



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

Mittlere Geschichte

**Religiöse Prozessionen im Spannungsfeld städtischer Interessen.
Eine Fallstudie der Städte Straßburg, Kyoto und Sakai von 1300 bis 1600**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der
Philosophischen Fakultät
der
Westfälischen Wilhelms-Universität
zu
Münster (Westf.)

vorgelegt von
Megumi HASEGAWA

長谷川恵
aus Tokyo

2014

Tag der mündlichen Prüfung:

26. Juni 2015

Dekan:

Herr Prof. Dr. Tobias Leuker

Referent:

Herr Prof. Dr. Werner Freitag

Korreferent:

Herr Prof. Dr. Hans Martin Krämer

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	i
Vorwort	v
Kapitel I. Einleitung	1
1 Fragestellung.....	1
2 Methodische Ansätze.....	4
2.1 Forschungsgegenstand: religiöse Prozession im städtischen Milieu.....	5
2.2 Theoretische Ansätze.....	6
2.3 Die Vergleichende Methode.....	9
3 Die Struktur der Arbeit.....	13
3.1 Die Straßburger Prozessionen.....	13
3.2 Die Japanische Historiographie.....	13
3.3 Das Gion-Fest in Kyoto.....	14
3.4 Sakais Feste: das Sumiyoshi-Fest und das Akuchi-Fest.....	15
4 Quellen.....	15
4.1 Die <i>Nikki</i> als „offizielle Tagebücher“ im japanischen Mittelalter.....	15
4.2 Der Paravent.....	16
5 Zielsetzung.....	17
Kapitel II. Die Prozessionen der Kathedralenstadt im Heiligen Römischen Reich. Das Beispiel der Stadt Straßburg	19
I. Einleitung.....	19
1 Fragestellung und Forschungsstand.....	19
1.1 Die großen Straßburger Kreuzgänge.....	19
1.2 Forschungsstand und Gliederung des Kapitels.....	20
2 Straßburg im 14. und 15. Jahrhundert.....	24
2.1 Von der Schlacht von Hausbergen (1263) bis zum Dachsteiner Krieg (1419- 1422).....	25
2.2 Die Zeit der außenpolitischen Bedrohungen: Armagnaken- und Burgunderkriege.....	26
II. Die Straßburger Prozessionen.....	28
1 Die Straßburger Kreuzgänge im 14. und 15. Jahrhundert.....	28
1.1 Der gegenseitige Einfluss zwischen der Fronleichnamsprozession und den Bittgängen im 15. Jahrhundert.....	29
1.2 Die Genese des kleinen Kreuzgangs.....	31
1.3 Die Organisatoren und die Reihenfolge der Kreuzgänge.....	33
1.4 Die Route der Prozession.....	34
1.5 Lukas-Prozession.....	38
1.6 Die Kreuzgänge im 14. Jahrhundert.....	41
1.7 Zwischenbilanz: Die Straßburger Kreuzgänge im Spätmittelalter.....	43
2 Die älteren liturgischen Prozessionen im Vergleich mit den Kreuzgängen im Spätmittelalter.....	43
2.1 Die Routen der Umzüge.....	44
2.2 Der Teilnehmerkreis.....	46
3 Zusammenfassung.....	48
III. Die Charakteristika der Straßburger Kreuzgänge.....	49
1. Heiligtümer: das große Kreuz und die Marienstatue.....	49
1.1 Die außerordentlichen Bittgänge im 13. Jahrhundert.....	49
1.1.1 Die Bittgänge mit dem Großen Kreuz.....	51
1.1.2 Die Bittprozession mit der Marienstatue im Jahr 1280.....	54
1.2 Barfüßer und Predigerbrüder als Träger der Heiligtümer bei den Kreuzgängen im Spätmittelalter.....	56

1.2.1 Die Feindseligkeiten zwischen den Mendikanten und dem Weltklerus. .57	57
1.2.2 Die Beziehungen zwischen dem Rat und den Bettelorden.....59	59
1.3 Zwischenbilanz.....61	61
2 Das Domstift als Co-Initiator der Prozession.....61	61
2.1 Das Domkapitel als Stift für den Hochadel.....62	62
2.2 Die Verhältnisse zwischen dem Domkapitel, dem Bischof und dem Stadtrat bis zum Ende des 14. Jahrhunderts.....63	63
2.3 Die Vergrößerung des Umzuges zum Ende des 14. Jahrhunderts.....66	66
2.4 Die Haftung des Bischofes gegenüber dem Rat und dem Domkapitel in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts.....67	67
2.5 Die häufigen Erlasse der außerordentlichen Bittgänge im 15. Jahrhundert...69	69
3 Die Kollegiatstifte.....69	69
3.1 Die persönliche Vernetzung der Stiftskirchen untereinander und mit der Stadt71	71
3.2 Die politische Beziehung unter den Kollegiatstiften, dem Domstift und dem Stadtrat.....74	74
3.3 Die Abhängigkeit der Kollegiatstifte vom Rat und die Feier der kleinen Bittgänge während der Burgunderkriege.....78	78
4 Die Positionswechsel der Ratsherren in den Kreuzgängen.....78	78
4.1 Die Ratsstruktur vor und nach der Einführung der Zunftverfassung.....80	80
4.2 Die Trennung der Ratsherrengruppe durch die Heiligtümer in der Prozession während der Jahre 1405 bis 143883	83
4.3 Die zunehmende Rolle der Ausschüsse in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und weitere Positionswechsel in der Prozession.....84	84
4.4 Zwischenbilanz: Die Positionswechsel nach politischen Umständen.....85	85
5 Die Teilnahme der Zünfte.....86	86
5.1 Die Hierarchie der Zünfte im Umzug und ihre soziale Stellung.....87	87
5.2 Die Positionswechsel der Zünfte im Umzug von 1472.....88	88
5.3 Zwischenbilanz: Die Aktualität der Position im Umzug.....89	89
6 Wer waren die Zuschauer? Der Kreis der passiven Teilnehmer bei den großen und kleinen Kreuzgängen.....90	90
7 Fazit: Straßburger Kreuzgänge.....93	93

Kapitel III. Japanische Historiographie.....96	96
1 Das japanische Mittelalter.....96	96
1.1 Periodisierung.....96	96
1.2 Das System der Portale (<i>kenmon-taisei</i>).....98	98
1.3 Der Beginn des Mittelalters und die <i>insei</i> -Regierungsform.....100	100
2 Die religiösen Institutionen.....101	101
2.1 Der Buddhismus: seine Einführung und Entwicklung zum mächtigen Portal im Mittelalter.....102	102
2.2 Der Schintoismus oder der kami-Glaube (<i>jingishinkō</i>).....106	106
2.3 kami-Glaube und Buddhismus im Altertum (6. Jahrhundert bis zum 11. Jahrhundert).....108	108
2.4 Klerikale Institutionen als Portale.....110	110
3 Die Entstehung der Stadtgemeinde.....113	113
3.1 'Za': die Amtsleute der Portale , die religiösen Bruderschaften und die kommerziellen Gilden.....113	113
3.2 Die Genese der Dorf- und Stadtgemeinde.....115	115
3.3 Der Landvertrag (<i>jigeuke</i>) als die Voraussetzung der lokalen Autonomie...116	116
3.4 Die Autonomie in der Stadt.....117	117
4 Die mittelalterlichen Städte in Japan.....118	118
4.1 Der Forschungsstand.....118	118
4.2 Die Stadttypen.....119	119

4.2.1 Die Hauptstadt.....	122
4.2.2 Religiöse Städte.....	123
4.2.3 Tempelstadt.....	125
4.2.4 Hafenstadt.....	129
4.2.5 Burgstadt.....	130
Kapitel IV. Das Gion-Fest in Kyoto.....	135
1 Grundlagen der Forschung über das Gion-Fest.....	136
1.1 Der Forschungsstand.....	136
1.2 Quellenlage.....	138
1.3 Kyoto als Schauplatz des Gion-Festes.....	141
2 Das Gion-Fest im Altertum.....	145
2.1 Die Entstehung des Gion-Rituals und das Schema der Prozession.....	145
2.2 Das Gion-Fest in der Insei-Zeit.....	151
2.3 Zwischenbilanz: Das Wesen des Gion-Festes im Altertum.....	160
3 Das Gion-Fest im 14. und 15. Jahrhundert.....	161
3.1 Die Handlungsträger des Gion-Festes.....	162
3.1.1 Das Ashikaga-Shogunat im 14. und 15. Jahrhundert.....	162
3.1.2 Der Enryaku-Tempel als das mächtigste klerikale Portal.....	165
3.2 Die Prozession des Gion-Festes vor der Einführung der Yamahoko-Prozession im 14. Jahrhundert.....	167
3.3 Die Entstehung der Yamahoko-Prozession.....	170
3.3.1 Die Krise der Feier des Gion-Festes.....	170
3.3.2 Die Entstehung der Yamahoko-Prozession.....	173
3.3.3 Der Shogun als Besucher der Yamahoko-Prozession	178
3.4 Das Gion-Fest im 15. Jahrhundert.....	180
3.4.1 Die Yamahoko-Prozession von den Stadtbezirksgemeinden.....	180
3.4.2 Das Gion-Fest als das repräsentativste Stadtfest des 15. Jahrhunderts.	182
3.5 Zwischenbilanz: Das Gion-Fest im 14. und 15. Jahrhundert.....	183
4 Das Gion-Fest um 1500.....	184
4.1 Der Ōnin-Bunmei-Krieg (1467-1477) und der Meiō Coup d'Etat (1493)....	184
4.2 Die Wiedereinführung des Gion-Festes um 1500.....	185
4.3 Die Bildung der Stadtgemeinde des oberen (kamigyō) und unteren (shimogyō) Kyoto im 16. Jahrhundert.....	188
5 Fazit.....	189
Kapitel V. Das Sumiyoshi-Fest. Ein Fest der Handelsstadt Sakai.....	193
1 Einleitung.....	193
1.1 Die Forschungsgegenstände.....	193
1.2 Die Forschungsgeschichte der Stadt Sakai und des Sumiyoshi-Festes.....	195
1.3 Die Quellen.....	199
1.4 Die topographischen Merkmale von Sakai.....	203
2 Der Sumiyoshi-Schrein.....	208
2.1 Der Sumiyoshi-Schrein als Domänenherr von Sakai im Altertum, als Hauptschrein des Akuchi-Schreins und als Herrscher des Sakaizu-Hafens.....	208
2.2 Der Sakaizu-Hafen als wirtschaftliche Quelle des Sumiyoshi-Schreins.....	211
2.3 Der Akuchi-Schrein.....	212
2.4 Zusammenfassung.....	213
3 Das Sumiyoshi-Fest vom 8. Jahrhundert bis zum 14. Jahrhundert.....	214
3.1 Das Sumiyoshi-Fest als Reinigungsritual des Sumiyoshi-Schreins.....	214
3.2 Das Itinerar und die Teilnehmer.....	216
3.3 Das Sumiyoshi-Fest im Vergleich mit dem Gion-Fest.....	219
4 Sakai im 14. und 15. Jahrhundert.....	219
4.1 Herrschaftswechsel in Sakai im 14. Jahrhundert.....	219

4.2 Sakai als Handelsstadt.....	222
4.3 Die Beziehung zwischen dem Sumiyoshi-Schrein und dem Akuchi-Schrein im 15. Jahrhundert.....	224
5 Das Sumiyoshi-Fest im 15. und 16. Jahrhundert.....	227
5.1 Die Änderung des Sumiyoshi-Festes vom 13. bis zum 17. Jahrhundert.....	227
5.2 Die Teilnehmergruppen und ihre Reihenfolge.....	228
5.3 Das Sumiyoshi-Fest im Eggenberger Paravent und im Paravent des Sumiyoshi-Festes (Sumiyoshi-Saireizue).....	230
5.4 Die feierliche Prozession von Sakai seit dem Ende des 16. Jahrhunderts....	236
5.5 Zwischenbilanz: Das Sumiyoshi-Fest im Spätmittelalter.....	238
6 Die Versammlungsleute (kaigōshū).....	239
6.1 Die Rolle der Versammlungsleute als Vertreter der Stadt Sakai nach außen	240
6.2 Sakais Verwaltungssystem.....	242
6.3 Die Mitglieder der Versammlungsleute.....	247
6.4 Zwischenbilanz: Die Versammlungsleute im Verwaltungssystem der Stadt Sakai.....	249
7 Die Versammlungsleute und das Sumiyoshi-Fest sowie das Akuchi-Fest.....	250
7.1 Die Genese der Versammlungsleute.....	250
7.2 Das Akuchi-Fest.....	253
7.3 Das Sumiyoshi-Fest und seine Bedeutung für die Stadteinwohner.....	255
8 Bilanz.....	257
Kapitel VI. Schlussbetrachtung.....	261
1 Zusammenfassung: Straßburger Kreuzgang, Kyotos Gion-Fest und Sakais Sumiyoshi-Fest.....	261
2 Vergleich unter analytischen Aspekten.....	265
3 Fazit: die Prozession als politische Inszenierung.....	269
Anhang.....	I
1 Literaturverzeichnis.....	I
1.1 Literatur zur Prozessionsforschung, Komparatistik und Ritualtheorie.....	I
1.2 Quellen und Literatur zur Straßburger Prozession.....	VII
A. Quellen.....	VII
B. Literatur.....	IX
1.3 Quellen und Literatur zu den japanischen Beispielen.....	XVII
A. Quellen zum Gion-Fest.....	XVII
B. Quellen zum Sumiyoshi-Fest.....	XIX
C. Literatur.....	XXI
2 Lebenslauf.....	XXXVII

Vorwort

Alles hatte angefangen, als Prof. Peter Johanek mir im November 2006, während meines kurzen Aufenthalts in Münsters, vorgeschlagen hat, in seiner Sektion auf der Tagung in Leeds 2007 eine komparatistische Analyse der städtischen Feste im Mittelalter in Japan und im Heiligen Römischen Reich vorzutragen. Auf diese Weise hat er mir ein neues Forschungsfeld eröffnet, das ich mir vorher nie vorgestellt hatte. Mein gesamtes Dissertationsprojekt steht daher tief in seiner Schuld. Ohne seine Hilfe, Unterstützung und wissenschaftliche Leitung hätte ich meine Forschung nicht realisieren können. Nicht nur für meine Forschungsprojekt erhielt ich bei ihm die Ausbildung zur Stadthistorikerin. Besonders seine Exkursionen nach Straßburg, Rom und Franken änderten grundsätzlich meine Forschungsmethoden. Dies wird auch in meiner Dissertation reflektiert.

Die hier vorliegende kulturübergreifende komparatistische Arbeit hätte ich aber nicht ohne Hilfe einer großen Zahl von Kolleginnen und Kollegen fertig schreiben können. Am Anfang war ich zwar für mein ambitioniertes Projekt hoch motiviert, aber gleichzeitig war ich selber etwas skeptisch, ob ich dieses ehrgeizige Projekt zum Abschluss bringen kann. Dies wurde nur dank der großen Hilfe von zahlreichen Kolleginnen und Kollegen vom Institut für vergleichende Städtegeschichte, als auch aus der Landesgeschichte der WWU Münster, sowie aus der Graduiertenschule vom Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der WWU verwirklicht. Prof. Werner Freitag hat mir ganz wichtige Möglichkeiten für meine Forschung angeboten. Dank seiner Unterstützung als Doktorvater konnte ich sowohl im Rahmen seines Forschungsprojektes als auch als Doktorandin des Graduiertenkollegs immer ganz intensiv mit anderen Kollegen meine Forschung durchführen. Durch Diskussionen, der Zusammenarbeit bei verschiedenen Veranstaltungen, einem offenen Meinungsaustausch und Vorträgen ist meine Arbeit Schritt für Schritt konkreter geworden. Dafür möchte ich mich besonders auch bei meinen B-4 Projekt Kolleginnen und Kollegen, Dr. Sabine Reichert, Dr. Lena Krull, Dr. Karoly Goda und Dr. Kristina Thies bedanken. Sehr dankbar bin ich auch Prof. Dr. Hans-Martin Krämer. Prof. Krämer hat mir damals die Gelegenheit geboten, vor Japanologen mein Forschungsergebnis präsentieren zu dürfen und er hat schließlich als Zweitgutachter meiner Dissertation fungiert.

Besonders möchte ich mich bei Dr. Stefanie Rütter bedanken. Dank ihrer ganz intensiver Betreuung habe ich langsam aber sicher von Kapitel zu Kapitel meine

Dissertation aufgebaut. Mein (großer) Doktorbruder, Dr. Karsten Igel hat mich bis zur letzten Minute vor der Abgabe unterstützt. Seine Kommentare und Anmerkungen sowohl für meine Vorträge als auch für die Dissertation haben auf meine Methoden und Gedanken ständig ein anderes Licht geworfen. Das gelegentliche Treffen beim leckeren Mittagessen mit ihm war außerdem immer eine schöne Pause während der stressigen Dissertationszeit. Dr. Daniel Stracke hat mir seit unserer ersten Begegnung im Jahr 2005, kurz vor der Exkursion nach Straßburg, immer geholfen und mich unterstützt. Besonders seine Neugierde für meine jeweiligen Forschungsergebnisse ermutigte mich immer, meine Forschungen weiter zu führen. Die gemeinsame Fahrt nach Leeds mit ihm und Dr. Sabine Reichert sowie Patrick Schuchert, M.A., ist ein Höhepunkt der schönen Erinnerungen während der Zeit des Dissertationsprojektes.

Für das Korrekturlesen möchte ich mich neben Dr. Karsten Igel und Dr. Daniel Stracke noch bei Jessica Wessels, B. A., Ria Hänisch, M.A., und Dr. Kristina Rzehak bedanken. Dank des Korrekturlesens von Eva Langenmair, M.A. fühle ich mich nun bereit, mein Text zum Druck freizugeben.

Zudem möchte ich mich bei meinen Eltern bedanken, dass sie mich jahrelang unterstützt und mir meine Motivation für die Forschung geglaubt haben. Unter besonders schwierigen Zeiten war ihr Verständnis für meinen Enthusiasmus das Einzige, was ich damals hatte. Ich erinnere mich noch daran, dass sie meinen ersten Vortrag über das Kollegiatstift St. Mariengraden in Köln im Wohnzimmer mit verwirrten Blicken angehört hatten. Der erste Entwurf des Vortrags war tatsächlich katastrophal!

Schließlich sei mein Mann, Tobias Meyer-Zurwelle, M.A., gedankt. Es ist fast schwierig, seinen großen Beitrag rechtmäßig zu beschreiben. Vor ihm habe ich unzählige Vorträge gehalten und bis nach Mitternacht über bestimmte Punkte diskutiert, während er am nächsten Tag wieder zur Arbeit gehen musste. Er war und ist immer da, als ich entmutigt wurde und selber nicht daran geglaubt habe, dass ich meine Forschung abschließen würde. Ohne seine fachliche Hilfe, moralische Unterstützung und tausend Male Korrekturlesen hätte ich meine Arbeit nicht durchführen können. Der größte Beitrag von ihm war aber, dass er mir vertraut hat, dass ich meine Dissertation fertig schreiben werde. Er hat mich immer ermutigt und weitere Motivationen gegeben. Er selber war gleichzeitig die Quelle meiner Motivation, mein Projekt abzuschließen. Daher bedanke ich mich nochmal herzlich bei ihm für alles.

Kapitel I. Einleitung

Am 17. August 1561 schickte der Jesuit Gaspar Vilela aus der japanischen Hafenstadt Sakai seinem Ordensbruder in Indien einen Brief. In diesem Schreiben werden zwei Prozessionen genannt: zum einen das Gion-Fest aus der alten Kaiserstadt Kyoto und zum anderen ein Fest für den Daimyoin in Sakai (das Sumiyoshi-Fest).¹ Vilela beschrieb ausführlich den Ablauf sowie die Größe der beiden Feste, und schilderte ihre besondere Popularität unter den Stadteinwohnern. Für einen Europäer, der während eines Zeitraums von fünfzehn Jahren (zwischen 1556 und 1570) überall im Südwesten Japans missionierte, waren die Popularität und der Wert der beiden Feste sofort ersichtlich.

1. Fragestellung

Die vorliegende Arbeit unternimmt eine komparatistische Analyse der Prozessionen im städtischen Milieu auf der kulturübergreifenden Ebene. Konkrete Forschungsgegenstände sind hierfür die Straßburger Umzüge aus dem Heiligen Römischen Reich im 14. und 15. Jahrhundert sowie die gerade genannten zwei prozessionellen Feste aus Japan im 14. und 16. Jahrhundert.

Die Stadtprozessionen in der europäischen Vormoderne haben eine lange und fruchtbare Forschungsgeschichte, was nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die Sozial- und Stadtgeschichte gilt.² Zudem ist die Ritualforschung seit den 1990er Jahren

¹ 16, 17 Seiki Iezusukai Nihon Hōkokushū, Band 1 von III, TŌKŌ, Hirohide (übers.), MATSUDA, Kiichi (Hg.) in Kooperation mit E. YORISSEN, Dōhōsha 1997, S. 399f. und S. 403-405. Gaspar Vilela war ein portugiesischer Jesuit. 1556 kam er nach Japan und arbeitete als Missionar zunächst in den Städten Nagasaki und Bungonokuni-Funai (das heutige Ōita) auf der Insel Kyūshū. Dann gründete er jeweils in Sakai und Nara eine Kirche. 1570 reiste er nach Goa in Indien zurück. (Vgl. Nihon Rekishi Daijiten, Shōgakukan, 2007, der Artikel von Gaspar Vilela.)

² Zur spätantiken römischen Stationsprozession, auf die die mittelalterlichen Prozessionen zurückgehen könnten, siehe HIERZEGGER, Richard: Collecta und Statio - Die römischen Stationsprozessionen im frühen Mittelalter, in: Zeitschrift für katholische Theologie 60, 1936, S. 515-554. Die ältere Forschung wurde primär von Seiten der Kirchengeschichte betrieben und deren Beiträge wurden vornehmlich im Rahmen der lokalen Kirchengeschichte veröffentlicht. Vgl. u. a. STAPPER, Richard: Der alte Gereonsaltar und die früheste Form der Fronleichnamtsfeier in Köln, in: Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 106, 1922, S. 130-144; BROWE, Peter: Die Ausbreitung des Fronleichnamtsfestes, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8, 1928, S. 107-143; MITTERWIESER, Alois: Geschichte der Fronleichnamtsprozession in Bayern, München 1930; SITTNER, Lucien: Prozessionen und Bittgänge im Kolmar des 15. Jahrhunderts, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 11, 1936, S. 137-142; HAIMERL, Xavier: Das Prozessionswesen des Bistums Bamberg im Mittelalter (Münchener Studien zur Historischen Theologie, Bd. 14), München 1937; PFLEGER, Lucian: Die Stadt- und Ratsgottesdienste im Strassburger Münster, in: Archiv für Elsässische Kirchengeschichte 12,

unter dem Konzept „Kultur als Performance“ bzw. „Aufführung“ stark in den Vordergrund getreten. Im Zuge dieser neuen Kulturgeschichte des Politischen ist die städtische Prozession aufgrund ihres theatralischen Charakters verstärkt in das Blickfeld der historischen Forschung gerückt,³ denn die Umzüge stellten in der vormodernen Gesellschaft nach Kathleen Ashley „the most ubiquitous and versatile public performance mode“ und „the privileged mode of public expression“ dar.⁴ Allein im deutschen Sprachraum sind zu diesem Themenkomplex in den letzten Jahren viele geschichtswissenschaftliche Beiträge aus interdisziplinärer Perspektive, wie der

1937, S. 1-56; SIBEN, Arnold: Geschichte des Fronleichnamfestes und der Fronleichnamprozession im alten Fürstbistum Speyer, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 7, 1955, S. 345-370; REMLING, Ludwig: Die «Große Prozession» in Münster als städtisches und kirchliches Ereignis im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, Neue Folge Bd. 11, 1984, S. 197-233.

Zur Prozession aus Sicht der Stadtgeschichte, vgl. BALDWIN, John F.: The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy, Rome 1987; SCHELER, Dieter: Inszenierte Wirklichkeit: Spätmittelalterliche Prozessionen zwischen Obrigkeit und Volk, in: LUNDT, Bea / REIMÖLLER, Helma (Hg.): Von Aufbruch und Utopie: Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters; für und mit Ferdinand Seibt aus Anlaß seines 65.

Geburtstages, Köln 1992, S. 119-130; BURKE, Peter: Cities, Spaces and Rituals in the Early Modern World, in: Urban Rituals in Italy and the Netherlands, The Netherlands 1993, S. 29-38; GEDEON, Luitgard: Prozessionen in Frankfurt am Main, in: Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 52, 2000, S. 11-53.

Die Einführung der Fronleichnamprozession zwischen der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und dem 14. Jahrhundert wird generell als Zäsur in der mittelalterlichen Prozessionsgeschichte verstanden. Zur Corpus-Christi Prozession, vgl. RUBIN, Miri: Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge 1991; Dies., Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamprozessionen, in: Schreiner, K. (Hg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter: Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, München 1992, S. 309-318.

Es sei noch auf folgende Forschungsüberblicksdarstellungen verwiesen: WEISS, Dieter J.: Prozessionsforschung und Geschichtswissenschaft, in: Jahrbuch für Volkskunde, N. F. 27, 2004, S. 63-79, sowie LÖTHER, Andrea: Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten, Köln 1999.

³ Vgl. ALTHOFF, Gerd: Die Veränderbarkeit von Ritualen im Mittelalter, in: Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, Ders. (Hg.), Stuttgart 2001, S. 157–176; Ders.: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003; HORN, Christian / WARSTAT, Matthias: Politik als Aufführung. Zur Performativität politischer Ereignisse, in: FISCHER-LICHTE, Erika / HORN, Christian / UMATHUM, Sandra / WARSTAT, Matthias (Hg.): Performativität und Ereignis, Tübingen/Basel 2002, S. 395–417; STOLLBERG-RILINGER, Barbara: Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: Zeitschrift für Historische Forschung 27 (2000), S. 389–405; TSCHOPP, Silvia Seren / WEBER, Wolfgang E. J.: Grundfragen der Kulturgeschichte, Darmstadt 2007. Zum Begriff der Theatralität vgl. FISCHER-LICHTE, Erika: Performance, Inszenierung, Ritual. Zur Klärung kulturwissenschaftlicher Schlüsselbegriffe, in: MARTSCHUKAT, Jürgen / PATZOLD, Steffen (Hg.): Geschichtswissenschaft und „performative turn“. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln 2003, S. 33–54; Dies.: Einleitung: Theatralität als kulturelles Modell, in: DIES. / HORN, Christian / UMATHUM, Sandra / WARSTAT, Matthias (Hg.): Theatralität als Modell in den Kulturwissenschaften, Tübingen / Basel 2004, S. 7–26. Zur Ritualtheorie aus dem Blickwinkel der anthropologischen Wissenschaft vgl. TURNER, Victor: The Ritual Process, Chicago 1969; BELLIGER, Andréa / KRIEGER, David J. (Hg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, 4. Aufl., Wiesbaden 2008; VAN GENNEP, Arnold: Übergangsriten, Frankfurt/M. 2005 (Orig. Les rites de passage, 1909).

⁴ ASHLEY, Kathleen: Introduction: The Moving Subjects of Processional Performance, in: DIES. / HÜSKEN, Wim (Hg.): Moving Subjects. Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance, Amsterdam – Atlanta, GA 2001, S. 7-34, hier S. 7 und S. 10.

Anthropologie, Theater-, Politik- oder Ritualwissenschaft, publiziert worden.⁵

Einer der Gründe für diese große Aufmerksamkeit liegt in einem wesentlichen Merkmal der Prozessionen begründet, denn städtische Prozessionen lagen in der Vormoderne als öffentliche Rituale am Schnittpunkt der religiösen und politischen Sphäre. Die religiösen Komponenten bildeten in der Prozessionsfeier den Hauptteil des Rituals. Zudem war das Ziel der jeweiligen Teilnehmer, wie der Stadträte, der Zünfte, der Bruderschaften sowie der religiösen Institutionen, die Demonstration ihrer unterschiedlichen politischen Interessen. Dieses konstitutive Merkmal der Umzüge wird von Gengnadel, Horstmann und Schwedler folgendermaßen zusammengefasst:

„Prozessionen kommunizieren Religion und Politik in Verschränkung. Herrschaftsansprüche oder Rechtsansprüche von Gruppen werden in Prozessionen artikuliert. Jede Prozession ist gleichzeitig Bekundung gruppenspezifischer Werte wie Behauptung von deren Überlegenheit gegenüber konkurrierende Werten. Prozessionsereignisse sind auch Mittel, durch die sich Gruppen der Geschichte bemächtigen, indem sie Geschichts- und Ordnungsvorstellungen hegemonial vor Augen führen und implizit oder explizit symbolisch begründen bzw. hegemoniale Ansprüche gerade in Frage stellen.“⁶

⁵ Vgl. SIGNORI, Gabriela: Ritual und Ereignis. Die Straßburger Bittgänge zur Zeit der Burgunderkriege (1474-1477), in: Historische Zeitschrift, Bd. 264 Heft 2, 1997, S. 281-328; LÖTHER, Prozessionen; SCHEUTZ, Martin: Kaiser und Fleischhackerknecht. Städtische Fronleichnamsprozessionen und öffentlicher Raum in Niederösterreich / Wien während der Frühen Neuzeit, in: AIGNER, Thomas (Hg.): Aspekte der Religiosität in der Frühen Neuzeit, St. Pölten 2003, S. 62-125; FÜSSEL, Marian: Hierarchie in Bewegung. Die Freiburger Fronleichnamsprozession als Medium sozialer Distinktion in der Frühen Neuzeit, in: SCHMIDT, Patrick / CARL, Horst (Hg.): Stadtgemeinde und Ständegesellschaft. Formen der Integration und Distinktion in der frühneuzeitlichen Stadt, Berlin 2007, S. 31-55; HEUSINGER, Sabine von: *Crutzgang und umblauf* – Symbolische Kommunikation im Stadtraum am Beispiel von Prozessionen, in: OBERSTE, Jörg (Hg.): Kommunikation in mittelalterlichen Städten, Regensburg 2007, S. 141-155; DIES.: Die Handwerkersbruderschaften in Straßburg, in: SCHMITT, Sigrid / KLAPP, Sabine (Hg.): Städtische Gesellschaft und Kirche im Spätmittelalter (Kolloquium Dhaun 2004), Stuttgart 2008, S. 123-140; HAFNER, Johann Ev.: Monstranz – Gott zeigen. Das Fronleichnamfest aus systemtheoretischer Perspektiv, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 2008, S. 20-40; ARLINGHAUS, Franz-Josef: The Myth of Urban Unity: Religion und Social Performance in Late Medieval Braunschweig, in: GOODSON, Caroline (Hg.): Cities, Texts and Social Networks, 400-1500. Experiences and perceptions of Medieval urban Spaces, Farnham 2010, S. 215-232; REICHERT, Sabine: Prozessionen als Merkmal konfessioneller Zugehörigkeit. Die Osnabrücker Gegenreformation im Spiegel der Chronik des Rudolf von Bellinckhausen, in: Osnabrücker Mitteilungen, Bd. 114, 2009, S. 31-48; DIES.: Die Kathedrale der Bürger. Zum Verhältnis von Stadt und Kirche in mittelalterlichen Kathedralstädten (Dissertation), Münster 2012. Dazu sei hier auf wichtige Arbeiten aus anderen Ländern verwiesen. MUIR, Edward: Civic Ritual in Renaissance Venice, Princeton 1986; TREXLER, Richard: Public Life in Renaissance Florence, Studies in Social Discontinuity, Ithaca, 1991; MARE, Heidi de / VOS Anna (Hg.), Urban Rituals in Italy and the Netherlands Historical Contrasts in the Use of Public Space, Architecture and the Urban Environment, Assen 1992; HANAWALT, Barbara A. / REYERSON, Kathryn L. (Hg.): City and Spectacle in Medieval Europe, London 1999; HAFNER, Monstranz; ASHLEY / HÜSKEN, Moving Subjects; BROWN, Andrew: Civic Ceremony and Religion in Medieval Bruges, Cambridge 2011; GÓDA, Károly: Buda Festiva: Urban Society and Processional Culture in a Medieval Capital City, in: Czech and Slovak Journal of Humanities, Bd. 1, 2011, S. 57-78.

