1. Einleitung: Besuche religiöser Zentren als Tourismus

Tourismus ist ein religionswissenschaftlich immer noch kaum untersuchtes Forschungsfeld – und dies, obwohl eine gewaltige Zahl von Menschen gerade während touristischer Aktivitäten religiöse Zentren besucht. Für die Religionswissenschaft bedeutet die Behandlung von religiösen Zentren und ihren Besuchern unter dem – gerade gegenüber der Pilgerschaft umfassenderen – Aspekt des Tourismus eine explizite Einbeziehung von wichtigen sozialen, kulturellen, ökonomischen und geographischen Faktoren. Diese sind beispielsweise Infrastrukturen, Zusammenhänge mit anderen Reisezie-



len und dem lokalen Fremdenverkehr, mediale Darstellungen der religiösen Stätten etwa in Werbung, Reiseführern oder auf Fotografien, Souvenirs etc.¹

Tourismus lässt sich nicht leicht definieren. Aus diesem Grund haben sich in den letzten Jahren umfassendere, aber auch vage Definitionen als einflussreich erwiesen, unter denen insbesondere die der UNWTO (United Nations World Tourist Organisation) zu nennen ist, die alle Reisen von einer Dauer unter einem Jahr und ohne Vergütung an den besuchten Zielen umfasst.² Zeitliche und räumliche Entfernung aus dem Gebiet des Alltags lassen sich nicht genau begrenzen; eine grundlegende Annahme ist jedoch, dass Tourismus beim Verlassen eines alltäglichen Bereiches beginnt. Weitere, im Einzelnen wegen ihrer Spezifität jedoch umstrittene Anhaltspunkte bieten Hinweise auf Freizeit und Freiwilligkeit als Voraussetzungen von Tourismus, Verweise auf die Suche nach neuen Erfahrungen, sowie auf rekreative und ludische Aspekte.³

Kurz nach Beginn der sozialwissenschaftlichen Behandlung von Tourismus wurde bereits die Grenze zur Pilgerschaft in Frage gestellt. Erst in der aktuellen Forschung setzt sich langsam eine neue Betrachtungsweise durch, welche Pilgerschaft nur als eine von vielen, ineinander übergehende Formen von Tourismus sieht.⁴

Für Japan wurde wissenschaftlich bereits früh die Grenze zwischen religiösen Reisen und Reisen aus anderen Gründen in Frage gestellt. Graburn fasst die aus seiner Sicht prägenden Merkmale des modernen japanischen Tourismus im Titel seines Werks als „Pray, Pay and Play“ zusammen: „[...] to convey the very high frequency with which ‚pilgrimage-like‘ and ‚tourism-like‘ behaviors are essential parts of any one journey“ (1983: 11).⁵

In diesem Artikel werde ich einen Zen-buddhistischen Tempel als Reiseziel untersuchen, um dadurch an einem konkreten Beispiel zum Verständnis des Verhältnisses zwischen Religion und Tourismus im modernen Japan beizutragen. Dazu beginne ich mit der Vorstellung des Tempels als Stätte buddhistischer Priester, sowie als Ort der Verehrung übernatürlicher Wesenheiten und verknüpfe diese Überlegungen mit den Thesen zur „Common Religion of Japan“ von Tanabe und Reader (1998). Der darauf folgende Abschnitt gibt einen kurzen Abriss der Entwicklung des Tempels zu einem Reiseziel in der Edo-Zeit (1603–1868) (vgl. Williams 2005: 59-85, 165-178) und soll die Möglichkeit bieten, Differenzen und Konstanten des Tourismus der Moderne zu verdeutlichen.

Das besondere Augenmerk dieses Artikels liegt auf dem Tourismus der Moderne. Daher werden die touristische Infrastruktur des Tempels und die seiner Umgebung beschrieben und auf Kontinuitäten, Wandel und Zusammenhänge zwischen Religion und Tourismus geprüft. Untersucht wird auch der Aufbau des Tempels in Bezug darauf, wie er sich darstellt, bzw. dargestellt wird, und wie er von den Besuchern wahrgenommen wird. Von Interesse ist auch die Frage, welches die Wirkmechanismen sind, die eine

¹ Einen aktuellen Überblick des noch neuen, aber relevanten Forschungsfeldes innerhalb der Religionswissenschaft bietet Stausberg (2008 und 2010).

² Vgl. www.unwto.org; auch Stausberg stützt sich „pragmatisch“ auf diese Definition (2008: 190).

³ Siehe dazu auch die frühen sozialwissenschaftlichen Definitionsversuche von Smith (1989) und Graburn (1989).

⁴ „Thus, we speak of types of tourists rather than whether or not one motivation is more important than another in defining a tourist. From this perspective, then, a ‚pilgrim‘ is a tourist (religious tourist) who is motivated by spiritual or religious factors“ (Olsen und Timothy 2006: 7).

⁵ Graburn, welcher auch in seinem Artikel „The Sacred Journey“ (1989) „sakrale“ Elemente im Tourismus feststellen möchte, ist jedoch der Meinung, dass auch religiöse Elemente im allgemeinen japanischen Tourismus nachweisbar seien, was ihn schließlich zu Studien über die japanische Psyche führt, welche den umstrittenen Japan-Theorien (*nihonjinron*) zuzuordnen sind.



andauernde Attraktivität des Tempels als Reiseziel ausmachen. Der letzte Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf den Besuchern des Tempels sowie ihren Aktivitäten. Hier wird der Frage nachgegangen inwiefern sich Differenzen oder Überlagerungen zeigen von einerseits religiösen Bereichen, etwa der Verehrung übernatürlicher Wesenheiten, des Strebens nach diesweltlichem Nutzen oder der Bestellung von Ritualangeboten der Priesterschaft, mit andererseits touristischen Bereichen, wie z. B. Rekreation, Einkaufen oder der Suche nach Außeralltäglichem.

Die zugrunde liegende praktische Feldforschung erfolgte während mehrerer Besuche des Tempels. Ich führte Gespräche mit einigen Besuchern und bat andere um das Ausfüllen eines Fragebogens.⁶ Von besonderem Wert erwiesen sich die Möglichkeiten, die Besucher zu beobachten, sowie Aufbau und Präsentation der Tempelanlage direkt zu studieren. Zudem konnte ich Ephemera in Form von Prospekten und Werbung im Tempel und der Umgebung sammeln,⁷ welche zusammen mit Reiseführern und ähnlichen Veröffentlichungen moderne mediale Darstellungen des Tempels und seiner Attraktionen bieten, die von einer großen Zahl von Personen genutzt werden.

2. Zen, Tengu und Genze Riyaku

Der Tempel Daiyūzan Saijōji⁸ gehört zur Zen-buddhistischen Sōtō-Schule (*Sōtō-shū*). Er entspricht auf den ersten Blick den Bildern, die vor allem im Westen mit Zen assoziiert werden: Die etwa vierzig Priester leben in einer strengen, hierarchischen Organisation und üben sich täglich im *zazen*, dem rituellen Sitzen.

Tatsächlich unterscheidet er sich dadurch jedoch auch von der Großzahl der etwa 14.700 Tempel der Sōtō-Schule.⁹ Während diese oft von einzelnen Priestern betreut werden und sich als ihrer ökonomische Basis den Bestattungen widmen, gehört der Saijōji als Haupttempel (*honzan*, wörtlich: Hauptberg) zu den wichtigsten und größten Tempeln der Schule. Er steht dabei der Ryōan-Linie (*Ryōan-ha*) vor, benannt nach dem Tempelgründer Ryōan Emyō (1337–1411), welche mit ungefähr 3.800 Zweigtempeln (*matsuji*) die größte Linie innerhalb der Sōtō-Schule ist.

Als oberster Tempel dieser Linie hat der Saijōji vor allem eine elitär-repräsentative Funktion, während die anfallenden administrativen Aufgaben mit der Unterstützung einiger Verwaltungstempel erledigt werden. Ihm kommt zudem auch die Rolle eines Ausbildungszentrums für gehobene Posten an Tempeln innerhalb der Linie zu. In dem sehr hierarchischen und nach genauen Aufgaben getrennten Personalsystem lernen und praktizieren die Priester komplizierte Rituale wie Lesen, Singen und Kopieren von buddhistischen Texten, sie kümmern sich aber auch um Verwaltungsaufgaben, Empfänge, Aufwartungen und anderes.

⁶ Diese Fragebögen wurden von 16 Gruppen ausgefüllt; fast alle waren Familien und Paare.

⁷ Zur Bedeutung von Ephemera vgl. Prohl (2006: 65f.) sowie Pye und Triplett (2007: 171).

⁸ Wie die meisten japanischen Tempel hat auch dieser Tempel offiziell einen Doppelnamen: einen Bergnamen (*sangō*), Daiyūzan, und einen Tempelnamen (*jigō*), Saijōji. Ich werde im Folgenden der Kürze halber nur den Tempelnamen verwenden.

⁹ Eine offizielle Statistik von 1978 zählt nur 25 Tempel und vier Nonnentempel, die ein *senmon sōdō*, ein spezielles Übungsgebäude für *Zazen*, besitzen (*Shūryō hikkei*, zitiert nach Reader und Tanabe 1998: 264). Auf der offiziellen Sōtō-Homepage (<http://www.sotozen-net.or.jp>, [03.10.2008]) konnte ich 170 Tempel zählen, welche offiziell – meist jedoch nur gelegentlich – für Laien *Zazen*-Sitzungen anbieten.



Im gesamten Tempelbereich werden zudem eine große Zahl übernatürlicher Wesenheiten¹⁰ verehrt. In der Haupthalle befindet sich die Śākyamuni-Dreiheit (*sanzon shaka*), bestehend aus Śākyamuni Buddha, flankiert von den Bodhisattvas Monju (Sanskrit: Mañjuśrī) und Fugen (Sanskrit: Samantabhadra). *Sanzon Shaka* gilt als offizielles *honzon* (wichtigste verehrte Wesenheit, Hauptverehrter). Zentrale Attraktion für die meisten Besucher, welche größtenteils die Haupthalle gar nicht betreten, ist jedoch eine andere übernatürliche Wesenheit. Es handelt sich um einen *tengu* namens Dōryō.

Während der Begriff Tengu um die Jahrtausendwende noch gefährliche, vogelartige, in Bergwäldern hausende Wesenheiten beschrieb, änderte sich deren Wahrnehmung im Lauf der Jahrhunderte dahin, dass sie immer positivere Züge erhielten. Die Tengu gelten jedoch weiterhin als mächtig, ambivalent und unberechenbar. In der figürlichen Darstellung der der Verwandlungskünste als fähig erachteten Tengu tritt neben die vogelartige eine menschliche Form mit sehr langer Nase, rotem Gesicht und buschigen Haaren. Abgebildet werden sie häufig in der Kleidung der *shugenja* bzw. *yamabushi*¹¹, mit denen sie auf verschiedene Weise assoziiert werden (vgl. Miyamoto 1989: 24ff.).

Dōryōs Leben, wie in Texten des Saijōji beschrieben, liegt weitgehend im Dunkeln.¹² Er wird als Shugenja beschrieben, welcher sich letztendlich Ryōan als Schüler anschloss, ihm auf verschiedene mythisch überzeichnete Weisen beim Bau des Tempels half und stellvertretender Abt wurde. Am Tage nach dem Tod von Ryōan, dem 28. des dritten Monats 1411, versammelte Dōryō die Priester vor der Haupthalle, flog dann auf einem weißen Fuchs auf eine Zeder und verwandelte sich in einen Tengu. Von Flammen umgeben sprach er fünf Schwüre (Yamauchi und Kamata (1991: 161), in denen es darum ging, den Tempel und seine Anhänger zu beschützen und ihnen zu helfen. Danach verschwand er (Williams 2005: 62).