⁶ GENGNADEL, Jörg / HORSTMANN, Monika / SCHWEDLER, Gerald: Einleitung, in: DIES. (Hg.):

Die vorliegende Arbeit untersucht die religiöse Prozession, der „das Oszillieren zwischen Politik und Religion wesenseigen“ ist.⁷ Besonders im Fokus stehen die Prozesse von der Entwicklung einer religiösen Zeremonie hin zum städtischen Ritual. In der heutigen Forschung wird die Prozession in der Vormoderne nicht mehr nur als einfacher Spiegel der damaligen Gesellschaft angesehen, vielmehr unternehmen die neueren Arbeiten den Versuch, die Absicht der Organisatoren oder der Teilnehmer näher zu erläutern.⁸ Ein Hauptaugenmerk liegt hierbei auf den politischen Manifesten. In diesem Zusammenhang ist der politische Bestandteil der Umzüge bereits durch zahlreiche Beiträge erforscht worden.⁹

Im Gegensatz dazu ist die Rolle der Prozession bisher in realen politischen Handlungen kaum beachtet. Daraus ergeben sich die ersten Fragen: War der religiöse Umzug ein unentbehrlicher Bestandteil der Politik oder stand er vielmehr im Hintergrund? Mit anderen Worten: wie hoch war der Wert der Prozession in der realen Politik? Eine weitere Frage stellt sich im Zusammenhang mit interkulturellen Aspekten: Welche Voraussetzungen benötigte so eine Prozession, um als politisches Instrument zu fungieren? Gab es andere mögliche Anwendungsformen der Prozession?

Um diese Fragen beantworten zu können, untersucht die vorliegende Arbeit städtische Prozessionen anhand konkreter Fallbeispiele aus drei unterschiedlichen Städten: die Straßburger Kreuzgänge (Prozessionen), das Gion-Fest in Kyoto sowie das Sumiyoshi-Fest in Sakai, Japan. Alle drei Beispiele sind in der historischen Forschung aufgrund ihres hohen Wertes für die jeweilige Stadtgesellschaft bekannt. Sie enthalten in ihrer Art zu feiern zwar unterschiedliche Elemente, jedoch wurden sie alle in Form einer Prozession gefeiert.

2. Methodische Ansätze

Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche, S. 3-15, hier 4f.

⁷ GENGNADÉL / HORSTMANN / SCHWEDLER, Einleitung, S. 4.

⁸ Vgl. LÖTHER, Prozessionen, S. 2; BROWN, Civic Ceremony and Religion, S. 25.

⁹ Vgl. HEIMANN, Heinz-Dieter: Städtische Feste und Feiern. Manifestationen der Sakralgemeinschaft im gesellschaftlichen Wandel, in: SEIBT, Ferdinand (Hg.): Vergessene Zeiten. Mittelalter im Ruhrgebiet, Essen 1991, S. 171-176; SCHELER, Inszenierte Wirklichkeit. Spätmittelalterliche Prozessionen zwischen Obrigkeit und Volk; SIGNORI, Ritual und Ereignis; LÖTHER, Prozessionen; ENZEL, Kathrin: "Eins Raths Kirmiß...". Die "Große Kölner Gottestracht" als Rahmen der politischen Selbstdarstellung städtischer Obrigkeiten, in: Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt, SCHLÖGL, Rudolf (Hg.) (Historische Kulturwissenschaft 5), Konstanz 2004, S. 471-497; GILLNER, Bastian: Die Große Prozession in Münster. Kirchliches Fest und städtische Selbstdarstellung, in: GUSSONE, Nikolaus (Hg.): Feste und ihre Darstellungen in Münster, Münster 2004, S. 123-163.

2.1. Forschungsgegenstand: religiöse Prozession im städtischen Milieu

Prozessionen sind Ereignisse kollektiver Bewegung. Sie definieren sich sowohl räumlich als auch zeitlich sowie anhand ihrer Anlässe und Akteure, wenn auch nicht alle Bestimmungsmerkmale in jedem Fall in gleicher Weise fassbar sind.¹⁰ Die Wallfahrt gilt zum Beispiel ebenfalls als eine nach vorn gerichtete Bewegung, die häufig als „Bewegung mehrerer Personen“ bezeichnet wird. Aber besonders in der Intentionalität sowie Autorschaft unterscheidet sich die Prozession entscheidend von der Wallfahrt, denn die Prozession ist keinesfalls von der spontanen Teilnahme der Akteure abhängig. Der Zeitpunkt, der Teilnehmerkreis sowie ihre Reihenfolge und die Kostüme und die Medien waren sorgfältig geplant.

Unter dem Begriff „Prozession“ können sowohl kirchliche als auch weltliche Umzüge verstanden werden. So wurde beispielsweise der Adventus von Herrschern, wie Königen, Kaisern sowie Bischöfen, fraglos in der Form des Umzugs gefeiert.¹¹ Diese sogenannten Herrscherprozessionen enthielten zwar religiöse Bestandteile, jedoch hatten diese Umgänge vornehmlich eine politische Intention. Insofern handelt es sich zwar zweifellos um einen wichtigen Forschungsgegenstand im Zusammenhang mit dem Themenkomplex Prozession, der in dieser Arbeit aber aufgrund der genannten politischen Aspekte nicht untersucht wird. Ähnlich stellt es sich mit den Prozessionen der städtischen Obrigkeit dar, wie zum Beispiel der Umzug der Ratsherren nach der Ratswahl, die aus demselben Grund nicht behandelt werden.

Unter dem Begriff „religiöse Prozession“ fallen Umzüge, die nach dem kirchlichen Kalender oder nach einem bestimmten historischen Ereignis gefeiert werden sowie die außerordentlichen Bittprozessionen. Die hier behandelten Beispiele unterscheiden sich von den üblichen religiösen Prozessionen durch den „Raum“. Viele kirchliche Prozessionen wurden häufig in der Kirche oder im Kirchspiel gefeiert. Die Prozessionen, die untersucht werden, waren hingegen keine Feste, die an einem

¹⁰ GENGNADEL / HORSTMANN / SCHWEDLER, Einleitung, S. 4. Vgl. FELBECKER, Sabine: Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdrucksform (Münsteraner Theologische Abhandlungen 39), Münster 1995, S. 21-27. Jenny Oesterle untersuchte weitere Herrscherprozessionen, wie die Krönungsprozession, anhand von Beispielen aus der Zeit der Ottonen. OESTERLE, Jenny Rahel: Kalifat und Königtum. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten, Darmstadt 2009, S. 182-249.

¹¹ Zur genaueren Definition des Herrschereinzugs, siehe SCHENK, Gerrit Jasper: Zeremoniell und Politik. Herrschereinzüge im spätmittelalterlichen Reich, Köln 2003; DIENER-STAECKLING, Antje: Der Himmel über dem Rat. Zur Symbolik der Ratswahl in mitteldeutschen Städten, Halle/Saale 2007, S. 47-59.

begrenzten Ort stattfanden, sondern traten in den öffentlichen Raum. Dies war letztendlich der entscheidende Schritt für die Änderung beziehungsweise die Entwicklung des religiösen Rituals hin zum öffentlichen. Die Fallbeispiele behandeln alle die religiöse Prozession im städtischen Milieu. Im Fall des Straßburger Beispiels wurden die Umzüge zum einen nach dem kirchlichen Kalender gefeiert und zum anderen handelte es sich um kommemorativ-prozessionale und des Weiteren um außerordentliche Bittgänge. Das Gion-Fest war eine kommemorativ-prozessionale, die zur Erinnerung an eine Seuche gefeiert wurde, während das Sumiyoshi-Fest nach dem Kalender der schintoistischen Riten stattfand.

2.2. Theoretische Ansätze

Im Zusammenhang mit dieser kulturübergreifenden Arbeit finden mehrere theoretische Ansätze als Forschungsinstrumente Verwendung. Als besonders ertragreich erwies sich die Untersuchung der Prozessionen mit Hilfe des „performative turn“, der in diesem Kontext nicht mehr nur auf die Funktion als „social glue“ reduziert wurde, sondern es werden vielmehr die Veränderungen und Dynamiken im Ritual in den Blick genommen. In Bezug auf die Untersuchung des Umzugs als Performanz spielt der Begriff der Theatralität eine wichtige Rolle. Im Zusammenhang mit dem Unterpunkt ‚Sakralisierung durch die Prozession‘ gehen weitere Überlegungen in die Richtung der Diskussion bezüglich des „spatial turns“¹².

Theatralität

Die bisherige Prozessionsforschung konzentrierte sich insbesondere auf die Intentionalität sowie die Autorschaft des jeweiligen Umzugs. Die Analyse des Teilnehmerkreises, die Reihenfolge der Protagonisten, die getragenen Medien, sowie das Itinerar wurden letztendlich verwendet um die Intention zu veranschaulichen. Hierbei ist zu beachten, dass die Autorschaft nicht immer ein Einzelner bzw. eine einzelne Gruppe innehatte, denn eine Prozession kann auch die gemeinsame Aufführung verschiedener Interessengruppen sein. Diese Inszenierung erfüllt ihre Funktion aber erst

¹² An dieser Stelle kann nicht auf die gesamte Diskussion zum Begriff des Raums und des spatial turns eingegangen werden. Ich verweise vor allem auf die folgenden Beiträge: SCHLÖGEL, Karl: Kartenlesen, Raumdenken. Von einer Erneuerung der Geschichtsschreibung, in: Merkur 56, 2002, H 636, S. 308-318; BAVAJ, Riccardo: Was bringt der „spatial turn“ der Regionalgeschichte? Ein Beitrag zur Methodendiskussion, in: Westfälische Forschungen 56, 2006, S. 457-484; EHRICH, Susanne / OBERSTE, Jörg: Städtische Räume im Mittelalter, Regensburg 2009.

mit dem Empfänger derselben, was deutlich zeigt, dass Prozessionen Kommunikationsereignisse sind.¹³ Erika Fischer-Lichte dehnt den Begriff der Theatralität auf den Rahmen einer „Ästhetik des Performativen“ oder auch auf „unterschiedliche Phänomene und Prozesse auf verschiedenen kulturellen Feldern“ aus.¹⁴ Sie definiert den Begriff der ‚Inszenierung‘ folgendermaßen: „Die Inszenierung bezeichnet zunächst nur eine Absicht; ob diese Absicht erreicht wird, das heißt, ob die Wahrnehmung der Zuschauer mit der Intention des Organisators korrespondiert, entscheidet sich erst im Moment der Aufführung.“¹⁵ Diese Definition weist auf den gleichen Wert des Akteurs und des Adressaten bei der Inszenierung hin. Die Intention des Autors der Inszenierung wurde allerdings nicht immer richtig verstanden und konnte sogar durch die Vielfalt der Standpunkte ihrer Rezipienten potentiell mehrdeutig ausgelegt werden.¹⁶ Es ist wichtig festzustellen, wer genau als Rezipient bei einer solchen Inszenierung vorgesehen beziehungsweise wer es dann im Endeffekt tatsächlich war.

Die bisherigen Beiträge untersuchten besonders folgende Gesichtspunkte: Die Teilnehmer, die Medien, die Autorschaft sowie die Akteure. Können diese Deutungsmuster für Festzüge im städtischen Raum auch in anderen Kulturkreisen Geltung beanspruchen? Inwieweit kann festgestellt werden, ob die religiöse und gleichzeitig politische Komponente der Prozession ein christliches sowie europäisches Charakteristikum ist? Die hier vorliegende Arbeit versucht, diese Fragen anhand der genannten Fallbeispiele zu beantworten.

Sakraltopographie

Der Streckenverlauf der religiösen Prozession sakralisierte sowohl das Itinerar als auch den durchschrittenen Raum temporär.¹⁷ In Bezug darauf ist die Diskussion um die

¹³ GENGNADÉL / HORSTMANN / SCHWEDLER, Einleitung, S. 7.

¹⁴ Vgl. Dies. (Hg.) unter Mitarbeit von Weiler, Christel / Schwind, Klaus: Das Drama und seine Inszenierung. Vorträge des internationalen literatur- und theatersemiotischen Kolloquiums, Frankfurt am Main 1983; FISCHER-LICHTE, Erika: Einleitung in: DIES. (Hg.): Theatralität und die Krisen der Repräsentation, Stuttgart 2001, S. 1-19; FISCHER-LICHTE, Erika / LEHNERT, Gertrud (Hg.): Inszenierungen des Erinnerns, Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie Band 9, 2009.

¹⁵ TSCHOPP / WEBER: Grundfragen der Kulturgeschichte, S. 118.

¹⁶ BROWN, Civic Ceremony and Religion, S. 71f.

¹⁷ Im französischen Sprachraum ist die Prozession aus dieser Perspektive bereits innerhalb der Sakraltopographie mehrfach erforscht worden. U. A. COULET, Noël: Processions, espace urbain, communauté civique’, in: Liturgie et musique (Ixe-XIVes), Toulouse 1982, S. 381-397; GÉLIS, Jacques: Procession enveloppante et fil de cire: une protection symbolique de l’espace urban, in: REDON, Odile

Sakraltopographie besonders wichtig im Kontext dieser Arbeit. Die Sakraltopographie wurde durch die Sakralität der Gebäude und des Ortes geschaffen, wobei es unterschiedliche Grade ihrer Sakralität gab.¹⁸ Die Stärke der Sakralität war beispielsweise zwischen der Kirche und dem Friedhof unterschiedlich, was aber nicht bedeutet, dass der Raum der einen hohen Sakralitätsgrad hatte, distanziert von der Profanität zu sehen ist. Die Religion verwirklicht sich keineswegs in einem „Ghetto sakraler Sondersphären“,¹⁹ sondern vielmehr haben zahlreiche historische Forschungen bereits mit empirischer Evidenz belegt, dass 'sakral' und 'profan' in der Vormoderne nicht distinktive und total entgegenstehende Pole waren.²⁰ Viele Fallstudien verdeutlichten, dass die kirchlichen Gebäude häufig von der städtischen Gemeinde sowie der weltlichen Obrigkeit für profane Zwecke verwendet wurden.²¹ Gleichzeitig war es üblich, dass die Marktplätze sowie die städtischen Gebäude, die Stadtmauer usw. durch Rituale temporär sakralisiert wurden. Diese Fusion von heiliger und profaner Welt lag in der Veränderlichkeit der Sakralität der Orte begründet.²² Daher definierte der sakrale Raum nicht nur die religiösen Erfahrungen, sondern spiegelte auch die sozialen Erlebnisse wider.²³

Während der reale Ablauf durchaus Konfliktpotential enthalten konnte, wurde von dem Organisator die Verkörperung der gesellschaftlichen Ordnung erwartet. In diesem Zusammenhang wurde die Route ganz häufig im profanen Kontext ausgewählt. So liefen beispielsweise die Kölner „*Gottestracht*“ sowie die Regensburger *Corpus Christi* -Prozession um die Stadtmauer herum.²⁴ Die Straßburger Prozession besuchte sowohl

(Hg.): *Savoirs des lieux Géographies en histoire*, Saint-Denis 1996, S. 49-58.

¹⁸ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd: *Sacralitätsmanagement. Zur Analyse religiöser Räume im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, RAU, Susanne / SCHWERHOFF, Gerd (Hg.): *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München/Hamburg 2008, S. 38-69, hier S. 40.

¹⁹ Vgl. SCHWERHOFF, *Sacralitätsmanagement*, S. 40.

²⁰ Vgl. SCHWERHOFF, *Sacralitätsmanagement*, S. 38-41; COSTER, Will / SPICER, Andrew: 'Introduction: the dimensions of sacred space in Reformation Europe', in DIES. (Hg.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005, S. 1-16, hier S. 8.

²¹ Zur Verwendung kirchlicher Gebäude, siehe IGEL, Karsten: 'Von Belagerung bis Mord. Gewalt und Konflikt in spätmittelalterlichen Sakralräumen', in: *Topographien des Sakralen*, S. 201-220; TRIO, Paul: 'Introduction', in: TRIO, Paul / SMET, Marjan de (Hg.), *The use and abuse of sacred places in late medieval towns*, Leuven, 2006, S. vii-xii. Zur Sakralisierung des städtischen Raums, vgl. MARE / VOS, *Urban Rituals in Italy and the Netherlands*.

²² COSTER, / SPICER, *Introduction*, S. 13.

²³ COSTER / SPICER, *Introduction*, S. 9.

²⁴ Vgl. ENZEL, Die "Große Kölner Gottestracht"; RICHARD, Olivier: Die Fronleichnamprozession in Regensburg im 15. Jh, in: *Mémoires bourgeoises, mémoires civiques. Memoria et identité urbaine à Ratisbonne à la fin du Moyen Âge*, Strasbourg, 2005, S. 544-552; PFLEGER, Die Stadt- und Ratsgottesdienste im Strassburger Münster; HASEGAWA, Megumi, 'Straßburgische Corpus Christi Prozession', in: Tokyo Universität (Hg.), *Choiki Bunkakagaku Kiyō (Interdisciplinary cultural studies)*, Tokyo 2006, S. 73-84.

militärische Stützpunkte als auch wirtschaftliche und politische Zentren, was später noch näher erläutert werden soll. Die vorliegende Arbeit legt daher einen Schwerpunkt auf die Beziehung von Profanität und Sakralität, die besonders in der Raumnutzung bei der Prozession deutlich wird. Die Entscheidungsprozesse, die für die Prozessionsroute ausschlaggebend waren und der damit verbundenen Wert des Raums sind die zentralen Forschungsgegenstände. Darüber hinaus sollen diese Abläufe auf der interkulturellen Ebene überprüft werden. Die dargestellte Vorstellung der Profanität und Sakralität ist bisher vornehmlich von Seiten der europäischen Geschichts- und Religionswissenschaft erforscht worden. Es ist daher zu fragen, ob dieses Schema für die japanischen Beispiele ebenfalls zutrifft.

2.3. Die Vergleichende Methode

Interkulturell vergleichende Forschung über die Prozessionen

Wie bereits erläutert wurde, kam den Prozessionen seit den 1990er Jahren im Rahmen der interdisziplinären Forschung, unter anderem in den historischen Kulturwissenschaften, große Aufmerksamkeit zu. In diesem Kontext leistet besonders die vergleichende Analyse über soziale Praktiken und kulturelle Entwicklungen jeglicher Art gute Dienste, da sie sich nicht auf rein empirische Verfahren beschränkt, sondern sich vielmehr auf analytische Handlungen stützt.²⁵ Traditionell wird methodisch von zwei Arten vergleichender Untersuchung ausgegangen, die entweder von zwei oder mehreren sehr ähnlichen Phänomenen oder von höchst unterschiedlichen Begebenheiten ausgeht.²⁶ Die zahlreichen Beiträge, die Prozessionen sowohl unter Städten als auch zwischen unterschiedlichen Regionen in Europa vergleichend analysieren, können unter die erste Kategorie eingeordnet werden. Zu nennen wäre unter anderem Miri Rubins Arbeit über die Corpus Christi-Prozession, deren Schwerpunkt zwar in England liegt, die aber die Situation auf dem Kontinent stets berücksichtigt sowie die Monographie von Andrea Löther über die Prozessionen in Erfurt und Nürnberg.²⁷ Die Vergleiche in beiden Beiträgen finden im selben Kulturkreis

²⁵ Vgl. REXROTH, Frank: Der Vergleich in der Erforschung des europäischen Mittelalters. Versuch eines Resümees, in: BORGOLTE, Michael (Hg.): Mittelalterliche Geschichte im Spannungsbogen des Vergleiches. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik, Berlin 2001, S. 371-380, hier S. 373.

²⁶ GEARY, Patrick J.: Vergleichende Geschichte und Sozialwissenschaftliche Theorie, in: das europäische Mittelalter, S. 29-38, hier S. 32.

²⁷ Vgl. RUBIN, Corpus Christi; LÖTHER, Prozessionen.

statt, wo die Phänomene und Praktiken, die analysiert werden, auf gemeinsame Ursachen zurückführen sind.²⁸ Diese beiden Beiträge kommen zu dem Ergebnis einer Typologisierung der Phänomene der untersuchten Prozessionen.²⁹

Seit Beginn des 21. Jahrhunderts versuchen immer mehr Forscher³⁰ darüber hinaus die Umgänge auf der interkulturellen Ebene zu vergleichen.³¹ Diese Art des Vergleichs gehört zu der obengenannten zweiten Kategorie der Untersuchung. Dabei werden die Gegenstände, „die gänzlich unverbunden und unbeeinflusst voneinander dastehen“ erforscht.³² Hierzu sollen besonders zwei Monographien hervorgehoben werden.³³

Holgar Nielens religionswissenschaftliche Arbeit untersucht insgesamt vier Prozessionsfeste, nämlich die Feste Fastnacht, Fronleichnam, ^cAšura und Purim und berücksichtigt so Feiern des Judentums, des Christentums und des Islams. Diese Arbeit wurde zwar im Rahmen der Religionswissenschaft gefertigt, aber das zentrale Interesse liegt auf einer Religionsphänomenologie, die in einen gesellschaftspolitischen Kontext eingebunden ist. Nielens Untersuchungsmethode besteht darin, diese vier Feste untereinander aus bestimmten Perspektiven zu vergleichen. Eine weitere Arbeit aus dem Bereich der historischen Forschung ist Jenny Oesterles Monographie, sich dabei auf herrschaftliche Prozessionen konzentriert und in diesem Zusammenhang die Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier vergleicht.³⁴ Beide genannten Beiträge verhindern, falsche Gleichsetzungen zu ziehen, denn ihre Untersuchungen unterscheiden sich gravierend von der sozialwissenschaftlichen Methodik, die häufig auf der abstrakten „Groundtheory“ basiert und durch diese die Forschungsgegenstände zu verallgemeinern versucht. Die vorliegende Arbeit bezieht sich besonders auf das methodische Prinzip der beiden Beiträge.

Die gerade genannten Untersuchungen haben allerdings, im Unterschied zu meiner Arbeit, feste Bezugsgrößen: alle drei Religionen, die Nielen thematisiert, haben als abrahamitische Religionen eine gemeinsame Wurzel. Die Arbeit von Oesterle belegt

²⁸ REXROTH, Der Vergleich in der Erforschung des europäischen Mittelalters, 378.

²⁹ Miri Rubin unterscheidet die Prozession nach dem „linking type“ und „demarcating type“. Löther differenziert die Prozessionen nach der Größe des Teilnehmerkreises.

³⁰ Der Begriff „Forscher“ wird im Folgenden geschlechtsneutral verwendet.

³¹ GENGNADEL / HORSTMANN / SCHWEDLER, Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche.

³² REXROTH, Der Vergleich in der Erforschung des europäischen Mittelalters, 378.

³³ NIELEN, Holgar: Prozessionsfeste und dramatische Spiele im interreligiösen Vergleich: Eine religionsphänomenologische Studie zu Fastnacht, Fronleichnam, Asura und Purim, Berlin 2005; OESTERLE, Kalifat und Königtum.

³⁴ OESTERLE, Kalifat und Königtum, S. 20.

allerdings nicht, ob es in Bezug auf das Prozessionswesen einen direkten Kontakt und in diesem Zusammenhang einen wechselseitigen Einfluss zwischen den Fatimiden und den Ottonen gab. Öesterle sieht aber in Byzanz „die politisch und kulturell relevante Bezugsgröße“ für beide Herrschaften, denn direkte Kontakte zwischen den Ottonen und den Fatimiden blieben peripher, punktuell sowie auf die militärische Ebene beschränkt.³⁵ Außerdem liegen beide Arbeiten geographisch relativ nahe beieinander. Die somit bestehende realistische Möglichkeit eines direkten oder indirekten Kulturkontaktes findet sich dagegen zwischen den europäischen und den japanischen Prozessionen im Mittelalter überhaupt nicht. Die jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Kontexte, in denen die Umzüge stattfanden, sind zwar teilweise ähnlich, wie beispielsweise die Einführung einer Bittprozession gegen eine Epidemie, doch diese Ähnlichkeit war lediglich Zufall und darf nicht als Analogie verstanden werden. Dies führt schließlich zu der Frage: Warum sollte die Prozession im europäischen Raum explizit mit dem japanischen Äquivalent verglichen werden?

Die Vergleichsanalyse zwischen dem deutschen und dem japanischen Mittelalter

In Japan gab es zwar bereits in der Vormoderne eine Tradition der japanischen Historiographie, doch wurde die Geschichtswissenschaft im modernen Sinne als Fach an der Hochschule erst am Ende des 19. Jahrhunderts institutionalisiert und dabei stark vom deutschen Historismus beeinflusst. Diese Tendenz findet sich in der japanischen Geschichtsforschung häufig. Unter anderem wurde der Begriff des Mittelalters (*chūsei*) als analoge Zeitzäsur zum europäischen Mittelalter zu Beginn des 20. Jahrhunderts eingeführt.³⁶ Die japanischen Rechtshistoriker jener Zeit sahen zudem eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Rechtssystem unter dem Schwertadel (*bushi*) und dem europäischen Feudalsystem.³⁷ Dies führte schließlich zur Schaffung des Mythos, dass

³⁵ OESTERLE, Kalifat und Königstum, S. 20.

³⁶ Die Definition des Mittelalters im heutigen Sinne erschien erstmals in der Monographie „Nihon-Chūseiishi“ von 1906. Der Verfasser Hara Katsurō studierte Geschichte unter dem deutschen Historiker Ludwig Riess, der seit 1887 in Tokyo lehrte und zur Gründung eines Historischen Instituts an der Kaiserlichen Universität in Tokyo beitrug. Vgl. NITTA, Ichirō: *Chūsei ni Kokka ha attaka*, Yamakawa Shuppansha 2004, S. 16-22; Zu Riess, siehe KRÄMER, Hans M. / SCHÖLZ, Tino / CONRAD, Sebastian: *Geschichtswissenschaft in Japan: Entwicklung und aktueller Diskussionsstand*, in: DIES. (Hg.), *Geschichtswissenschaft in Japan. Themen, Ansätze und Theorien*, Göttingen 2006, S. 9-30, hier S. 13.

³⁷ Zur Forschung zum Feudalismus am Anfang des 20. Jahrhunderts, siehe NITTA, *Chūsei ni Kokka ha attaka*, S. 33-39. Zum japanischen Feudalismus, siehe TARANCZEWSKI, Detlev: *Japan, der Feudalismus, Westeuropa, Ostasien*, in: KRÄMER / SCHÖLZ / CONRAD (Hg.), *Geschichtswissenschaft in Japan*, S. 31-64, hier 31-33.

Japan der einzige asiatische Staat sei, der eine ähnliche historische Entwicklung vom Feudalismus zur Moderne wie Europa erfahren hätte.³⁸

Inzwischen hat sich dieser Ansatz durch zahlreiche empirische Forschungen unter verschiedenen Aspekten vom gerade vorgestellten Bild emanzipiert. Noch in jüngster Zeit versuchte die Forschung für die japanische Gesellschaft im Mittelalter alternative Begriffe zum Feudalismus zu finden. Eine ähnliche Entwicklung der Forschungsgeschichte ist auch in der japanischen Stadtforschung zu finden. Besonders in der Nachkriegszeit versuchten die japanischen Stadthistoriker, japanische Städte in der Vormoderne zu kategorisieren, wobei die Webersche Klassifikation der Stadt als theoretischer Ansatz verwendet wurde. Dieser Forschungsstand der Stadtgeschichte soll im dritten Kapitel noch detailliert diskutiert werden. Wie die japanische Rechtsgeschichte entwickelte auch die japanische Städteforschung, insbesondere seit den 1980er Jahren, den Begriff „Stadt“ in ihrem eigenen Kulturzusammenhang weiter.

Dies ist vor allem das Resultat der jüngeren Forschung in Japan, die den Vergleich zwischen den japanischen und europäischen Phänomenen in der mittelalterlichen Gesellschaft absichtlich verweigert. Auf diese Weise soll vermieden werden, dass Konnotationen der „veralteten“ europäischen Forschungsmethode in den Untersuchungen auftauchen. Diese Forschungstendenz resultiert aber auch allgemein aus einer Zurückhaltung gegenüber theoretischen Konzepten.³⁹ In Bezug auf die Prozessionen hatte es bisher keine vergleichbare Forschung in Japan gegeben. Eine Prozession ist fast ausnahmslos als Phänomen im städtischen Raum und hier im Kontext der lokalen Stadtgeschichte untersucht worden. Es gibt zwar fruchtbare Forschungsbeiträge über den Wert und die Rolle des Gion-Festes im Spätmittelalter, jedoch ist es von den Historikern als Sonderfall behandelt worden.

Meines Erachtens ist es daher angesichts der jetzigen Forschungsausrichtung der japanischen Mediävistik sinnvoll, die japanischen Prozessionen mit Hilfe der neuesten Forschungskonzepte, die sich in den Kulturwissenschaften in Europa entwickeln, zu analysieren.

Dieser Vergleich kann zudem auch für die europäische Forschung fruchtbar sein. In der

³⁸ NITTA, Chūsei ni Kokka ha attaka, S. 21f.

³⁹ Vgl. GERBER, Adrian: Gemeinde und Stand. Die zentraljapanische Ortschaft Ōyamazaki im Spätmittelalter. Eine Studie in transkultureller Geschichtswissenschaft, Bonn 2005, S. 21f.

Einleitung des Sammelbandes „Geschichtswissenschaft in Japan“ wird deutlich, dass die japanische Geschichtswissenschaft von Europa aus gesehen interessante Pendanten bietet.⁴⁰ Es wird dort aus europäischer Sicht, neben der gerade vorgestellten Aufnahme zahlreicher theoretischer Ansätze aus „dem Westen“, noch ein weiterer Grund genannt: Japan kann „geradezu als ein Modellfall für die Überprüfung universaler Gültigkeit zahlreicher westlicher Theorien (Modernisierung, Faschismus oder Kolonialismus) gelten.“⁴¹ Dementsprechend wurden die bisherigen Forschungen im Rahmen der Japanologie häufig mit der vergleichenden Methode untersucht.⁴² Die vorliegende Untersuchung analysiert sowohl anhand theoretischer als auch konkreter Beispiele vergleichend die Prozession im städtischen Raum in den beiden Kulturkreisen.

3. Die Struktur der Arbeit

3.1. Die Straßburger Prozessionen

Da diese Arbeit in hohem Maße von der Methode der europäischen Ritualforschung beeinflusst wird, beginnt sie mit dem Straßburger Beispiel. Das zweite Kapitel behandelt die Straßburger Fronleichnamsprozession sowie die Bittgänge in der Stadt, die im 15. Jahrhundert nach der Form der Fronleichnamsprozession gefeiert wurden. Dieses Kapitel zielt darauf, die Straßburger Prozession als städtisches Ritual in der politischen sowie sozialen Situation des 14. und 15. Jahrhunderts unter Berücksichtigung von Beispielen aus anderen Städten des Reiches zu verorten. In „idealer“ Weise deuten die Quellen, wie die über 50 Ratsordnungen aus dem 15. und dem beginnenden 16. Jahrhundert, für die Bittgänge sowie für die Fronleichnamsprozession darauf hin, in wie weit ein religiöses Ritual von der Ratspolitik instrumentalisiert werden konnte. Der hohe Wert der Prozession in der städtischen Politik, der während der Burgunderkriege (1474-1477) besonders deutlich wurde, ist der Hauptgrund, warum dieses Beispiel für die europäische Seite ausgewählt wurde.

3.2. Die Japanische Historiographie

⁴⁰ vgl. u.a. KRÄMER / SCHÖLZ / CONRAD, *Geschichtswissenschaft in Japan*, S. 9.

⁴¹ KRÄMER / SCHÖLZ / CONRAD, *Geschichtswissenschaft in Japan*, S. 9.

⁴² Vgl. u.a. ZÖLLNER, Reinhard: *Die Ludowinger und die Takeda. Feudale Herrschaft in Thüringen und Kai no Kuni*, Bonn 1995; S. ADOLPHSON, Mikael: *The Gates of Power. Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*, Honolulu 2000; GAY, Susan: *The Moneylenders of Late Medieval Kyoto*, Honolulu 2001; GERBER, *Gemeinde und Stand*.

Vor der Analyse der japanischen Beispiele werden die Voraussetzungen für das japanische Mittelalter sowie die japanische Historiographie samt ihrer Begriffe kurz erläutert. Besonders wichtig ist hierbei das Verständnis der gesellschaftlichen Strukturen, beziehungsweise der Herrschaftssysteme, die sich im heterogenen Charakter der Städte widerspiegeln. Die Feste, die in dieser Arbeit untersucht werden, sind schintoistische Rituale. Die schintoistischen Schreine in der Vormoderne waren sowohl religiös als auch politisch und wirtschaftlich eng mit den buddhistischen Tempeln verbunden. Demzufolge wurden die Feste der schintoistischen Schreine oft von den buddhistischen Tempeln beeinflusst. Dieser Religionszustand in der Vormoderne wird daher noch näher erläutert werden. Hierbei geht es vielmehr um die religiöse Institution als um die Religion selbst. Die Stadt als Bühne der Prozession wird ebenfalls behandelt, wobei besonders die mittelalterlichen japanischen Stadttypen wie Hauptstadt, religiöse Stadt, Tempelstadt, Hafenstadt sowie Burgstadt erläutert werden.

3.3. Das Gion-Fest in Kyoto

Für die Analyse der japanischen Beispiele wird die europäische Methode verwendet werden. Allerdings werden die zwei Beispiele aus Japan zunächst in ihrer Forschungsgeschichte verortet. Das erste Fallbeispiel ist das Gion-Fest aus der alten kaiserlichen Residenzstadt Kyoto, welches das fast einzige Beispiel aus dem Mittelalter ist, das aus der stadthistorischen Perspektive als städtisches Ritual gut erforscht wurde. Besonders interessant ist die Vielfalt des Kreises der Akteure, denn neben dem Tempel beteiligten sich der Kaiserhof und die Regierung des Schwertadels sowie die Stadteinwohner direkt oder indirekt am Fest. Demzufolge spiegelte sich das komplexe politische Panorama der Stadt in diesem Fest deutlich wider. Dieses Kapitel besteht aus zwei Teilen, wobei der erste Teil das Gion-Fest im japanischen Altertum des 10. und 11. Jahrhunderts behandelt, zu einer Zeit also, als das Gion-Fest erstmals den Obrigkeiten auffiel. Das Hauptthema findet sich aber im zweiten Teil, der sich auf die Dreiecksbeziehung der Stadtbezirksgemeinde mit dem Shogun und dem Tempel und ihren Einfluss auf das Fest vom 14. Jahrhundert bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts fokussiert. Hier wird vornehmlich der Umgang als städtisches Ritual thematisiert. Die Besonderheit und der höhere Wert des Festes im politischen Kontext ist mit dem

europäischen Gegenstück, nämlich dem Straßburger Beispiel, gut vergleichbar.

3.4. Sakais Feste: das Sumiyoshi-Fest und das Akuchi-Fest

Neben Hakata zählt die Mediävistik insbesondere den Meerhafen Sakai zu den herausragenden Beispielen einer freien Handels- und Verkehrsstadt. In dieser Stadt, die im Mittelalter von einem Ratsgremium verwaltet wurde, wird das Sumiyoshi-Fest gefeiert. In diesem Kapitel wird nach dem Wert des Sumiyoshi-Festes für Sakai im Spätmittelalter gefragt. Im Gegensatz zum Gion-Fest ist Sakais Sumiyoshi-Fest trotz seiner Popularität bisher kaum im Kontext der Stadtpolitik diskutiert worden. Daher konzentriert sich dieses Kapitel darauf, das Sumiyoshi-Fest in der Stadt- und Sozialgeschichte von Sakai zu verorten. Es ist hierfür notwendig, gewisse städtische Gegebenheiten, die politische Struktur in Sakai, die Rolle des Stadtkollegiums sowie die Prozessionsform zu verdeutlichen, denn deren Aufbau ist unter Forscher durchaus umstritten.

4. Quellen

Die Quellen zu den einzelnen Beispielen werden in den jeweiligen Kapiteln konkret genannt werden. Im Folgenden wird allerdings die besondere Quellengattung, in der die japanischen Feste überliefert wurden, kurz erläutert.

4.1. Die *Nikki* als „offizielle Tagebücher“ im japanischen Mittelalter

Die Hauptquellen für die japanischen Beispiele in dieser Arbeit bilden die sogenannten *Nikki*, die im heutigen Sinne als Tagebücher verstanden werden können, aber in der vormodernen Zeit auch als offizielle Urkunden verwendet wurden. Jedes *Nikki* hat einen sehr individuellen Charakter. Während eines beispielsweise nur offizielle Angelegenheiten in zeitlicher Abfolge beschrieb und daher als Chronik bezeichnet werden könnte, schildern andere sehr private Bereiche. Da es sich um eine spezifisch japanische Quellengattung handelt, erfordert ihre Entstehung eine kurze Erläuterung.⁴³

Die Tradition der *Nikki* hat ihren Ursprung in der Hofkultur der Heian-Zeit (794–1185).⁴⁴ Jede Tat bei Hofe und insbesondere der kaiserlichen Familie, musste

⁴³ Vgl. ŌMURA, Takuo: *Nikki no Kirokukatei to Ryōshi no Riyōhōhō*, in: *Chūseibunshoron no Shiza*, Tokyo 1996; ONOE, Yōsuke: *Chūsei no Nikki no Sekai*, Tokyo 2003.

⁴⁴ ONOE, *Chūsei no Nikki no Sekai*, S. 66-70.

hinsichtlich ihrer ‚rituellen Reinheit‘, sowie auf die Nichtverletzung von Tabus und auf Konformität mit den Empfehlungen des Amtes für die *onmyō* Schule überprüft werden.⁴⁵ Durch die Beschreibung jeder höfischen Handlung im *Nikki* kontrollierte der federführende Beamte deren Reinheit. Es wurde an den Nachfolger weitergegeben und auf diese Weise wurden ausführliche Darstellungen über das Hofritual überliefert. Insofern hatte das *Nikki* grundsätzlich einen offiziellen Charakter.

Ab der Mitte des 10. Jahrhundert wurde der Rahmen für den offiziellen Ablauf des höfischen Rituals nicht mehr grundlegend erneuert, obwohl andererseits viele neue Elemente zu den Ritualen hinzugefügt wurden. Das *Nikki* wurde dementsprechend noch bedeutsamer, da es nun das einzige Protokoll war, das die jeweiligen Änderungen in den Ritualen dokumentierte. Spätestens ab dem 14. Jahrhundert verbreitete sich seine Tradition auch unter den Mönchen sowie dem Schwertadel. Die Inhalte der *Nikki* waren vielfältig: von politischem Geschehen bis zu geheimen Affären. Der Schreibstil ist eher subjektiv, wodurch es notwendig ist, diese Ego-Dokumente auf ihre Aussagefähigkeit zu hinterfragen.

Die Zeitabschnitte in den *Nikki* sind nach den Namen der jeweiligen Devise und nach dem Mondkalender datiert.⁴⁶ Zur Vermeidung von Missverständnissen werden in dieser Arbeit die Jahresangaben nach dem gregorianischen Kalender verwendet, während die Monatsangaben nach dem Mondkalender, wie z.B.: der 14. Tag des sechsten Monats, ausgeschrieben werden.

4.2. Der Paravent

Bei einem Paravent wird Papier oder Stoff auf längliche, rechteckige Paneele gespannt, die aus einem Holzgitter bestehen. Das Hauptmerkmal eines Paravents beziehungsweise Stellschirms liegt darin, dass sich die Scharniere aus Papier beliebig weit öffnen oder schließen lassen und damit das Objekt selbst unterschiedlich formbar ist. Der Paravent

⁴⁵ Vgl. KURODA, Toshio: *Jisha Seiryoku. Mōhitotsu no Chūsei Shakai*, Tokyo 1980, S. 3f.

⁴⁶ Devise bedeutet Ära. In der Sinologie sowie Japanologie wird der Begriff als ein Zeitschnitt, der vom Kaiser bestimmt wird, genutzt. In der Vormoderne hat ein Kaiser während seiner Regierungszeit häufig die Devise geändert. Nach zeitgenössischen Vorstellungen konnten Katastrophen oder negative Entwicklungen dadurch abgewandt werden. Vgl. SCHAFER, Edward H.: *Chinese Reign-Names. Words or Nonsense Syllables?*, in: KENNEDY, George A. (Hg): *Wennti Papers*, Bd. 1, New Haven 1954, S. 33-40; WILKINSON, Endymion: *Chronology*, in: DERS. (Hg.): *Chinese History. A Manual. Revised and Enlarged*, Cambridge (Massachusetts) 2000, S. 170-197, hier S. 181f.

fungiert als Raumteiler sowie -dekoration und seine Motive sind vielfältig.⁴⁷ Seit Beginn des 16. Jahrhunderts wurde es populär, Stadtansichten auf Paravents zu malen. Eine solche Stadtansicht besteht normalerweise aus 2 Sets von jeweils sechs Tafeln, die mit Scharnieren zusammengehalten werden, wobei die verschiedenen Szenen durch Gold gemalte Wolken voneinander getrennt werden. Die Wolken teilen die Szene nicht nur räumlich sondern auch zeitlich. Mit diesem Effekt war es möglich, die Stadtansicht in jeder Jahreszeit darzustellen. Dadurch konnte eine imaginäre Reise durch alle vier Jahreszeiten unternommen werden. Sowohl das Gion-Fest als auch das Sumiyoshi-Fest, die beide im Sommer gefeiert wurden, waren populäre sommerliche Motive, die in der jeweiligen Stadtansicht fast immer eingefügt wurden.

5. Zielsetzung

Den drei religiösen Prozessionen, die hier als Forschungsgegenstand ausgewählt wurden, ist gemein, dass sie alle im städtischen Milieu als öffentliches Ritual stattfanden. Die Prozessionen wurden aber in unterschiedlichen religiösen Kontexten gefeiert. Die Straßburger Prozessionen waren vornehmlich kirchliche Rituale des Christentums und das Gion- und Sumiyoshi-Fest waren schintoistische Feste, wobei das Gion-Fest gleichzeitig unter starkem buddhistischen Einfluss stand. Die Analyse geht aber nicht auf die theoretischen Vorgaben der jeweiligen Religion ein, sondern fokussiert sich vielmehr auf die Praktiken der Umzüge und besonders auf deren politische Bestandteile. Dabei wird zunächst nach dem Wert der Inszenierung im politischen Kontext des jeweiligen Beispiels gefragt. Die bisherige europäische Prozessionsforschung untersuchte die Umzüge nach einem bestimmten Deutungsmuster, wie der Autorschaft, der Reihenfolge und dem Teilnehmerkreis. Die Untersuchung wird durch einen interkulturellen Vergleich herausarbeiten, ob dieses Muster auch auf andere Kulturkreise angewendet werden kann, oder ob diese Bestandteile christliche beziehungsweise europäische Merkmale sind.

Das einzelne Beispiel wird im Kontext des jeweiligen Forschungsstandes verortet. Die Arbeit steht aber sowohl bei den methodischen Ansätzen als auch bei der Fragestellung grundsätzlich im Rahmen der europäischen Prozessionsforschung. Das bedeutet, dass diese Arbeit primär für europäische Historiker geschrieben wurde. Das zentrale

⁴⁷ vgl. TAKAHASHI, Takahiro: Stellschirme in der Kultur Japans, in: Ōsaka zu Byōbu. Ein Stellschirm mit Ansichten der Burgstadt Ōsaka in Schloss Eggenberg, Graz 2010, S. 12-25.

Interesse ist die Überprüfung der Gültigkeit beziehungsweise Ungültigkeit der Theorien für die genannten Beispiele aus dem Heiligen Römischen Reich und mittelalterlichen Japan, die besonders im Rahmen der neuen Kulturwissenschaften herausgearbeitet worden sind, um die Prozeptionsforschung spezifisch weiter zu entwickeln. Das Ziel der Arbeit ist, ein neues Erklärungsbedürfnis für die Prozeptionsforschung zu wecken.

Kapitel II. Die Prozessionen der Kathedralenstadt im Heiligen Römischen Reich

Das Beispiel der Stadt Straßburg

I. Einleitung

1. Fragestellung und Forschungsstand

1.1. Die großen Straßburger Kreuzgänge

Im Jahr 1477 erschien in Straßburg eine kurze Reimchronik über die Burgunderkriege (1474-1477) in Form eines Inkunabeldrucks mit acht Holzschnittblättern.⁴⁸ Diese Chronik schließt mit der bildlichen Darstellung einer Prozessionsszene, genauer: einer Bittprozession. In der Mitte des Bildes steht der Straßburger Dom als gotischer Bau mit seinem Turm und der ihn kennzeichnenden großen Fensterrose.⁴⁹ Um die Kathedrale herum werden verschiedene Teilnehmergruppen dargestellt die Kerzen, eine Monstranz, ein großes Kreuz und eine Marienfigur tragen. Die Teilnehmer der Prozession scheinen auf der einen Seite des Münsters hinauf und auf der anderen wieder hinabzugehen. Hierbei handelt es sich zwar um eine einfache Darstellung, doch zeigt sie gut erkennbar die Hauptelemente der großen Straßburger Prozessionen im Spätmittelalter, die im 15. Jahrhundert mehrmals in den Prozessionsordnungen des Rates beschrieben wurden.⁵⁰

Urkundlich seit dem Ende des 14. Jahrhundert nachweisbar, organisierte der Straßburger Stadtrat neben den regelmäßigen Prozessionen, wie der Fronleichnamsprozession und der Lukas-Prozession, außerordentliche Bittprozessionen für verschiedene Gelegenheiten. In den überlieferten Mandaten des Stadtrates können zwischen 1437 und

⁴⁸ PFETTISHEIM, Conradus: Geschichte Peter Hagenbachs und der Burgunderkriege 1477 (Faksimile nach der Inkunabel 265 der F. F. Hofbibliothek Donaueschingen), Stuttgart 1966. Diese Abbildungen wurden zunächst von Hans Erhard Tüsch für „die Burgundische Historie“ gedruckt und in demselben Jahr für diese Reimchronik benutzt. Vgl. HEUSINGER, Sabine von: Handwerksbruderschaften in Straßburg, in: SCHMITT, Sigrid / KLAPP, Sabine (Hg.), Städtische Gesellschaft und Kirche im Spätmittelalter (Kolloquium Dhaun 2004), Stuttgart 2008, S. 123-140, hier S. 134. Über Conradus Pfettisheim gibt es nur spärliche Informationen. Sehr wahrscheinlich war er Stifthserr im Kollegiatstift St. Thomas in Straßburg und starb im Jahr 1516. Vgl. FISCHER, Lilli / MÜLLER, Rolf: Kommentar der Geschichte Peter Hagenbachs und der Burgunderkriege, in: PFETTISHEIM, Geschichte Peter Hagenbachs, S. 10f.

⁴⁹ Dies ist die früheste erhaltene bildliche Darstellung des Straßburger Münsters. Vgl. FISCHER / MÜLLER, Kommentar, S. 15.

⁵⁰ Diese Prozessionsordnungen werden in einer Sammlung von Mandaten und Ordnungen des Rates gesammelt, die im 17. Jahrhundert, vermutlich durch den Archivar Johann Caspar Bernegger (-1675), angelegt wurde. Diese Sammelbände liegen unter dem Name „Mandats et Règlements“ im Stadtarchiv in Straßburg. Die Dokumente sind prinzipiell chronologisch angelegt und in der Regel Ratsbeschlüsse, aber es gibt auch einige andere. Die hier verwendeten Stücke, die in Mandats et Règlements 1, 2, 3, liegen, wurden im 15. und Anfang des 16. Jahrhundert geschrieben. Vgl. MARIOTTE, Jean-Yves: Les sources manuscrites de l'histoire de Strasbourg, tome I: des origines à 1790, Strasbourg 2000, S. 75f.

1523 insgesamt 59 Umzüge gezählt werden.⁵¹ Diese Zahl erhöhte sich deutlich nach dem Jahr 1470. Während 9 Ordnungen zwischen 1437 und 1466 überliefert wurden, so entstanden 30 zwischen 1470 und 1499 sowie 17 zwischen 1500 und 1523. Von diesen Ordnungen beziehen sich 48 auf außerordentliche Bittprozessionen, die sowohl für das Wetter und Epidemien als auch aufgrund verschiedener politischer Beweggründe gefeiert wurden. Eine besondere Intensität der Prozessionsordnungen aufgrund politischer Anlässe lässt sich während der Burgunderkriege (1474-1477) nachweisen. In dieser Zeit erließ der Stadtrat 9 Prozessionsordnungen anlässlich der Kriege, wobei eine von ihnen sogar die regelmäßige Feier einer Prozession an jedem Mittwoch bis zum Ende der Kriege forderte.⁵² Auch die oben genannte Reimchronik berichtet, dass viele Prozessionen in dieser Zeit gefeiert wurden.⁵³ Zudem gibt sie einen Hinweis auf die große Leidenschaft der Zuschauer während der Prozession: „Die menge macht gassen enge [...] Vil menschen sahe man weinen“.

1.2. Forschungsstand und Gliederung des Kapitels

Gabriela Signori, die sich 1997 in einem Aufsatz den Straßburger Prozessionen im 15. Jahrhundert widmete, schrieb zur Häufigkeit der Prozessionen: Es könnte „allzu leicht der Eindruck entstehen, die Straßburger Ratsherren hätten sich während der Burgunderkriege mit nichts anderem mehr beschäftigt als mit dem Erlass von Prozessionen, Ratsmessen oder Sittenmandaten.“⁵⁴ In den 1470er Jahren stand Straßburg durch die Expansionspolitik des Burgunderherzogs, Karl des Kühnen (1433-1477), unter einer enormen Bedrohung. Der Straßburger Stadtrat bemühte sich zusammen mit den anderen oberrheinischen Städten um die Befreiung von der Herrschaft Burgunds. Angesichts dieser bedrohlichen politischen Situation ist festzustellen, dass der Stadtrat den Bittgängen in dieser Zeit einen hohen Wert beimaß.⁵⁵

⁵¹ Archives Municipales de Strasbourg (AMS), Mandats et Règlements (MR) 1 fol. 107r, MR2 fol. 17v, 18r, 52r, 66r, 67r, 77v-81v, 85b, 87r-89v, 91r-93r, 95r-97v, 104r, 105v, 107r, 109v, 115v, 118r-119v, 127r, 139r, 140r, 144v, MR3 fol. 5v, 18r, 33r und v, 38v, 44r und v, 45v, 85r-87r, 96r, 111r, 119r, 120r; Vgl. PFLÉGER, Luzian: Die Stadt- und Ratsgottesdienste im Strassburger Münster, in: Archiv für Elsässische Kirchengeschichte 12 (1937). Zu den Bittgängen seit 1473 vgl. SIGNORI, Gabriela: Ritual und Ereignis. Die Straßburger Bittgänge zur Zeit der Burgunderkriege (1474-1477), in: Historische Zeitschrift Bd. 264 (1997), Heft 2, S. 281-328.

⁵² MR2 87r, 88r-89v, 91r, 93r, 95r, 96r. Zur Prozessionsordnung am Mittwoch, MR2 91r.

⁵³ PFETTISHEIM, Geschichte Peter Hagenbachs, fol. 10r: „Man det zuo stroßburg jn der stat / Vil grosser krütze genge [...] Villicht .XI. wochen mynder“.

⁵⁴ SIGNORI, Ritual und Ereignis, S. 282.

⁵⁵ Bereits 1473 schloss der Stadtrat mit den oberrheinischen Städten, der Eidgenossenschaft sowie dem Österreichischen Herzog Sigmund „die Niedere Vereinigung“ und Straßburg nahm eine führende Rolle ein, um die Befreiung der oberrheinischen Städte vom Herzog Burgunds zu erreichen. Zum Burgunderkrieg und dessen politischer Bedeutung für die oberrheinischen Städte siehe die Arbeiten von Claudius SIEBER-LEHMANN, u.a.: Spätmittelalterlicher Nationalismus. Die Burgunderkriege am Oberrhein und in der Eidgenossenschaft (VeröffMPIG, Bd. 116), Göttingen 1995; KRIMM, Konrad / BRÜNING, Rainer (Hg.), Zwischen Habsburg und Burgund. Der Oberrhein als europäische Landschaft im 15. Jahrhundert, Ostfildern 2003; WALTER, Bastian: Informationen, Wissen und Macht. Akteure

Allein die vielen Prozessionserlasse während der Burgunderkriege zeigen, dass die Prozessionsfeiern vom Straßburger Stadtrat eng in die Politik eingewoben wurden.

Die Instrumentalisierung von Prozessionen im Kontext politischer Handlungen war im Mittelalter nicht ungewöhnlich. Zahlreiche Beiträge im Spätmittelalter weisen bereits darauf hin, dass sich stadtweite Umzüge, die seit dem 14. Jahrhundert von den Stadträten in mehreren Städten organisiert wurden, aufgrund ihres Inszenierungscharakters als repräsentatives Ritual seitens der städtischen Obrigkeit entwickelten.⁵⁶ In der Forschung ist man sich einig, dass Stadtprozessionen durchaus gewisse politische Charakterzüge hatten. Die Wirksamkeit der Inszenierung im Kontext der Politik des Stadtrates wird allerdings kontrovers diskutiert. Während die relativ simple Vorstellung von der Stadtprozession als Abbild des sozialen Gefüges bereits seit langem von mehreren Historikern kritisch hinterfragt wurde, bleibt umstritten, ob dieses Ritual eine unentbehrliche Handlung innerhalb der Stadtpolitik oder vielmehr ein peripheres ergänzendes Ritual war.⁵⁷

In diesem Kontext ist es daher bemerkenswert, dass die Straßburger Prozessionen von der städtischen Obrigkeit fraglos als eine unersetzliche politische Handlung angesehen wurden. Es stellt sich die Frage, ob die Umgänge als politisches Instrument in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts als neues Attribut hinzugefügt wurden, worauf die Erhöhung der Anzahl der Umzüge in dieser Zeit hindeuten könnte, oder ob die Prozessionen langsam und schrittweise diese Bedeutung gewannen.

Die bisherigen Forschungen zu den Straßburger Prozessionen betonen den Unterschied der Corpus Christi-Prozession sowie der Bittprozessionen gegenüber den älteren kirchlichen Prozessionen. Dies wird sowohl von Luzian Pflieger in seinem Beitrag, der

und Techniken städtischer Außenpolitik: Bern, Straßburg und Basel im Kontext der Burgunderkriege (1468-1477), Stuttgart 2012.

⁵⁶ Vgl. RUBIN, Miri: *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge (u.a.) 1991. LÖTHER, Andrea: *Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten*, Köln 1999; SCHLÖGL, Rudolf (Hg.): *Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt*, (Historische Kulturwissenschaft 5), Konstanz 2004; ASHLEY, K. / HÜSKEN, W.: *Moving Subject: processional performance in the Middle Ages and the Renaissance*, Amsterdam/Atlanta, GA 2001; OBERSTE, Jörg (Hg.): *Kommunikation in mittelalterlichen Städten*, Regensburg 2007; GENGNAGEL, Jörg / HORSTMANN, Monika / SCHWEDLER, Gerald (Hg.): *Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche. Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter*, Köln (u.a.) 2008.

⁵⁷ Laut Trexler und Muir sollte die Prozession ein bestimmtes Bild zeigen, welches nur durch diese realisiert werden konnte. Demzufolge begreifen sie die Rolle der Prozessionen als konstitutive Bestandteile des politischen und sozialen Lebens einer italienischen Stadt der Renaissance. (TREXLER, Richard: *Public Life in Renaissance Florence*, Studies in Social Discontinuity, Ithaca, 1991. MUIR, Edward: *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton 1986.) Löther untersucht zwar die Auswirkung der Prozession anhand der Beispiele Erfurt und Nürnberg, aber sie betrachtet diese als Verkörperung der Darstellung von Herrschaft, bzw. Hierarchie, die bereits in der städtischen Gesellschaft existierte, und nennt sie eine obrigkeitliche Inszenierung und Interpretation des städtischen Gefüges. (LÖTHER, *Prozessionen*, S. 334f.)

einen Überblick über die Straßburger Prozessionen im 14. und 15. Jahrhundert gibt, als auch von Gabriela Signori in ihrem obengenannten Aufsatz hervorgehoben.⁵⁸ Sie behandeln die Fronleichnamsprozession, die Lukas-Prozession sowie die Bittgänge, die alle seit dem 14. Jahrhundert stattfanden, prinzipiell als hoch politische Rituale unter der vollständigen Kontrolle des Rates. Diese Vorstellung wird allerdings vornehmlich durch Quellen aus dem 15. Jahrhundert gestützt und es wird kaum nach dem Wert der Prozessionen im stadtpolitischen Kontext des 14. Jahrhunderts gefragt.

In diesem Kapitel wird daher der Änderungs- beziehungsweise Entwicklungsprozess der Straßburger Prozessionen seit der Einführung der Corpus Christi-Prozession in der ersten Hälfte des 14. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts unter dem jeweiligen sozialen und politischen Kontext betrachtet.

Dazu wird die Aufmerksamkeit zunächst auf die Unterscheidung der verschiedenen Straßburger Prozessionen untereinander gelenkt. Dies geschieht mit Hilfe von Beschreibungen der Umzüge, die sich in den zeitgenössischen Quellen finden. Dies ist notwendig, da eine genaue Klassifikation in der Forschung bisher fehlt. In diesem Zusammenhang folgt nun zunächst ein kurzer Überblick über die bisherigen Forschungsbeiträge zur Straßburger Prozession.

Luzian Pflieger nennt in einem Aufsatz die in den verschiedenen Quellen beschriebenen Prozessionen in chronologischer Reihenfolge.⁵⁹ Allerdings war es offensichtlich nicht sein Ziel, eine Klassifikation zu erstellen. Er trennt sie lediglich von den „durch das Kirchenjahr festgelegten Prozessionen der Straßburger Bischofskirche“.⁶⁰ Für Pflieger firmieren die Fronleichnamsprozession und die Lukas-Prozession, die beide seit dem 14. Jahrhundert regelmäßig gefeiert wurden, sowie die außerordentlichen Bittgänge unter der Bezeichnung „Ratsprozession“. Einen Grund für diese Bezeichnung gibt er in seiner Arbeit nicht an, aber vermutlich basiert diese Kategorisierung auf dem Wissen, dass diese Prozessionen in den bereits genannten Ratsordnungen erscheinen. Der Begriff „Ratsprozession“ erweckt aber den Eindruck, dass diese vollständig unter der Kontrolle des Stadtrates standen. Zudem erklärt Pflieger, dass sie eine gemeinsame Veranstaltung von städtischer und kirchlicher Obrigkeit waren. Es ist bei seiner Untersuchung problematisch, dass Nachrichten aus verschiedenen Quellen als

⁵⁸ Vgl. PFLEGER, Luzian: Die Stadt- und Ratsgottesdienste im Strassburger Münster, in: Archiv für Elsässische Kirchengeschichte 12, 1937, S. 1-56.; SIGNORI, Ritual und Ereignis, S. 284-289.

⁵⁹ PFLEGER, Die Stadt- und Ratsgottesdienste.

⁶⁰ Pflieger behandelte die älteren liturgischen Prozessionen in seinem Aufsatz aus dem Jahre 1932. (Frühmittelalterliche Stationsgottesdienste in Strassburg, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 7 (1932), S. 339-350.). Vgl. WALTER, J.: Les Processions de la Cathédrale au Moyen Age, in: WILMART, D. André (Hg.): l'Ancien Cantatorium de l'Église de Strasbourg, Colmar 1928, S. 91-115.

ergänzende Informationen genutzt werden, um eine idealtypische Prozession zu beschreiben, so dass die Unterschiede und die Gemeinsamkeiten zwischen den Prozessionen und zeitlichen Änderungen nicht deutlich werden.

Der 1997 publizierte Artikel von Gabriela Signori behandelt hauptsächlich die Bittgänge während der Burgunderkriege. Dabei werden auch andere Prozessionen berücksichtigt, wie die älteren liturgischen Umzüge, zum Beispiel jene am Palmsonntag, am Markustag oder an den Rogationstagen und die Fronleichnamsprozession.⁶¹ Grundsätzlich beschreibt sie die älteren Umgänge als Folie, um so die Merkmale der Bittgänge aus dem 15. Jahrhundert hervorzuheben. Bezüglich der Fronleichnam- und Lukas-Prozession bezeichnet Signori, im Gegensatz zu Pflieger, nur die Lukas-Prozession als „Ratsprozession“, aber ebenfalls ohne diese Kategorisierung zu erläutern.⁶² Laut Signori strebten die Bittgänge, im Unterschied zu der Fronleichnamsprozession und den „Ratsprozessionen“, „keine exklusiv bürgerliche Selbstdarstellung an, sondern erhoben als Krisenbewältigungs- und Stabilisierungsstrategie den Anspruch, die Stadtbevölkerung als Ganzes zu repräsentieren.“⁶³ Die These von der Exklusivität und Inklusivität der Straßburger Prozessionsfeiern formuliert sie aber ohne Erklärung der Attribute der Straßburger Fronleichnam- und der „Ratsprozession“. Hier werden diese Prozessionen, wie die älteren liturgischen, als Gegenbeispiele genutzt, um vor allem die Charakteristika der Bittprozessionen zu akzentuieren.

In Bezug auf den Begriff der „Ratsprozession“ sei auf die Arbeit von Andrea Löther verwiesen, die nur jene Prozessionen als solche bezeichnet, an denen sich ausschließlich die Ratsherren beteiligten.⁶⁴ Signori weicht von dieser Kategorisierung ab, da sie die Kölner Gottestracht, an der die gesamte Stadt, inklusive Frauen und Kinder, teilnahm, zu den „Ratsprozessionen“ zählt.⁶⁵ Sabine von Heusinger bezeichnet dagegen die Fronleichnam-, die Lukas- und die Bittprozessionen im Spätmittelalter als „Stadtprozessionen“ und nicht als „Ratsprozessionen“.⁶⁶

⁶¹ SIGNORI, Ritual und Ereignis, S. 284-286.

⁶² SIGNORI, Ritual und Ereignis, S. 287f. In einem anderen Aufsatz betrachtet Signori die Lukas-Prozession genauer, allerdings ohne sie zu kategorisieren. (DIES.: Ereignis und Erinnerung: das Ritual in der städtischen Memorialkultur des Ausgehenden Mittelalters (14. und 15. Jahrhundert), in: GENGNADEL / HORSTMANN / SCHWEDLER, (Hg.), Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche, S. 113.)

⁶³ SIGNORI, Ritual und Ereignis, S. 288.

⁶⁴ LÖTHER, Prozessionen, S. 140f.

⁶⁵ SIGNORI, Ritual und Ereignis, S. 287, Fußnote 21. Zum Teilnehmerkreis bei der Kölner Gottestracht siehe ENZEL, Kathrin: „Eins Raths Kirniß...“. Die „Große Kölner Gottestracht“ als Rahmen der politischen Selbstdarstellung städtischer Obrigkeiten, in: SCHLÖGL, Rudolf (Hg.): Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt, (Historische Kulturwissenschaft 5), Konstanz 2004, S. 471-497, hier S. 477.

⁶⁶ Für Heusinger, die sich mit dem Straßburger Zunftwesen beschäftigte, war die Straßburger Prozession

Bei der Betrachtung der bisher skizzierten Forschungsergebnisse wird deutlich, dass für die Erläuterung der Genese der Straßburger Prozession im Spätmittelalter weitere Analysen notwendig sind, welche Gegenstand des ersten Teils dieses Kapitels sein sollen.

Im zweiten Teil des Kapitels werden die Prozessionen im historischen Kontext analysiert. Die Tatsache, dass der Stadtrat Prozessionsordnungen erließ, deutet darauf hin, dass die Prozession seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts unter dem starken Einfluss des Stadtrates stand. Diese Überstellung der Prozessionsfeier wird als eine gewisse Verbürgerlichung des kirchlichen Rituals interpretiert, was Signori im Aufsatz über die Straßburger Reliquien als: „Verbürgerlichung soll die symbolische Neu- bzw. Umbesetzungen ehemals klerikal „monopolisierter“ Sinnangebote umschreiben, insbesondere die Umdefinierung des tradierten kirchlichen Raum- und Zeitverständnisses.“ definiert.⁶⁷ Zu untersuchen ist, ob diese Verbürgerlichung zu einem bestimmten Zeitpunkt geschah oder ein schrittweiser Prozess war. Bei der Analyse sollen die Prozessionen besonders unter den folgenden Punkten beobachtet werden: die Medien (die Reliquien, die Monstranz, usw.), die Veranstalter, die Teilnehmer, die Route und die Rolle der Zuschauer.