Bis zur Trennung von Buddhas und Kami (*shinbutsu bunri*) 1868 galt er als *daigongen* (großer Avatar), danach wurde er wegen des synthetischen Charakters von Gongen als Erscheinungsformen von Buddhas bzw. Bodhisattvas als Kami bzw. Bergen zu einem *daisatta* (Sanskrit: *mahāsattva*, großer Bodhisattva) erklärt. Als eindeutig mit der Traditionslinie zusammenhängender Beschützer des Tempels wird Dōryō täglich rituell von den Priestern verehrt.¹³ Das dreimal jährlich stattfindende große Dōryō-Fest (*taisai*) mit dem Opferritual¹⁴ für ihn hat eine zentrale Bedeutung im Zeremonialkalender des Tempels.

Dieser Tengu ist der wichtigste Grund für die Entwicklung und den Fortbestand des Saijōji als Reiseziel seit der Edo-Zeit: „[T]he cult of Dōryō expanded from an almost invisible miniature stone Dōryō Shrine in 1672 to the appearance of a grand Dōryō

¹⁰ Es gibt im Japanischen keinen übergeordneten Begriff für Kami, Buddhas, Bodhisattvas, Tengus, Gongen, Oni usw. Zudem wandeln sich Wesenheiten mit der Zeit und werden miteinander identifiziert oder assoziiert. Die meisten dieser Wesenheiten sind nicht übernatürlich in einem transzendenten Sinn, sie sind normalerweise lokalisiert oder auch manifestiert (vgl. zur Problematik auch Thal 2005: 2-9).

¹¹ Diese religiösen Spezialisten der verschiedenen laienbuddhistischen Gruppen des *Shugendō* erhalten ihren Namen durch die Praxis, besondere Rituale, *shugen* oder *shugyō* genannt, in der wilden Bergwelt durchzuführen. Dadurch sollen übernatürliche Kräfte erlangt oder Wunder (*reiken*) erwirkt werden.

¹² Ausführlichere Informationen zu Dōryō liefern Williams (2005: 62, 65, 166) sowie Yamauchi und Kamata (1991: 159-162).

¹³ Bodiford beschreibt in seinem Buch *Sōtō Zen in Medieval Japan*, dass der wichtigste Bestandteil der Sōtō-Schule, der sie verbinde, zusammenhalte und definiere, die Traditionslinie der Dharma-Übertragung sei: „[O]rthodoxy within Zen tradition has always hinged on loyalty to a patriarchal transmission rather than to particular doctrines or practices“ (Bodiford 1993: 79).

¹⁴ Dōryō *sairei*, seit den späten 1860ern *go-kūshiki* genannt.



Shrine by the late eighteenth century“ (Williams 2005: 84f.). Für die Öffentlichkeit gilt Dōryō als Honzon, als zentrale übernatürliche Wesenheit des Tempels. Oft wird nicht vom Daiyūzan Saijōji gesprochen, sondern Dōryō-son (der verehrte Dōryō) synonym gebraucht.¹⁵ Seine Popularität über die Provinzgrenzen hinaus erwächst in bedeutendem Maß aus der ihm zugeschriebenen Macht, Schutz, Heilung und Wünsche zu gewähren. Das Streben nach solchen *genze riyaku*, diesweltlichem Nutzen,¹⁶ wird von Tanabe und Reader als zentrales Element einer „common religion“ der Japaner eingestuft.¹⁷ Die meisten Japaner interessieren sich nicht für religiöse Doktrinen oder Lehren und behaupten von sich, keiner Religion anzugehören („*shūkyō wa nai*“).¹⁸ Dennoch werden Tempel und Schreine unabhängig von dieser Selbsteinschätzung aus verschiedensten Anlässen und Gründen besucht. Handlungen vor Ort streifen fast immer den Bereich der Genze Riyaku, ob es sich um Bitten an eine übernatürliche Wesenheit handelt, den Erwerb von Devotionalien oder das Beauftragen der religiösen Spezialisten mit *kitō*, Ritualen, um Genze Riyaku zu erwirken. Die traditionellen religiösen Stätten stehen jedem offen und bieten jedem Besucher Genze Riyaku für alle Lebenslagen an: „This common religion provides an open-access, total-care system for its members“ (Reader und Tanabe 1998: 31).

Auch die Sōtō-Schule nimmt an dieser allgemeinen japanischen Religion teil.¹⁹ Bei der Vermittlung von diesweltlichem Nutzen greifen die Priester oft auf spezifische Komponenten der Sōtō-Schule zurück.²⁰ Dies macht sich nicht nur bei Wesenheiten wie Dōryō bemerkbar, sondern auch in besonderen Ritualen und der Auswahl der zu diesen Gelegenheiten rezitierten Schriften. „Many so-called popular rites do not represent random syncretism but are performed in a distinctly Zen manner, the exegesis of which promises to reveal much about how Zen functions as a viable Japanese religion“ (Bodiford 1993: 2).

Es können praktisch alle Tempel zum Zwecke der Erlangung von Genze Riyaku besucht werden, doch gelten einige aufgrund ihrer Reputation speziell als Bitt-Tempel,

¹⁵ Die Praxis, statt des Tempelnamens den Namen der wichtigsten dort verehrten übernatürlichen Wesenheit zu gebrauchen, ist in Japan weit verbreitet.

¹⁶ Auch übersetzbar als Nutzen in der irdischen Welt/in diesem Leben bzw. diesseitiger Nutzen; bei Reader und Tanabe (1998) „this-worldly practical benefits“, in der Alltagssprache kurz *go-riyaku* (ehrwürdiger Nutzen) genannt.

¹⁷ „[T]his common religion involves common acceptance of various spiritual entities, such as gods (*kami*) and buddhas, as well as ancestral spirits and spirits of powerful humans who have become deities after death. It also includes the idea that such spirits can confer protection and success on the living and that petitioning for such benefits is a fundamental and highly ethical religious value. It also incorporates the various teachings expressed in the major scriptural traditions that have shaped Japanese religious history [...]“ (Reader und Tanabe 1998: 29).

¹⁸ Das Wort *shūkyō* für Religion ist in Japan eine Neuschöpfung der frühen Moderne und wird mit einer Betonung von Lehre und Doktrin, sowie einem oft als negativ empfundenen ausschließlichen Glaubensbekenntnis assoziiert, welches in den meisten institutionalisierten Formen der japanischen Religion nicht existiert. Rituale der Verehrung von übernatürlichen Wesenheiten werden in Japan stattdessen oft im Kontext von Tradition oder Brauchtum wahrgenommen.

¹⁹ „Throughout the history of Japanese Zen, [...] Zen monks have used their powers of meditation and enlightenment to serve the more immediate worldly needs of patrons and local laity“ (Bodiford 1993: 2). Siehe darüber hinaus auch die Ausführungen von Pye und Triplett (2007: 41-46).

²⁰ Mitverantwortlich für die erfolgreiche Etablierung des Sōtō war beispielsweise die Annahme, dass die Priester durch das Praktizieren von Ritualen wie Zazen Kräfte erwerben, die als förderlich in der Vermittlung von Genze Riyaku auf Laien betrachtet wurden: „[A]mong rural Japanese the ability to sit for hours in silent Zen meditation was perceived as an even stronger source of magical power (*zenjōriki*), available year-round, than spiritual potency obtained from mountains“ (Bodiford 1993: 115).



kitō jiin bzw. *kitōdera* oder auch *kiganjo* genannt. Die für die Wirksamkeit von Bitten um Genze Riyaku berühmtesten Tempel der Sōtō-Schule werden mit dem Begriff *sandai kiganjo*, die drei großen Bitt-Tempel, bezeichnet.²¹ Zu ihnen wird auch der Saijōji gezählt. Die anderen großen Bitt-Tempel lassen Parallelen zum Saijōji erkennen: Sie sind Zentren für orthodoxe Ausbildung und Zazen, im Mittelpunkt der Besucherströme stehen jedoch populäre Honzon, denen große Kräfte für die Vermittlung von Genze Riyaku zugeschrieben werden.²² Das Wachstum dieser Tempel war zugleich eng verbunden mit der Reisekultur der Edo-Zeit.

3. Die Entwicklung des Tempels zu einem Reiseziel in der frühen Neuzeit

In der Edo-Zeit, der japanischen frühen Neuzeit, entwickelte sich in Japan eine Reisekultur, die bereits Kennzeichen des modernen Tourismus aufwies, wie sie ab dem 19. Jahrhundert auch für Europa konstatiert werden. Dazu gehören die Teilnahme großer Teile der Bevölkerung und ein hoher Organisationsgrad. Die infrastrukturellen Voraussetzungen wie ein gut ausgebautes Straßensystem und Sicherheit waren gegeben. Es entwickelte sich ein Fremdenverkehrswesen, das neben Übernachtungs- und Vergnügungsmöglichkeiten ein breites Sortiment an lokalen Spezialitäten als Souvenirs anbot. Mündliche Berichte über „berühmte Orte“ (*meisho*) wurden medial ergänzt durch eine Fülle von Reiseberichten, Reiseführern, Karten und Bildern.

An dieser Reisekultur partizipierten insbesondere die Stände der Bauern, Handwerker und Händler. Reiseaktivitäten nahmen trotz Einschränkungen durch die Regierung zu. Reisen über die bewachten Grenzen der Provinzen hinaus waren offiziell nur gestattet, wenn als Ziel eine oder mehrere religiöse Institutionen oder heiße Quellen (*onsen*), angegeben wurden. Durch Begriffe wie „Besichtigen von Sehenswürdigkeiten“ (*monomi*) und „Vergnügungsreisen“ (*yusan*) ist die Wahrnehmung von Reisen als ludische Aktivität zu erkennen (Vaporis 1994 und 1995; Ishimori 1995).

Zudem war es gängige Praxis in der Reisekultur der Edo-Zeit, auf dem Weg zu einem offiziell angegebenen Ziel, welches darüber in den Hintergrund rücken konnte, möglichst viele andere berühmte Orte und Sehenswürdigkeiten wie Tempel, heiße Quellen oder Landschaften zu besuchen. Dabei wurden gerne unterschiedliche Hin- und Rückwege genutzt (Vaporis 1995: 26; Formanek 2002: 183; Williams 2005: 70).

Die Anfänge der Entwicklung des Saijōji-Tempels zu einem Reiseziel liegen in der Entdeckung durch Reisende, den Ort für einen Zwischenstopp zu nutzen. Seine Lage war durchaus von Vorteil, da er sich nahe der Tōkaidō, der damaligen Hauptverkehrs-

²¹ Die Kategorisierung von bestimmten Tempeln der Sōtō-Schule in „drei große Bitt-Tempel“ (*sandai kitō jiin*) sowie in „fünf große Bitt-Tempel“ (*godai kitō jiin*) wurde laut Williams erst Anfang der Meiji-Zeit gemacht, also ausgehend von der Reputation, die diese Tempel bereits erworben hatten (Williams 2005: 61). Diese Klassifizierung scheint nicht mehr allzu populär zu sein, vermutlich auch deshalb, weil es sich um eine schulspezifische Einordnung handelt. Die Zugehörigkeit zu einer buddhistischen Schule spielt kaum eine Rolle für die Auswahl von Tempeln als Reiseziele; viele Japaner wissen nicht, zu welcher Schule ihre Familie gehört.

²² Im Myōgonji wird die Göttin Inari als Dakiniten verehrt, im Zenpōji der Drachengott Ryūjin, im Kasuisai und im Kashōzan, wie im Saijōji, Tengus. Diese Wesenheiten werden genau wie Dōryō auf sektenspezifische Weise mit dem Gründer und der Gründung des Tempels assoziiert. Siehe dazu Williams (2005: 61) und Faure (1991: 282).



ader Japans, welche Tōkyō und Kyōto verband, sowie an einer alternativen Route über den Ashigara-Pass befand, mit der die strenge Hakone-Grenzstation vermieden werden konnte.