2. Straßburg im 14. und 15. Jahrhundert

Bevor in den folgenden Abschnitten die Analyse der Straßburger Kreuzgänge im Mittelpunkt der Untersuchung stehen soll, wird ein kurzer Überblick über die Geschichte der Stadt im Untersuchungszeitraum vorangestellt.

2.1. Von der Schlacht von Hausbergen (1263) bis zum Dachsteiner Krieg (1419-1422)

ein informativer Gegenstand, um das soziale Gefüge und besonders den sozialen Status der Zünfte in Straßburg verständlich zu machen. In diesem Kontext analysiert sie in ihren drei Aufsätzen die Reihenfolge sowie die Route der Stadtprozessionen. (HEUSINGER, Sabine von: „Crutzgang“ und „umblauf“- Symbolische Kommunikation im Stadtraum am Beispiel von Prozession, in: OBERSTE, Jörg (Hg.): Kommunikation in mittelalterlichen Städten, Regensburg 2007, S. 141-155; Dies., Handwerksbruderschaften in Straßburg, in: SCHMITT, Sigrid / KLAPP, Sabine (Hg.): Städtische Gesellschaft und Kirche im Spätmittelalter (Kolloquium Dhaun 2004), Stuttgart 2008, S. 123-140; DIES., Die Zunft im Mittelalter. Zur Verflechtung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Straßburg, Stuttgart 2009, S. 125-132.)

Der Begriff „Stadtprozession“ scheint weniger problematisch als der der Ratsprozession, aber Heusinger definiert ebenfalls nicht die Bezeichnung der „Stadtprozession“. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werden die Straßburger Prozessionen unter dem übergeordneten Begriff „Kreuzgang“ zusammengefasst, da diese Bezeichnung auch in den genutzten Quellen in derselben Funktion verwendet wurde.

⁶⁷ SIGNORI, Gabriela: Hagiographie, Architektur und Pilgerwesen im Spannungsfeld städtischen Legitimations- und Integrationsstrebens. Gottfried von Ensmingens Straßburger Wunderbuch der „heiligen Maria“ (1290), in: Zeitschrift für Historische Forschung, 17. Bd. (1990), S. 257-279, hier S. 258f.

Straßburg hatte bereits in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts den stadtherrlichen Einfluss des Straßburger Bischofs zurückdrängen und selbständig über städtische Belange entscheiden können.⁶⁸ Der Konflikt zwischen dem Bischof Walther von Geroldseck und der Stadt wurde in der Schlacht bei Hausbergen am 8. März 1262 entschieden, als die Straßburger das bischöfliche Heer besiegten.⁶⁹ Bischof Walther verstarb kurz darauf, und sein Nachfolger Heinrich von Geroldseck schloss im April 1263 mit der Bürgerschaft einen Friedensvertrag, der das Verhältnis zwischen Stadtherrn und Stadt neu regelte.⁷⁰ So erhielt der Rat erstmals das Recht, Statuten zu erlassen und Bündnisse einzugehen, ohne zuvor die Zustimmung des Bischofs einzuholen.⁷¹ Ein Teil der bischöflichen Ministerialität hatte zudem im Jahr 1263 die Stadt verlassen und sich auf Landsitze zurückgezogen; der andere bildete das neue Patriziat, die so genannten „Constofler“, der Stadt.⁷²

Nach dem Sieg über den Bischof erfuhr Straßburg die nächste große politische Wende durch die Einführung der Zunftverfassung, welcher Auseinandersetzungen im Jahr 1332 vorausgegangen waren.⁷³ Der direkte Anlass war die Verschärfung der Rivalität zwischen den zwei führenden Familien Zorn und Müllenheim, aufgrund dessen es immer wieder zu Streitereien, dem so genannten „Geschölle“, kamen, die trotz des Eingriffs des Landvogts weiter eskalierten.⁷⁴ Um den blutigen Streit innerhalb des Patriziats endgültig zu beenden, entwaffnete die Bevölkerung beide Parteien, besetzte die Stadttore und ließ sich die Stadtschlüssel, das Stadtsiegel und die Banner übergeben.⁷⁵ Daraus resultierte schließlich eine Beteiligung der Zünfte am Ratsregiment, das vor 1332 ausschließlich aus dem Kreis der Constofler besetzt wurde. Auf die Struktur und weitere Änderungen wird später noch genauer eingegangen. Die Ratsstruktur änderte sich im Laufe der Zeit ständig, und zwar in der Form, dass die Constofler immer weiter aus der Stadtpolitik hinausgedrängt wurden. Dies verursachte den Ausbruch des Dachsteiner Krieges (1419-1421).

Im Jahr 1419 zogen zahlreiche Constofler-Familien, die von der Stadtpolitik

⁶⁸ FÜRDERER, Bettina: Die Bündnispolitik der Stadt Straßburg in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in Zeitschrift für die Geschichte des Oberrhein, Bd. 153, 2005, S. 277-292, hier S. 277.

⁶⁹ Zum detaillierten Ablauf des Kriegs, dem sogenannten „Bellum Waltherianum“, siehe EGAWA, Stadtherrschaft, S. 95-127.

⁷⁰ Friedensvertrag in UBS I. S. 519. Vgl. HEUSINGER, Zunft, S. 38.

⁷¹ HEUSINGER, Zunft, S. 38.

⁷² HEUSINGER, Zunft, S. 39f.

⁷³ Zum Ablauf der Zunftkämpfe, siehe HEUSINGER, Zunft, S. 169-179; GLOOR, Politisches Handeln, S. 278-283; ALIOTH, Gruppen an der Macht, S. 283-286; EGAWA, Stadtherrschaft, S. 198-222.

⁷⁴ Bereits im Jahr 1321 wurde von Königshofen über den Gegensatz zwischen dieser Familie berichtet. KÖNIGSHOFEN, Chroniken, Bd. 9, S. 743; Vgl. EGAWA, Stadtherrschaft, S. 199.

⁷⁵ HEUSINGER, Zunft, S. 172.

ausgeschlossen waren, aus der Stadt.⁷⁶ Diese schickten als ihren Vertreter den königlichen Schultheißen von Hagenau, Ritter Burkart von Müllenheim, zu Bürgermeister und Rat, denen er eine Anklageschrift vorlegte. Auf der Seite der Stadt beschworen die in Straßburg verbliebenen Bürger Anfang 1420 einen Schwörbrief. Ein Teil der ausgezogenen Bürger unter Ritter Hans von Müllenheim pachtete das Schloss Dachstein, das ein städtisches Pfand aus bischöflichem Gut war. Auf dem Schloss fanden alle Aufständischen Zuflucht. Im Februar 1420 schlossen die ausgezogenen Patrizier als momentane Inhaber von Dachstein einen Burgfrieden mit Bischof Wilhelm von Diest und öffneten ihm ihr Schloss, woraufhin der Bischof auf der Seite der Rebellen in den Krieg eintrat. Der Bischof war nominell immer noch der Stadtherr und bemühte sich in dieser Zeit darum, von der sich zunehmend emanzipierenden Stadt seine Macht zurückzuerhalten. Im Mai 1421 sagte der Bischof der Stadt die Fehde an. Im April des folgenden Jahres (1422) einigten sich Bischof und Stadt; der nun geschlossene Vertrag, die „Speyrer Richtung“, bedeutete die Anerkennung Straßburgs als „Freie Stadt“ durch den Bischof.⁷⁷ Anschließend wurde ein Friedensvertrag zwischen den Ausgezogenen und der Stadt geschlossen.

Der Krieg endete mit der endgültigen Schwächung des Patriziats. Die zurückgebliebenen Constofler waren eine deutlich dezimierte und geschwächte Gruppe, welche schließlich die Vormachtstellung der Zünfte akzeptieren musste.⁷⁸ Zwischen Straßburg und Bischof Wilhelm blieben die Spannungen trotz der vertraglichen Aussöhnung nach dem Dachsteiner Krieg allerdings immer noch bestehen. In den Jahren 1428/29 mündete dieser Konflikt erneut in bewaffnete Auseinandersetzungen.⁷⁹ Durch die Intervention von König Sigmund und Papst Martin V. wurde 1429 ein Friedensvertrag erzwungen und 1430 war sogar ein Freundschaftsvertrag möglich. Mit diesen beiden Verträgen war der Konflikt zwischen Stadt und Bischof beendet. Auch die innenpolitischen Probleme wurden im Jahr 1433 durch eine weitere Verwaltungsreform gelöst, die unter anderem einem größeren Kreis von Zunftmitgliedern ein Mitspracherecht im Rat einräumte.⁸⁰

2.2. Die Zeit der außenpolitischen Bedrohungen: Armagnaken- und Burgunderkriege

⁷⁶ Der folgende Ablauf des Dachsteiner Krieges wird von ALIOTH, Gruppen an der Macht, S. 13-18, und VON HEUSINGER, Zunft, S. 197-200, zusammengefasst.

⁷⁷ Chartes et Documentes, Nr. 103. in: SCHMIDT, Charles-Guillaume-Adolphe: Histoire du chapitre de S. Thomas de Strasbourg pendant le moyen âge, Strasbourg 1860, S. 423-430.

⁷⁸ VON HEUSINGER, Zunft, S. 199.

⁷⁹ Der Bischof und der Markgraf von Baden kämpften gegen Straßburg sowie den mit ihnen verbündeten Oberrheinischen Städtebund, dem auch Pfalzgraf Ludwig angehörte. (VON HEUSINGER, Zunft, S. 200.)

⁸⁰ HEUSINGER, Zunft, S. 201.

Hatte sich die innenpolitische Situation nach den Auseinandersetzungen zwischen Stadt und Bischof beruhigt, so waren die folgenden Jahre von außenpolitischen Bedrohungen geprägt.⁸¹ Die erste Gefahr drohte von Seiten der Armagnaken.⁸² Nachdem sich Friedrich III. im Jahr 1443 von den Franzosen militärische Hilfe gegen die Eidgenossen hatte zusichern lassen, führte der Dauphin Ludwig die Armagnaken 1444 gegen die Schweizer und gegen die mit ihnen verbündete Stadt Basel und verheerte auf diesem Zug das Elsass.⁸³ Ein zeitgenössischer Bericht schildert dies wie folgt:

„Am mittwuch noch unser frauwen tag der hunder, do man zalt 1444 jar, do kam bey 60000 man frembdes volcks in das Elsas, die nant man die armen Gecken, und der oberste hauptman der was des künigs sun von Franckreich und was der delphin, und erstachen, und schnidten de leütten die kellen ab, und schonden weder geistlich noch weltlich, und brachen kürchen und clöster, und namen was darinen was, und schenten frauwen, juckfrauwen und megdlin, die unter 10 jaren waren, und hiengen frauwen und man...“⁸⁴

Angesichts der bedrohlichen Situation erfasste der Straßburger Rat die Kornvorräte der gesamten Bevölkerung sowie ihre militärische Aufstellung.⁸⁵ Zudem erließ er auch eine Prozessionsordnung gegen die Armagnaken:

„Anno Domini xliiy vff montag sant mathens tag dot man ein crützung der Armäcken halb, glicher weise als den aller ersten Crützung der Zü förderst hie vor geschriben stät...“⁸⁶

Die Stadt bemühte sich militärisch, wirtschaftlich sowie mit der „Hilfe Gottes“ vor der drohenden Gefahr zu schützen.

Die größte Bedrohung für Straßburg aber war die Expansionspolitik der Burgunder, die mit dem Vertrag von St. Omer (1469) ihren Anfang nahm. Herzog Sigmund von

⁸¹ HEUSINGER, *Zunft*, S. 203.

⁸² Ursprünglich waren die Armagnaken eine von Graf Bernhard VII. von Armagnac (um 1350-1418) gegen die Engländer in der Guyenne angeworbene Truppe. Die Parteigängerschaft des Grafen für den Thronfolger und nachmaligen französischen König Karl VII. trug entscheidend dazu bei, dass sich der Name gegen Ende des Hundertjährigen Krieges auf die gesamte von Karl VII. aufgestellte Armee ausdehnte. Sie rekrutierten sich hauptsächlich aus Untertanen der französischen Krone, aber auch aus Lombarden, Spaniern, Bretonen, Engländern und Schotten. (HECKMANN, Dieter: *Wirtschaftliche Auswirkungen des Armagnakenkrieges von 1444 bis 1445 auf die Deutschordensballeien Lothringen und Elsaß-Burgund*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, Bd. 101, 1992, S. 101-124, hier 102f.) Zu den Armagnaken im Elsass siehe, MÆDER, Marcel: *Mulhouse pendant les Invasions des Armagnacs. 1439-1444-1445*, in: *Revue d'Alsace*, Tome 72, 1925, pp. 545-570; HAYE, Thomas: *Die Armagnaken, das Elsaß, der Heidelberger Hof und die Apathie des Reiches – eine unbekannt lateinische Invektive des Jahres 1444*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, Bd. 114, 2005, S. 241-274.

⁸³ HAYE, *Armagnaken*, S. 242. Die Einfälle der Armagnaken im Jahr 1444 waren nicht die ersten, welche die westlichen Reichsgebiete erlebt hatten. Der erste Armagnakeneinfall ins Elsass erfolgte 1439. (HECKMANN, *Wirtschaftliche Auswirkungen*, S. 104.)

⁸⁴ *Archiv-Chronik*, S. 158.

⁸⁵ HEUSINGER, *Zunft*, S. 204f.

⁸⁶ MR2, fol. 80r.

Österreich verpfändete einen Teil seiner vorderösterreichischen Besitzungen an Karl den Kühnen (1433-1477), da er sich in Geldnöten befand und einen Verbündeten gegen die Eidgenossen suchte.⁸⁷

Die elsässischen Reichsstädte begannen umgehend, Darlehen in Höhe des Pfandgeldes aufzunehmen um die verpfändeten Gebiete wieder von Karl dem Kühnen auszulösen.⁸⁸ Herzog Sigmund schloss zusätzlich am 4. April 1473 mit den oberrheinischen Reichsstädten Straßburg und Basel samt ihren Bischöfen, den Städten Colmar und Schlettstadt, der Eidgenossenschaft sowie Solothurn die „Niedere Vereinigung“ für die Auslösung der verpfändeten Gebiete.⁸⁹ Die Situation änderte sich drastisch, als es im April 1474 zu einem Aufstand in Breisach kam, der den Sturz des burgundischen Landvogts Peter von Hagenbach und dessen Hinrichtung am 9. Mai desselben Jahres bewirkte.⁹⁰ Diesen Ereignissen folgte eine Kriegserklärung, welche die dreijährigen Burgunderkriege (1474-1477) zur Folge hatte. Der Konflikt selber endete mit dem Sieg der „Niederer Vereinigung“ in der Schlacht bei Nancy 1477.

Die Straßburger Prozessionen, das heißt die Straßburger Kreuzgänge, fanden besonders häufig im 15. Jahrhundert statt, als die Stadt innen- und außenpolitisch unruhige Zeit durchlebte.

II. Die Straßburger Prozessionen

1. Die Straßburger Kreuzgänge im 14. und 15. Jahrhundert

Die ältesten Quellen über die Straßburger Prozessionen, in denen die aktive Beteiligung des Stadtrates belegt wird, stammen aus dem 14. Jahrhundert. Die Quellen aus dieser

⁸⁷ SIEBER-LEHMAN, Claudius: Spätmittelalterlicher Nationalismus. Die Burgunderkriege am Oberrhein und in der Eidgenossenschaft (VeröffMPIOG, Bd. 116), Göttingen 1995, S. 45. Zum folgenden siehe Ebd., S. 45-67.

⁸⁸ Der Erste Versuch wurde im Sommer 1471 geplant. Im September 1473 verlangten die eidgenössischen Boten von Kaiser Friederich III., Österreich solle die verpfändeten Gebiete wieder zurücknehmen. (SIEBER-LEHMAN, Spätmittelalterlicher Nationalismus, S. 98).

⁸⁹ SIEBER-LEHMAN, Spätmittelalterlicher Nationalismus, S. 97. Bereits am 31. März 1473 wurde eine zehnjährige Koalition zwischen denselben Reichsstädten und der Eidgenossenschaft geschlossen. (Vgl. Ebd.)

⁹⁰ Zahlreiche Beiträge wurden bereits über Peter von Hagenbach publiziert. Vgl. TUEFFERD, P. –E., Pierre de Hagenbach, dans: Revue d'Alsace, Tome 23, 1878, S. 211-225; WEYMANN, Charles: La Famille de Pierre de Hagenbach. Grand-bailli du Duc de Bourgogne (1469-1474), dans: Revue d'Alsace, Tome 71, 1924, pp. 52-60; HEIMPEL, Hermann: Das Verfahren gegen Peter von Hagenbach zu Breisach (1474). Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Strafprozesses, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Bd. 55, 1942, S. 321-356; PARAVICINI, Werner: Hagenbachs Hochzeit. Ritterlich-höfische Kultur zwischen Burgund und dem Reich im 15. Jahrhundert, in: KRIMM / BRÜNING, Zwischen Habsburg und Burgund, S. 13-60; SIEBER-LEHMAN, Claudius: Eine bislang unbekannte Beschreibung des Prozesses gegen Peter von Hagenbach, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 93, 1993, S. 141-154.

Zeit geben allerdings nur wenig Auskunft über die Details der Umzüge.⁹¹ Im 15. Jahrhundert hingegen gibt es eine weitaus größere Zahl von Quellen über die abgehaltenen Feiern und die erhaltenen detaillierten Beschreibungen der einzelnen Feste lassen die Straßburger Prozession im 15. Jahrhundert in ihrer Struktur deutlich hervortreten. Auf ihnen basiert die archetypische Vorstellung über die Straßburger Prozessionen, die in den Quellen fast ausnahmslos als 'crüzgang', also „Kreuzgang“, bezeichnet werden. Die bisherige Forschung hat die Vorstellung über die Kreuzgänge im 15. Jahrhundert auf die Umzüge im 14. Jahrhundert angewendet. Es ist aber nicht selbstverständlich davon auszugehen, dass die Prozession im 14. Jahrhundert bereits genauso wie im 15. Jahrhundert gefeiert wurde. Unter Berücksichtigung dieses Problems soll in dem folgenden Abschnitt das Wesen der Prozession im 14. und 15. Jahrhundert erläutert werden, obwohl für eine Analyse der Genese zunächst ungewöhnlich ist, mit der Analyse der Umzüge des 15. Jahrhunderts und somit der letzten Phase der Entwicklung anzufangen. Im Straßburger Fall ist aber aufgrund der Quellenlage die zeitlich zurückgehende Methode sinnvoll, um die Merkmale der Prozessionen im 14. Jahrhundert hervorzuheben, wobei zunächst die Charakteristika der Kreuzgänge des 15. Jahrhunderts mit Hilfe zeitgenössischer Quellen geklärt werden sollen.

Die Mandate erwähnen drei unterschiedliche Arten von Prozessionen. Zum einen die Fronleichnamsprozession, die spätestens im Jahr 1344 in Straßburg eingeführt und im 14. und 15. Jahrhundert hindurch gefeiert wurde. Die Lukas-Prozession fand neben der Fronleichnamsprozession als regelmäßiger Umzug statt und wurde zwei Jahre nach dem großen Erdbeben vom 18. Oktober 1356, am Tag von St. Lukas, eingeführt. Die meisten Ratsmandate bezogen sich aber auf Bittgänge, die unregelmäßig und ohne Bindung an einen kirchlichen Feiertag aus jeweils gegebenem Anlass abgehalten wurden.

1.1. Der gegenseitige Einfluss zwischen der Fronleichnamsprozession und den Bittgängen im 15. Jahrhundert

Die älteste überlieferte Prozessionsordnung in den Mandaten stammt aus dem Jahr 1437.⁹² Bereits im folgenden Jahr findet sich eine detaillierte Beschreibung über einen Kreuzgang, der für Regen und eine gute Ernte abgehalten wurde, wobei der Zweck des Umzugs verdeutlicht, dass die Prozession eine Bittprozession war.⁹³ In dieser Quelle

⁹¹ MR 1 fol. 107r, MR2 fol. 17v, 18r, 52r, 66r, 67r, 77v-81v, 85b, 87r-89v, 91r-93r, 95r-97v, 104r, 105v, 107r, 109v, 115v, 118r-119v, 127r, 139r, 140r, 144v, MR3 fol. 5v, 18r, 33r und v, 38v, 44r und v, 45v, 85r-87r, 96r, 111r, 119r, 120r.

⁹² MR2, fol. 79v.

⁹³ Die ersten beiden Prozessionsordnungen stehen auf demselben Blatt. MR2, fol. 79v.

von 1438 werden Ablauf und Reihenfolge der Bittprozession, die getragenen Reliquien und einige Straßen, auf denen sich die Prozession entlangbewegen sollte, genannt. Das Mandat wiederholt mehrmals, dass sich der Ablauf, die getragenen Reliquien sowie der Weg nach der Prozession „vff vnsers heren fronlichams tag“ richten soll.⁹⁴ In einem teilweise unvollständigen Erlass von 1441 wird dieselbe Anweisung mit den Worten „Als man an (unseren) herren fronlichamen tag tut“ wiederholt.⁹⁵ Die Bittprozession gegen die *Armagnacken* 1444 wurde auf „glicher weise als den aller ersten Crützung der Zü förderst hie vor geschriben stät“ gefeiert.⁹⁶ Das Mandat eines Bittgangs von 1471 schildert auch, dass die Prozession auf dem gleichen Weg des vormals abgehaltenen Umzuges gehen sollte.⁹⁷

Die Bittgänge sollten also grundsätzlich stets in der gleichen Art und Weise gefeiert werden und diese Form wurde, wie die Mandate von 1437 und 1441 zeigen, von der Fronleichnamsprozession übernommen.

Beobachtet man die einzelnen Details der Prozession, findet man gewisse Änderungen innerhalb des Umzugs im Laufe der Zeit. Deren historische und gesellschaftliche Hintergründe werden später noch genauer erläutert. Diese Änderungen findet man zunächst im Bittgang und später auch in der Corpus Christi-Prozession. Das heißt, dass gewisse Weiterentwicklungen des Bittgangs wiederum die Gestaltung der

⁹⁴ MR2, fol. 79v: „vnd ging man zü den örden vmb als zü gon dt vff vnsers heren fronlichams tag vnd die Stifften vnd die Kirchspel gingen ouch vmb, mit dem sacrament vnd heiltüm vnd darnoch ging menglich Züm Münster vnd sang man do ein fron messe vnd leite das Grütz hinder dem fron altar für den fron alter Im stelte vnser fröwen bilde für die cappelle havenß vnd do die messe gesungen weret do gingen der Antwerck kertzen, voran glichenochinander als man get vff vnsers heren fronlichamtag vnd gingen die antwerck mit domit, donoch gingen die schüler donoch die heren, donoch dass sacrament vnd trügent daß stonpfelle her Johans Zorn her Claus Bernhart Zorn Ritere, her Claus Schanlit vnd her Claus Melbrü alt Ameister vnd gingen der Ameister vnd die vier Stetmeister vor dem Sacrament vnd noch vnd der Stat kertzen vier knaden Sacrament vnd darnoch die Rats heren vnd die besten vnd darnoch trügent die Barfüßen das Crütz das hinder dem fron alter stät vnd gingen der Stat vier kertzen doby vnd darnoch alle manes nannen dem Crütz noch vnd darnoch vnser frowen bild vnd aber der statt vier kerzen vnd alle frowen darnoch vnd gingen den weg den man vff vnseres heren fronlichamtag get vnd do man haveln kam do ging man den fronhoff vff zü der großen Münster heren in vnd stalt sich der prester mit dem sacrament für den alter vnder dem lettner der der Storte altar heisset, vnd das Crütz lennt man dar nebet an den lettner vnd stellet vnser frowen bylde in der andern sitey für die Cappel vnd singent do die hren ein lange wile, vnd [...] do dere prestere den lüten warent man was vmb ganzen vnd gingen do die Korstege vor dem Kirchspel wieder vff vnd was also geton vnd [...] man den orden als man an vnseres heren fronlichams tag düt [...] vnd lonete man den knechten als man düt vff vnseres heren fronlicham tag.“

⁹⁵ In der Liste vom MR 1-5, die vom Stadtarchiv Straßburg erstellt wurde, wird diese Ordnung als Prozession am Fronleichnamstag interpretiert. Anhand des oben genannten Satzes zeigt sich aber, dass diese Prozession nach der Fronleichnamsprozession gefeiert wurde. MR2 fol. 18r.: „[...] bedeutet die fehlenden Orten: Thoman züm Jungen sant peter vnd züm al(t) sant peter, vnd auch die Klostere vnd Kirchspell [...] vor vnd [...] man den crützung züm münster [...] auch herlich vnd loblich vnd gon Als man an (unseren) herren fronlichamen tag tut, vnd die antwerck [...] gewönlich mit iren kerzen mit ins gont söllent münster inen gon...“

⁹⁶ MR2 fol. 80r.

⁹⁷ MR2 fol. 77v.: “Dan man wurt die oberstroß vf gon, den vom merckt hin vnd forbaß vmb, wider Züm münster als vormals geschen ist.“

Fronleichnamsprozession beeinflussten, während die Bittgänge grundsätzlich nach der Form der Corpus Christi-Prozession gefeiert wurden. Beispielsweise wurde eine Positionsänderung des Bürgermeisters und der vier Vize-Bürgermeister, also des Ammeisters und der vier Stettmeister, in der Ordnung des Kreuzgangs zur Abwendung der Fehde von 1462 festgelegt.⁹⁸ Die späteren Prozessionsordnungen gegen die Pest von 1466 und von 1471 übernahmen diese geänderte Positionierung der Amtsträger.⁹⁹ Die Ordnung der Fronleichnamsprozession aus dem Jahre 1472, mit dem Titel „Anderunge des Crützganges vff vnseren herren fronleichnamstag“, spiegelt ebenfalls die Änderungen bei den Positionen der Bittprozession wider.¹⁰⁰

1.2. Die Genese des kleinen Kreuzgangs

Die genannten Beispiele wurden seit 1475 als „große Kreuzgänge“ bezeichnet, da sie die Grenzen der Kirchspiele überschritten.¹⁰¹ Die sogenannten „kleinen Kreuzgänge“, die innerhalb der Kirchspiele gefeiert wurden, erscheinen ab 1473 erstmals in den Ratsordnungen und wurden seitdem regelmäßig zu verschiedenen Anlässen gefeiert.¹⁰² Insofern scheinen die „kleinen Kreuzgänge“ auf den ersten Blick eine neue Tendenz darzustellen, die in dieser Zeit der bewaffneten Konflikte an Gewicht gewann. Bereits im Jahr 1397 berichtet der Chronist Jakob Twinger von Königshofen über die Feier eines kleinen Bittgangs:

„do mahte die pfafheit zu Strosburg einen crüzegang, und ging jeder orden umb sin closter mit dem sacramente. Also dotent ouch die stifte und weltlichen pfaffen umb ire kirchen“.¹⁰³

Der kleine Bittgang war somit keinesfalls eine neue Erfindung aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, auch wenn es zuvor noch keinen entsprechenden Terminus gab. Der zweite überlieferte kleine Bittgang fand während des großen Schismas im Jahr 1409 statt: „das man in jeder stift, ie daz kirspil und ie das closter, süllent uf morne dunrestag iegliches in sime begriffe ein crüzegang tûn...“.¹⁰⁴

⁹⁸ MR2 fol. 52r: „Vnd vmb day solch lobelicher Crützgang dester amdechthcher geschee So sind vnser heren Meister vnd Rat über ein kommen, daz der Stetmeister vnd der Ammeister vnd ouch die Rate vnd die Zü inen gehören, dem heilige Sacramente nach gon sollen, vnd sind alle ander maner personen dem heiligen Crüze nach, daß die geistlichen brüder die Barfüßen trugen werden, vnd alle frowen personen unser lieben frowen nach, die die geistlichen brüder die Brediger tragen worden.“ Zur Struktur des Stadtrates siehe II.2.3.

⁹⁹ MR2 fol. 67r.

¹⁰⁰ MR2 fol. 81v-83r; Vgl. PFLEGER, Stadt- und Ratsgottesdienste, S. 46-50. HEUSINGER, Zunft, S. 129. Zur Rangstreitigkeiten siehe PFLEGER, Stadt- und Ratsgottesdienste, S. 46. HEUSINGER, „Cruzgang“ und „umblauf“, S. 151f.

¹⁰¹ MR2 fol. 91r.

¹⁰² MR2 fol. 87r, 88r, 88v, 89r, 89v, 103r, 105v, 109v, 115v, 119v, MR3 fol. 33v.

¹⁰³ HEGEL, Chroniken 9, S. 773.

¹⁰⁴ Vgl. HEGEL, Chroniken 9, S. 1024f.

Im Hinblick auf seine Genese ist die folgende Beschreibung des Chronisten aus dem Jahr 1415 ebenfalls bemerkenswert:

„Das iede stift und kirchspel sollte umb sin kirspel gon mit dem sacramente, also an unsers herren fronilchamtage. Dis geschach in der osterwuchen des vorgenannten jores“.¹⁰⁵

In der Archiv-Chronik im Jahre 1419 finden sich ähnliche Bemerkungen:

„Härumb gott zu bittende umb gut wetter wardt ein creützgang gemacht das je die stiftt und kirspel solt umb sein kirspel gon mit dem sacrament als an unsers herren fronleichtnams tag“.¹⁰⁶

Anhand dieser Berichte wird angenommen, dass die kleinen wie die großen Bittgänge vom Fronleichnamfest abgeleitet wurden. Daraus lässt sich schließen, dass am Fronleichnamstag sowohl große als auch kleine Prozessionen abgehalten wurden.

Ein Mandat aus dem Jahr 1438 deutet darauf hin, wie diese Prozessionen zusammen gefeiert wurden:

„vnd ging man zü den örden vmb als zü gon dt vff vnsers heren fronlichams tag vnd die Stifften vnd die Kirchspel gingen ouch vmb [...] vnd darnoch ging menglich Züm Münster vnd sang man do ein fron messe [...] do gingen der Antwerck kertzen, voran glichnocheinander als man get vff vnsers heren fronlichamtage vnd gignent die antwerck mit domit, donoch gingen die schüler donoch die heren[...]“.¹⁰⁷

Nach dieser Quelle fand der kleine Kreuzgang zunächst in jedem Kirchspiel statt, woraufhin eine Messe im Dom folgte und im Anschluss wurde die große Prozession gefeiert.

In der Chronik von Königshofen findet sich in kurzer Form derselbe Ablauf dieses Rituals.¹⁰⁸ Auch der Ratsbeschluss für einen Bittgang aus dem Jahr 1389 erwähnt die kleinen Prozessionen „mit dem heiligen sacramente umbe sine stift, umb sin kirspel und umbe sine orden“ vor dem großen Umzug.¹⁰⁹ Diese lokalen Prozessionen wurden nicht direkt vor dem Kreuzgang, sondern bereits einen Tag zuvor gefeiert.

Aus diesen Quellen lässt sich ableiten, dass die Corpus Christi-Prozession grundsätzlich als Muster sowohl für die großen als auch die kleinen Bittgänge fungierte, aber zudem

¹⁰⁵ HEGEL, Chroniken 9, S. 774.

¹⁰⁶ Strazburgische Archivchronik, in: STROBEL, A. G. / SCHNEEGANS, Louis (Hg.): Le code historique et diplomatique de la ville de Strasbourg. Band I, Teile 1 und 2, Straßburg 1843, S. 147.

¹⁰⁷ MR 2, fol. 79v.

¹⁰⁸ HEGEL, Chroniken 9, S. 774: „das alle stifte, kirspel und klöster soltent in der pryemen mit dem sacramente umbegon, jegliches umb sine kirche, und darnoch gon zum münster.“

¹⁰⁹ FRITZ, Johannes (Bearb.), StrUB, Bd. VI, Straßburg 1899, S. 287, Nr. 549.

kann auch ein wechselseitiger Einfluss zwischen den Fronleichnams- und Bittprozessionen nachgewiesen werden. Deutlich ist, dass der Organisator erwartete, dass eine städtische Prozession immer in derselben Form abgehalten wurde.