Williams nimmt für den Beginn von regen Reiseaktivitäten am Tempel das 18. Jahrhundert an, worauf etwa die Bekanntheit und Beliebtheit eines Talismans aus dem Saijōji in der Hauptstadt Edo (dem heutigen Tōkyō) hinweisen (2005: 67f.). Reisetagebücher aus der Zeit zwischen 1803 und 1866 legen Williams zufolge nahe, dass der Saijōji üblicherweise ein Zwischenstopp von Reisenden auf dem Weg zum Fuji-san und Ōyama, sowie den heißen Quellen von Hakone war (ebd.: 71). Die Verknüpfung der Destinationen auf einer Reise wurde durch die mittige Lage des Saijōji, je einen Tagesmarsch vom Fuji-san und Ōyama entfernt, begünstigt. Unterstützt wurde sie zudem durch Legenden, die ab dem frühen 18. Jahrhundert in Texten des Saijōji die Gründung des Tempels mit übernatürlichen Wesenheiten aus Hakone und vom Ōyama verbinden, was das Interesse der Priester an dieser Entwicklung zeigt (ebd.: 72, 74-77).

Ab der Mitte des 18. Jahrhunderts wuchs zudem die Zahl von *kō* stark an. Diese Reisesgruppen bestanden meist aus Personen, die sich nach Nachbarschaft oder Berufen zusammenschlossen. Das als Mitgliedsbeitrag gesammelte Geld ermöglichte jeweils einigen ausgewählten Repräsentanten Reisen zu einer religiösen Stätte. Zwar waren sie normalerweise auf eine solche Stätte spezialisiert, aber sie besuchten auch andere Ziele auf dem Weg dorthin. Zu den ersten organisierten Reisegruppen, die den Saijōji besuchten, gehörten die besonders zahlreichen, auf den Berg Fuji spezialisierten Fuji-Kō. Inschriften auf von solchen Gruppen gespendeten Steinstelen und Wegweisern zeigen die zunehmende Bedeutung des Saijōji als Zwischenstopp ab dem mittleren 18. Jahrhundert (ebd.: 68-70).²³ In den Tempelarchiven existiert wegen der administrativen Unabhängigkeit der Kō nur eine Edo-zeitliche Quelle zu diesen Gruppen, welche für die Zeit zwischen 1765 und 1838 Spenden einer Kō-Gruppe von 63.000 Zedersetzlingen angibt (ebd.: 68).

Wie viele Statuen in Japan gehört die Statue Dōryōs zu den *hibutsu* (wörtlich: geheime Buddhas), die nur zu bestimmten seltenen Anlässen der Öffentlichkeit gezeigt werden, *kaichō* (Öffnen des Vorhangs) genannt. Während der Edo-Zeit wurde die Statue Dōryōs darüber hinaus 1784 und 1819 nach Edo gebracht und gezeigt. Solche *degaichō* (Hinausbringen und Öffnen des Vorhangs) waren von Ritualen und Festlichkeiten begleitet und brachten den Heimattempeln der ausgestellten Statuen nicht nur Bekanntheit, sondern meist auch beträchtliche finanzielle Zusatzeinkünfte:²⁴ „Since the timing of the first exhibition [...] coincided with the start of *kō* activity at Daiyūzan, it appears that the temple was also attempting to boost the popularity of Dōryō in Edo“ (Williams 2005: 80).

Die aktiven Versuche der Priesterschaft, den Tempel mythisch mit anderen Reisezielen zu assoziieren, sowie Dōryō und den von ihm versprochenen diesweltlichen Nutzen einem großen Publikum bekannt zu machen, führten zusammen mit mündlicher und medialer Erwähnung des Tempels durch Reisende, Kō, Schriftsteller und im Fremdenverkehr tätige Personen im 19. Jahrhundert zur Etablierung des Tempels als eigenständiges Reiseziel. So entstanden ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Kō, die direkt auf den Saijōji als ihr zentrales Reiseziel spezialisiert waren. Solche Dōryō-Kō stimmten ihre Besuche zeitlich besser ab, um an den großen Festen für Dōryō teilzu-

²³ Anzunehmen sind solche Aktivitäten auch schon vorher, es liegen jedoch keine Quellen vor (Williams 2005: 70).

²⁴ Allgemein zu *Kaichō* und Tourismus siehe Ishimori (1995: 14ff.).



nehmen. Einige Kō wurden von charismatischen Anführern gegründet, von denen sich die Mitglieder eine Vermittlerfunktion zu Dōryō versprachen (Williams 2005: 77-79).

Es begann ein Prozess der Verselbstständigung der Entwicklung des Tempels als Reiseziel durch die neuen spezialisierten Kō-Gruppen: „This strong lay group that cooperated with, but was not under the direct control of, the Sōtō Zen priests is an important dimension of lay Buddhist religiosity during the late Tokugawa period [Edo-Zeit, N.H.B.]“ (ebd.: 82). Ein drittes Degaichō in der Hauptstadt wurde 1871 bereits in Eigeninitiative von Dōryō-Kō-Gruppen organisiert und durchgeführt, „[...] to strengthen ties between lay believers and Dōryō“ (ebd.).

4. Der Tempel im Umfeld des modernen Tourismus

Von der Abschaffung der Provinzgrenzstationen 1869 bis zur Phase der rasch zunehmenden Militarisierung in den 1930ern wuchs der Reisemarkt in Japan rasant an. Entwicklungen in der Infrastruktur begünstigten diesen Prozess, so wurde ab 1872 ein umfassendes Schienenverkehrssystem geschaffen. Unter ausländischem Einfluss bildeten sich neue Reiseformen wie Bergsteigen, Skifahren und Baden im Meer heraus. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren die bis in die 1920er Jahre weiter anwachsenden Kō-Gruppen des Saijōji maßgeblich an der Verbreitung der Bekanntheit Dōryōs beteiligt, etwa durch Gründung von religiösen Zentren in den Ballungsgebieten (Williams 2005: 171). Auch der Saijōji selbst expandierte. 1882 gründete der Tempel ein *betsuin*²⁵ in Tōkyō, eine Art Zweigstelle, die in diesem Fall der Repräsentanz im kulturellen, politischen und ökonomischen Zentrum Japans diente, aber auch Verbindung zu Anhängern etwa durch einen Friedhof förderte.

1916 wurde ein zweites Betsuin in Hakone gegründet. Dieses liegt am Berg Sōunzan, welcher durch die Kraft Dōryōs laut der neuesten Tempelchronik zu einem „reinen heiligen Ort“ (*shōjō na reijo*) gemacht wurde (Daiyūzan Saijōji 1961: 21). Die Chronik beschreibt, dass die Hakone-Izu-Eisenbahn AG einen Ort des Kitō (*kitōjo*)²⁶ am Sōunzan wünschte. So wurde das Betsuin in Kooperation mit dieser und der Hakone Bergbahn AG gebaut, deren Seilbahn auf den Berg Hakone in der Nähe beginnt (Daiyūzan Saijōji 1961: 20). Die touristische Orientierung des Betsuin zeigt sich zudem darin, dass der Zweigtempel ein Gasthaus und eine heiße Quelle umfasst.

Mit dem Wirtschaftswachstum ab den 1950er Jahren setzte ein neuer Tourismusboom ein. Das verfügbare Einkommen und das Bedürfnis nach Erholung vom generell harten Arbeitsalltag wirkten sich förderlich auf die Entwicklung von Freizeitangeboten aus: „Measured by participation rate or market size [...] tourism must be ranked at the top of active leisure activities“ (Manzenreiter und Ben-Ari 2004: 509). Dabei spielt der Binnentourismus die wichtigste Rolle.

Auch innerhalb des modernen Tourismus ist für den Saijōji die Anbindung an die Hauptverkehrsstrecken vor allen Dingen zum Ballungsgroßraum Tōkyō günstig. Von dort ist der Tempel je nach Verkehrsmittel in ein bis drei Stunden zu erreichen. Die heute wichtigste Verbindung von Tōkyō in den Südwesten Japans ist der nördlich am Ashi-

²⁵ *Betsuin* ist wie *matsuji* als Zweigtempel übersetzbar. Betsuin stehen aber in einem engeren Verhältnis der Abhängigkeit vom zugehörigen Tempel.

²⁶ *Kitōjo* bezeichnet einen Ort, an dem religiöse Bitt-Rituale durchgeführt werden. Zu Definitionen für Kitō siehe Hur (2000: 22f.).



gara-Gebirge vorbeilaufende Tōmei-Expressway. Von der Abfahrt Ōi-Matsuda ist der Tempel gut ausgeschildert und schnell erreichbar. Im Süden führen die dem alten Tōkaidō folgende National Route 1 und die wichtigste Schienennetzverbindung Japans, inklusive des Shinkansen, durch die Stadt Odawara, die mit 144.000 Einwohnern das urbane Zentrum der näheren Umgebung darstellt. Vom Bahnhof Odawara fährt die Daiyūzan-Linie der Izu-Hakone Eisenbahn AG bis zum Bahnhof Daiyūzan in dem am Fuß des Berges liegenden Städtchen Sekimoto. Diese private Bahnstrecke wurde aufgrund der Popularität des Tempels 1925 eröffnet. Es werden Kombi-Tickets verkauft, die eine Busfahrt bis zum etwa 400 Meter hoch gelegenen Tempel mit einschließen.

Trotz der guten Erreichbarkeit ist der Bezirk Minami Ashigara, in welchem der Tempel liegt, in eine periphere Lage gerückt. Für Fußreisende der Edo-Zeit stellte die Übernachtung in Sekimoto noch eine bequeme Option dar, heute strömt der Verkehr hingegen schnell vorbei. Während weit entfernte Reiseziele immer schneller erreichbar wurden, wandelten sich auch Wahrnehmung und Nutzung der freien Zeit. Die moderne, stark begrenzte, aber dennoch durch Wochenenden regelmäßige Freizeit ist einer der größten Unterschiede zum Tourismus der Edo-Zeit, der sehr viel mehr kosten- und zeitintensiv war, und daher einen außergewöhnlicheren Charakter hatte (Formanek 2002: 166, 181f.). Die periphere Lage zeigt sich auch in der Aufteilung von Reiseführern: Bücher über die Präfektur Kanagawa lassen – zugunsten der vielen Attraktionen im dicht besiedelten Osten – den westlichsten Teil Kanagawas aus.²⁷ Die Bezirke Minami Ashigara und Odawara werden stattdessen in Reiseführern mit den Titeln Fuji und Hakone aufgeführt.²⁸ Auch dort ist ihre Beschreibung allerdings mit nur wenigen Seiten marginal, die Wichtigkeit und Dichte von touristischen Zielen ist im regionalen Vergleich zu gering. Dies ist ein Nachteil der Gegend, da – gerade in Anbetracht der zeitlichen Begrenzung von Freizeit in der Moderne – in Japan gerne viele verschiedene Ziele nacheinander besucht werden.²⁹ Von den ehemaligen Reiseziel-Kombinationen der Edo-Zeit scheint sich insbesondere die Verbindung mit den heißen Quellen von Hakone erhalten zu haben. Mit heutigen Verkehrsmitteln lassen sich diese schnell im Anschluss an einen Besuch von Minami Ashigara erreichen. Während Minami Ashigara nach Einbruch der Dunkelheit wenig Zerstreuung bietet, füllen sich heiße Quellen gerade in den Abendstunden mit Entspannungssuchenden.³⁰ Die touristischen Ziele im Bezirk Minami Ashigara sind hauptsächlich in der Natur der bewaldeten Bergkette des Ashigara-Gebirges zu verorten. Unterschiedliche Formen des Tourismus in der Natur überlagern und ergänzen sich dabei im Programm von Besuchern.

Laut einer Statistik der Japan Tourism Agency aus dem Jahr 1995, welche mit der Möglichkeit von Mehrfachnennungen nach Aktivitäten an Reisezielen fragte, sind Natur- und Landschaftsbetrachtung mit 44,8% dicht vor dem Besuch von heißen Quellen (42,5%) die häufigste Beschäftigung.³¹ Im Hinblick auf Natur- und Landschaftsbetrachtung kann Minami Ashigara durchaus als attraktives Reiseziel gelten. Erwähnenswert ist die Aussicht vom Ashigara-Gebirge auf den Berg Fuji als nationales Symbol und heili-

²⁷ Dieser bildete auch bis zur Moderne mit benachbarten Bezirken eine eigene Provinz, Sagami.

²⁸ Siehe dazu beispielhaft die folgenden Reiseführer: JTB (1998), o. V. (1991), Maegawa (1987) und Kōda (1983).

²⁹ Wenngleich sich die Zeiteinteilung wandelte, beschreibt Formanek „the need on the part of the pilgrims or tourists to keep to schedules“ (2002: 185) als eine der Kontinuitäten der Edo-zeitlichen Reisekultur zur heutigen.

³⁰ Eine erste heiße Quelle in der Nähe des Saijōji wurde gerade neu eröffnet und könnte helfen, Besucher anzuziehen und zu längeren Aufenthalten im Bezirk zu motivieren.

³¹ Eingesehen in Funck (1997: 224).



gen Berg. Auch das Betrachten von Pflanzen in den einzelnen Jahreszeiten (5,4%) ist sehr populär. Auf der Homepage des Saijōji wird gezielt nach Jahreszeiten geordnet auf Blumen und Bäume des Tempelgeländes hingewiesen.³² Die Hortensien am Tempel sind zudem in die Liste der 100 ausgewählten Orte von Blumen in der Präfektur Kanagawa aufgenommen.³³

Zu modernen Reiseformen wie sportlicher Betätigung, der Nutzung von Wanderwegen und Trimm-dich-Pfaden kommen neue Erfahrungsmöglichkeiten der Natur durch pädagogische Lehr- und Erlebnisparks, von denen zwei in der Nähe des Saijōji liegen,³⁴ sowie eine Art „spiritueller“ Tourismus durch eine in modernen Medien proklamierte ursprüngliche Naturreligion Japans hinzu.³⁵

Die natürliche Bergwelt wurde in einem weiten Umkreis um den Saijōji im Zusammenhang mit dem Tempel und den Reisenden bereits seit der Edo-Zeit einerseits stark durch Menschenhand verändert und andererseits bewahrt. Gestalterische und strukturierende Eingriffe zeigen sich etwa in der Anlage von Wegnetzen und dem Aufstellen von Wegweisern und Laternen im Wald. Sie gehen teilweise bis auf Edo-zeitliche Reisende, Kō und lokale Ansässige zurück, die sich neben praktischem Nutzen auch karmische Verdienste für ihre Tätigkeiten erhofft haben dürften. Der moderne Ausbau dieser infrastrukturellen Vorgaben und die Errichtung weiterer Besuchsziele in dem Gebirge verminderten den Wirkungsbereich des Tempels, fügten ihn jedoch zugleich in ein dichteres touristisches Netzwerk ein. Der Tengu-Weg von Sekimoto zum Saijōji, der in der Edo-Zeit von Laienanhängern des Tempels gestaltet wurde, wird trotz der im 19. Jahrhundert parallel zu ihm angelegten Asphaltstrasse zu den 50 ausgewählten Orten landschaftlicher Schönheit in Kanagawa gezählt. Dies verdankt er den zehntausenden, mehrere Jahrhunderte alten Zedern, die ihn und den Tempel säumen und welche zum größten Teil Edo-zeitliche Spenden darstellten, wobei die Zedern in den Tempelchroniken mythisch mit der Gründung des Saijōji verwoben wurden.

Der Aspekt der Bewahrung der Natur zeigt sich im Erhalt dieses Waldes, so verbot der Saijōji das Fällen von Bäumen des Bergwaldes. Eine Tabuisierung von Wäldern und Bergen findet sich gerade im Zusammenhang mit religiösen Institutionen oft in Japan.³⁶ Holz stellte in einigen Phasen der Geschichte Japans knappes und daher wichtiges Kapital dar, um Bauwerke zu errichten. Glaubensvorstellungen von übernatürlichen Wesenheiten in den Bergwäldern und von Möglichkeiten, durch rituelle Praktiken in der Wildnis übernatürliche Kräfte zu erlangen, nutzten der Reputation des in der Natur gelegenen Saijōji als religiöse Stätte. Heute stellt sich der Saijōji als moderner Förderer

³² Vgl. <http://www.daiyuuzan.or.jp/season/index.html> [26.04.2011].

³³ Zahlreiche solcher Listen finden sich in Japan zu den unterschiedlichsten Themen. Sie werden häufig von touristischen Einrichtungen zusammengestellt und werden stark rezipiert. Man könnte einen Zusammenhang mit kreisförmigen Pilgerschaften (beispielsweise *junrei*) sehen, welche eine bestimmte Anzahl religiöser Stätten unter einem bestimmten Aspekt zusammenfassen, vgl. Reader und Swanson (1997: 232-234, 243-247).

³⁴ Der Park Maruta no Mori, der mit dem Auto nur wenige Minuten vom Saijōji entfernt liegt, verbindet diese Ansätze. Er bietet gegen Eintritt aber auch Picknickgelegenheiten, Rastplätze, Aussichtspunkte, traditionelle japanische Spielzeuge und Ausstellungen zum Lokalhandwerk.

³⁵ Siehe Prohl (2002) über einige der dabei einflussreichen „spirituellen Intellektuellen“.

³⁶ So bieten gerade im urbanen Umfeld religiöse Stätten wegen ihrer Gärten, Parks und heiligen Wäldchen Möglichkeiten für Natur- und Landschaftsbetrachtung, die ansonsten knapp bemessen sind.



des Umweltschutzes dar, etwa durch einen auf seiner Homepage befindlichen Link zu einem Programm für das Wachsen des Waldes 2010 der Präfektur Kanagawa.³⁷

Der Saijōji bleibt die zentrale Attraktion des Bezirks Minami Ashigara, an deren Bekanntheit örtliche, mit dem Fremdenverkehr zusammenhängende Personen und Institutionen großes ökonomisches Interesse haben.³⁸ Er nimmt in den kurzen Abrissen zum Bezirk in Reiseführern die wichtigste Position ein und findet sich meist in Verbindung mit der Natur auch zentral in der touristischen Werbung für den Bezirk. Vor dem Bahnhof der Daiyūzan-Linie hängt ein riesiges rotes Tengu-Antlitz mit langer Nase. In der Werbung von 2008 für die alte Provinz Sagami als Reiseziel war für Minami Ashigara eine der Tengu-Statuen des Saijōji vor den üppigen, grünen Zedern abgebildet mit dem Catchword *shinpi*³⁹ (Mystik) versehen.

5. Der Tempel als Reiseziel: Aufbau, Wahrnehmung und Wirkung

Tempel- und Schreinbesuche werden ebenfalls in der bereits erwähnten Statistik der Japan Tourism Agency aufgeführt, es geben jedoch nur 7,8% der Befragten solche Besuche als separate Aktivität auf Reisen an. Diese Zahl erscheint sehr niedrig, wofür sich unterschiedliche Erklärungen finden lassen. Zum einen werden Tempel- und Schreinbesuche nicht unbedingt als touristische Aktivitäten betrachtet: Die Besucher von religiösen Stätten zu Neujahr beispielsweise bezeichnen ihre Ausflüge und Reisen eher als traditionellen Neujahrsbesuch und nicht als Tourismus. Zum anderen können Tempel- und Schreinbesuche während touristischer Aktivitäten in einem unterschiedlichen Kontext wahrgenommen werden, indem beispielsweise die oben behandelte Betrachtung von natürlichen Ressourcen religiöser Stätten gegenüber letzteren in den Vordergrund treten.

Ebenso kann eine Überlagerung des religiösen Gehalts von insbesondere großen und wichtigen Tempeln und Schreinen durch die Wahrnehmung als historische und kulturelle Zeugnisse stattfinden. Besichtigungen von geschichtlichen, kulturellen oder traditionellen Reisezielen stellen wie auch andernorts in Japan einen der zentralen Faktoren des Tourismus dar.⁴⁰ Daher gilt es gerade bei einer Analyse des Verhältnisses von modernem Tourismus und Religion, die ästhetische Dimension von religiösen Reisezielen zu berücksichtigen, um Zusammenhänge zwischen deren Aufbau und Präsentation sowie Wahrnehmung und Nutzung durch die Besucher zu ermitteln.⁴¹

³⁷ Kanagawa Prefectural Government: <http://www.pref.kanagawa.jp/osirase/sinrin/zensyoku/index.html> [15.11.2009].

³⁸ Dabei war die ökonomische Bedeutung der Reisenden geschichtlich auch Grund für Rivalitäten zwischen Tempel und Umgebung, worauf ein Streit zwischen dem Saijōji und Sekimoto 1774 hinweist. Bei dem Streit ging es darum, ob Fuji-Kō-Mitglieder im Tempel übernachten dürften. Er wurde von der Lokalverwaltung zugunsten von Sekimoto entschieden: „[A station town like Sekimoto] could not afford to have a vital source of income siphoned off by the temple“ (Williams 2005: 172, Anm. 59).

³⁹ Der Begriff *shinpi* ist zusammengesetzt aus den Schriftzeichen Gott und Geheimnis.

⁴⁰ Das Edo-zeitliche Wort *Monomi* wurde abgelöst durch den ebenfalls Besichtigungen bezeichnenden, ursprünglich aber vornehmer klingenden Begriff *kankō*, welcher mittlerweile generell für Tourismus verwendet wird.

⁴¹ Religionsästhetik ist gerade für die Analyse von religiösen Stätten unter dem Aspekt ihrer Attraktivität als Reiseziele relevant. So führt Inken Prohl aus: „Die Erkenntnis, daß Religionen ihre Anhänger mit-



Die Wahrnehmung von Reisezielen ist einem zeitlichen Wandel unterworfen wie Formanek näher ausführt:

„[O]ne should not forget that though it is true that the sites visited are mostly the same today as they were in the Tokugawa period, journeys to these culturally sanctioned centers through which people today seek the ‚nostalgic‘ confirmation of their cultural landscape may well have occasioned very different feelings among Edo-period travelers who probably experienced them in a more adventurous and serendipitous way.“ (Formanek 2002: 186)

Änderungen in der Wahrnehmung von Geschichte, Kultur und Tradition setzten bereits in der frühen Phase der Modernisierung Japans ein.⁴² Die Frage der japanischen Selbstidentität beeinflusste insbesondere ab der Nachkriegszeit die Entwicklung des Binnentourismus. In den 1970ern warb Japan Railways mit dem Slogan „Discover Japan“. „One outcome of this campaign was the cultivation, a few years later, of many sites and events as ‚traditional‘. This period saw the beginning of ‚tradition as a consumer good“ (Manzenreiter und Ben-Ari 2004: 509). Dennoch scheint es aus heutiger Sicht zu vereinfachend, wenn Graburn japanischen Touristen den Wunsch einer „nostalgic confirmation of their cultural landscape“ (1983: 63) unterstellt, der im Gegensatz zu der Zielsetzung westlicher Touristen, etwas Neues zu entdecken, stehe (ebd.). Die sich wandelnde komplexe Selbstorientalisierung Japans wird anhand eines weiteren Slogans der Japan Railways aus den 1980ern sichtbar: „Exotic Japan“.

Auch im Fall des Saijōji lassen sich diese scheinbar widersprüchlichen Aspekte erkennen. Die in traditionellem Stil errichteten Gebäude in der ursprünglich wirkenden Natur erschaffen eine eigene Exotik in Anbetracht der alltäglichen Umgebung des modernen urbanisierten Japans. Der außeralltägliche Raum stellt gleichzeitig eine Projektionsfläche für Nostalgie nach einer imaginierten Vergangenheit dar.⁴³

Historische Tiefe wird dadurch medial erzeugt und vermittelt, dass auch in den kürzesten auf den Tempel bezogenen Texten, ob in Werbematerial, Reiseführern oder sonstigen Beschreibungen, auf den mittelalterlichen Zeitpunkt der Gründung und das Alter der Bäume hingewiesen wird.