1.3. Die Organisatoren und die Reihenfolge der Kreuzgänge

Erste Ansätze für die Detailanalyse der Prozessionen bieten die Ratsordnungen zu den Bittgängen. Diese beginnen häufig mit folgenden Worten:

„Menglich sol wissen, das unser gnedige herren zur hohenstiftt auch die herren von den andern stiftten mit Rat unser herren meister und Rats uffgesetzt haben einen lobelichen crützgang“.¹¹⁰

Dieser Satz macht deutlich, dass eine Feier des Bittgangs erst durch die Abstimmung zwischen den kirchlichen und den städtischen Obrigkeiten ermöglicht wurde. Der Charakter des Straßburger Kreuzgangs als gemeinsame Veranstaltung ist ebenfalls durch die Positionen der Teilnehmer während des Umzugs, wo die kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten nebeneinander und dem Sakrament am nächsten platziert waren, ersichtlich.

Über die festgelegte Reihenfolge des Ablaufs des Umzugs gibt das Mandat von 1438 reichliche Informationen.¹¹¹ Als erstes wurden die Kerzen, die die Zünfte stifteten, getragen, denen üblicherweise die Zünfte folgten. Diese Position der Zunftgenossen wurde in der Ordnung von 1472 umgestellt.¹¹² Demnach sollten die Zünfte den Ratsherren und den Mitgliedern vom Ausschuss, den so genannten „Ein und Zwanzig“¹¹³, folgen, die direkt hinter dem Sakrament gingen. Im Jahr 1438 reihten sich die Domschüler hinter den Zünften ein, gefolgt von den Domherren und den anderen Stiftsherren sowie der übrigen Geistlichkeit. Danach gingen der Ammeister und die vier Stettmeister. Es folgte das Sakrament, das von vier Stadtknechten begleitet wurde. Die Position des Ammeisters und der Stettmeister, die im Jahr 1438 vor dem Sakrament standen, wurde spätestens seit 1462 geändert. Sie positionierten sich nun, laut den Ordnungen, zusammen mit den anderen Ratsherren hinter dem Sakrament.¹¹⁴ Seitdem blieb diese Position der Meister konstant und die Reihenfolge der Ratsherren wurde in der Anordnung für die Fronleichnamsprozession von 1472 festgelegt.¹¹⁵ Nach den

¹¹⁰ MR2, fol. 67r. transkribiert von HEUSINGER, „Cruzgang“, S. 153.

¹¹¹ MR2 fol. 79v.

¹¹² MR2 fol. 81v. Vgl. PFLEGER, Stadt- und Ratsgottesdienste, 46f.

¹¹³ Die „Ein und Zwanzig“ waren ein mit dem Rat an der Regierung der Stadt beteiligter Ausschuss, deren Mitgliederzahl häufig variierte. Zu den „Ein und Zwanzig“ siehe Teil II.2.3.

¹¹⁴ MR2 fol. 52r, 67r, 77v.

¹¹⁵ PFLEGER, Stadt- und Ratsgottesdienste, S. 47.

Ratsherren kam das große Kreuz, getragen von den Franziskanern und begleitet von vier Kerzen tragenden Ratsdienern. Diesem Kreuz folgte die restliche männliche Bevölkerung. Den Abschluss bildete die Madonnenstatue, die von der weiblichen Bevölkerung begleitet wurde. Die Prozessionsordnung von 1438 erwähnt die Träger der Madonnenstatue zwar nicht, aber in der Regel waren es die Dominikaner, die in den anderen Ordnungen von 1441, 1462, 1466 und 1471 an dieser Stelle beschrieben werden.¹¹⁶

Während sich die Positionen der Teilnehmer im Lauf der Zeit ändern konnten, war die Reihenfolge der Heiligtümer und der Monstranz, nämlich zunächst das Sakrament, dann das Kreuz und abschließend die Madonnenstatue, in den Ordnungen seit 1438 unverändert. Ein Bericht aus der Chronik von Königshofen zum Jahr 1401 schildert jedoch eine andere Reihenfolge:

„und dernoeh trugent die barfussen das heilige crüze das hynder fronalter in dem münster stet. Der noch drug men daz sacramento mit kerzen und schellen also gewonheit ist. Dernoeh gingent die manne, und keine frowe under in. Donoeh trugent die brediger unser frowe, und gingent die frowen donoeh und kein man.“¹¹⁷

Laut dieser Quelle war die Position des Sakraments, das zwischen dem Kreuz und der Marienstatue stand, zu diesem Zeitpunkt völlig normal. Dies belegt, dass die Position des Sakraments zwischen 1401 und 1438 geändert wurde. Die Absicht hinter dieser Positionsänderung wird später noch thematisiert werden.

1.4. Die Route der Prozession

Über den Weg der Umzüge berichtet der Erlass eines Bittgangs für das Basler Konzil aus dem Jahr 1438.¹¹⁸ Nach dieser detaillierten Beschreibung schritten die Straßburger beim Kreuzgang nicht direkt an der damaligen Mauer entlang. Das Itinerar orientierte sich vielmehr an der Gestalt der Stadt im 13. Jahrhundert:

„vnd ging zü der großen türen vf kremer gasse hin durch sant martins kirch, smyde gasse hin wer sant thomaß plon shiltas gasse vff die oberstraß vß durch die kirch züm alten sant peter den win marckt vorder in vßwenndig dem pfenig turen kirch gasß in durch den kirchhoff sant peter, münster gasß herhein hinder den brüderhoff über den fronhoff zü der grossen Münster türen wieder [...]“¹¹⁹

¹¹⁶ MR2, fol. 18r, 52r, 67r, 77v.

¹¹⁷ HEGEL, Chronik 9, S. 774.

¹¹⁸ MR2 fol. 80r. Vgl. HEUSINGER, Handwerksbruderschaften, S. 133f.

¹¹⁹ MR2 80r. Zur Stadterweiterung siehe EGAWA, Karte „Straßburg zwischen 1200 und 1262“ in: Stadtherrschaft.

Diese Route galt für alle Kreuzgänge, sowohl für die Corpus Christi-Prozession, die St. Lukas-Prozession als auch für die gelegentlichen Bittgänge.

Im Gegensatz zu der Wegstrecke, veränderte sich aber die Anordnung der Stationen. Drei unterschiedliche Positionen der Stationen werden in unterschiedlichen Quellen beziehungsweise in der Literatur beschrieben. Zum einen wurden die Stationsorte bei der Corpus Christi-Prozession von Philippe-André Grandidier beschrieben, jedoch leider ohne Quellenangabe.¹²⁰ Eine andere Quelle ist die *processio generalis pro quacumque necessitate*, in *Consuetudines et Ordinationes chori*, die in einer Sammlung von Gebräuchen und Zeremonien am Straßburger Dom im 14. und 15. Jahrhundert verzeichnet wurde und die Route des außerordentlichen Bittgangs nachzeichnet.¹²¹ Zuletzt sei auf die Prozessionsordnung von 1476 verwiesen, die während der Burgunderkriege geschrieben wurde.¹²²

Auf dem Stadtplan von Conrad Morant von 1548 können diese Weg- und Stationsbeschreibungen mit Hilfe der Forschung von Charles F. Schmidt über die Gassen und Häuser im Mittelalter präzise rekonstruiert werden.¹²³ Mit dieser Hilfe werden diese drei Positionierungen der Stationen im Folgenden verglichen. Als erstes ist dabei die Beschreibung der Fronleichnamsprozession, die älteste unter oben genannten drei Prozessionsrouten, zu untersuchen.

Der Kreuzgang startete vom Haupttor, der *magna porta*, auf der westlichen Seite des Doms und schritt durch die Kremergasse in Richtung Süd-Westen über den Fischmarkt, wo die St. Martinskirche stand, bis zur St. Thomas Kirche und dann weiter zum Zolltor, das am westlichen Ende der Stadt zu finden war.¹²⁴ Von St. Thomas bis zum Zolltor verlief die Prozession entlang der Oberstraße, der *strata superior*, die seit römischer Zeit als alte Heerstraße das Innere des Landes mit dem römischen Kastell verbunden hatte

¹²⁰ GRANDIDIER, Philippe-André: Essais historiques et topographiques sur l'église cathédrale de Strasbourg, Strasbourg 1782, S. 382-384. Für die deutsche Übersetzung, siehe PFLEGER, Ratsgottesdienste, S. 44f.

¹²¹ Transitus Processionis, Cod. Melic 966, fol. 204, in: WALTER, Joseph: La topographie de la cathédrale de Strasbourg au Moyen Age, in: Société des Amis de la Cathédrale de Strasbourg 3, Bd. 95, 1935, S. 91-115, hier S. 95. Vgl. SIGNORI, Ritual und Ereignis, S. 307.

Die Manuskripte sind in der Stiftsbibliothek Melk und in der Humanistenbibliothek in Schlettstadt erhalten. Hierbei handelt es sich um Kopien aus dem 17. Jahrhundert und das Original von Fritsche Closener aus dem Jahre 1364. Allerdings datierte Marcel BURG durch die Analyse des Inhalts die Stammzeit des originalen Textes etwas später, nämlich in die Jahre 1489-1501. (BURG, André-Marcel: Recherches sur les Coutumiers Manuscrits de la Cathédrale de Strasbourg, in: Archives de l'Eglise d'Alsace Tome XVIII, 1969, S. 1-32, hier S. 21-32.)

¹²² MR 2, fol. 93v.

¹²³ CHATELET-LANGE, Liliane: Strasbourg en 1548. Le plan de Conrad Morant, Strasbourg 2001; SCHMIDT, Charles Guillaume Adolphe: Strassburger Gasse- und Häuser-Namen im Mittelalter, Strasbourg 1888.

¹²⁴ Zur Lage von Alt-St. Peter, siehe, CHATELET-LANGE, Strasbourg en 1548, S. 113-118.

und das Mittelalter hindurch als Hauptstraße der Stadt fungierte.¹²⁵

Auf dem Weg zu St. Thomas wurde bereits die erste Station vor der Pfarrkirche St. Martin, die direkt neben dem Fischmarkt stand, errichtet. Die zweite Station wurde vor der Thomaskirche erbaut. Die dritte stand bei der Steinbrücke über den Rintsütergraben in der Oberstraße.¹²⁶ Hier befand man sich ungefähr in der Mitte der Oberstraße. Zum Bereich der Oberstraße zählten das Rathaus (Pfalz), die Kanzlei und die Münze sowie der Fisch- beziehungsweise der Kornmarkt.¹²⁷

Nach dem Besuch des Zolltors auf der westlichen Seite erreichte der Zug den Weinmarkt beim Bischofstor, welches im Nord-Westen lag.¹²⁸ Der Weinmarkt wurde bei der zweiten Stadterweiterung aufgrund der zunehmenden Bedeutung des Straßburger Weinhandels in die Breite Gasse verlagert, wo die vierte Station errichtet wurde.¹²⁹ Die Prozession ging dann nach Osten, am Pfennigturm vorbei, in dem die städtischen Kassen und das Archiv aufbewahrt wurden,¹³⁰ und weiter in die Kirchgasse vor der Jung-St. Peter-Kirche, die neben dem Burgtor im Norden stand.¹³¹ Die fünfte Station stand in der Kirchgasse. Der Zug setzte seinen Weg über den Roßmarkt fort, wo bis Anfang des 16. Jahrhunderts zuweilen Turniere stattfanden und drei Tage dauernde Passions- und Osterspiele aufgeführt wurden.¹³² Die Prozession wandte sich nun durch die Münstergasse in Richtung Dom. Auf dem Weg hielt die Prozession vor dem Gürtlerhof. Hier wurde die sechste Station errichtet, die in der Münstergasse lag, direkt an der nord-östlichen Ecke des Domplatzes, und die im Besitz des Domchores war.¹³³ Die Prozession führte am Bruderhof des Domstifts hinter der östlichen Seite des Domes vorbei. Die siebte Station wurde in der St. Laurentius-Kapelle aufgebaut, die auf der nördlichen Seite des Doms lag.¹³⁴ Anschließend kam die Prozession zur südlichen Seite des Doms in den Fronhof zurück. Als letztes wurde eine Station vor dem Bischofshof aufgestellt. Insgesamt zählt man somit acht Stationen, die überwiegend an kirchlichen

¹²⁵ SCHMIDT, Strassburger Gassen- und Häuser-Namen, S. 130f; Vgl. EGAWA, Karte „Straßburg zwischen 1200 und 1262“.

¹²⁶ Vgl. SCHMIDT, Gassen- und Häuser-Namen, S. 52.

¹²⁷ ALIOTH, Gruppen an der Macht, S. 331.

¹²⁸ SCHMIDT, Gassen- und Häuser-Namen, S. 189f.; CHÂTELET-LANGE, Strasbourg en 1548, S. 116-118.

¹²⁹ SCHMIDT, Gassen- und Häuser-Namen, S. 189.

¹³⁰ SCHMIDT, Gassen- und Häuser-Namen, S. 34; CHÂTELET-LANGE, Strasbourg en 1548, S. 126. Bereits im 8. Jahrhundert war das Rintsüterthor bei der ersten Stadterweiterung als Burg- oder Stadttor gebaut worden. Nachdem schon früher die Ringmauer weiter hinaus verlegt worden war, wurde es 1321 abgebrochen und an seiner Stelle der Pfennigturm erbaut. (Vgl. SCHMIDT, Gasse- und Häuser-Namen, S. 34.)

¹³¹ SCHMIDT, Gasse- und Häuser-Namen, S. 137; CHÂTELET-LANGE, Strasbourg en 1548, S. 128-131.

¹³² SCHMIDT, Gasse- und Häuser-Namen, S. 50.

¹³³ Zum Gürtlerhof siehe, CHÂTELET-LANGE, Strasbourg en 1548, S. 140; SCHMIDT, Gasse- und Häuser-Namen, S. 128.

¹³⁴ Zum Ort der St. Laurentius Kapelle, siehe, WALTER, Topographie, S. 38f.

Orten standen.

Bei der *Processio generalis* hielt die Prozession indessen nicht mehr vor der St. Martinskirche. Dadurch war St. Thomas die erste Station geworden und somit hatte sich ihre Zahl von acht auf sieben reduziert.¹³⁵ Die Stationen vor dem Gürtlerhof und in der Laurentius-Kapelle wurden zur Steinbrücke (Brediger Brückel)¹³⁶ am Roßmarkt umgesetzt, wo die Bühne bei den Spielen sowie den Turnieren stand.¹³⁷

Die Ordnung aus dem Jahr 1476, die während des Burgunderkrieges entstand, berichtet von weiteren Umsetzungen der Stationen:

„Das erste vmb wederdes crützes sol sin vff sant thomans ploi das ander vff der steiner brucken an der ober stroß, das dret by dem ort am alten sant peter, das werd vff der hohe am weinmerckt gegen beschoff burge tor, das fünfte vff der hohe by dem wirtz huse zur kommen vor dem pfenigturen, Das sehste vff der hohe by der steiner brucken am Rosmarckt, das sibende vff der Hohe vor der brotbecker stube Das ahteste vff der hohe vn fronhofe by den steinhuffe.“¹³⁸

Abgesehen von der ersten Station vor der St. Thomas-Kirche wurde keine kirchliche Institution mehr als Stationsort ausgewählt. Eine Station vor Alt-St. Peter, die weder bei der Fronleichnamsprozession noch bei der *processio generalis* existiert hatte, wurde im Jahr 1476 neu hinzugefügt. Diese sollte sicherlich auf die wichtige westliche Stadtgrenze auf der Oberstraße hindeuten. Denn die anderen, noch viel wichtigeren kirchlichen Institutionen, wie Jung-St. Peter sowie das Domstift, wurden nicht mehr als Stationen angelaufen. Als weitere neue Station wurde die fünfte bei der Stadtkasse, am Schatzhaus vor dem Pfennigturm, errichtet.¹³⁹ Bemerkenswert ist, dass die siebte Station vor der „Brotbeckerstube“ errichtet wurde.¹⁴⁰ Das war eine der drei Trinkstuben der Bäckerzunft. Die Trinkstuben der Zünfte fungierten in Straßburg konstitutiv für die politische Zunft. Die politische Zunft und die Rolle der Trinkstuben werden später im Abschnitt über die Zünfte thematisiert. Die siebte Station sollte somit die bedeutende politische Rolle der Trinkstuben symbolisieren.

¹³⁵ WALTER, topographie, S. 95.

¹³⁶ Die Brücke stand direkt hinter dem Dominikanerkloster, von dem sich der Name herleiten lässt. (SCHMIDT, Gasse- und Häuser-Namen, S. 50.)

¹³⁷ Laut PFLEGER steht dieser Brunnen vor der St. Laurentiuspforte. (PFLEGER, Stadt- und Ratsgottesdienste, S. 44.)

¹³⁸ MR 2 93v.

¹³⁹ Die Gebäude direkt neben dem Pfennigturm fungierten seit 1334 als Verwaltungsorte des Schatzes, der im Pfennigturm gelagert wurden. (CHATELET-LANGE, Strasbourg en 1548, S. 125.)

¹⁴⁰ Es gab urkundlich drei Orte, wo die Trinkstuben der Bäcker lagen. Zwei Häuser, zu dem Adeler und zu der Sonnen, standen in der Dornesgasse. Eine Trinkstube zu dem Sturm befand sich in der Münstergasse. (Vgl. SCHMIDT, Gasse- und Häuser-Namen, S. 50f. und S. 129; ALIOTH, Gruppen an der Macht, S. 332f.) Unter Berücksichtigung der Route sollte die Prozession in diesem Fall vor dem Haus in der Münstergasse halten.

Diese neu hinzugefügten Standorte der Stationen können sowohl als Symbole des militärischen Schutzes (direkt vor dem westlichen Tor) als auch der wirtschaftlichen (bei der Stadtkasse vor dem Pfennigurm) und politischen Zentren (vor den Zunftrinkstuben) der Stadt Straßburg interpretiert werden.

Der kreisförmige Prozessionsweg markierte einen Raum, in dem nicht nur kirchliche, sondern auch repräsentative städtische Orte, wie der Weinmarkt und der Pfennigurm sowie der Roßmarkt, mit eingeschlossen waren. Mit der Route wie auch den Standorten der Stationen schuf die Prozession einen temporär sakralisierten Raum und verkörperte gleichzeitig ein einheitliches Bild von sakraler und profaner Welt. Durch die schrittweise Neuordnung der Standorte der Stationen verstärkten die Kreuzgänge ihren städtischen Charakter.

1.5. Lukas-Prozession

Neben den außerordentlichen Bittgängen und der Fronleichnamsprozession taucht zudem gelegentlich die Lukas-Prozession in den Mandaten auf. Diese Prozession wurde in den Ratsordnungen zwar auch als Kreuzgang bezeichnet, aber die Ordnung deutet an, dass die Form der Prozession nicht unbedingt dieselbe wie bei den anderen Kreuzgängen war.

Die Lukas-Prozession entstand aus Anlass des Erdbebens am St. Lukas Tag im Jahr 1356. Nach dem Erleben eines zweiten Erdbebens am 15. Mai 1357 führte der Stadtrat die Prozession ein, die an das Erdbeben vom St. Lukas Tag 1356 erinnern sollte. Die Chronisten Fritsche Closener und Königshofen berichten ausführlich über den Bußcharakter der Prozession.¹⁴¹ Nach ihrer Beschreibung nahmen die Ratsherren barfuß, in grauen Mänteln und Kugelhüten gekleidet teil und trugen in den Händen Wachskerzen. Am Ende des Umgangs sollten die getragenen Kerzen im Münster der heiligen Maria geopfert und den Armen die Mäntel gegeben werden. Königshofen fügt hinzu, dass zwanzig Viertel Korn als Brot an die Armen und an die Gotteshäuser gespendet werden sollten.¹⁴² Über die Gestaltung der Prozession äußern sich beide Chronisten aber kaum und nennen sie einfach einen „Kreuzgang“. Allerdings wird bei der Beschreibungen der Lukas-Prozession in den Mandaten im Vergleich mit den anderen Kreuzgängen ein Unterschied deutlich.

¹⁴¹ HEGEL, Chronik 8, S. 137; DERS., Chronik 9, S. 863f. Vgl. PFLEGER, Stadt, S. 50-54. GEROCK, J. E.: La procession votive du tremblement de terre de 1356 à Strasbourg, in: Cahiers d'Archéologie et d'Histoire d'Alsace n. 69-84 (1927-1930), S. 211-214; HEUSINGER, Zunft, S. 126f.

¹⁴² HEGEL, Chronik 9, S. 864.

Alle Beschreibungen der Lukas-Prozession in den Ratsordnungen beschränken sich auf die Beteiligung und die Reihenfolge der Ratsherren und sie erwähnen zudem ausnahmslos nur das Sakrament als einziges getragenes Heiligtum.¹⁴³ So zeigt zum Beispiel der Bericht von 1471 ausführlich die detaillierte Reihenfolge vom Ammeister bis zum Stadtschreiber und den gesamten Ablauf des Rituals inklusive des mitgetragenen Sakraments.¹⁴⁴ Diese präzise Beschreibung deutet darauf hin, dass diese Lukas-Prozession zwar wie die anderen als Kreuzgang bezeichnet wurde, aber ihre Gestaltung anders war. Über die Route selbst berichtet erst eine Anordnung aus dem Jahr 1524. Diese zeigt, dass zumindest der Weg der Prozession für gewöhnlich identisch mit dem der anderen „grossen Kreuzgänge“ war.¹⁴⁵

Von den Beschreibungen her können zwei Erkenntnisse abgeleitet werden. Zum einen zeigt die Art der Präsenz des Sakraments, dessen Baldachin von den weltlichen Obrigkeiten getragen wurde, den deutlichen Einfluss der Corpus Christi-Prozession auf die Lukas-Prozession. Denn in Straßburg begann die Prozession mit der Eucharistie erst nach der Einführung des Corpus Christi-Fests. Zum anderen war die Lukas-Prozession laut den Ratsmandaten anscheinend eine Prozession, die nur mit dem Sakrament und von einem bestimmten Personenkreis gefeiert wurde. Als Prozession, die nur von einem exklusiven Teilnehmerkreis, nämlich den kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten, begangen wurde, gleicht sie beispielsweise der Nürnberger Fronleichnamsprozession, der Kölner Bonifatiusprozession sowie der Erfurter Adolar- und Eoban-Prozession.¹⁴⁶

War die Lukas-Prozession tatsächlich eine so exklusive Prozession, wie die Mandate andeuten? Bezüglich des Teilnehmerkreises der Lukas-Prozession hat die Forschung bereits darauf hingewiesen, dass die Mitglieder der Gerber-Bruderschaft im 15.

Jahrhundert verpflichtet waren, an der Lukas-Prozession teilzunehmen.¹⁴⁷ Eine

¹⁴³ MR1, fol. 107r, MR2, fol. 80r und 80v, 97v, MR3, fol. 38v, 43r, 44r, 44v, 86r, 119r, 120r.

¹⁴⁴ Nach der Fronmesse im Münster verlassen zuerst die Domherren und Hochstiftsvikare den Chor, ihnen folgen die Ratsherren. Zwischen diesen werden die vier Stadtkerzen getragen. Weitere vier Kerzen werden zwischen dem Sakrament, dessen Baldachin von vier Ratsherren getragen wird, und vier Meistern und dem Ammeister getragen. Der Ammeister soll zwischen dem Stettmeister und den anderen vier Meistern gehen. Als letztes kommt der Lohnherr. Wenn sie zum Chor zurückkehren, folgt zunächst der Stettmeister, danach der Ammeister und anschließend die anderen Meister. Danach kommen die vier Ratsherren, die den Baldachin tragen, gefolgt von allen anderen Ratsherren. Anschließend treten der Rentmeister und der Stadtschreiber in den Fronchor ein (MR 2, 80v.). Vgl. PFLEGER, Stadt, S. 52f.

¹⁴⁵ MR3, fol. 120r.

¹⁴⁶ Zu den Nürnberger und Erfurter Beispielen siehe LÖTHER, Prozessionen, S. 139-147 und S. 204-236. Zum Kölner Beispiel siehe KLERSCH, Joseph: Volkstum und Volksleben in Köln. Ein Beitrag zur historischen Soziologie der Stadt, 3 Bd., Köln 1965-68, S. 70f.

¹⁴⁷ Die entsprechende Quelle steht in SCHANZ, Georg: Zur Geschichte der deutschen Gesellen-Verbände mit 55 bisher unveröffentlichten Documenten aus der zeit des 14. –17. Jahrhunderts, Leipzig 1877,

Ratsordnung für die Lukas-Prozession von 1513 forderte von den Stadtbewohnern, während der Prozession die Stadt nicht zu verlassen und nicht zu arbeiten.¹⁴⁸ Man kann konstatieren, dass die Straßburger, die an der Prozession nicht direkt als Handlungsträger teilnahmen, sich durch das Befolgen der Verbote, die bei Bittgängen häufig erlassen wurden, indirekt trotzdem an der Lukas-Prozession beteiligten.¹⁴⁹

Die Lukas-Prozession als kommemorative Bittprozession

Es ist eindeutig, dass die Lukas-Prozession an das Erdbeben von 1356 erinnern sollte, während die gerade angeführten exklusiven Prozessionen in den anderen Städten keine Bitt- oder Bußprozession waren. Der Straßburger Rat erließ einen Verkündigungszettel vor der Feier der Lukas-Prozession und wiederholte in seinem Text den Anlass immer wieder.¹⁵⁰ Einer der überlieferten Zettel, der höchst wahrscheinlich von Sebastian Brant geschrieben wurde, beschreibt die Größe der Katastrophe.¹⁵¹ Gérock, der diese Zettel untersuchte, beschreibt die Lukas-Prozession als generelle, kommemorative und gleichzeitig prophylaktische Prozession.¹⁵² Von diesen Attributen des Umzugs her ist die Lukas-Prozession vielmehr mit der Maria-Magdalena-Prozession in Frankfurt, den Erfurter Prozessionen nach Schmidtstedt und Neuses, der großen Prozession in Münster oder mit der Brandprozession in Osnabrück vergleichbar.¹⁵³ Gemeinsam ist diesen Prozessionen, dass die Beteiligung der ganzen Stadt immer gefordert bzw. erwartet

Nachdruck Glashütten 1973, Nr. 71. Vgl. ALIOTH, Martin: Gruppen an der Macht. Zünfte und Patriziat in Straßburg im 14. und 15. Jahrhundert: Untersuchungen zu Verfassung, Wirtschaftsgefüge und Sozialstruktur, Basel 1988, S. 324; HEUSINGER, die Zunft, S. 127.

¹⁴⁸ MR 3, 38v: „vnd liessen ein gebott vßgon, daz niemans also vß der stat ziehn oder sich thun sol“

¹⁴⁹ Zu dem Arbeitsverbot bei den Bittgängen sowie der Fronleichnamsprozession siehe HEGEL, die Chroniken 9, S. 1024, MR2 82v.

¹⁵⁰ Zum Zettel, siehe, GEROCK, procession.

¹⁵¹ Der Originaltext steht im Aufsatz von Gérock (procession, S. 212.): „Uff nechstkunfftig sanct Luxtag würdt der groß Crützung der durch Meister vnd Rat der Stadt Stroßburg angesehen vnd erkannt wardt der grusamen vnd erschrocklichen Erdbedme halb bye Zü Straßburg / zü Basel vnd in allen tutschen landen geschahen vff sanct Lux tag / des jors als man zalt dutzedent hundert funffzig vnd sechs jor / do Basel gar verfiel / vnd Bye zü Straßburg gar nohe all kirchen thürn / kammyn vnd kobegebew danyder geworffen [...]“.

¹⁵² GÉROCK, procession, S. 212f.

¹⁵³ Die Maria-Magdalena-Prozession wurde aufgrund eines Hochwassers im Jahre 1342 eingeführt. (GEDEON, Luitgard: Prozessionen in Frankfurt am Main, in: Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 52, 2000, S. 11-53, hier 14f.) Zu der Erfurter Prozession siehe LÖTHER, Prozessionen, S. 202-208. Den Anlass der großen Prozession in Münster erläutert Bastian GILLNER. Nach Gillner können die Epidemie und der Brand in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts für die Stadt der Anlass für die Abhaltung einer Prozession gewesen sein, auch wenn die Verbindung von Pest- und Brandkatastrophe als Ursprung des Umgangs erst in den Chroniken des 17. Jahrhunderts ihren schriftlichen Widerhall findet. (GILLNER, Bastian: Die Große Prozession in Münster. Kirchliches Fest und städtische Selbstdarstellung, in: GUSSONE, Nikolaus (Hg.): Feste und ihre Darstellungen in Münster, Münster 2004, S. 123-163, hier S. 129f. Zur Osnabrücker Brandprozession, siehe QUECKENSTEDT, Hermann: Feuer-Versicherungen. 900 Jahre Brand und Brandschutz im Hochstift Osnabrück, in: DERS. / GLADEN, Jutta (Hg.): Wider Feuer und Flamme. Brand-Versicherung im Osnabrücker Land, Osnabrück 2005, S. 9-66, hier S. 23-28; STOLTE, Ansgar: Liturgische Quellen im Bistum Osnabrück. Studien zur ortskirchlichen Rezeption des römischen Ritus, Regensburg 2013, S. 381f.

wurde.¹⁵⁴

Anhand der Beispiele Erfurt und Nürnberg verdeutlicht Andrea Löther, dass eine außerordentliche Prozession die Teilnahme der gesamten Bevölkerung der Stadt erforderte, um das Bild einer einträchtigen Stadt als „*communitas fidelium*“ zu präsentieren, während die repräsentative Prozession, die nur einen begrenzten Teilnehmerkreis hatte, auf den Konsens der „*communitas civium*“ zielte.¹⁵⁵ Dieses Partizipationsmodell kann auch bei den außerordentlichen Bittgängen in anderen Städten, wie Colmar, Würzburg, Augsburg, Freiburg oder Basel konstatiert werden, wo die Teilnahme der Bevölkerung, nämlich der „*communitas fidelium*“, obligatorisch war.¹⁵⁶ Das Modell passt aber auch zu den oben genannten regelmäßigen kommemorativen Bittprozessionen in Münster, Osnabrück, Frankfurt etc.

Es wurde bereits geklärt, dass der Teilnehmerkreis an der Lukas-Prozession zwar begrenzt war, aber die Straßburger Bevölkerung insgesamt indirekt an der Prozession teilnahm. Von seinem Attribut der kommemorativen Bittprozession ausgehend ist auch festzuhalten, dass die Lukas-Prozession keine exklusive Prozession war. Von ihren Charakter her, war die Lukas-Prozession sogar den außerordentlichen Bittgängen im 15. Jahrhundert sehr ähnlich. Dem folgt die Frage: Warum unterscheidet sich die Gestaltung der Lukas-Prozession von den anderen Kreuzgängen? Für die weiteren Überlegungen zu den Unterschieden in der Gestaltung zwischen der Lukas-Prozession und den Umzügen werden nun die Kreuzgänge des 14. Jahrhunderts analysiert.

1.6. Die Kreuzgänge im 14. Jahrhundert

Ein Ratsbeschluss von 1389 skizziert einen Bittgang wie folgt:

„darzu so sol mengelich bescheidenliche gotteliche und andehteckliche mit dem heiligen sacramente gon sunderliche die man mittenander und darnoch alle frowen und frowesnamen ouch mittenander.“¹⁵⁷

¹⁵⁴ Vgl. GEDEON, Prozessionen, S. 14f. LÖTHER, Prozessionen, S. 204f. GILLNER, Große Prozession, S. 130f.

¹⁵⁵ LÖTHER, Prozessionen, S. 264-266; QUECKENSTEDT, Feuer-Versicherungen, S. 27.

¹⁵⁶ Zur Colmarer Prozession siehe SITTLER, Lucien: Prozessionen und Bittgänge im Kolmar des 15. Jahrhunderts, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 11 (1936), S. 137-142. Zur Würzburger Prozession siehe TRÜDINGER, Karl: Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Würzburg, Stuttgart 1978, S. 133f. Zur Augsburger Prozession siehe KIESSLING, Rolf: Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter, Augsburg 1971, S. 291f.. Zu den Freiburger und Basler Prozessionen siehe CHRISTLIEB, Björn: Heilssuche, Andacht und Politik: Formen stadtbürgerlicher Laienfrömmigkeit, in: LÜDKE, Dietmar / KRÜGER, Jürgen / LORENZ, Sönke (Hg.): Große Landesausstellung Baden-Württemberg. Spätmittelalter am Oberrhein, Bd. 2.2., Stuttgart 2001, S. 453-463, hier S. 458-460.