Dennoch ist das meiste, was sich den Blicken bietet, erst in der jüngeren Vergangenheit in dieser Form entstanden. Die gespendeten Steinstele vor dem Tempel wurden restauriert und wieder aufgestellt, und die meisten Tempelgebäude wurden, wenn auch in einem traditionellen Stil, neu erbaut: Die Pagode stammt aus dem Jahr 1863, der Dōryō-Schrein wurde 1934, die Haupthalle 1954 und die Gründerhalle zum 550jährigen Jubiläum 1961 neu errichtet. Das tatsächliche Alter der Bauwerke des Saijōji ist offen auf Schildern angegeben ohne den Gesamteindruck von historischer Tiefe merklich zu

tels ihrer Architektur, dem Klang ihrer heiligen Worte, der ästhetischen Gestaltung religiöser Objekte, ihren Bildern und Statuen oder dem spezifischen Geruch sakraler Räume und Riten an sich binden, gewinnt zunehmend an Bedeutung im religionswissenschaftlichen Diskurs und hat innovative Forschungen angestoßen“ (Prohl 2006: 22f.).

⁴² Auf diesen Wandel deuten etwa das Gesetz zum Erhalt von Schreinen und Tempeln von 1897 und das Gesetz über historische und Naturdenkmäler von 1919 hin (Funck 1997: 60). Einige religiöse Stätten sind heute sogar als Landeschätze (*kokuhō*) oder UNESCO-Weltkulturerbe klassifiziert und wirken eher wie Museen – inklusive Eintrittsgebühren.

⁴³ Oder wie Robertson ausführt: „Homelessness today is a postmodern condition of existential disaffection: nostalgia for the experience of nostalgia“ (1988: 497).



beeinträchtigen. In Japan scheint generell die öffentliche Anerkennung von Rekonstruktionen und Kopien als authentischer Ersatz für Originale verbreitet zu sein, insbesondere wenn ein Ort durchgängig aktiv genutzt wird.⁴⁴

Die Größe des Areals, die Unübersichtlichkeit auch infolge von Höhenunterschieden, die mehr als dreißig Gebäude und verschiedene sich hindurchschlängelnde Wege erschweren eine Beschreibung des Tempelgeländes. Auch die im zentralen Innenhof oder im Prospekt präsentierten Karten sind nicht maßstabsgetreu. Sie sollen durch vereinfachte und subjektive Darstellungen, wichtige Gebäude vergrößernd, unwichtigere weglassend, den Besuchern beim Lokalisieren der relevanten Sehenswürdigkeiten helfen. Das beim Betrachten der Karten verwirrend erscheinende Wegnetz ist geschickt angelegt. Es bietet verschiedene alternative Rundwege, die beinahe automatisch an den wichtigsten Gebäuden vorbeiführen. Einerseits erhalten Besucher das Gefühl freier Wahl ihres Weges, andererseits scheint die Größe des Areals noch beeindruckender.

Hinter den sich ans Ende der Straße anschließenden Fußwegen, an Zedern, einem Bach, Toren und Stelen vorbei, ragt der von den Priestern bewohnte Teil des Tempels auf. Rings um einen großen Innenhof befinden sich die Haupthalle (*hondō*), Landeschutzhalle genannt (*gokokuden*), in der das offizielle Honzon verehrt wird, die Halle des Tempelgründers und die Priesterhalle (*sōdō*), in der die Priester Zazen praktizieren.

In Richtung des Dōryō-Schreins geht es wieder aus dem Innenhof hinaus auf ein weiteres Wegenetz. In dem im Gegensatz zum „kultivierten“ Innenhof von Natur durchwachsenen hinteren Tempelareal stehen einzelne Bauten, etwa eine Pagode, die Halle mit der heiligen Quelle des *kongō*-Wassers (Sanskrit: *vajra*), sowie über einem kleinen Wasserfall die Halle von Fudō Myōō (Sanskrit: *Ācala Vidyārāja*).

Der hinterste Teil des Geländes umfasst einen Schrein für drei Lokalgötter, zusammengefasst als dreigesichtiger Daikokuten (Sanskrit: *Mahākāla*), den höher am Berghang liegenden Dōryō-Schrein, *go-Shinden* (Halle der Wahrheit)⁴⁵ genannt, sowie das über eine lange Treppe zu erreichende Oku-no-In, wo der populäre Bodhisattva Kannon (Sanskrit: *Avalokiteśvara*) in seiner elfgesichtigen Form verehrt wird. Dieses Areal trägt offensichtliche Zeichen eines abgegrenzten sakralen Bereichs. Der größte Weg führt über die teilweise für die Öffentlichkeit gesperrte „Opferbrücke“ (*gokūbashi*)⁴⁶ und durch das Kekkai-Tor (*kekkaï* steht für einen abgegrenzten, heiligen Bereich, der nicht betreten werden darf). Bei den Opferritualen für Dōryō darf dieser Teil des Geländes nur von drei speziell rituell vorbereiteten Priestern mit verbundenen Augen betreten werden.⁴⁷

Teilungen der Anlage zeigen sich auf verschiedenen Ebenen. Ab dem Fuß des Berges markiert ein großes Torgebäude den Übergang in einen von der alltäglichen Welt abgetrennten Raum, welcher den Berg hinauf in den inneren und hinteren Bereichen zunehmend unzugänglicher und geheimer wird. Innerhalb der Gebäude, in denen übernatürliche Wesen verehrt werden, findet sich eine Trennung in zwei Bereiche, das äußere, öffentliche *gejin* (auch *gaijin* ausgesprochen) und das innere, geheime *naijin*. Es wird mit dem Geheimen und Versteckten, sowie dem Öffentlichen und Zugänglichen

⁴⁴ Vgl. den als Jahrtausende alte Anlage wahrgenommenen, aber regelmäßig komplett neu errichteten Ise-Schrein oder auch Miniaturrepliken des Pilgerweges von Shikoku.

⁴⁵ Die Homophonie zu einem Schrein für Kami impliziert den Ursprung Dōryōs als Gongen vor der Trennung von Buddha und Kami.

⁴⁶ Diese findet sich ebenfalls in einer Liste, nämlich der 100 Brücken der Präfektur Kanagawa.

⁴⁷ Die drei Priester passieren mit ihren Opfergaben dabei auch den normalerweise abgesperrten Mittelteil der Brücke.



gespielt. Dies zeigt sich am Klarsten am Bild des Tengu: Die Statue Dōryōs ist, wie schon erwähnt, versteckt im Naijin des Schreins und wird nur zu besonderen Gelegenheiten gezeigt. Diese sind allein wegen ihrer Seltenheit interessant für die Öffentlichkeit. Die durch Geheimhaltung aufgebaute Neugierde wird dadurch befriedigt – aber auch erneut angeregt –, dass zahlreiche Darstellungen von Tengu gezeigt werden. Es finden sich drei Statuenpaare von je einem Tengu in vogelartiger und menschlicher Form⁴⁸ sowie eine kleine Statue von Dōryō auf dem Fuchs. Diese Statue steht in Greifweite und weist daher einen durch zahllose Berührungen speckig glänzenden Schnabel auf.⁴⁹ Zudem gibt es Bilder und Masken von Tengus, aber auch ihre symbolischen Attribute, etwa riesige *geta* (traditionelle Holzschuhe) und Blattfächer, welche zudem das Wappen des Tempels darstellen.

Auch viele der anderen Gebäude sind außer zu speziellen Anlässen für die Öffentlichkeit gesperrt; einige der Hallen liegen im Dunkeln oder Dämmerlicht, andere Bereiche sind hinter Vorhängen oder Türen halb oder völlig verborgen.⁵⁰ Innerhalb dieser düsteren Hallen herrscht eine gewisse ehrfürchtige Stimmung, während sich Besucher draußen in ausgelassener, lockerer Atmosphäre mit Tengu-Statuen oder den riesigen *Geta* fotografieren lassen.

Die Priester tragen in ihrer vom Alltag abweichenden Kleidung und durch die Tatsache, dass sie sich einem spezifischen Tagesablauf unterworfen haben, zur ästhetischen und authentischen Wirkung des Tempels auf die Besucher bei. Von ihnen ist meist wenig zu sehen, was an ihrem streng geregelten Alltag und der besonderen Bauweise des Tempels liegt. So existiert beispielsweise ein Wandelgang, über den die Priester, vor der Öffentlichkeit versteckt, bis hinauf zum Dōryō-Schrein gelangen können. Die andauernde aktive Nutzung des Tempels erfüllt ihn als historisches und kulturelles Zeugnis mit Leben. Die Priester stellen sich als Vertreter einer uralten Tradition dar, welche so auch für die Besucher erfahrbar wird. Die mit der Zentralisierung der Sōtō-Schule zusammenhängende Konzentration auf „orthodoxe“ Lehre und Praxis in der Moderne fördert gerade in einem elitären Haupttempel wie dem Saijōji die Annahme von Rollen seitens der Priester, die ungeachtet ihrer Intentionen in der Gegenwart weit verbreitete idealisierende, essentialisierende und exotisierende Bilder vom Zen oder allgemein vom Buddhismus bestätigen können.

Viele kleine Details, welche es überall zu entdecken gibt, runden die dichte Atmosphäre ab. Diese reichen von den zahlreichen schillernden Namen der Bauwerke bis zu besonderen Pflanzen, winzigen Schreinen, Inschriften und Gravuren.

Es muss zudem festgestellt werden, dass das Bild des Tempels stark durch die Besucher selbst mitgeprägt ist. Dies beginnt damit, dass die Einnahmen und Spenden von Besuchern zur Finanzierung der teuren traditionellen Bauten beitragen. Einige Gebäude wurden direkt von Kō errichtet, z. B. das Oku-no-In und die von einigen Gruppen gemeinsam genutzte Halle der Gläubigen. Hinzu kommen sichtbare Objekte, die den Be-

⁴⁸ Diese stehen vor dem Kekkai-Tor, sowie an der langen Treppe zum Oku-no-In auf Sockeln und im öffentlich zugänglichen Vorraum des Dōryō-Schreins.

⁴⁹ Die Möglichkeit des Anfassens befriedigt nicht nur das menschliche Bedürfnis des Berühren-Wollens, sondern könnte auch zusammenhängen mit dem Glauben an spezifische Genze Riyaku der Heilung, worauf auch kleine monetäre Opfergaben hindeuten. Am bekanntesten ist in Japan wohl die Statue des Togenuki-Jizō in Tōkyō, die in der Hoffnung auf solchen Nutzen berührt und gewaschen wird.

⁵⁰ Das Öffentliche und das Versteckte sind nicht statisch, sondern können sich wandeln: Während das Kongō-Wasser heute frei zugänglich für jedermann ist, „during the Tokugawa period, this water source was off-limits to everyone but a few select monks assigned to provide offerings to Dōryō Shrine“ (Williams 2005: 66).



such der Anlage, die Verehrung übernatürlicher Wesenheiten und das Bitten um Genze Riyaku markieren, wie beispielsweise der Wald selbst sowie Steinstelen, Schilder, Wegweiser, Statuen und die riesigen Geta.

6. Besucher und ihre Aktivitäten

Heutzutage belaufen sich die jährlichen Besucherzahlen Schätzungen nach auf 700.000 (Nishigai 1997, zitiert bei Williams 2005: 70).⁵¹ Die regionale Zeitschrift *Yokohama Walker* gibt allein für das Hatsumōde, dem an den ersten drei Tagen von Neujahr erfolgenden Besuch von Tempeln und Schreinen, des Jahres 2006 insgesamt 50.000 Besucher an (o. V. 2007: 64).⁵² Die Besucherzahlen fluktuieren stark in Abhängigkeit von Faktoren wie dem Wochentag oder besonderen Festlichkeiten, Faktoren, welche sich ebenso auf spezifische Gründe für den Besuch und die Aktivitäten auf dem Gelände auswirken.

In der Tempelanlage findet sich ein breites Angebot an Aktivitäten, das die Besucher nutzen können. Dabei besteht eine große Freiheit in der Auswahl. Die Anlage selbst, sowie die mediale Präsentation des Saijōji beeinflussen jedoch wie beschrieben die Entscheidungen und lenken die Aufmerksamkeit der Besucher zu besonderen Attraktionen.

Die meisten der Besucher führen Handlungen aus, die wegen des Zusammenhangs mit übernatürlichen Wesenheiten als religiös gedeutet werden können. Wenngleich sich solche Aktivitäten ähneln, bleiben Motivationen, Intentionen und Bedeutungszuschreibungen der Akteure unklar und kaum verallgemeinerbar. Einige Besucher werden durchaus vom Glauben an übernatürliche Wesenheiten geleitet, oftmals sind dabei individuelle Vorlieben für bestimmte Wesenheiten erkennbar, die dann gezielt aufgesucht werden.⁵³ Andere Besucher kommen wegen des Angebots an Genze Riyaku; manche glauben, dass diese durch übernatürliche Wesenheiten vermittelt werden, manche interpretieren sie nur als symbolische Handlungen, um positive Einstellungen zum Ausdruck zu bringen, und für manche sind sie schlichtweg Mittel, deren Wirkung zwar fraglich ist, die aber jedenfalls nichts schaden können.

⁵¹ Darunter sollen 350.000 bis 400.000 Personen Mitglieder von Kō-Gruppen sein. Diese Angaben scheinen mir etwas zu hoch. Offizielle Zahlen zu den Kō existieren seit 1920. Damals wurden 151 Kō angegeben. 1930 sank die Zahl auf 123. Heute sind 370 bis 380 Kō offiziell am Saijōji registriert. Die Größeren sollen laut Williams 800 bis 1.000 Mitglieder haben, der Schnitt allerdings liegt bei 50 (Williams 2005: 171 Anm. 54). Damit existieren nun trotz einiger Zusammenschlüsse mehr als doppelt so viele Gruppen als in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die subjektive Sicht unterscheidet sich hiervon deutlich: An der Rezeption des Saijōji wurde mir gesagt, es existierten nur etwa 200 Kō, deren durchschnittliche Mitgliederzahl von 1.000 auf 100 Mitglieder gesunken sei, und die zudem im Gegensatz zu früher nicht mehr geschlossen zum Tempel kämen. Die Zahl von Gruppen, die Dōryō verehren, erhöht sich zusätzlich durch inoffizielle Gruppen (*sanpaikai* bzw. *kyōkai*) (ebd.).

⁵² Insgesamt sind dort zehn Tempel und Schreine aus Kanagawa aufgeführt. Der Saijōji gehört also zu den populärsten religiösen Zielen der Präfektur, wenngleich unter diesen zehn der Kawasaki Daishi und der Tsurugaoka Hachimangū mit jeweils über zwei Millionen Besuchern an den ersten Neujahrstagen alle anderen weit übertreffen (Yokohama Walker 2007: 62ff.).

⁵³ Eine alte Frau, die ich traf, freute sich beispielsweise darauf, Kannon zu verehren und stieg dafür sogar die steilen Treppen hinauf. Das große Angebot an übernatürlichen Wesenheiten kommt solchen Präferenzen entgegen. Im Lauf der Zeit wuchs ihre Zahl an: Kannon wurde von Kō auf dem Areal eingeschreint. Assoziationen verflochten die Wesenheiten miteinander, so wird Dōryō mittlerweile auch als Verkörperung Kannon verehrt.



Im Gegensatz zu oft nur spärlichem Wissen über religiöse Lehren und buddhistische Schulen werden Japanern meist in jungem Alter grundlegende rituelle Handlungen vermittelt.⁵⁴ So können diese auch ohne Hintergedanken vollzogen werden. Konkrete Fragen nach dem ‚Warum?‘ der Ausführung solcher Praktiken können irritierend auf einige Personen wirken. In diesem Bereich finden sich Erklärungsmuster, die rituelle und religiöse Handlungen als Tradition oder Brauchtum auffassen. Sie bieten zudem einen Mittelweg zwischen den vorigen Interpretationen: Der Besuch eines Tempels oder Schreins umfasst, unabhängig von seinem konkreten Anlass, eben auch die Verehrung von einer oder mehreren übernatürlichen Wesenheiten: Gewisse Rituale scheinen für viele Japaner einfach zum Besuch religiöser Stätten dazu zu gehören. Solche Aktivitäten können zudem Reiseziele aktiv erlebbar machen, sie wirken fördernd auf Stimmung und Atmosphäre. Das oft fehlende Wissen über Lehren oder mangelndes Interesse für buddhistische schulspezifische Besonderheiten sind kaum von Belang angesichts der praktischen Erfahrbarkeit lokal verwurzelter religiöser Anlagen.⁵⁵

Die am häufigsten von den Besuchern durchgeführte rituelle Handlung ist das *sanpai*. Dies bedeutet die Verehrung von übernatürlichen Wesenheiten, kann aber auch den gesamten Akt eines Tempel- oder Schreinbesuchs sowie eine Reise mit dem Hauptziel einer religiösen Stätte bezeichnen. Sanpai umfasst als Ritual Verbeugungen, eine monetäre Opfergabe, normalerweise Kleingeld, und das kurze Verharren mit zusammengelegten Händen und gesenkten oder geschlossenen Augen, wobei im Stillen um Genze Riyaku gebeten werden kann. Im Fall der Verehrung von Kami sollte zweimal geklatscht werden.⁵⁶ Mitunter finden sich Glocken, die geschlagen werden können.⁵⁷ Durch die speziellen Opferkisten werden zahlreiche Orte als für Sanpai geeignet markiert. Selbst an der Quelle des Kongō-Wassers findet sich eine solche Kiste, die bedeutet, dass erst ein Sanpai durchgeführt werden sollte, bevor man von dem Wasser trinkt oder es in Flaschen abfüllt und mitnimmt.

Das Angebot an Sanpai-Optionen ist so groß, dass Besucher fast notwendigerweise eine Auswahl treffen, welche der übernatürlichen Wesenheiten sie verehren.⁵⁸ Ob und wo sie Sanpai durchführen, bleibt ihre freie Entscheidung. Beeinflussend wirken jedoch nicht nur etwa die im vorherigen Kapitel angeführten ästhetischen und räumlichen Faktoren, sondern besonders auch die Reputation und Beliebtheit von einzelnen übernatürlichen Wesenheiten. Dōryō als Honzon und „Attraktion“ des Saijōji wird offensichtlich auch die größte rituelle Verehrung zuteil. An manchen Tagen ist der Andrang so groß, dass sich Schlangen vor der Opferkiste des Schreins bilden. Viele der von mir Befragten gaben den Dōryō-Schrein als wichtigstes Ziel des Saijōji an. Hingegen wussten deutlich weniger von ihnen, dass der Saijōji zur Sōtō-Schule gehört.

⁵⁴ Dennoch weichen Details oft voneinander ab, wengleich man mitunter etwa in Zeitschriften Anweisungen für die „richtige“ Durchführung – beispielsweise der rituellen Reinigung an den Wasserbecken vor religiösen Anlagen – findet.

⁵⁵ Vgl. zum japanischen Verhältnis zwischen Glaube und Praxis Roemer (2006: 212ff.) und Tanabe und Reader (2000: 29ff.).

⁵⁶ Wie angesichts der künstlichen modernen Trennung zwischen Buddhas und Kami zu erwarten, ist den Sanpai Durchführenden – insbesondere, wenn sie direkt darauf angesprochen werden – oft nicht klar, ob geklatscht werden sollte oder nicht.

⁵⁷ Im Saijōji sind Glocken für das Sanpai von Dōryō und Fudō Myōō angebracht, die mit einem langen Seil geschlagen werden können.

⁵⁸ Trotz dieser vielfältigen Wahlmöglichkeiten entscheiden sich einige Besucher für Opfer an Orten ohne Opferkisten: Man findet beispielsweise Münzen auf den Sockeln der Kannon- und Tengustatuen, im Teich des Innenhofes oder selbst in einem Baumloch in einer Zeder hinter den Riesengeta.



Die, wenn auch kleine monetäre Gabe, an die häufig auch Bitten und Wünsche geknüpft werden, deutet bereits eine Art Transaktion an. Ökonomische Aspekte treten deutlich bei den erwerbbaaren Gegenständen zutage. In zwei kleinen Geschäften neben dem Dōryō-Schrein und dem Oku-no-In verkaufen Angestellte täglich von 10 bis 16 Uhr Devotionalien, die mit dem Bereich des Bittens um Genze Riyaku zusammenhängen.⁵⁹ Diese Objekte können in zwei Kategorien geteilt werden, die sich durch die Konventionen unterscheiden, den entsprechenden Gegenstand entweder mitzunehmen oder am Tempel zu belassen.

Zu den auf dem Gelände verbleibenden Objekten gehören *ema*, kleine Holztäfelchen. Die Rückseite wird mit einem oder mehreren Wünschen beschriftet. Danach werden sie an speziellen Gestellen aufgehängt. Ema stellen die öffentlichste Form von Genze Riyaku dar, mitunter sieht man Besucher die zahlreichen Täfelchen durchblättern und lesen. Aus einer Box können gegen eine festgelegte Spende *mikuji* (auch: *o-mikuji*), Wahrsagelose (Pye und Triplett 2007: 19ff.), gezogen werden, die meist lebhaft diskutiert werden, bevor sie ebenfalls an Gestellen oder Zweigen festgeknotet werden. Im Saijōji ist in ihnen auch eine kleine Figur enthalten, die als *engimono*, Glücksbringer, mit nach Hause genommen werden kann.

Zu den in den Geschäften angebotenen Objekten zum Mitnehmen gehören ebenfalls Engimono, aber auch *fuda* (auch: *o-fuda*), Amulette und *mamori* (auch: *o-mamori*), Talismane.⁶⁰ Mamori sind meist Stoffbeutelchen, die jedoch nicht geöffnet werden sollen. In ihrem Inneren ist ein sakraler Gegenstand versteckt, während auf dem Äußeren Name und Wappen des Tempels, sowie die spezifischen Genze Riyaku des Mamori aufgeführt werden.

Aussehen und Wirkung all dieser Objekte wandeln sich im Laufe der Zeit. In der Edo-Zeit war die begehrteste Devotionalie das Goldsiegel (*o-kanain*), welches offiziell nur nach den großen Dōryō-Festen erhältlich war, jedoch von Priestern entgegen der Regel auch unabhängig von den Festen verkauft wurde (Williams 2005: 66-68, 170). Heute ist der beliebteste Glücksbringer des Tempels regulär an den Ständen erwerbbar. Es ist ein Bäumchen mit Glocken, dessen Name auf die Homophonie der beiden japanischen Wendungen „Baum, dessen Glocken klingeln“ und „Gelegenheit, die zu Geld führt“ anspielt. Außer Glücksbringer und sakraler Verbindung zum Tempel sind sie ebenso ein attraktives Mitbringsel und Souvenir.

Die speziellen Genze Riyaku, für die der Saijōji bekannt ist, unterliegen ebenso einem stetigen Wandel: Während wohl kaum noch Nachfrage nach Schutz vor wilden Tieren existiert – in der Edo-Zeit mit dem Goldsiegel verbunden –, bleiben Genze Riyaku wie Heilung oder Schutz vor Feuer aktuell (ebd.: 67f.). Die Bekanntheit des Saijōji als geeigneter Ort um für *enmusubi* (Karma-Verbindung), also positive Beziehungen, besonders in Liebesangelegenheiten, zu bitten, steigerte sich mit dem Anwachsen der neben dem Dōryō-Schrein unter freiem Himmel ausgestellten Sammlung von überdimensionalen Geta in vielen Größen, Materialien und Farben. Ein Schild weist auf den Enmusubi-Glauben der Spender hin. Die mit dem Tengu assoziierten Schuhe symbolisieren eine feste Paar-Beziehung. Ein Paar über zwei Meter hoher Geta ist eine fo-

⁵⁹ Ein weiteres Geschäft im Priesterteil des Tempels hat nur unregelmäßige Öffnungszeiten, was die überproportionale Beliebtheit der beiden anderen Teile des Geländes zeigt.