¹⁵⁷ StrÜB VI., Nr. 549, S. 287.

Ist dieser Satz wörtlich zu verstehen, dann wurde dieser Bittgang wie bei der Feier der Lukas-Prozession nur mit dem Sakrament gefeiert. Zwanzig Jahre zuvor findet sich eine Beschreibung der Fronleichnamsprozession im „*directorium chori ecclesiae Argentinensis*“, das von Fritsche Closener im Auftrag des Bischofs Johann von Lichtenberg 1364 geschrieben wurde:

„Post nonam fiat processio in cappis sericis cum corpore Christi et ministrorum altaris ordine descendendo chorum cantetur“.¹⁵⁸

Auch hier wird nur das Sakrament als einziges Heiligtum erwähnt.

Die Einführung des Fronleichnamfestes ist für die Jahre 1315 bis 1318 durch einen erlassenen Ordo urkundlich nachweisbar.¹⁵⁹ Der älteste Beleg für die Prozession selbst datiert auf das Jahr 1344, als der Präbendar Hugo Witte im Stift Jung-St. Peter in seinem Testament eine Stiftung für Kerzen machte, die an die Kanoniker und Präbendare des Stifts während der Corpus Christi-Prozession zu verteilen waren.¹⁶⁰ Der Beginn der Feier der Lukas-Prozession von 1358 ist zeitlich kurz nach der Einführung der Fronleichnamsprozession zu verorten. Die Lukas-Prozession wurde unter dem Einfluss der Corpus Christi-Prozession organisiert, wie die Präsenz des Sakraments belegt.

Aus diesen Indizien kann die folgende Schlussfolgerung gezogen werden: Die Fronleichnamsprozession wurde seit ihrer Einführung während des 14. Jahrhunderts nur mit der Eucharistie gefeiert. Sowohl die Lukas-Prozession als auch der außerordentliche Bittgang verliefen auf diese Weise, wie der Ratsbeschluss von 1389 zeigt. Erst zu Beginn des 15. Jahrhunderts wurde die Gestaltung der Fronleichnamsprozession um das Kreuz und die Marienstatue erweitert, während die Lukas-Prozession die ursprüngliche Form der Corpus Christi-Prozession widerspiegelte und ihre Gestaltung im 14. als auch im 15. Jahrhundert unverändert beibehielt.¹⁶¹ Anders als die Fronleichnamsprozession war die Lukas-Prozession eine commemorative Prozession, die eng mit der Erinnerung

¹⁵⁸ Dieser Teil der Quelle wurde von Walter in seinem Aufsatz ediert. (processions, S. 113f.) Zur Überlieferungssituation der Quelle siehe BURG, André-Marcel: Recherches sur les Coutumiers Manuscrits de la Cathédrale de Strasbourg, in: Archives de l'Eglise d'Alsace, 18 (1969), S. 1-32. Vgl. PFLEGER, Luzian: Frühmittelalterliche Stationsgottesdienste in Strassburg, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 7 (1932), S. 339-350, hier S. 341.

¹⁵⁹ SDRALEK, Max: Die Strassburger Diöcesansynoden, Straßburg 1894, S. 121f. Der Ordo erwähnt nur die Gebete, die bei dem jeweiligen Officium an dem Tag gelesen werden sollen.

¹⁶⁰ WITTE, Hans (Bearb.): StrUB Bd. VII, Straßburg 1900, VII n. 411, S. 122f.: “Hugo dictus Wite prebendarius ecclesie s. Petri junioris Arg. Sanus mente et corpore testamentum suum ordinavit. [...] et redditus comparari pro candelis per portarium inter canonicos et prebendarios annis singulis in festo corporis Christi in processione presentes ministrandis, prout in festo penthecostes fieri est consuetum”.

¹⁶¹ Die Erweiterung der feierlichen Prozession durch das Hinzufügen von Reliquien, von Fahnen oder die Modifizierung der Route im Spätmittelalter verdeutlicht Andrew Brown mit dem Beispiel Brügge. BROWN, Andrew: Civic Ceremony and Religion in Medieval Bruges, Cambridge 2011.

an das Erdbeben von 1356 verbunden war. Hierin könnte der Grund liegen, warum die Lukas-Prozession im Laufe der Zeit ihre Form nicht änderte.

1.7. Zwischenbilanz: Die Straßburger Kreuzgänge im Spätmittelalter

Die Prozessionsordnungen im 15. Jahrhundert zeigen, dass die außerordentlichen Bittgänge im Prinzip unter einem starken Einfluss von Seiten der Corpus Christi-Prozession gefeiert wurden. Die kleinen Bittgänge, die besonders seit dem Burgunderkrieg häufig stattfanden, entstanden ebenfalls aus der Corpus Christi-Prozession heraus. Man findet aber auch einige Änderungen, die in den außerordentlichen Bittgängen zeitlich früher nachgewiesen werden können und die schließlich auch von der Fronleichnamprozession übernommen wurden. Aus diesem gegenseitigen Einfluss resultierte die gleiche Form der Prozession. Sowohl die außerordentlichen Umzüge als auch die Fronleichnamprozession unter dem Namen des Straßburger Kreuzgangs sollten nach den Ordnungen immer mit dem gleichen Teilnehmerkreis in der gleichen Reihenfolge auf demselben Weg gefeiert werden.

Die Feierform der Lukas-Prozession im 15. Jahrhundert war trotz der Bezeichnung als Kreuzgang anders als die außerordentlichen Bittgänge sowie die Fronleichnamprozession. Der Teilnehmerkreis war begrenzter und der Fronleichnam war das einzige getragene Heiligtum. Vergleicht man diese Feierform mit den spärlichen Beschreibungen der Prozessionen im 14. Jahrhundert kann festgestellt werden, dass die Straßburger Kreuzgänge im 14. Jahrhundert wie die Lukas-Prozession gefeiert wurden. Mit anderen Worten: die Lukas-Prozession im 15. Jahrhundert zeigt die Feierform der Fronleichnamprozession sowie die der außerordentlichen Bittgänge. Hier findet eine Entwicklung in der Form der Straßburger Prozession im 14. und im 15. Jahrhundert statt.

Im letzten Abschnitt des ersten Teils wird der Beobachtungszeitraum erweitert und zudem werden kurz die älteren liturgischen Prozessionen der Stadt Straßburg vorgestellt, die einen wichtigen Einfluss auf die späteren Kreuzgänge hatten. Dadurch können die Kreuzgänge des Spätmittelalters in einen größeren historischen Kontext eingeordnet werden.

2. Die älteren liturgischen Prozessionen im Vergleich mit den Kreuzgängen im Spätmittelalter

Für die älteren liturgischen Prozessionen der Stadt Straßburg werden zunächst zwei

weitere Quellen vorgestellt. Zum einen die um 1135 niedergeschriebenen *consuetudines ecclesiasticae Argentinensis ecclesiae*, die den Großkantor des Domstifts Baldolf zum Verfasser hat.¹⁶² Die zweite Quelle, das *cantatorium*, entstand spätestens zu Beginn des 12. Jahrhunderts.¹⁶³ Im bereits erwähnten *directorio chori* von 1364 wurden die liturgischen Gebräuche des Münsters neu notiert und ergänzt, doch berichtet es auch von den älteren liturgischen Traditionen, die bis ins 14. Jahrhundert hinein galten.¹⁶⁴ Mit Hilfe dieser Quellen können die älteren liturgischen Prozessionen rekonstruiert werden.

Die in diesen Quellen zahlreich erscheinenden Prozessionen waren größtenteils kleine Umzüge. Die Routen dieser Prozessionen beinhalteten nur das Kirchspiel und es nahm lediglich die Geistlichkeit teil. Auch die Prozessionen, welche die Grenze des Kirchspiels überschritten, waren meistens einem exklusiven Kreis vorbehalten.¹⁶⁵

2.1. Die Routen der Umzüge

Werden die verschiedenen Routen der Prozessionen betrachtet, die auf die Tradition des frühmittelalterlichen Stationsgottesdienstes zurückgehen und die die Grenze des Kirchspiels überschritten, so werden ihre besonderen Merkmale deutlich.¹⁶⁶ Die Wege der Prozessionen führten häufig vom Dom und den Kollegiatstiften zu St. Thomas und Jung-St. Peter, den nach dem Domstift ranghöchsten kirchlichen Institutionen in Straßburg.¹⁶⁷ In Straßburg gab es noch einen anderen Kollegiatstift: Alt-St. Peter. Als Station für Prozessionen im Hochmittelalter wurde dieses Stift allerdings nie gewählt, wodurch dessen Stellenwert in der kirchlichen Hierarchie deutlich wird. An Mariä

¹⁶² Die *Consuetudines ecclesiasticae Argentinensis ecclesiae* befinden sich in cod. 512 der Fürstenbergischen Bibliothek zu Donaueschingen. Dieser Band gehörte früher dem Straßburger Domkapitel, aus dessen Bestand ihn am Ende des 18. Jahrhunderts Grandidier entliehen hatte. Nach dessen Tod kam der Band auf ungeklärte Weise in den Besitz des Freiherren von Türkheim und dann zurück nach Donaueschingen. Die weitere Entwicklung der *Consuetudines* Baldolfs liegt in einer Redaktion des 13. Jahrhunderts vor, enthalten im Wolfenbütteler Cod. Aug. 84 fol. (PFLEGER, Frühmittelalterliche Stationsgottesdienste, S. 340.) Nach Marcel André Burg ging das Originalmanuskript aus dem 11. Jahrhundert verloren, es sind jedoch zwei Kopien des 12. Jahrhunderts überliefert. Bei ihrer Edition durch Burg wurden von diesen zwei Kopien gemacht. (BURG, Les Consuetudines de Baldolf (XIe Siècle), in: Archives de l'Église d'Alsace, Bd. 34 (1984), S. 1-49.)

¹⁶³ Das Redaktionsdatum des *Cantatorium*, welches im British Museum überliefert ist und erst 1860 als Straßburger *Cantatorium* veröffentlicht wurde, geht laut dem Herausgeber/Bearbeiter André Wilmart, auf das 11. Jahrhundert oder auf den Beginn des 12. Jahrhunderts zurück (WILMART, André O.S.B., l'Ancien Cantatorium de l'Église de Strasbourg, Colmar 1928.) Diese Quelle wurde in London 1860 von J. C. Jackson veröffentlicht. Zur Quellenkritik siehe WILMART, l'Ancien Cantatorium, S. ix-xxiv.

¹⁶⁴ WALTER, Processions.

¹⁶⁵ Vgl. PFLEGER, Frühmittelalterliche. Zur Tradition der Stationsgottesdienste siehe BALDWIN, John F.: The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy, Rome 1987. HIERZEGGER, Richard: Collecta und Statio - Die römischen Stationsprozessionen im frühen Mittelalter, in: Zeitschrift für katholische Theologie 60 (1936), S. 515-554.

¹⁶⁶ Zum Stationsgottesdienst, u. a. HIERZEGGER, Collecta und Statio; PFLEGER, Lucian: Frühmittelalterliche Stationsgottesdienste in Strassburg, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 7 (1932), S. 339-350.

¹⁶⁷ Zu diesen Kollegiatstiften und ihren Beziehungen mit dem Dom siehe Teil. II.2.2.

Lichtmess begab sich die Prozession vom Dom zur St. Thomas-Kirche,¹⁶⁸ am Palmsonntag zur Kirche Jung-St. Peter.¹⁶⁹ Am Ostersonntag kamen die Stiftsherren von St. Thomas und Jung-St. Peter in den Dom.¹⁷⁰ Zu *Letania Maijor*, beziehungsweise am Markustag (25.04.), begaben sich die Domherren nach St. Thomas.¹⁷¹ Die Prozession am Vorabend des Thomastages betont die besondere Beziehung des Doms mit seiner *prima filia*, St. Thomas.¹⁷² Im *Ordo* der *Consuetudines* steht unter anderem, dass bei schlechtem Wetter der Cellerarius Schiffe für den Personentransport auf der Ill bereithalten musste,¹⁷³ obgleich zwischen dem Dom und der St. Thomas-Kirche nur eine Entfernung von ca. 350 m liegt. Die Prozession sollte also auf jeden Fall stattfinden, schlechtes Wetter durfte kein Hinderungsgrund sein.

Die gerade vorgestellten Beispiele zeigen die bilateralen Beziehungen des Domstiftes mit den einzelnen Kollegiatstiften in der Stadt. Nach Miri Rubin werden derartige Prozessionen als „linking type“ definiert. Im Gegensatz dazu können die Kreuzgänge im Spätmittelalter, welche die alte Stadtgrenze umkreisten, als „demarcating type“ verstanden werden.¹⁷⁴

In Bezug auf die Route der Kreuzgänge im Spätmittelalter können im Weg der Prozession zur St. Aurelienkirche am ersten Rogationstag bedeutsame Ähnlichkeiten gefunden werden.¹⁷⁵ Über die Zwischenstationen berichten sowohl das *cantatorium* als auch das *directorium chori*.¹⁷⁶ Demnach bewegte sich die Prozession am ersten Tag vom großen Tor des Doms auf der westlichen Seite zunächst zur St. Martins-Kirche, dann zur St. Thomas-Kirche und danach über die Schildgasse zum westlichen Stadttor. Schließlich überschritt die Prozession die Stadtmauer und besuchte weitere Kirchen in der Vorstadt. Während das *cantatorium* nur die Michaelskapelle erwähnt, berichtet das *directorium chori* auch noch von Zwischenstationen bei der St. Cyriacus-Kirche, der St. Sepulcrus-Kirche und der St. Augustin-Kirche. Unter Berücksichtigung der jeweiligen Entstehungszeit der Quellen könnten die Kirchen zwischen dem 12. Jahrhundert und der Mitte des 14. Jahrhunderts als weitere Stationen hinzugefügt worden sein. Anschließend

¹⁶⁸ BURG, *Consuetudines*, Nr. 37, S. 34, WALTER, *processions*, S. 97-100.

¹⁶⁹ BURG, *Consuetudines*, Nr. 45, S. 38, WALTER, *processions*, S. 100-102.

¹⁷⁰ BURG, *Consuetudines*, Nr. 52, S. 46f., WALTER, *processions*, S. 102-106.

¹⁷¹ BURG, *Consuetudines*, Nr. 56, S. 44., WALTER, *processions*, S. 106f.

¹⁷² BURG, *Consuetudines*, Nr. 19, S. 26, Vgl. PFLEGER, *Frühmittelalterliche*, S. 342.

¹⁷³ BURG, *Consuetudines*, Nr. 19, S. 26: „Si non possunt per pedes, nauigio a cellerario fratrum parato ad ecclesiam sancti Thome vespere celebrare crucem sequendo ueniant.“

¹⁷⁴ RUBIN, *Corpus Christi*, S. 259.

¹⁷⁵ Am zweiten und dritten Rogationstage begaben sich weitere zwei Prozessionen jeweils zur Heiligkreuzkirche und St. Stephankirche. BURG, *Consuetudines*, Nr. 57, S. 46; WALTER, *processions*, S. 107-113.

¹⁷⁶ Vgl. WILMART, *l’Ancien Cantatorium*, S. 44. Dieser Teil des *Directorium* wurde von Walter ediert (*processions*, S. 107-113.)

erreichte die Prozession die Zielkirche, St. Aurelien.¹⁷⁷ Der Rückweg führte durch das Spir Tor wieder in die Stadt hinein und am Pfennigturm vorbei.¹⁷⁸ Dann ging es weiter über den Holweg entlang zum Kornmarkt. Danach marschierte man die Fladergasse entlang zum Hauptportal des Doms.¹⁷⁹ Diese Prozession war in Anbetracht des Raums, den sie erfasste, die größte unter den liturgischen Prozessionen Straßburgs.

Wird die Prozessionsroute am ersten Rogationstag mit der Corpus Christi-Prozession verglichen, weist sie gewisse Ähnlichkeiten auf. Der Hinweg zur Stadtmauer und der Rückweg bis zum Pfennigturm waren bei beiden Prozessionen identisch. Während die Rogationsprozession die Stadtmauer überschritt, blieb die Fronleichnamsprozession innerhalb der Stadt. Nach dem Besuch des Pfennigturms verlief die Fronleichnamsprozession weiter am Dominikanerkloster entlang und kam zum südlichen Hof des Doms zurück, im Gegensatz zu der direkten Route der Rogationsprozession, die über den Pfennigturm zum Hauptportal des Münsters ging. Aus dieser Betrachtung kann geschlossen werden, dass die Route bei der Einführung der Corpus Christi-Prozession nicht komplett neu organisiert wurde, sondern von dem alten, traditionellen Weg beeinflusst worden ist. Die Rogationsprozession beschränkte ihren Teilnehmerkreis nur auf die Geistlichkeit im Gegensatz zur Fronleichnamsprozession, die für alle Einwohner offen war.

2.2. Der Teilnehmerkreis

In Bezug auf die Teilnehmer beteiligten sich die Stadteinwohner nur an einigen wenigen der großen Prozessionen der älteren Liturgie. Im *Ordo 37* der *Consuetudines* für die Prozession am Lichtmesstag wird besonders ausführlich der Ablauf des Rituals inklusive der Reihenfolge der Teilnehmer beschrieben.¹⁸⁰ Im letzten Teil des *Ordo 37* steht wie folgt:

„Sic in omni plena processione excepto dominico palmarum et cena Domini et

¹⁷⁷ WALTER, processions, S. 108f.

¹⁷⁸ WALTER, processions, S. 110.

¹⁷⁹ Der Umgang am Rogationsmittwoch galt der Heilig-Kreuz-Kirche, der sogenannten „Roten Kirche“, mit einem Zwischenhalte in Jung-St. Peter. Am dritten Tag bewegte sich der Zug schließlich in Richtung der St. Stephan Pfarrkirche mit zwei Stationen bei St. Andreas und der Heilig-Kreuz-Kapelle. (WALTER, processions, S. 111. Vgl. PFLEGER, Frühmittelalterliche, S. 344f.; SIGNORI, Ritual und Ereignis, S. 285f.) Signori hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Wege der Umzüge an den Rogationstagen und am St. Markus Tag Zentrum und Peripherie kreuzförmig verbanden, das heißt, „Kirchen und Klöster der Vorstadt mit dem sich im Stadtkern befindlichen Münster.“ (SIGNORI, Ritual und Ereignis, S. 286.)

¹⁸⁰ BURG, Consuetudines, Nr. 37, S. 34; WALTER, Processions, S. 97f. PFLEGER, Frühmittelalterliche, S. 342f. Cloesener erwähnt aber diese Prozession im *Directorium* nicht. Walter vermutet, dass die Prozession nicht mehr zu St. Thomas lief, sondern um den Dom herum führte. (WALTER, les processions, S. 99).

sabbato pasche et pentecostes.”¹⁸¹

Der *Ordo* 49 in der *Consuetudines* war für Gründonnerstag und der *Ordo* 51 für Karsamstag erstellt worden.¹⁸² Der erste erwähnt keine Prozession und der letztere schildert zwar die Reihenfolge der Reliquien aber nicht die Teilnehmer der Prozessionen. Im *Ordo* für Palmsonntag findet sich der folgende Satz:

„Deinde procedentibus cunctis cum crucibus et reliquiis sanctorum distincto ordine, sicut in purificatione scriptum est.“¹⁸³

Die Prozessionsform an Mariä Lichtmess kann daher als Vorbild der großen Prozessionen aus den alten liturgischen Ritualen gesehen werden. Daher soll die Lichtmess-Prozession im Detail betrachtet werden.¹⁸⁴

Gemäß dem *Ordo* wurden die Reliquien in den frühen Morgenstunden, von Kerzen und Weihrauch begleitet, zur Thomaskirche getragen. Nach der Terz begab sich das Domkapitel nach St. Thomas, wo für die ganze Stadt die Kerzenweihe stattfand. Das Kreuz und die Reliquien wurden von den Stiftsherren von St. Thomas an der Spitze der Prozession getragen. Ihnen folgten die Herren von (Jung-) St. Peter, welche die üblichen Kreuze trugen. Danach kamen die Domkanoniker und anschließend folgte das „gemeine“ Volk (*populo*) der Prozession. Während der Prozession führte der Magister *Scolarum* die Aufsicht über die jüngeren, der Cantor über die älteren Schüler und der Kustos über das mitgehende Volk. Nach der Weihe zog die Prozession zum Münster, in dessen Atrium die kirchlichen Liturgien stattfanden.

Diese Beschreibung verdeutlicht, dass die Prozession in Leitung und Aufsicht vollständig unter der Verantwortung des Domstifts stand. Die Präsenz der Kollegiatstifte St. Thomas und St. Peter wurde durch die Kreuz- und Reliquienträger hergestellt. Hierbei wurde besonders der Rang unter den kirchlichen Institutionen beachtet.

Im Vergleich mit dieser älteren Prozession standen bei der Fronleichnamsprozession nicht die Kollegiatstiftsherren, sondern die weltlichen Ratsherren dem Sakrament und den Domherren am nächsten. Bei den Stadtprozessionen im 15. Jahrhundert waren die Träger des Kreuzes nicht mehr die Stiftsherren von St. Thomas, sondern die Franziskaner. An der Spitze der Corpus Christi-Prozession standen die Kerzen der Zünfte. Die unterschiedlichen Positionierungen der Teilnehmer zeigen, dass die

¹⁸¹ BURG, *Consuetudines*, Nr. 37, S. 34.

¹⁸² BURG, *Consuetudines*, Nr. 49, S. 40, Nr. 51, S. 40f.

¹⁸³ BURG, *Consuetudines*, Nr. 45, S. 38.

¹⁸⁴ BURG, *Consuetudines*, Nr. 37, S. 34; WALTER, *processions*, S. 97f.; PFLEGER, *Frühmittelalterliche*, S. 342f.

Reihenfolge der Fronleichnamsprozession keine Ergänzung der alten Prozession, sondern eine neue Vorgabe von Seiten des Stadtrates war.

3. Zusammenfassung

In Straßburg wurden die verschiedenen Umzüge nicht in vollkommen unterschiedlicher Art und Weise, sondern häufig in identischer Form gefeiert. Die zeitgenössischen Quellen deuten darauf hin, dass die Corpus Christi-Prozession grundsätzlich ein Vorbild für die großen und kleinen Bittgänge wurde. Gleichzeitig beeinflussten Modifizierungen der Bittprozessionen wiederum die Form der Fronleichnamsprozession. Diese gegenseitige Wechselwirkung homogenisierte die verschiedenen Prozessionen in ihrer äußeren Form, worauf auch die einheitliche Bezeichnung der Straßburger „Kreuzgänge“ beruhen mag. Dies betraf auch die Lukas-Prozession, die sich zwar einerseits in ihrer Gestaltung von den anderen Kreuzgängen des 15. Jahrhunderts unterschied, aber die Beteiligung der Monstranz zeigt deutlich, dass sich auch diese von der Corpus Christi-Prozession beeinflussen ließ. Durch die Analyse ist festzustellen, dass die Lukas-Prozession nach dem Vorbild der Fronleichnamsprozession des 14. Jahrhunderts abgehalten wurde und in dieser Form erhalten blieb, denn sie war eine commemorative Prozession. Mit anderen Worten: durch die Lukas-Prozession kann die Form der Straßburger Kreuzgänge aus dem 14. Jahrhundert rekonstruiert werden. Im 15. Jahrhundert unterschied sich die Prozession von der Prozession des 14. Jahrhunderts insbesondere durch die Teilnahme weiterer Heiligtümer, wie dem großen Kreuz und der Statue der Heiligen Mariä.

Bisherige Forschungen setzten die erste Zäsur in der Entwicklung der Straßburger Prozessionen insbesondere bei der Einführung der Corpus Christi-Prozession und eine zweite während der Burgunderkriege in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Im Vergleich mit der älteren kirchlichen Liturgie, wurden die Attribute der Kreuzgänge im Spätmittelalter deutlich. Die Einführung der Fronleichnamsprozession ermöglichte der weltlichen Obrigkeit, ihre Präsenz in der kirchlichen Liturgie, die vorher vollständig unter der Kontrolle des Domstifts gestanden hatte, zu vergrößern. Das Ritual griff, wie die Route zeigt, gewisse Einflüsse aus der älteren Liturgie auf. Die Position der Teilnehmer und die Beteiligung des Sakraments als Hauptheiligtümer unterschieden sich aber deutlich von den traditionellen liturgischen Prozessionen. Die zweite Zäsur in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts liegt besonders in der Intensität der Feier der Kreuzgänge, die sich kurz vor Ausbruch der Burgunderkriege in den 1470er Jahren steigerte.

Ich möchte den beiden oben genannten noch eine weitere Zäsur um das Jahr 1400 hinzufügen. Spätestens seit dieser Zeit begann sich die Fronleichnamsprozession in der größeren Form, mit der Marienstatue und dem Kreuz, im 15. Jahrhundert als repräsentativer Straßburger Kreuzgang zu etablieren. Dieses Phänomen fällt zeitgleich mit der Erhöhung der Anzahl der Mandate für die Bittgänge seit dem Ende des 14. Jahrhunderts.

Im zweiten Teil dieses Kapitels wird diesen Entwicklungsphasen der Prozessionen unter Berücksichtigung des jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Hintergrundes, hier besonders fokussiert auf das Interesse der verschiedenen Handlungsträger, nachgegangen. Dabei gilt es besonders die folgenden Fragen zu beantworten: Welche Gründe oder Anlässe führten zu den Weiterentwicklungen der Prozessionen? Was für eine Wirkung wurde von der neuen Inszenierungsform, die durch den Zusatz weiterer Heiligtümer sowie durch Positionswechsel der Teilnehmer oder durch Änderungen der Stationen realisiert wurde, erwartet?

III. Die Charakteristika der Straßburger Kreuzgänge

1. Heiligtümer: das große Kreuz und die Marienstatue

Neben dem Sakrament spielten das große Kreuz und die Marienstatue, die beide in der Kathedrale aufbewahrt wurden, bei den Straßburger Prozessionen im Spätmittelalter als Heiligtümer eine Hauptrolle. Dabei wurden diese jeweils von den Franziskanern und den Dominikanern getragen. Das 'heilige Kreuz', das hinter dem Hochaltar im Chor stand, wurde auch als 'goldenes Kreuz' oder 'karolingisches Kreuz' bezeichnet.¹⁸⁵ Es taucht bereits im oben genannten Liturgiebuch des Doms, dem *Consuetudines ecclesiasticae Argentiniensis ecclesiae* des 11. Jahrhunderts, auf. Die Marienstatue, die in der Marienkapelle zu finden war, stand als Stadtpatronin im Mittelpunkt der Straßburger Marienverehrung.¹⁸⁶ Der folgende Abschnitt thematisiert diese Heiligtümer.

1.1. Die außerordentlichen Bittgänge im 13. Jahrhundert

Außerordentliche Bittgänge wurden vom Stadtrat und von den Stiftsherren gemeinsam

¹⁸⁵ PFLEGER, Luzian: Der Kreuzaltar im karolingischen Münsterbau zu Strassburg, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte, Bd. 4, (1929), S. 401-405, hier S. 405.

¹⁸⁶ SIGNORI, Hagiographie, S. 270; PFLEGER, Stadt- und Ratsgottesdienste, S. 11.

organisiert und seit dem Ende des 14. Jahrhunderts häufig abgehalten. Das Hinzufügen des Kreuzes und der Marienstatue in die Prozession mit dem Sakrament ist meines Erachtens ebenfalls in diese Zeit zu datieren. In zwei Berichten ist allerdings überliefert, dass außerordentliche Bittgänge bereits im 13. Jahrhundert stattgefunden haben. Das bedeutet, dass die Straßburger Bittgänge schon lange vor der Einführung der Fronleichnamsprozession gefeiert wurden. Bei deren Feier wurden jeweils das große Kreuz und die Marienstatue mitgetragen. In diesem Abschnitt wird daher die Bedeutung dieser Bittgänge im 13. Jahrhundert in der Straßburger Prozessionsgeschichte verortet und gleichzeitig der Wert der jeweiligen Heiligtümer in jener Zeit analysiert.

Im Ablassbrief des Bischofs Konrad III. von Lichtenberg „zu Gunsten des heiligen Kreuzes des Straßburger Münsters“ von 1275 wird erstmals berichtet, dass die Straßburger gelegentlich mit dem großen Kreuz für schönes Wetter und als Schutz gegen Überschwemmungen, Hagel, Unwetter und sonstige Notlagen Bittprozessionen feierten.¹⁸⁷

Der zweite Bericht stammt aus dem Straßburger Wunderbuch, den *Miracula S. Mariae Argentinensia*, das von Gottfried von Ensmingen im Jahr 1290 geschrieben wurden. Er berichtet von einer Bittprozession für gutes Wetter, die 1280 stattfand und beschreibt ein Wunder der Marienstatue, das sich während der Prozession zugetragen habe.¹⁸⁸ Das Wunderbuch schildert, das der Klerus und die ganze Stadt Straßburg, um für schönes Wetter zu bitten, mit den Reliquien durch die Getreidefelder schritten, als wegen eines starken Regens plötzlich alle Kerzen erloschen.¹⁸⁹ Nur die vier vor der Marienstatue brannten weiter, bis man die Kirche wieder erreichte. Bei der Rückkehr der Prozession wurde vor den Türen eines Hauses der Oberstadt die Statue plötzlich so schwer, dass die Träger gezwungen waren anzuhalten. Erst nach der Befreiung eines Gefangenen, der sich im Innern dieses Hauses befand, konnte die Prozession fortgesetzt werden.¹⁹⁰

¹⁸⁷ WIEGAND, Wilhelm (Bearb.): StUB, Bd. II, Straßburg 1886, Nr. 43, S. 29: „crux gloriosa, crux adoranda ecclesie Argentinensis sanctorum [...], quod quancunq[ue] populus Argentinensis eandem sanctam crucem pro sereitate aeris seu fluviorum inundacione reprimenda aut pro grandinibus aut tempestatibus mitigandis sive pro aliis necessitatibus quibuscunq[ue] reverenter“. Vgl. SIGNORI, Hagiographie, S. 267.

¹⁸⁸ ENSMINGEN, Gotfried von: *Miracula S. Mariae Argentinensia*, bearb. v. JAFFÉ, Philipp, in: PERTZ, Georg Heinrich (Hg.): *Monumenta Germaniae Historica (MGH) SS XVII*, Hannover 1861, S. 114-117.

¹⁸⁹ ENSMINGEN, *Miracula S. Mariae*, S. 114: „Cum clerus et universa cohors populi civitatis Argentinensis pro serentitate aeris circa campi segetes cum reliquiis reverenter incederet, ecce omnes candelae quantumcumq[ue] ibidem grandes prae nimia pluviae ingentis irrigatione extinctae sunt, et solae quatuor illae candelae, quae imagini beatae virginis praeluxerunt, usque ad reditum in ecclesiam inextinctae penitus ermanserunt.“ Vgl. SIGNORI, Hagiographie, S. 271.

¹⁹⁰ ENSMINGEN, *Miracula S. Mariae*, S. 114: „attingeret in superiori strata huius civitatis, pre nimia gravedine eius ulterius procedere non poterant portitores ante captivi liberationem“. Vgl. SIGNORI, Hagiographie, S. 271.

Gleichzeitig begann die „*virginis Marie ymagine*“ zu schwitzen. Die kostbaren Schweißtropfen wurden mit Tüchern aufgenommen und in Kristallgefäßen aufgefangen.¹⁹¹ Im Mittelpunkt des Bittganges stand hier also die Marienstatue, während das Kreuz nicht mitgetragen wurde.¹⁹²

Nachfolgend werden die Initiatoren der jeweiligen Bittgänge sowie die Trägerschaft des großen Kreuzes und der Marienstatue analysiert. Auf diese Weise soll die Bedeutung der beiden Reliquien im 13. Jahrhundert, und somit vor der Einführung der Fronleichnamsprozession, verdeutlicht werden.