⁶⁰ Diese Gegenstände sollen eigentlich nach Neujahr zurück in den Tempel gebracht werden, wo sie dann rituell verbrannt werden.



togene Attraktion und hat zu der neuen Praxis geführt, dass darunter hindurch zu gehen als förderlich für die Beziehung und eine leichte Geburt angesehen wird.⁶¹

Die speziellen Genze Riyaku, welche die besondere Reputation des Saijōji fördern, sind auf komplexe Weise mit oft leicht assoziierbaren Aspekten der verehrten übernatürlichen Wesenheiten sowie sichtbaren Darstellungen und Objekten verknüpft. Daneben bleibt der Tempel jedoch auch für zahllose weitere individuelle Wünsche offen. In den Worten des Tempelprospekts heißt es dazu: *shogan jōju*, „Alle Bitten werden erfüllt“ (Daiyūzan Saijōji o. J.).

Anlaufstation für Besucher, die am Dienstleistungsangebot der eigentlichen Priesterschaft interessiert sind, ist die unübersehbare, zentral am Innenhof gelegene Rezeption. Dort hängen Listen aus, die verschiedene Rituale und Genze Riyaku aufführen, welche man bestellen kann. Auf Formularen werden neben Daten zur Person bzw. Familie die gewünschten Rituale sowie Genze Riyaku eingetragen. Die Preise für Rituale und Genze Riyaku bewegen sich zwischen 3.000 und 50.000 Yen.⁶² Größere Rituale, an denen mehrere Priester teilnehmen, müssen vorbestellt werden. Komplizierte Rituale, unverständliche Rezitationen und eine hochkonzentrierte Haltung unterstreichen Spezialisierung und Professionalität der Priester als Ritualexperten. Die Übertragung ihrer durch rituelles „Training“ gewonnenen Kräfte auf die Laien, um ihnen diesweltlichen Nutzen zu vermitteln, gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Priester im Umgang mit den Laien.

Darüber hinaus umfasst das Angebot des Saijōji zum Beispiel Übernachtungen im Tempel oder buddhistisches Essen für Gruppen. Besuchern, die diese Dienstleistungen vorbestellen, bieten sich tiefere Eintritte in den Tempelkomplex und Einblicke in den strengen Alltag der Priesterschaft. Die für die Besucher außeralltägliche Umgebung verspricht Tradition, Exotik und Professionalität. Authentizität wird beispielsweise dadurch erzeugt, dass auch Übernachtungsgäste die Schlafens- und Aufstehzeiten der Priester einhalten sollen. Bereits die passive Teilnahme an priesterlichen Ritualen oder der bloße Aufenthalt im Tempel gelten zudem als förderlich für die Erfüllung von Bitten um diesweltlichen Nutzen.⁶³ Gaben an die Besucher im Anschluss an die Teilnahme an einem der Angebote sind Erinnerungsstücke und Verbindungen zum Tempel. Hierzu gehören Devotionalien wie Fuda nach Ritualen und Andenken wie Essstäbchen, Tücher oder Kugelschreiber mit dem Namen des Tempels.

Besucher, die auf solche Angebote nicht zurückgreifen, sondern einfach den Tempel besuchen, brauchen meist nicht sonderlich viel Zeit beim Verehren von übernatürlichen Wesen oder dem Besuch der Verkaufsstände. Bei einer von meinen Umfragen bestätigten durchschnittlichen Verweildauer von etwa anderthalb Stunden bleibt einige Zeit für Besichtigungen und Spaziergänge auf dem Areal. Ergänzend finden sich Einrichtungen zur Rekreation: Entspannen kann man auf den Bänken im Innenhof, vor dem Dōryō-Schrein und dem Oku-no-In. Während die Besucher beim Sanpai, beim Betreten von Gebäuden und in der Interaktion mit den Priestern eine respektvolle Haltung zeigen, herrscht ansonsten eine lockere Atmosphäre. Im Innenhof fallen moderne Getränkeau-

⁶¹ Ein Schwesternpaar aus Minami Ashigara erklärte mir, dass es aber Unglück bringe, mit dem Geliebten den Tempel zu besuchen. Dies mag einen lokalen Glauben darstellen, denn die Mehrzahl der Besucher schien aus Pärchen und Familien zu bestehen. Es zeigt jedoch, wie unterschiedlich Glaube und Wissen je nach Besucher und Besuchergruppe sein können.

⁶² Das entspricht etwa 25 bis 400 Euro, Stand März 2010.

⁶³ Tempelprospekt weist darauf hin, dass die angebotenen Speisen helfen sollen, Wünsche zu erfüllen (Daiyūzan Saijōji o. J.).



tomaten auf. Aschenbecher und Mülleimer sorgen für Ordnung nach Essens-, Getränke- und Raucherpausen.

Das Fotografieren ist eine der wichtigsten Beschäftigungen. Besucher posieren insbesondere vor Tengu-Statuen und Riesengeta, aber auch vor Toren, Bäumen und Gebäuden, um später eine Erinnerung an den Besuch im Saijōji zu haben. Die Ästhetik der Natur, der Bauwerke und der zahlreichen Details bieten eine große Auswahl an Motiven für Hobby- und Profifotografen.

Vor dem Tempelgelände wird das Angebot des Saijōji weiter ergänzt. Dort, wo die Straße mit einem großen Parkplatz sowie Bus- und Taxihaltstellen endet, finden sich ein halbes Dutzend Läden und Teestuben, die Essen und Getränke, aber auch eine breite Auswahl an Souvenirs bereithalten. Japan besitzt eine der ausdifferenziersten Souvenirkulturen der Welt, die sich bereits in der Edo-Zeit entwickelte und wegen ihres sehr obligatorischen Charakters zur Ausprägung von weit bekannten lokalen Spezialitäten führte.⁶⁴ Außer lokalen Delikatessen offerieren die Geschäfte vor dem Saijōji ein buntes Angebot von Gegenständen mit Tengu-Motiven, Tengu-Masken, traditionellen Spielzeugen, Tüchern, Glücksbringern und ähnlichem. Besonders beliebt sind Tengu-Senbei (Tengu-Reiskexse) in der Form von Tengu-Fächern, die allerdings erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts erfunden wurden.⁶⁵ Zur Zeit des größten Besucherandrangs zum Hatsumōde wird das Angebot unüberschaubar. Entlang des Fußweges von der Straße bis zum Tempel sowie im Innenhof werden Stände errichtet, die Essen, Getränke, Souvenirs, Devotionalien, Almanache, Kalender und dergleichen mehr verkaufen.⁶⁶ Besondere Feierlichkeiten und Rituale ziehen zusätzliche Besucher an und richten sich teils an speziell Interessierte. Monatlich bietet der Saijōji auch Zazen-Kurse und Kurse für das Schnitzen von Holzbuddhas an.

Das bereits erwähnte dreimal jährlich durchgeführte große Dōryō-Fest zeigt die dynamischen Spannungen zwischen Religion und Tourismus.⁶⁷ Der Zeitpunkt des Rituals wurde aus praktischen Gründen für die Besucher von Mitternacht auf neun Uhr vorverlegt.⁶⁸ Am Ort des Opferrituals vor dem dann tabuisierten Bereich des Kekkai-Tores wird eine außergewöhnliche, geradezu mystische Atmosphäre erzeugt: Die Besucher werden etwa aufgefordert, zur Verehrung des Abtes die Hände zusammenzulegen. Fotografieren wird untersagt. Erst wenn sich die Priester nach Beendigung des Rituals zurück auf den Weg zur Haupthalle begeben, löst sich die Zuschauermenge teilweise in Chaos auf, wenn zahlreiche Personen versuchen, die zur Abtrennung des sakralen Bereiches an der Opferbrücke befestigten Strohseile und Papierstreifen herunterzureißen und einzustecken. Sie gelten durch das Ritual als besonders starke Glücksbringer.

Festzustellen bleibt, dass eine einfache Differenzierung zwischen religiösen und profanen Aktivitäten oder zwischen Pilgern und Touristen nicht möglich ist. Selbst schein-

⁶⁴ Das Wort für Souvenir, *o-miyage*, stammt aus dem religiösen Bereich und bezeichnete in der Edo-Zeit Geschenke, die man von religiösen Institutionen für Spenden bekam, meist ortstypische Delikatessen und Glücksbringer. Das Mitbringen von Souvenirs war eine reziproke Praxis zu dem Brauch, Abreisenden Abschiedsgeschenke (*senbetsu*) auf ihren Weg mitzugeben. Während Abschiedsgeschenke seltener geworden sind, bleibt bei Angehörigen und Freunden die Erwartungshaltung, Souvenirs zu bekommen.

⁶⁵ Dies teilte mir einer der Verkäufer ohne Vorbehalte mit.

⁶⁶ Auch öffentliche Einrichtungen fehlen nicht: Wegen der Menschenmassen gibt es einen Polizeistand und an einem Stand der Post können die in Japan wichtigen Neujahrskarten erworben und direkt verschickt werden.

⁶⁷ Für eine detaillierte Beschreibung des Festes siehe Williams (2005: 65, 169f.).

⁶⁸ Das Ritual, das ich beobachten konnte, hatte etwa 50 bis 100 Besucher, von denen ungefähr ein Drittel noch an einem Vortrag des Abtes teilnahm. Die Unterkünfte des Tempels waren voll belegt.



bar völlig weltliche Handlungen können religiöse Bezüge aufweisen oder religiös interpretiert werden,⁶⁹ andererseits aber können auch religiöse Handlungen als profan ausgelegt werden. Rekreative, ludische⁷⁰ und religiöse Aspekte bilden somit ein individuell deutbares Kontinuum, das durch historisch verwurzelte soziale Praxis sanktioniert ist (vgl. Hur 2000: 76; Roemer 2006: 191, 214f.)

7. Schluss

Der Daiyūzan Saijōji ist wie in der Edo-Zeit auch im gegenwärtigen Japan ein beliebtes Reiseziel. Dennoch zeigen sich zahlreiche Diskontinuitäten, die mit den Veränderungen von Tourismus und Religion zusammenhängen.

Die strenge Hierarchie und das orthodoxe, nach innen gekehrte Auftreten der Priesterschaft scheinen, verglichen mit Quellen der Edo-Zeit, neuere Entwicklungen zu sein, die vermutlich Standpunkte der elitären Instanzen der Sōtō-Schule und moderne Bilder vom Zen, die sich auch in der japanischen Gesellschaft verbreitet haben, widerspiegeln (Williams 2005: 85). Dadurch fördern die Priester – unabhängig von ihrer Intention – die Erschaffung einer von den Besuchern als authentisch wahrgenommenen Atmosphäre.

Zudem gehören weiterhin zahlreiche Dienstleistungen zu ihrem Aufgabenrepertoire, ob als Ritualexperthen für die Erwirkung von Genze Riyaku oder beim Angebot von Übernachtungen und Essen. Das Interesse, das die Priesterschaft in der Edo-Zeit an der Entwicklung des Tempels als Reiseziel zeigte, ist hingegen in Zurückhaltung übergegangen. Während in der Vorkriegszeit noch das touristische Betsuin in Hakone eröffnet wurde, konnte ich heute keine expansiven oder werbenden Ambitionen mehr erkennen. Dies könnte einerseits eine Folge der oben genannten Entwicklungen der Sōtō-Schule sein, andererseits die genügende Auslastung der Infrastruktur bedeuten. Außerdem ließe sich eine Gefahr darin sehen, dass sich solche Ambitionen negativ auf die Attraktivität des Tempels auswirken könnten, indem sie etwa durch aggressive Werbung oder Expansion die Integrität der Anlage als lebendiges Zeugnis von Tradition, Geschichte und Buddhismus beschädigen.

Die Kō sind gegenwärtig öffentlich kaum mehr wahrnehmbar. Nach der Phase ihres Wachstums und Einflusses in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts scheinen sie sich etabliert zu haben. Ihre andauernde Präsenz zeigt sich jedoch noch in ihrem Einfluss auf den Tempelbereich selbst, dessen Attraktionen sie durch materielle und finanzielle Spenden mitgestaltet haben.

Werbung für den Tempel als Reiseziel machen heute hauptsächlich externe Akteure, insbesondere mit den Bereichen Tourismus und Freizeit zusammenhängende Personen und Institutionen. Dazu gehören staatliche und private Reisebüros oder Verlage für Reiseführer und Freizeitzeitschriften. Japan Railways etwa erwähnt den Tempel im Neu-jahrsprospekt für Ziele von Hatsumōde. Der Saijōji bleibt von öffentlichem und ökonomischem Interesse für die Region, da er eine wichtige Attraktion im lokalen Fremdenverkehr darstellt. Entgegen der in der Moderne zunehmenden Marginalisierung der Region aufgrund des schnelleren Reiseverkehrs zeichnen sich historisch gewachsene

⁶⁹ Weitere Beispiele für religiöse Elemente bei ludischen Aktivitäten führt Hur auf (2000: 84-90).

⁷⁰ Das breite Bedeutungsspektrum des ludische Aktivitäten umfassenden japanischen Wortes *asobi* zeigt Hur (2000: 24).



und neue Verbindungen mit anderen touristischen Zielen in der Umgebung ab. Die medialen Darstellungen in Werbung, Reiseführern, Zeitschriften, aber auch die Veröffentlichungen der Sōtō-Schule selbst stellen den Tempel nicht nur einer breiten Öffentlichkeit vor, sondern erschaffen und verbreiten zudem Wissen, Bilder und Erwartungen. Dabei rekurren sie auf ein begrenztes Repertoire von Attraktionen. Das Alter des Tempels und der Dōryō-Mythos sind zusammen mit der „mystischen“ Ästhetik des Waldes und der Natur Kernmotive all dieser Texte. Oft werden sie ergänzt durch Hinweise, die in Zusammenhang mit beliebten touristischen Aktivitäten stehen, den besonderen Genze Riyaku, beliebten Devotionalien, Speisemöglichkeiten und speziellen Souvenirs. Anfahrt und nah gelegene weitere Reiseziele werden oft auf schematischen Karten mit angegeben. Die Verknüpfung all dieser Inhalte macht die Attraktivität des Tempels innerhalb des modernen Tourismus aus.

Auch der Aufbau und die Gestaltung der Tempelanlage selbst wirken auf die Besucher. Verschiedene räumliche Ebenen des Geheimen und Versteckten, sowie des Öffentlichen und Zugänglichen erregen und befriedigen wechselseitig Neugierde. Der Genuss der natürlichen und kulturellen Ästhetik und der für moderne Japaner gleichzeitig exotisch-fremden und nostalgisch-traditionellen Atmosphäre kann in seiner grundlegenden Funktion für den gegenwärtigen Tourismus im Daiyūzan Saijōji kaum überschätzt werden.

Eine genaue Unterscheidung zwischen religiösem Tourismus und anderen Formen von Tourismus ist auch in Anbetracht der Besucher und ihrer Aktivitäten höchstens in Einzelfällen möglich. Aktivitäten, die als religiös interpretierbar sind, können, aber müssen nicht von den Akteuren als solche wahrgenommen werden. Unter den dargestellten vielfältigen Möglichkeiten ihrer Interpretation hängt insbesondere ein Bereich eng mit touristischen Aspekten zusammen: Einfache und allgemein bekannte Rituale wie die Verehrung übernatürlicher Wesenheiten gehören zum Besuch einer religiösen Stätte dazu, sie machen sie zu aktiv erlebbaren Reisezielen und fördern Stimmung und Atmosphäre. Die Auswahl der Orte für Sanpai hängt neben persönlichen Präferenzen mit der Wirkung der Darstellung einiger Bauwerke, Objekte und Wesenheiten als Attraktionen oder auch eingängigen Entdeckungen während Besichtigungen und Spaziergängen auf dem Tempelareal zusammen. Das Streben nach Genze Riyaku ist dabei oft genug nur eine Begleiterscheinung und kein Grund für den Besuch. Talismane und Glücksbringer können auch als Andenken und Souvenirs gekauft werden, Wahrsagelose lassen sich unterhaltsam diskutieren, und die Rituale der Priester gewähren Einblicke in eine außeralltägliche Welt.

Aktivitäten und Angebote, die auf den ersten Blick nicht als religiös gerahmt erscheinen, können von Besuchern durchaus als ebensolche interpretiert werden. Dies zeigt sich an den Angeboten des Tempels von Übernachtungen und Essen. Lokale Spezialitäten und andere Souvenirs stehen stellvertretend für einen Besuch am Tempel und nutzen oft Motive der wichtigsten Attraktionen. Spazieren, Besichtigen, Fotografieren und Picknicken sind wichtige Teile des Erlebens der religiösen Stätte als außeralltäglichem Reiseziel. In den meisten Aktivitäten der Besucher überlagern, ergänzen und vermischen sich religiöse, traditionelle, rekreative, ludische, soziale und ökonomische Aspekte.



Bibliographie

- Ambros, Barbara (2006): „Geography, Environment, Pilgrimage.“ In: Paul L. Swanson und Clark Chilson (Hg.): *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Honolulu: University of Hawai'i Press: 289-308.
- Bodiford, William M. (1993): *Sōtō Zen in Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Daiyūzan Saijōji (Hg.) (1961): *Daiyūzan-shi*. Minami Ashigara: Daiyūzan Saijōji.
- Daiyūzan Saijōji (Hg.) (o. J.): *Daiyūzan Dōryō-son*. Minami Ashigara: Daiyūzan Saijōji.
- Daiyūzan Saijōji: <http://www.daiyuuzan.or.jp>, [08.06.2011].
- Faure, Bernard (1991): *The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Formanek, Susanne (1998): „Pilgrimage in the Edo Period. Forerunner of Modern Domestic Tourism? The Example of the Pilgrimage to Mount Tateyama.“ In: Sepp Linhard und Sabine Frühstück (Hg.): *The Culture of Japan as Seen through Its Leisure*. Albany: State University of New York Press: 165-193.
- Funck, Carolin (1997): *Tourismus und Peripherie in Japan. Über das Potential touristischer Entwicklung zum Ausgleich regionaler Disparitäten*. Freiburg: Dieter Born.
- Graburn, Nelson (1983): *To Pray, Pay and Play. The Cultural Structure of Japanese Domestic Tourism*. Aix-en-Provence: Centre des Hautes Études Touristiques.
- Graburn, Nelson (1989²): „Tourism. The Sacred Journey.“ In: Valene L. Smith (Hg.): *Hosts and Guest. The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania: 21-36.
- Hur, Nam-Lin (2000): *Prayer and Play in Late Tokugawa Japan. Asakusa Sensōji and Edo Society*. Cambridge (Massachusetts), London: Harvard University Press.
- Ishimori, Shuzo (1995): „Tourism and Religion. From the Perspective of Comparative Civilization.“ In: Tadao Umesao, Harumi Befu und Shuzo Ishimori (Hg.): *Japanese Civilization in the Modern World IX. Tourism*. Osaka: National Museum of Ethnology: 11-24.
- JR Higashi Nihon (Hg.) (2007): *2007-nen JR de hatsumōde*. o. O: JR Higashi Nihon.
- JTB (Hg.) (1998): *JTB no tabi-nōto 10. Hakone, Fuji*; Tokyo: JTB. Kanagawa Prefectural Government: <http://www.pref.kanagawa.jp/osirase/sinrin/zensyoku/index.html>, [15.11.2009].
- Kōda, Osamu (1983): *Fuji, Hakone. Area Guide 15*. Tokyo: Shobunsha.
- Manzenreiter, Wolfram und Ben-Ari, Eyal (2004): „Leisure and Consumer Culture in Postwar Japan.“ In: Josef Kreiner, Ulrich Möhwald und Hans Dieter Ölschleger (Hg.): *Modern Japanese Society*. Leiden u.a.: Brill: 489-524.
- Maegawa, Hisao (Hg.) (1987): *Hakone. Kōtsū Kōsha Pocketguide 13*. Tokyo: Nihon Kōtsū Kōsha Shuppan Jigyōkyoku.
- Miyamoto, Kesao (1989): *Tengu to shugenja. Sangaku shinkō to sono shūhen*. Kyoto: Jinbun Shoin.
- Olsen, Daniel H. und Timothy, Dallen J. (2006): „Tourism and Religious Journeys.“ In: Dallen J. Timothy und Daniel H. Olsen (Hg.): *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. London, New York: Routledge: 1-21.
- o. V. (1991): *Hakone. Area Guide G 15*. Tokyo: Shōbunsha.
- o. V. (2007): *Yokohama Walker*, No. 1. Tokyo: Kodakawa Shoten.



- Prohl, Inken (2002): „Prophets of salvation coming out of the forests of Japan. Introducing some of the so called ‚spiritual intellectuals‘.“ In: Klaus Antoni et al. (Hg.): *Religion and National Identity in the Japanese Context*. Münster u.a.: Lit Verlag: 149-167.
- Prohl, Inken (2006): *Religiöse Innovationen. Die Shintō-Organisation World Mate in Japan*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Pye, Michael und Triplett, Katja (2007): *Streben nach Glück. Schicksalsdeutung und Lebensgestaltung in japanischen Religionen*. Berlin: Lit Verlag.
- Reader, Ian und Swanson, Paul L. (1997): „Editor’s Introduction. Pilgrimage in the Japanese Religious Tradition.“ In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 24/3-4: 225-270.
- Reader, Ian und Tanabe, George J., Jr. (1998): *Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawai’i.
- Robertson, Jennifer (1988): „Furusato Japan. The Culture and Politics of Nostalgia.“ In: *International Journal of Culture, Politics, and Society*, 1/4: 494-518.
- Roemer, Michael (2006): „Religious Tourism in Japan: Kyōto’s Gion Festival.“ In: William H. Swatos, Jr. (Hg.): *On the Road to Being There. Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity*. Leiden u.a.: Brill: 187-218.
- Smith, Valene L. (1989): „Introduction.“ In: Valene L. Smith (Hg.): *Hosts and Guest. The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Stausberg, Michael (2008): „Tourismus. Religionswissenschaftliche Perspektiven.“ In: Michael Klöcker und Udo Tworuschka (Hg.): *Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau: 189-206.
- Stausberg, Michael (2010): *Religion und moderner Tourismus*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Sōtō-shū Shūmūchō: <http://www.sotozen-net.or.jp>, [08.06.2011].
- Thal, Sarah (2005): *Rearranging the Landscape of the Gods. The Politics of a Pilgrimage Site in Japan 1573–1912*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vaporis, Constantine N. (1994): *Breaking Barriers. Travel and the State in Early Modern Japan*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Vaporis, Constantine N. (1995): „The Early Modern Origins of Japanese Tourism.“ In: Tadao Umesao, Harumi Befu und Shuzo Ishimori (Hg.): *Japanese Civilization in the Modern World IX: Tourism*. Osaka: National Museum of Ethnology: 25-38.
- Williams, Duncan Ryūken (2005): *The Other Side of Zen. A Social History of Sōtō Zen Buddhism in Tokugawa Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- World Tourism Organisation: <http://www.unwto.org>, [08.06.2011].
- Yamauchi, Shunyū und Kamata, Shigeo (1991): „Zenshū-kei to genze riyaku.“ In: Nihon Bukkyō Kenkyū-kai (Hg.): *Nihon shūkyō no genze riyaku*. Tokyo: Daizō Shuppan.

Informationen zum Autor:

Niels H. Bader studierte im Doppelstudium Religionswissenschaft, Ethnologie, Japanologie und Sinologie an der Philipps-Universität Marburg, der Georg-August-Universität Göttingen und der Freien Universität Berlin. Dieser Artikel basiert auf seiner



Magisterarbeit im Fach Religionswissenschaft. Derzeit bereitet er seine Magisterarbeit in der Japanologie vor.

Kontaktinformation:

Niels H. Bader
Cauerstr. 23
10587 Berlin
nhbader@gmx.de