1.1.1. Die Bittgänge mit dem Großen Kreuz

Der oben genannte Ablassbrief berichtet von Bittgängen mit dem großen Kreuz, die vor dem Jahr 1275 stattfanden. Während die Kreuzgänge, sowohl die Fronleichnamsprozession und die Lukas-Prozession als auch die Bittgänge, im Spätmittelalter eine gemeinsame Veranstaltung der Stifte und des Stadtrates waren, zeigte sich für die regelmäßig gefeierten älteren liturgischen Prozessionen nach dem kirchlichen Kalender allein das Domstift verantwortlich. Nun stellt sich die Frage, ob der Stadtrat schon vor 1275 in die Organisation der Bittgänge eingreifen konnte.

Unser Frauenwerk

Um die obengenannte Frage beantworten zu können, wird nun die damalige Beziehung zwischen dem Rat und der kirchlichen Obrigkeit thematisiert. Dem Sieg bei der Schlacht von Hausbergen von 1263 über den Bischof Walter von Geroldseck folgte nicht nur die städtische Autonomie, sondern auch die Übergabe der Verwaltung des Münsterbaus aus den Händen der Kirche, also des Bischofs und des Domkapitels, in die des Stadtrates. Dieses Phänomen war nicht für Straßburg spezifisch, sondern findet sich in vielen mittelalterlichen Städten.¹⁹³ Dabei wurde das Vermögen für den Kirchbau vom Einkommen des Pfarrers getrennt und durch Vertreter der Gemeinde verwaltet.¹⁹⁴ Mit der Einrichtung der städtischen Kirchenfabrik konnte der Rat erheblichen Anteil an der

¹⁹¹ ENSMINGEN, *Miracula S. Mariae*, S. 114: „Item de predictae virginis Marie ymagine sudor visus est ab omni populo copiosus exstillare; qui in diversis pannis receptus et vasis cristallinis reverenter est inclusus“. Vgl. SIGNORI, *Hagiographie*, S. 271.

¹⁹² SIGNORI, *Hagiographie*, S. 268.

¹⁹³ Zur Kirchenfabrik vgl. allgemein SCHRÖCKER, Sebastian: *Die Kirchenpflegschaft, Die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter*, Paderborn 1934. Zu den Kirchenfabriken im Ostseeraum vgl. RÜTHER, Stefanie: *Prestige und Herrschaft. Zur Repräsentation der Lübecker Ratsherren in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 38-43; GREWOLLS, Antje: *Die Organisation des mittelalterlichen Pfarrkirchenbaues in den Städten Wismar, Rostock, Stralsund und Lübeck*, in: *Mecklenburgische Jahrbücher* 111 (1996), S. 33-67; zum Straßburger Beispiel, vgl. EGAWA, *Stadtherrschaft und Gemeinde*, S. 188-198; WIEK, *Münster*, S. 49f.

¹⁹⁴ Vgl. RÜTHER, *Prestige und Herrschaft*, S. 39.

Verwaltung der kirchlichen Güter nehmen.¹⁹⁵ In Straßburg wurde die Kirchenfabrik, die in der Stadt „Unser Frauenwerk“ genannt wurde, von zwei städtischen Pflegern geleitet. Ein Mitglied des Domkapitels behielt zudem noch das Recht, bei der jährlichen Rechnungsablage zugegen zu sein.¹⁹⁶

Zweifellos eröffnete sich dem Stadtrat durch die Übernahme des Frauenwerks die Chance, die kirchlichen Angelegenheiten zu beeinflussen. Im Jahr 1315 wurde auch die Verwaltung des Hospitals, für die bisher der Bischof und das Domstift verantwortlich waren, in die Hände des Stadtrates übergeben.¹⁹⁷ Der Beginn der gemeinsamen Organisation der Fronleichnamsprozession von weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, das heißt der Eingriff vom Stadtrat in das kirchliche Ritual, muss im Zusammenhang mit diesem Übergangsprozess verstanden werden. Spätestens seit dem Ende des 14. Jahrhunderts begannen Bürgermeister und Rat, das Münster als öffentliches Lokal für Versammlungen und Beratungen städtischer Angelegenheiten zu nutzen und vom Lettner aus die Ratsgebote bekannt zu geben, worüber sich Bischof Friedrich von Blankenheim 1396 beschwerte.¹⁹⁸

Während der Wert des Frauenwerks für die Kirchenpolitik des Rates unter Historikern längst erkannt wurde, ist die genaue Datierung des Übergangs erst in jüngster Zeit geklärt worden.¹⁹⁹ Zudem nennt allein der zeitgenössische Bericht bereits zwei unterschiedliche Daten für diesen Wechsel. Königshofen setzt in seiner Chronik zunächst den Übergang der Münsterfabrik in einen Zusammenhang mit dem Friedensschluss zwischen Bischof und Stadt in das Jahr 1263.²⁰⁰ Diese Angaben wurden von späteren Chronisten verworfen und in einen anderen Zusammenhang gestellt.²⁰¹ Hier wird der Zeitpunkt des Überganges auf das Jahr 1290 datiert. Die Forschung versucht unter Berücksichtigung der bisherigen Diskussionen, den Zeitpunkt des Übergangs genauer zu verorten.²⁰² Nach Peter WIEK ist die Übernahme der alleinigen Münsterpflegschaft durch Meister und Rat nach dem 26. August 1282 und vor dem 6. November 1286 zu datieren.²⁰³ Yuko EGAWA stimmt der Datierung von WIEK zu und

¹⁹⁵ RÜTHER, Prestige und Herrschaft, S. 42.

¹⁹⁶ PFLEGER, Kirchengeschichte, S. 67.

¹⁹⁷ Zur Geschichte des Großen Spitals, siehe GABLER, Jakob: Krankenpfleger- und Gesinde-Ordnungen des Grossen Spitals zu Strassburg aus dem 15. Jahrhundert, in: Archiv für Elsässische Kirchengeschichte 16, 1943, S. 67-106.

¹⁹⁸ Vgl. KOTHE, Wilhelm: Kirchliche Zustände Strassburgs im 14. Jahrhundert, Freiburg 1903, S. 66. PFLEGER, Stadt- und Ratsgottesdienste, S. 7.

¹⁹⁹ Zu dieser neuen Diskussion, siehe EGAWA, Stadtherrschaft und Gemeinde, S. 188-192; WIEK, Straßburger Münster.

²⁰⁰ HEGEL, Chroniken 9, S. 663.

²⁰¹ HEGEL, Chroniken 9, S. 726.

²⁰² EGAWA, Stadtherrschaft und Gemeinde, S. 188-192.

²⁰³ WIEK, Straßburger Münster, S. 49.

äußert die Vermutung, dass der weitere Bau des Münsters im Jahr 1277 und das daraus folgende finanzielle Problem diesen Übergangsprozess anregten.²⁰⁴ Diese Klärung der Übergangsdaten zwischen 1282 und 1286 bedeutet, dass der Stadtrat bis zum Jahr 1275 noch keinen wirksamen Einfluss auf die kirchlichen Angelegenheiten gewonnen hatte. Das bedeutet wiederum, dass die Bittgänge mit dem großen Kreuz, die im Brief von 1275 erwähnt wurden, sehr wahrscheinlich noch ohne aktive Beteiligung des Stadtrates gefeiert und nur von der kirchlichen Obrigkeit durchgeführt worden sind.

Das Große Kreuz

Es ist kein Sonderfall, eine Prozession mit dem großen Kreuz durchzuführen. Nach dem Ordo für den Palmsonntag in den bereits genannten *Consuetudines* aus dem 11. Jahrhundert wurde das Große Kreuz zusammen mit den anderen Kreuzen in der Prozession getragen. Dabei wurde das „*major crux*“ während der Liturgie in der Mitte aufgestellt, während ihm die übrigen Kreuze und Reliquien zur Seiten standen. Bei der Prozessionsfeier führte das große Kreuz die anderen Kreuze und Reliquien an.²⁰⁵ Die Beschreibung macht deutlich, dass das große Kreuz in den kirchlichen Liturgien, die vom Domstift bestimmt wurden, eine zentrale Rolle spielte.

Wer trug nun das große Kreuz bei den in den Ablassbriefen genannten Bittgängen? Schaut man sich die Reihenfolge bei der Lichtmessprozession in den *Consuetudines* an, lässt sich festhalten, dass Kreuze und Reliquien von den Stiftsherren von St. Thomas und Jung-St. Peter getragen wurden.²⁰⁶ Der Ordo für Palmsonntag verdeutlicht, dass die Prozession an diesem Tag mit denselben Kreuzen und Reliquien wie am Mariä Lichtmesstag gefeiert werden sollte.²⁰⁷ Durch diese Beschreibungen wird klar, dass das

²⁰⁴ Peter Wiek untersuchte die Datierung des Übergangs genauer und belegte, dass die dem Domkapitel angehörenden und im bischöflichen Auftrag tätigen *rectores fabrice*, bis 1282 urkundlich bezeugt sind. (Vgl. StUB I, S. 59f, Nr. 609 und III, S. 50f, Nr. 102.) Somit sei, so Wiek, das Domkapitel zwischen den Jahren 1263 und 1282 für das Frauenwerk verantwortlich gewesen. Wiek widerlegt die auf 1290 datierte Übernahme des Frauenwerks durch die Stadt mit Hilfe zweier Urkunden des päpstlichen Legaten Johannes, Bischof von Tusculum, vom 6. November 1286. (Vgl. StUB II, S. 69, Nr. 111, Nr. 112.) Die beiden Urkunden sind an den Meister und den Rat sowie an die *magistri fabrice* gerichtet. Dass es sich bei den hier genannten *magistri fabrice* um städtische Pfleger gehandelt habe, werde laut Wiek zwar nicht ausdrücklich gesagt, sei aber mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, da dieselben in unmittelbarem Zusammenhang mit Meister und Rat genannt werden, während von Bischof und Kapitel überhaupt nicht die Rede ist. (Vgl. WIEK, Straßburger Münster, S. 49f; EGAWA, Yuko: Münster und Stadtgemeinde im mittelalterlichen Strassburg, in: the Comparative Urban History Review, Bd. XXIII Nr. 2, (2004), S. 13-28, hier S. 19. Zu den Briefe siehe StUB II, S. 25-29, Nr. 40-43.)

²⁰⁵ BURG, *Consuetudines*, S. 38 Nr. 45: „Ibi altrinsecus ordinatis et reliquiis et crucibus in medio contra crucem... Tunc duo accipientes majorem crucem precedant ceteris eadem qua uenerant processionis distinctione subsequentibus, et cantor imponat Occurunt turbe”.

²⁰⁶ BURG, *Consuetudines*, S. 34 Nr. 37: “Elevatis autem crucibus et reliquiis Sanctorum procedant fratres de sancto Thoma et sancto Petro. Post hos sequantur alie cruces, fratribus nostris et populo subsequentibus”.

²⁰⁷ BURG, *Consuetudines*, S. 38, Nr. 45: “Deinde procendentibus cunctis cum crucibus et reliquiis

große Kreuz im Prinzip von den Herren des St. Thomas-Stiftes, die an der Spitze der Prozession gingen, getragen wurde.

Die Bittgänge mit dem großen Kreuz, die im Ablassbrief 1275 auftauchen, wurden vermutlich wie die anderen frühen kirchlichen Liturgien vom Domstift allein initiiert, und das Kreuz von den Stiftsherren von St. Thomas getragen. Diese Bittgänge waren folglich rein kirchliche Rituale ohne Einfluss der weltlichen Obrigkeit.

1.1.2. Die Bittprozession mit der Marienstatue im Jahr 1280

Wurde der Bittgang mit der Marienstatue von 1280, der also auch vor der Übernahme des Frauenwerks durch den Rat stattfand, ebenfalls vom Domstift durchgeführt? Zur Beantwortung dieser Frage wird zunächst der Mittelpunkt dieses Bittgangs, die Marienstatue, in den Blick genommen. Über die Madonnenstatue findet sich vor diesem Bericht keine Spur in den überlieferten Quellen. Es wurde daher die Vermutung geäußert, dass die Marienstatue erst zwischen 1275 und 1280 hergestellt wurde oder zu diesem Zeitpunkt nach Straßburg gelangt war.²⁰⁸

Die Marienstatue auf dem Marienaltar

Seit dem Jahr 1316 stand die Marienstatue in der Marienkapelle, die von dem Münsterbaumeister Erwin von Steinbach im selben Jahr errichtet wurde.²⁰⁹ Zuvor hatte sie auf dem Marienaltar gestanden. Das heißt, dass dies noch ihr Standort war, als die Bittprozession von 1280 stattfand. Welche Bedeutung hatte in diesem Zusammenhang dann der Altar? Dieser wurde im Jahr 1264 vom Straßburger Bürger und späteren Pfleger des Frauenwerks, Heinrich Wehelin, zusammen mit einer Pfründe gestiftet, deren Inhaber vom Frauenwerk ernannt wurde.²¹⁰ Der Altar lag links neben dem Stadtaltar, der sich in einer Lettnerische vor dem Chor befand.²¹¹ Der Stadtaltar war bald nach seiner Errichtung zum Mittelpunkt des religiösen und politischen Lebens der Stadtgemeinde geworden.²¹² Die Aufstellung des Marienaltars durch einen Bürger direkt neben dem Stadtaltar deutet auf eine enge Beziehung Marias mit den Bürgern hin. Die dort stehende Marienstatue kann daher auch als ein städtisches Heiligtum verstanden

sanctorum distincto ordine, sicut in purificatione scriptum est”.

²⁰⁸ SIGNORI, Hagiographie, S. 271.

²⁰⁹ PFLEGER, Stadt- und Ratsgottesdienst, S. 10. EGAWA, Münster, S. 20.

²¹⁰ WIEK, Straßburger Münster, S. 69. Vgl. StrUB I, S. Nr. 550 und III, S. Nr. 284.

²¹¹ SIGNORI, Hagiographie, S. 269.

²¹² Seit 1252 trennte ein Lettner Chor, Hochaltar und Goldkreuz vom Langhaus. Etwa zur selben Zeit, als der Lettner errichtet wurde, erscheint der Stadtaltar erstmalig in den Urkunden unter dem Namen *altare civitatis*. Der Kardinallegat Hugo von St. Sabina hatte der Stadt bewilligt, dass ihr Altar im Münster von jedem Interdikt befreit sei. (StrUB I, S. 278, Nr. 365; Vgl. SIGNORI, Hagiographie, S. 269.)

werden. Bemerkenswert ist, dass das Kreuz, das bei der kirchlichen Liturgie zweifellos immer die wichtigste Rolle gespielt hatte, nicht bei der Bittprozession von 1280 mitgetragen wurde. Das bedeutet, dass diese Bittprozession allein mit dem städtischen Heiligtum, in Form der Marienstatue, im Zentrum organisiert wurde. Diese Tatsache deutet darauf hin, dass die Bittprozession im Jahr 1280 einen etwas anderen Charakter hatte als die Bittprozessionen vor 1275.

Die politische und soziale Situation zur Zeit der Herstellung des Straßburger Wunderbuchs

Um den Charakter der Bittprozession weiter zu analysieren komme ich zum Straßburger Wunderbuch, dem *Miracula S. Mariae Argentinensia*, zurück.²¹³ Das Wunderbuch ist in einem Sammelband zusammen mit Handschriften des „*Ellenhardi chronicon*“, des „*Bellum Waltherianum*“ und dem Straßburger Bischofskatalog überliefert.²¹⁴ Er wurde zwischen 1291 und 1299 von Gottfried von Ensmingen im Auftrag des Straßburger Bürgers Ellenhard des Großen zusammengestellt.²¹⁵ Dies belegt, dass die Wundergeschichte der Maria als ein Teil der Straßburger Stadtgeschichte geschrieben wurde. Gabriela SINGORI weist darauf hin, dass als Auftraggeber der marianischen Wunderliteratur des 11. und 12. Jahrhunderts normalerweise ausschließlich Bischöfe fungierten, während der Auftraggeber vom Straßburger Wunderbuch, Ellenhard der Große, ein Straßburger Bürger und Patrizier ministerialer Herkunft war.²¹⁶ Das Mirakel wurde als städtisches Wunder verstanden und aus diesem Grund von der Stadt vereinnahmt. Die Absicht hinter der Herstellung des Wunderbuchs kann in der Erhöhung des Status durch das neue, mit der Stadt verbundene Heiligtum gefunden werden. Davon ausgehend könnte, anders als bei den Bittgängen mit dem Kreuz, ein gewisser Einfluss seitens der Stadt bei der Feier des Marienbittgangs von 1280 erwartet werden.

Es ist jedoch wiederum eine offene Frage, ob der Bittgang vom Stadtrat veranstaltet wurde. Der Bericht schildert, dass das Wunder vor den Augen der Kanoniker, des Klerus, der Ritter und der Bürger geschah.²¹⁷ Offensichtlich beteiligte sich also nicht allein der Pfründepriester des Marienaltars, sondern auch die kirchliche Prälaten an dem

²¹³ ENSMINGEN, *Miracula S. Mariae Argentinensia*.

²¹⁴ *Ellenhardi chronicon*, bearb. von JAFFÉ, Phillip, in: PERTZ, Georg Heinrich (Hg.), *Monumenta Germaniae Historica (MGH) SS XVII*, Hannover 1861, S. 118-141; *Bellum Waltherianum a. 1260-1263*, bearb. v. JAFFÉ, Philipp, in: *MGH SS XVII*, S. 105-114.

²¹⁵ PFLEGER, *Stadt- und Ratsgottesdienst*, S. 26.

²¹⁶ SINGORI, *Hagiographie*, S. 262.

²¹⁷ ENSMINGEN, *Miracula S. Mariae*, S. 114: „in conspectu fide dignorum canonicorum, clericorum, militum et civium civitatis Argentinensis“.

Umzug, so dass die Prozession kein eigenständiges Ritual des Marienaltars war. Sie wurde meines Erachtens vom Domstift und den anderen Stiftsherren durchgeführt, wie auch die anderen kirchlichen Prozessionen in jener Zeit. Die treibenden Kräfte hinter dieser Feier werden jedoch die eng mit der Verehrung der Marienstatue verbundenen Straßburger Bürger gewesen sein. Insofern kann der Bittgang als eine Vorstufe der Transformation des kirchlichen Rituals hin zur städtischen Zeremonie verstanden werden.

Als Träger der Marienstatue kam entweder der Priester in Frage, der am Marienaltar befründet war oder die Stiftsherren von St. Thomas bzw. Jung-St. Peter, die üblicherweise die Heiligtümer bei den Prozessionen trugen.

Die überlieferten Berichte über Bittgänge im 13. Jahrhundert lassen darauf schließen, dass dem große Kreuz und der Marienstatue, die beide zusammen bei den Kreuzgängen im Spätmittelalter getragen wurden, eine unterschiedliche Bedeutung zukam: Während das große Kreuz spätestens seit dem Hochmittelalter immer das zentrale Heiligtum des Doms dargestellt hatte, gewann die später eingeführte Marienstatue den Status eines städtischen Heiligtums. Daraus ergibt sich eine weitere Schlussfolgerung: Die Präsenz der beiden Heiligtümer symbolisierte, dass der Kreuzgang im Spätmittelalter eine kirchliche und gleichzeitig städtische Zeremonie war.

1.2. Barfüßer und Predigerbrüder als Träger der Heiligtümer bei den Kreuzgängen im Spätmittelalter

Angesichts der Bedeutung der Hauptheiligtümer in Straßburg ist es bemerkenswert, dass diese beiden wichtigsten Symbole der Straßburger Frömmigkeit beim Kreuzgang von den Franziskanern und den Dominikanern getragen wurden, die seit ihrer Niederlassung in Straßburg im 13. Jahrhundert bis kurz vor der Reformation in Auseinandersetzungen mit dem Weltklerus verstrickt waren.²¹⁸ Hier soll daher versucht werden zu klären, unter welchen Voraussetzungen dies realisiert werden konnte und was für eine Bedeutung die Übernahme dieser Aufgabe hatte.

Ein Ratsmandat von 1437 über eine Prozession spiegelt beispielhaft die Beziehung zwischen dem Sekulär- und Regularklerus und dem Stadtrat wider.

²¹⁸ Vgl. SCHEEBEN, Heribert Christian: Der Konvent der Predigerbrüder in Strassburg. Die Religiöse Heimat Taulers, in: FILTHAUT, E. (Hg.): Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker, Essen 1961, S. 37-74; RAPP, Francis: Die Mendikanten und die Strassburger Gesellschaft am Ende des Mittelalters, in: ELM, Kasper (Hg.): Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft, Berlin 1981, S. 83-102; RÜTHER, Andreas: Bettelorden in Stadt und Land. Die Straßburger Mendikantenkonvente und das Elsaß im Spätmittelalter, Berlin 1997, S. 258-275.

„Anno XXXVII uff unser fröwentag der lichtmesse holte man mit eim Crutzgange zu sant Agnesen das kyndelin, das meister Hug von Ehenheim von Venedig brohte zu den Bredigern und gingen hin gegen die fröwenbrüder, die Augustiner, Deutschen herren, Johanser, die Barfüsser, die Brediger, und trugen die brediger das kyndel heim und hatte die Stadt ir XII kertzen do, ouch die moler und kürsener und ouch etlich ander antwerck, und gingen die orden in gezierden und kein weltlich pfaffheit, umb das man daz nit dett zum Münster.“²¹⁹

Bei diesem Kreuzgang mit der Reliquie, das „kyndelin“, die der Stadt von den Venezianern geschenkt worden war und bei den Dominikanern im Dominikanerinnenkloster St. Agnes lagerte, waren alle vier Mendikantenklöster der Stadt vertreten – die Karmeliter, die Augustiner, die Franziskaner und die Dominikaner – sowie die Ritterordensniederlassungen der Deutschherren und der Johanniter. Die Teilnahme der Stadtkerzen und einiger Zünfte zeigt, dass die Stadt in die Prozession involviert war. Der weltliche Klerus blieb diesem Kreuzgang hingegen geschlossen fern, weil die Reliquie laut der Ordnung nicht in das Münster kam.

Ein Jahr zuvor erteilte Papst Eugen IV. sieben Jahre und sieben Quadragenen Ablass allen denen, welche die Kirche des Straßburger Dominikanerklosters besuchten, wo die Reliquien des Heiligen Innozenz, in den Quellen auch das „kyndelin“ genannt, ruhten.²²⁰ Sie waren aber nicht direkt den Dominikanern geschenkt worden, sondern der Stadt. Der Dominikaner Meister Hug von Ehenheim erhielt im Einverständnis mit dem Rat die Innozenzreliquien, die der Doge von Venedig, Francesco Foscari, der Stadt im Jahr 1437 geschenkt hatte, für sein Kloster.²²¹ Diese Reliquie gehörte zur Stadt und nicht zu den Dominikanern, das heißt, dass sie zu den städtischen Heiligtümern zählte. Der angebliche Grund für die Abwesenheit des Weltklerus war daher nicht überzeugend. Hinter seinem Fehlen stand vielmehr die kontinuierliche Feindseligkeit gegenüber den Dominikanern.

1.2.1. Die Feindseligkeiten zwischen den Mendikanten und dem Weltklerus

Die mit der Niederlassung der Mendikanten in Straßburg in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts auftretenden Feindseligkeiten zwischen dem Säkular- und der Regularegeistlichkeit wurden nie beigelegt.²²² In den Streitpunkten ging es nicht nur um

²¹⁹ MR 2, fol. 79r. Vgl. PFLEGER, Stadt- und Ratsgottesdienste, S. 28f.

²²⁰ Nach PFLEGER war der hl. Innozenz vermutlich ein jugendlicher Märtyrer, den die Stadt Venedig aus den römischen Katakomben oder aus ihren Besitzungen im Orient erhalten hatte. (PFLEGER, Stadt- und Ratsgottesdienste, S. 29.)

²²¹ PFLEGER, Stadt- und Ratsgottesdienste, S. 29.

²²² Als erste kamen die Barfüßer 1222 nach Straßburg, dann erschienen 1237 die Dominikaner, 1257 die Augustiner, 1267 die Wilhelmiter und schließlich, 1316, die Karmeliter. (RAPP, Mendikanten, S. 89.)

die bei Begräbnissen anstehenden Stolgebühren, da die Klöster die eigentlich dem Pfarrzwang unterliegenden Laien auf deren Wunsch auf ihren Kirchhöfen begruben. Es ging auch um die gesamte Seelsorge, den Sonntagsgottesdienst, die Spendung der Sakramente und die Predigt.²²³ Anfang des 14. Jahrhunderts schränkte der Straßburger Bischof Johann von Dürbheim (†1328) diese Vorrechte der Bettelmönche in Straßburg ein, welche allerdings sehr an ihren alten Privilegien interessiert waren.²²⁴ Dem folgte sofort eine weitere Reaktion, diesmal von Seiten des Weltklerus. Das Domkapitel und sämtliche Kollegiatstifter des Bistums verbündeten sich gegen die Dominikaner und Franziskaner. Durch die Intervention des Bischofs Johann hielt sich zwischen den beiden Parteien ein temporärer Frieden, aber dennoch brach der Streit zwischen dem Weltklerus und den Mendikanten 1365 wieder aus. In diesem Jahr schloss sich das Domstift mit den Kollegiatstiften gegen alle Mendikanten, das heißt Franziskaner, Dominikaner, Augustiner, Wilhelmiter und Karmeliter, zusammen. Die Feindschaft dauerte bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts, als es schließlich 1416 zu einem Vergleich zwischen den Parteien kam.

Der nächste Konflikt brach jedoch bald wieder aus. Papst Nikolaus V. hob 1450 und 1451 das Privileg auf, das die Mendikanten von der Entrichtung des kirchlichen Einkommens *portio canonica* der Begräbnisse befreite.²²⁵ Dies war der Anlass für neue Auseinandersetzungen in Straßburg. Der Streit verschärfte sich weiter, was schließlich dazu führte, dass der Stadtrat in die Auseinandersetzung eingriff. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts erwachte der Seelsorgestreit immer wieder. Der ständige Konflikt zwischen den Bettelorden und dem Weltklerus kam in der Diözese erst mit der Einführung der Reformation zu einem endgültigen Abschluss.²²⁶

Nun kommen wir zu den Trägern des großen Kreuzes und der Marienstatue zurück. Die Träger der beiden Heiligtümer bei den Kreuzgängen im Spätmittelalter waren die Franziskaner und die Dominikaner, während in den kirchlichen Liturgien sowie den Bittgängen im 13. Jahrhundert die Stiftsherren vom Kollegiatstift St. Thomas die Träger des großen Kreuzes waren. Angesichts der gerade vorgestellten kontinuierlichen Streitereien zwischen den Mendikanten und dem Weltklerus ist es nicht einfach

²²³ PFLEGER, Kirchengeschichte, S. 93.

²²⁴ Die Mönche durften in den Pfarrkirchen nicht predigen, wenn sie nicht vom Pfarrer eingeladen oder vom Bischof beauftragt worden waren. Es durften nur diejenigen Predigen halten oder Beichten hören, die der Bischof zuließ. Wenn die Mönche auch das freie Begräbnis hatten, so durften dadurch die Pfarrkirchen und ihre Pfarrer oder Rektoren nicht in ihrem Einkommen geschmälert werden. Die Mönche durften auch ohne spezielle Erlaubnis des zuständigen Pfarrers nicht die Kommunion und letzte Ölung spenden, noch Ehen einsegnen. Zum Ablauf der Konflikte siehe PFLEGER, Kirchengeschichte, S. 97-99.

²²⁵ PFLEGER, Kirchengeschichte, S. 165f.

²²⁶ RÜTHER, Bettelorden, S. 275.

nachzuvollziehen, dass die Stiftsherren von St. Thomas die Rolle als Träger des großen Kreuzes aus freien Stücken den Franziskanern übergeben haben. Vielmehr kann hinter dem Trägerwechsel des Heiligtums eine Vermittlung von Seiten des Stadtrates vermutet werden. Die Beziehung zwischen den Mendikanten und dem Stadtrat war aber auch alles andere als konfliktfrei.

1.2.2. Die Beziehungen zwischen dem Rat und den Bettelorden

Der allmähliche Erwerb von Grund und Boden brachte die Mendikantenkonvente zwangsläufig in Konflikt mit der städtischen Regierung.²²⁷ Nach dem Stadtrecht von 1276 durfte keinem Konvent die Umsiedlung von außerhalb der Stadtmauern in die Stadt erlaubt werden.²²⁸ Diese Bestimmung folgte einer Beschwerde des Rates, nach der die Dominikaner und Franziskaner sich der Erbschleicherei bei Straßburger Bürgern schuldig gemacht hätten. Die Problematik wird in einem Brief der Stadt an die Gemeinden von Basel, Colmar, Schlettstadt, Rheinau und Rufach aus dem Jahre 1287 ausführlich geschildert.²²⁹ Während die Franziskaner ihre Unschuld beteuerten aber gleichzeitig versprachen, die ihnen unterstellten Fehler nie wieder zu begehen, wiesen die Dominikaner die Beschuldigungen zurück und waren zu keinem Kompromiss bereit.²³⁰ Dies führte zu einem schweren Konflikt zwischen der Stadtregierung und den Dominikanern. Ihr Streit dauerte trotz der ständigen Vermittlungsversuche des päpstlichen Legaten Johannes Tusculanus und des Bischofs Konrad III. bis 1290 an.²³¹

Die Situation änderte sich erst Anfang des 14. Jahrhunderts. Die Stadtregierung setzte für die Klöster einen Pfleger ein, der die Klosterverwaltung im städtischen Interesse zu leiten hatte.²³² Der Rat verbot 1367 den Klöstern, ihre Güter ohne Zustimmung der Laienpfleger zu veräußern oder zu verleihen.²³³ Die Dominikaner nahmen erst 1386 drei Laienpfleger an und konnten ohne Anerkennung des Rates weder Güter kaufen noch verkaufen.²³⁴ Dagegen konnten die Franziskaner das ganze 14. Jahrhundert hindurch die Einsetzung eines Pflegers verhindern, weil sie ein harmonisches Verhältnis zum Rat

²²⁷ RÜTHER, Bettelorden, S. 226.

²²⁸ StrUB IV/2, S. 11, Nr. 77. Vgl. SCHEEBE, Konvent, S. 57. RAPP, Mendikanten, S. 99; RÜTHER, Bettelorden, S. 228.

²²⁹ StrUB IV/2, S. 11, n. 3. II S. 120, Nr. 78. Vgl. SCHEEBE, Konvent, S. 57; RAPP, Mendikanten, S. 99; RÜTHER, Bettelorden, S. 227f.

²³⁰ RAPP, Mendikanten, S. 99.

²³¹ StrUB II, S. 80-97, Nr. 121-123, 125-134, 138 / S. 100-102, Nr. 145 / S. 104, Nr. 148 / S. 106-119, Nr. 150, 153-157 / S. 122-126, Nr. 163-165.

²³² SCHEEBE vermutet, dass die Pfleger sich höchst wahrscheinlich um die wirtschaftlichen Angelegenheiten kümmerten. (SCHEEBE, Konvent, S. 71.) Vgl. PFLEGER, Luzian: Kirchengeschichte der Stadt Strassburg im Mittelalter, Straßburg 1941, S. 129.

²³³ PFLEGER, Kirchengeschichte, S. 129.

²³⁴ StUB, VI, S. 187, Nr. 342.

pflegten.²³⁵ Fast zeitgleich, nämlich seit 1381, ließ der Stadtrat auf dem Lettner des Münsters öffentlich die Namen der Geistlichen verlesen, welche „Meister und Rat gehorsam sein wollen.“ Die Namen von Domkapitularen und Stiftsherren, Präbendaren und Klerikern mit niederen Weihen erscheinen in den Verzeichnissen.²³⁶

Die Konfrontation zwischen dem Stadtrat und den Mendikanten wurde auch durch personelle Verflechtungen gemildert. Nach Francis Rapps Untersuchung kamen sechs der elf Priore der Straßburger Dominikaner, deren Namen für die Zeitspanne 1330 bis 1393 bekannt sind, aus ratsfähigen Patrizierfamilien.²³⁷ In der Zeit bis 1450 waren 110 Dominikaner des Straßburger Klosters gebürtige Straßburger. Davon waren 30 Patrizier und 22 hatten Verwandte, die unterschiedliche Gewerbezüfte im Rat vertraten. Ähnlich lagen die Dinge bei den Franziskanern.²³⁸ Diese Konstellation erlaubte dem Rat Einfluss auf die Angelegenheiten der Mendikanten zu nehmen.

Gilt der Übergang des Frauenwerks zum Rat am Ende des 13. Jahrhunderts als erster Schritt eines Verbürgerlichungsprozesses klerikaler Angelegenheiten, so zeigt sich die Stellung von sowohl Sekulär- als auch Regularklerikern unter der Kontrolle des Stadtrates definitiv als ein weiterer Schritt in diesem Prozess.

Bereits im ersten Teil des Kapitels wurde der Zeitraum für den erstmaligen Gebrauch der Reliquien zwischen 1389 und 1401 verortet. Die Teilnahme der Barfüßer und der Predigerbrüder ist urkundlich noch vor diesem Zeitpunkt belegt, denn zwischen 1354 und 1364 überliefert eine Quelle, dass sie an den Kreuzgängen teilnahmen.²³⁹ Da der älteste Beleg für die Corpus Christi-Prozession aus dem Jahr 1344 stammt, ist es sehr wahrscheinlich, dass die Mendikanten sich seit der Einführung der Fronleichnamsprozession daran beteiligten. Als Träger der Reliquien treten die Franziskaner und Dominikaner beim Kreuzgang aber erst nach 1389 auf, wie die Quellen belegen.²⁴⁰

Am Ende des 14. Jahrhunderts kam es beim Einsatz der Heiligtümer in den Kreuzgängen zu weiteren Wechseln der Träger. Es darf nicht vergessen werden, dass das Kreuz hinter dem Hauptaltar im Chor stand, der ein rein klerikaler Bereich war. Unter

²³⁵ PFLEGER, Kirchengeschichte, S. 129.

²³⁶ PFLEGER, Kirchengeschichte, S. 128.

²³⁷ RAPP, Mendikanten, S. 99.

²³⁸ RAPP, Mendikanten, S. 99.

²³⁹ StUB V, S. 490, Nr. 595: „Umb soliche rede, alse zwüschent den erbern geistlichen den [...] prediern und den [...] barf uszen zu Strazburg von den nehsten cruceganges wegen beschehen ist, bitten wir üch, daz ir den vorgenanten ... prediern nüt unwillig oder mutig wellent sin und es in gutem lassent bliiben, bitz daz wir in die stat kumment.“ Vgl. RÜTHER, Bettelorden, S. 266.

²⁴⁰ StUB, Bd. VI, Straßburg 1899, S. 287, Nr. 549.

der Berücksichtigung der damaligen Verhältnisse unter den Mendikanten, dem Weltklerus und dem Stadtrat konnte die Teilnahme der Mendikanten als Träger von zwei der wichtigsten Heiligtümer von Straßburg beim Umzug meines Erachtens nur durch die Vermittlung des Stadtrates realisiert werden. Dabei ermöglichte dem Rat der Gehorsam des Welt- und Regularklerus, den der Rat bis zur zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts schrittweise gewann, die Form der Prozession zu verändern. Für die Franziskaner und die Dominikaner kann die Ehre, die Reliquien zu tragen, als Belohnung dafür verstanden werden. Daher konnte die Einfügung des Kreuzes und der Marienstatue zur Prozession erst nach 1386 verwirklicht werden, als die Mendikanten die Kontrolle des Stadtrates akzeptiert hatten.

1.3. Zwischenbilanz

Was für ein Motiv könnte der Rat gehabt haben, die Prozession zu transformieren? Durch den Wechsel der Träger wurde das große Kreuz, das zentrale klerikale Heiligtum, zum städtischen Symbol umdefiniert. Die gleichwertige Position der Bettelorden in der Gesellschaft spiegelte sich in dem Gleichgewicht zwischen der Marienstatue und dem Kreuz wider. Die wichtige Rolle der Franziskaner und Dominikaner bei dem städtischen Ritual bedeutete auch, dass sie im 14. Jahrhundert nicht mehr in Konflikt mit der weltlichen Obrigkeit standen, sondern eng verflochten mit dem Rat ein wesentliches gesellschaftliches Element in der Stadt waren. In der Rolle, die sie in der Prozession einnahmen, verkörperte sich die Integration der Mendikanten in die Stadtgesellschaft. Durch die Umformulierung des Kreuzgangs am Ende des 14. Jahrhunderts zielte die Politik des Rates auf eine neue Inszenierung der Straßburger Sakralgemeinschaft.

1. Das Domstift als Co-Initiator der Prozession

„Menglich sol wissen, das unser gnedige herren zur hohenstift auch die herren von den andern stifften mit Rat unser herren meister und Rats uffgesetzt haben einen lobelichen crützung.“²⁴¹

Eine Prozession war immer eine gemeinsame Veranstaltung von kirchlicher und weltlicher Obrigkeit, nämlich den Dom- und Kollegiatstiftsherren und dem Stadtrat, wie das obere Zitat der Ratsmandate verdeutlicht. Daher gab es vermutlich von beiden Seiten bei der Änderung der Prozessionsform eine Abstimmung. In dem vorhergehenden Teil wurde erläutert, wie der Rat eine Prozession durch Änderungen in ihrer Form gegen Ende des 14. Jahrhunderts zu einem repräsentativen Stadtrituel umwandelte. Vorausgegangen war vor allem die Tatsache, dass der Rat die kirchlichen

²⁴¹ MR2, fol. 67r.

Institutionen, das heißt sowohl die Sekulär- als auch die Regularkleriker, unter seine Kontrolle gestellt hatte. Wie konnte es der Rat aber erreichen, die Dom- und Stiftsherren von diesen Änderungen zu überzeugen? Um diese Frage beantworten zu können, werden im Weiteren die Beziehungen zwischen dem Rat und dem Domkapitel, das an der Spitze der Straßburger Kirche stand, zum Ende des 14. Jahrhunderts betrachtet.

2.1. Das Domkapitel als Stift für den Hochadel

Das Domstift von Straßburg war neben dem Kölner das reichsweit einzige Hochstift, das sich ausschließlich aus Angehörigen des Hochadels zusammensetzte.²⁴² Bereits in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts konnte das Kapitel seine ständische Exklusivität mehrheitlich durchsetzen. Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts scheint dieser Anspruch dann rechtlich verfestigt und auch vom Papst anerkannt worden zu sein.²⁴³ Die Exklusivität des Domkapitels führte paradoxerweise zugleich zum Aussterben des Hochadels im eigenen Lande und hatte die Heranziehung von Mitgliedern aus immer weiterer Entfernung zur Folge, da das Kapitel immer weniger Kandidaten, die dem Anspruch des Kapitels genügten, im Straßburg finden konnte.²⁴⁴

Bereits um 1300 waren freiherrliche Geschlechter aus wenigstens 9 fremden Bistümern im Straßburger Kapitel vertreten.²⁴⁵ Im Jahr 1364 waren es 8 Diözesanangehörige unter 32 Domherren.²⁴⁶ Im Jahr 1583 befanden sich bei Ausbruch des großen Kapitelstreits überhaupt keine elsässischen Diözesanangehörigen mehr unter den 24 Domherren.²⁴⁷ Erasmus von Rotterdam äußerte sich ausdrücklich über diese Exklusivität des Domstifts: „Christus wäre nicht in diesem Kollegium, da es nicht dispensiert, aufgenommen worden.“²⁴⁸ Die Merkmale des Straßburger Domstiftes, die Exklusivität

²⁴² SCHALLER-HAUBER, Bistumsstreit, S. 92.

²⁴³ Als 1237 durch päpstliche Verleihung ein Kleriker niederer Herkunft am Domstift zu Straßburg eine Kanonikerpfünde erhalten hatte, appellierte das Kapitel an die Kurie mit der Begründung, dass in dem Stift eine alte Gewohnheit bestehe, keinem Kandidaten eine Kanonikatspfünde zu genehmigen, dessen Vater und Mutter nicht aus einem freiherrlichen Geschlecht seien. Papst Gregor IX. lehnte diese Begründung zwar ab, aber spätere Päpste unterstützten das Kapitel in dieser Auffassung (PFLEGER, Kirchengeschichte, S. 69f.).

Das erste reichhaltigere Personalverzeichnis der Kapitelmitglieder mit ihren Geschlechternamen wird in der Urkunde von 1251 erwähnt (StUB I, S. 256f, Nr. 344). Die genannten Mitglieder gehörten, abgesehen von einem Grafen, alle zu freiherrlichen Familien (Vgl. KOTHE, Kirchliche Zustände, S. 8.). Das Verzeichnis aller Kapitelmitglieder aus dem Jahr 1318 zeigt auch, dass, abgesehen von einem einzigen Fall, bei Walther von Schauenburg, den Kothe aus dem Rittergeschlechte der von Schauenburg vermutet, alle 44 Mitglieder von freiherrlicher Herkunft waren. (StUB II, S. 321; Vgl. KOTHE, Kirchliche Zustände, S. 9f.).

²⁴⁴ SCHULTE, Aloys: Aus dem Leben des Straßburger Domkapitels 1150-1332, in: Elsaß-Lothringisches Jahrbuch, Sechster Band, 1927, S. 1-46, hier S. 29.

²⁴⁵ Sie stammten aus den Diözesen Mainz, Trier, Worms, Speyer, Metz, Basel, Lausanne, Konstanz, Augsburg. Vgl. KOTHE, Kirchliche Zustände, S. 6.

²⁴⁶ Vgl. SCHULTE, Aus dem Leben, S. 28f.; SCHALLER-HAUBER, Der Straßburger Bistumsstreit, S. 93.

²⁴⁷ SCHULTE, Aus dem Leben, S. 29.

²⁴⁸ PFLEGER, Kirchengeschichte, S. 71.

und die große Anzahl der aus weiter Ferne kommenden Mitglieder haben sich seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts bis ins 16. Jahrhundert nicht geändert. Aufgrund der hochadeligen Herkunft der Straßburger Domherren war den Straßburger Patriziern und Bürgern der Zutritt zum Domkapitel verwehrt.

Die Residenzpflicht, welche die Domherren des Hochstifts in Straßburg im Jahr zu einem dreimonatigen Aufenthalt verpflichtete, förderte diese Situation.²⁴⁹

Dementsprechend hatten die meist abwesenden Domherren die Schwierigkeit, das Offizium und besonders die Stiftsmessen zu lesen. Für ihre Offizien, wie das Stundengebet, wurde zu Beginn des 13. Jahrhunderts eine Körperschaft von Dompräbendaren, dem Hauptchor, der Hoher Chor genannt wurde, mit eigenen Pfründen gegründet.²⁵⁰

Ihre fremde Herkunft, Exklusivität und Abwesenheit bei den meisten Offizien vergrößerte den Abstand zwischen Kapitel und Stadt und dies änderte sich bis zum 16. Jahrhundert nicht. Mit anderen Worten: die gemeinsame Veranstaltung des Kreuzgangs war fast die einzige Zusammenarbeit zwischen ihnen beiden.

2.2. Die Verhältnisse zwischen dem Domkapitel, dem Bischof und dem Stadtrat bis zum Ende des 14. Jahrhunderts

Die Beziehung zwischen dem Domstift und der Stadt definierte sich weder durch personelle Vernetzungen noch durch das kirchliche Offizium, sondern vielmehr durch die gemeinsame Frontstellung gegenüber dem Bischof.

Das Wahlrecht bei der Bischofswahl

Das Straßburger Domkapitel besaß das Privileg der Bischofswahl seit dem 12. Jahrhundert.²⁵¹ Alle sieben Bischöfe des 13. Jahrhunderts wurden durch das Domkapitel gewählt und gehörten vor ihrer Wahl dem Domstift an. Im Jahr 1254 bekam das Domkapitel offiziell ein Privileg des Papstes Innozenz IV..²⁵² Seitdem wurde die Bischofswahl der Wahlbevormundung entzogen, durch welches das Kapitel bei

²⁴⁹ Vgl. PFLEGER, Kirchengeschichte, S. 72.

²⁵⁰ PFLEGER, Kirchengeschichte, S. 71f.

²⁵¹ Bereits durch das Wormser Konkordat 1122 erhielt das Kapitel zwar das ausschließliche Wahlrecht für das Bischofsamt, aber es war wohl keine wirkliche Wahl, denn letztlich bestimmte der jeweilige Machthaber, je nach den politischen Verhältnissen, den Kandidaten und bestätigte ihn auch. 1163 ist erstmals ein allein vom Domkapitel gewählter Amtsträger überliefert, Bischof Rudolf (1163-1179). Für weitere Details über das Bischofswahlrecht siehe Dorothea M. SCHALLER-HAUBER: Der Straßburger Bistumsstreit 1393/94, Ein Beispiel zum Bischofswahlrecht des Domkapitels im Spätmittelalter, Ostfildern 2011, S. 34-36.

²⁵² PFLEGER, Kirchengeschichte, S. 72f.

eintretender Vakanz des Bischofs die Stelle neu besetzte. Der bischöfliche Stuhl wurde fortan durch ein kanonisches Wahlverfahren neu besetzt. Bei den nachfolgenden vier Bischofswahlen erfolgte kein Eingriff von päpstlicher Seite.²⁵³ Im darauffolgenden Jahrhundert änderte sich dies aber grundlegend. Von den sieben Bischöfen des 14. Jahrhunderts kam nur einer durch Wahl auf den Bischofsstuhl, nämlich Johann II. von Lichtenberg (1353-1365).²⁵⁴ Die übrigen sechs Inhaber des bischöflichen Amtes waren vor ihrer Wahl nicht Mitglieder des Straßburger Domkapitels gewesen und erlangten diese Würde infolge päpstlicher Provisionen, was vor allem daran lag, dass sich die Domherren zu oft wegen Eigeninteressen nicht auf einen Kandidaten einigen konnten. Demzufolge war die Beschwörung einer Wahlkapitulation hinfällig, mit der sich das Domkapitel im Lauf des 13. Jahrhunderts eine gewichtige Einflussnahme auf die bischöfliche Jurisdiktion sicherte.²⁵⁵ Ihrerseits versuchten die Bischöfe mit der Unterstützung der Päpste, die Rechte der Domherren zu beschneiden. Dies war die Hauptursache für das von starker Konkurrenz geprägte Verhältnis zwischen den Bischöfen und dem Domkapitel.

Der Stadtrat als Hauptgläubiger des Bischofs

Während sich die angespannte Beziehung zwischen Domstift und Bischof im Laufe der Zeit verschärfte, war die Lage des Stadtrates etwas ambivalent. Die Rolle des Rates war primär die des wichtigsten Gläubigers der Bischöfe. Die Bischöfe mussten sich aufgrund der oben erwähnten Feindseligkeit gegenüber dem Domkapitel ihre Unterstützung in Bistum und Stadt in der Regel teuer erkaufen. Seit der Zeit Bischof Bertholds II. (1328-1353) erhöhten sich die Schulden gegenüber dem Stadtrat deutlich.²⁵⁶ Das folgende Beispiel zeigt die völlige finanzielle Abhängigkeit des Bischofs gegenüber dem Stadtrat. Bertholds Nachfolger, Johann II. von Lichtenberg (1353-1365), ernannte den Propst des Stiftes Jung-St. Peter und den Unterlandvogt des Reiches im Elsass zu Verwaltern des quasi bankrotten Bistums. Er bat den Rat diese Bevollmächtigung zu unterstützen.

²⁵³ PFLEGER, Kirchengeschichte, S. 73.

²⁵⁴ SCHALLER-HAUBER, Bistumsstreit, S. 35.

²⁵⁵ Die Wahlkapitulation war eine Vereinbarung, in welcher das Wahlkollegium, in diesem Falle das Domkapitel, anlässlich einer Wahl das Programm der zukünftigen Zusammenarbeit zwischen Domkapitel und Bischof festschrieb. Der Kandidat verpflichtete sich, die Vereinbarung zu befolgen. In ihrem zeitlichen Auftreten und Inhalt unterscheiden sich die Wahlkapitulationen von Bistum zu Bistum. Inhalte waren in der Regel kirchliche und weltliche Angelegenheiten der Diözese, die Rechte des Domkapitels und seiner Mitglieder, die bischöfliche Verwaltung der Diözese und des Bistumsgutes. Die Wahlkapitulationen sind einerseits Ausdruck der Macht des Domkapitels, andererseits aber auch die festgeschriebene Basis dieser Autorität. Vgl. SCHALLER-HAUBER, Bistumsstreit, S. 36-40.

²⁵⁶ Zu der Beziehung zwischen dem Rat und den Bischöfen im 14. Jahrhundert Vgl. ALIOTH, Gruppen, S. 22-24.

Als Hauptgläubiger lag das Interesse des Stadtrates auf der Verhinderung eines Bankrotts des Bistums, denn die absehbare Folge wäre Instabilität gewesen. Die Ratspolitik gegenüber dem Bischof basierte im 14. Jahrhundert grundsätzlich auf diesem Gedanken.²⁵⁷ Im Gegensatz zu den Streitigkeiten zwischen dem Domkapitel und den Bischöfen war die Beziehung zwischen den Bischöfen und dem Rat im 14. Jahrhundert generell gut, was durch ein gegenseitiges Militärbündnis zwischen Bischof Johann II. von Lichtenberg und dem Stadtrat aus dem Jahr 1359 deutlich wird. Als der Domdekan, Johann von Ochsenstein, sich um den Bischofssitz bewarb, unterstützte die Stadt sogar den päpstlichen Kandidaten, Bischof Lamprecht von Brun (1371-1374), der im Jahr 1371 auf die Statuten der Straßburger Kirche schwor.²⁵⁸ Dementsprechend schloss auch Lamprecht 1375 ein Militärbündnis mit der Stadt. Der in demselben Jahr von Papst Gregor XI. gewählte Nachfolger Lamprechts, Friedrich von Blankenheim (1375-1393), schloss 1377 wiederum ein Militärbündnis mit der Stadt, während er sich gleichzeitig erneut gegen den Domdekan durchzusetzen versuchte.²⁵⁹ Im Zuge des Städtekrieges von 1388/89, als der gesamte elsässische Landadel gegen Straßburg zu Felde zog, verhielt sich Bischof Friedrich von Blankenheim allerdings neutral.

Die Beziehungen zwischen Bischof, Domkapitel, und dem Stadtrat am Ende des 14. Jahrhunderts

Die gute Beziehung zwischen dem Rat und den Bischöfen endete jedoch 1392, als Bischof Friedrich von Blankenheim zusammen mit dem Markgrafen von Baden und Graf Eberhard III. von Württemberg einen Krieg gegen die in Reichsacht gefallene Stadt Straßburg anstrebte.²⁶⁰ Rat und Domkapitel vereinigten sich 1393 zum gemeinsamen Protest gegen die gleichzeitige Verwaltung der Bistümer Utrecht und Straßburg durch Friedrich von Blankenheim.²⁶¹ Gleichzeitig schlossen sie einen Vertrag „in Sachen der Neubesetzung des Bischofsstuhles“.²⁶²

Die Verschlechterung der Beziehung zwischen Rat und Bischof führte dazu, dass sich das Domkapitel und der Rat annäherten, denn von diesem Moment an hatten sie ein gemeinsames Interesse. Der Spannungszustand zwischen dem Bischof und der Stadt

²⁵⁷ Zu diesem Zweck intervenierte der Rat bei der Bischofswahl nach dem Tod von Johann II. von Lichtenberg 1365 und empfahl dem Papst, entweder den Dekan oder den Chorbischof zu wählen, um eine rasche und unumstrittene Bischofswahl zu gewährleisten. Vgl. ALIOTH, Gruppen, S. 23.

²⁵⁸ ALIOTH, Gruppen, S. 23f.

²⁵⁹ StUB V. 1275 1377 II. 6. Der gesamte Klerus verbündete sich daraufhin gegen den Bischof. Vgl. StUB V. 1295 1377 VII. 31; ALIOTH, Gruppen, S. 24 und S. 606.

²⁶⁰ Zu diesem Streit siehe Schaller-Hauber, Bistumsstreit, S. 41.

²⁶¹ StUB VI. S. 460f, Nr. 770. Vgl. SCHALLER-HAUBER, Bistumsstreit, S. 41. Der Bischof bewarb sich um das vor kurzem frei gewordene Bistum Utrecht. SCHALLER-HAUBER, Bistumsstreit, S. 41.

²⁶² StUB VI. S. 459f, Nr. 769.

endete vorteilhaft für die Stadt, als König Wenzel den Straßburgern am 1. Januar 1393 ihre Privilegien bestätigte, sie aus der Reichsacht entließ und alle Forderungen auf Kriegsentschädigung niederschlug.²⁶³ Am 7. Juli 1393 teilte der Papst der Stadt mit, dass Friedrich von Blankenheim auf das Bistum Straßburg verzichtet habe und er Wilhelm von Diest, Domkanoniker in Lüttich, als Nachfolger providiere. Damit beendete er praktisch den Krieg.²⁶⁴ Die Mitteilung vom Papst verursachte aber eine weitere Auseinandersetzung, da das Domkapitel nicht gewillt war, ein weiteres Mal auf sein Bischofswahlrecht zu verzichten.²⁶⁵ Diesmal wählte das Domkapitel seinen Propst, Burkard von Lützelstein, zum neuen Bischof. Der Stadtrat verpflichtete sich in dem oben genannten Vertrag von 1393 gegenüber Dompropst, Domdekan und Kapitel, nur den vom Kapitel gewählten Nachfolger anzuerkennen. Dieser Vertrag sollte jedoch keine große Wirkung entfalten, da der Rat zwar zunächst seine Zustimmung für den Kandidaten des Kapitels andeutete, im Nachhinein beim Bistumsstreit aber neutral blieb.²⁶⁶ Diese Lage führte zum sogenannten Lützelsteiner Krieg. Der Rat versuchte zunächst noch zu vermitteln. Im Jahr 1394 meldete er aber den elsässischen Städten, dass er den oben genannten Wilhelm von Diest anerkannt habe. Der Krieg wurde durch diese Entscheidung beendet.

Die Unterstützung der Stadt für Bischof Wilhelm verbesserte ihre Beziehung zu dem Bischof. Der bischöfliche Eid an die Stadt bei seiner Wahl, der städtische Eid am Schwörtag, die Verfügungsgewalt über die bischöflichen Ämter, Münze und Zoll wurden neu verhandelt und geregelt.²⁶⁷ Zur selben Zeit, um 1395, verbündeten sich der Bischof, der Landvogt, die 10 elsässischen Reichsstädte und die Stadt Straßburg in einer Landfriedenseinigung auf fünf Jahre.²⁶⁸ Der Rat schlichtete zudem ein Zerwürfnis zwischen dem Bischof und dem Kapitel.²⁶⁹

2.3. Die Vergrößerung des Umzuges zum Ende des 14. Jahrhunderts

Obwohl eine persönliche Vernetzung zwischen dem Domstift und dem Rat nie existierte, war ihre Beziehung seit Ende des 14. Jahrhunderts deutlich enger. Die

²⁶³ SCHALLER-HAUBER, Bistumsstreit, S. 46.

²⁶⁴ StUB VI. S. 468f, Nr. 783.

²⁶⁵ SCHALLER-HAUBER, Bistumsstreit, S. 42.

²⁶⁶ Laut ALIOTH hatte die Wende des Rates vermutlich zwei Ursachen: Zum einen setzte die Stadt pragmatisch auf den ihr erfolgreicher erscheinenden Mann. Zum anderen befürchtete sie wohl von Burkart von Lützelstein, dass er die Koalition von 1392 wiederbeleben könnte, um sich und den Landadel definitiv von der Schuldenlast gegenüber dem mittlerweile geschwächten Straßburg zu befreien. ALIOTH, Gruppen, S. 27.

²⁶⁷ StUB VI, S. 590f, Nr. 1012. Garantien der bischöflichen Amtleute für diesen Vertrag: StUB VI. S. 861, Nr. 1625. Vgl. ALIOTH, Gruppen, S. 29.

²⁶⁸ StUB VI. S. 575-581, Nr. 989. Vgl. ALIOTH, Gruppen, S. 31.

²⁶⁹ StUB VI. S. 720, Nr. 1353.

finanzielle Abhängigkeit des Kapitels vom Rat und ihre politische Koalition inklusive des militärischen Bündnisses brachten sie einander näher.

Im Folgenden komme ich zum Kreuzgang zurück und knüpfe an die bereits getroffene Feststellung an, dass die Vergrößerung der Umzugsform mit dem Einsatz weiterer Heiligtümer zwischen 1389 und 1405 stattfand. Diese Änderung sollte aufgrund der angespannten Beziehung zwischen dem Weltklerus und den Mendikanten erst durch die Vermittlung des Stadtrates realisiert werden. Der Stadtrat musste allerdings ohne Einverständnis der Co-Organisatoren des Umzugs diese Änderung nicht durchsetzen. Es gibt keinen direkten Beweis dafür, dass die oben skizzierten politischen Umstände einen Einfluss auf die Änderung der Umzugsform hatten. Es ist jedoch nachvollziehbar, dass das Domstift sich nicht in der Position befand, eine Forderung durch den Rat einfach abzulehnen. Die Vergrößerung der Prozession brachte aber auch für das Domstift Vorteile, denn der Rat und das Kapitel konnten so gleichermaßen ihren Reichtum und ihre Macht nach außen, besonders gegenüber dem gemeinsamen politischen Rivalen in Form des Bischofs, inszenieren. Die bedrohliche politische Frontstellung von Dom und Rat führte dazu, eine großartige Prozession unter Teilnahme sämtlicher Stadteinwohner zu organisieren.

2.4. Die Haftung des Bischofs gegenüber dem Rat und dem Domkapitel in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts

Die verdichtete Beziehung zwischen dem Domkapitel und dem Stadtrat war nicht einmalig. Vielmehr verbündeten sich beide seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts immer häufiger gegen den Bischof. Der damalige Straßburger Bischof Wilhelm von Diest wollte aufgrund der großen Schuldenlast zu einem anderen Bistum wechseln.²⁷⁰ Stadt und Kapitel erkannten seinen Wunsch 1404 an, stimmten für den Domdekan Eberhart von Kirchberg als seinen Nachfolger und waren bereit, für den Bischof das Geld für den Kauf des Bischofssitzes in Lüttich zu organisieren.²⁷¹ Der gesamte Plan scheiterte jedoch, da der Bischof bei der Übergabe nicht erschien. Stattdessen übergab er dem königlichen Landvogt Teile des Straßburger Bistums ohne Einwilligung des Kapitels. Seit 1405 versuchte der Bischof erneut eine Koalition zunächst mit König Ruprecht und später mit Herzog Friedrich von Österreich zu schließen, um den Widerstand der Stadt niederzuschlagen. Dies führte zu einer erneuten Annäherung von Rat und Domkapitel.

Das Domkapitel verbündete sich schließlich im Jahr 1405 mit dem Rat gegen den

²⁷⁰ Zu dieser Lage zwischen Bischof, Rat und Kapitel siehe ALIOTH, Gruppen, S. 31f.

²⁷¹ ALIOTH, Gruppen, S. 31.

ehemaligen Bischof Wilhelm von Diest. Zukünftige Erwerbungen der Stadt sollten somit zur Hälfte an das Kapitel fallen.²⁷² Trotz der militärischen Bedrohung durch König Ruprecht, der mit Bischof Wilhelm von Diest eine Koalition schloss, endete das Bündnis von Stadt und Domkapitel mit der Unterstützung der anderen Reichsstädte für diese vorteilhaft.²⁷³ Der Friedensvertrag wurde zwischen dem Bischof einerseits und dem Kapitel und dem Rat andererseits geschlossen. Dieser beinhaltete die Abmachungen, die bischöflichen Plätze für Stadt und Kapitel offenzuhalten und keinen neuen Herrn sowie keine Verpfändung ohne Wissen von Rat und Kapitel anzuerkennen.²⁷⁴ Im Jahr 1406 übernahmen Stadt und Domkapitel die Verwaltung des bischöflichen Vermögens und versuchten, die Finanzen zu sanieren.²⁷⁵

Die Gefangensetzung des Bischofs durch Rat und Domkapitel

Während die Stadt sich hinsichtlich der Absichten Bischof Wilhelms zur Sanierung getäuscht hatte, zeigte sich dieser weiterhin feindselig gegenüber Stadt und Kapitel.²⁷⁶ Daher wurde der Bischof vom Rat und dem Kapitel am 3. Dezember 1415 gefangen genommen.²⁷⁷ Diese Maßnahme führte zu Bannflüchen von Kaiser, Papst und Konstanzer Konzil und im März 1416 zitierte das Konzil die Urheber des Überfalls auf den Bischof, einschließlich des Alt-Ammeisters Ölrich Gosse, vor sein Gericht. Dagegen erneuerten das Kapitel und der Rat ihr altes Bündnis im selben Jahr, um sich gegenseitig gegen die Bannflüche zu unterstützen. Die Auseinandersetzung der beiden Parteien wurde trotz königlicher Intervention 1417 und der Vermittlung des Pfalzgrafen Ludwig 1418 nie gelöst, obwohl ein Friedensvertrag zwischen Bischof, Stadt und Kapitel ausgehandelt wurde und ein Waffenstillstand bis 1419 durchgesetzt werden konnte. Auch der Landadel versuchte seit 1418, seine Forderungen mit Waffengewalt durchzusetzen. Diese mehrfach bedrohliche Situation führte schließlich zum Dachsteiner Krieg (1419-1422) auf den später noch eingegangen wird.

Diese politische Lage zwang das Domkapitel, die Koalition mit dem Stadtrat aufrecht

²⁷² ALIOTH, Gruppen, S. 32.

²⁷³ Die Stadt und das Kapitel schlossen unter dem Erzbischof von Mainz, Baden, Württemberg, der Stadt Straßburg und 17 Reichsstädten in Schwaben und am Bodensee gegen den König, ein Bündnis, den sogenannten Marbacher Bund. Vgl. ALIOTH, Gruppen, S. 33.

²⁷⁴ ALIOTH, Gruppen, S. 34.

²⁷⁵ HEUSINGER, Zunft, S. 197.

²⁷⁶ Der Bischof verpfändete ein Teil des Bistums ohne Wissen des Kapitels. Als der Markgraf und Straßburg Krieg gegen Herzog Friedrich von Österreich im Breisgau führten, nutzte Bischof Wilhelm die Gelegenheit zu einem neuen Anlehnungsversuch an einen, dem er die Niederrheinung Straßburgs zutraute. Er verbündete sich mit Herzog Friedrich von Österreich. In den Jahren 1410 und 1412 sandte er die Herren von Finstingen und von Liningen und versuchte, mit ihnen gegen die Stadt eine Koalition zu schließen. Vgl. ALIOTH, Gruppen, S. 34-37.)

²⁷⁷ ALIOTH, Gruppen, S. 38.

zu erhalten. Darüber hinaus gab es noch einen anderen Grund für die Abhängigkeit des Kapitels vom Rat im Zusammenhang mit dem Kampf gegen den Bischof. Der ständige Streit mit dem Bischof verursachte eine Verschlechterung der Finanzlage des Kapitels, bis es im Jahr 1405 insolvent war und sich bei der Stadt verschulden musste.²⁷⁸

2.5. Die häufigen Erlasse der außerordentlichen Bittgänge im 15. Jahrhundert

Die außerordentlichen Bittgänge Straßburgs wurden besonders im 15. Jahrhundert häufig gefeiert. In ihrer Zahl lässt sich die schnelle Reaktion in der Form des kirchlichen Rituals auf die jeweiligen Ereignisse finden, was als ein Charakteristikum des Umzugs in dieser Zeit festzuhalten ist. So fand beispielsweise ein Bittgang gegen die Armagnaken in demselben Jahr statt, als diese Truppe in das Elsass kam, während die Lukas-Prozession erst zwei Jahre nach dem Erdbeben erstmals durchgeführt wurde. Die Straßburger Kreuzgänge wurden in der Form der gemeinsamen Inszenierung von den weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten erst nach Abstimmung zwischen beiden Seiten ausgeführt. Aufgrund der Anzahl der außerordentlichen Bittgänge im 15. Jahrhundert wird vermutet, dass beide Seiten für die Prozessionsfeier relativ zügig abgestimmt haben. Dies sollte unter der Berücksichtigung der damaligen Beziehung zwischen dem Domkapitel und dem Stadtrat stattfinden. Daraus kann geschlussfolgert werden, dass der Rat bereits seit Anfang des 15. Jahrhunderts die Prozession als städtisches Ritual nach seinem Willen aktiv verwenden konnte. Dies sollte zu einer weiteren politischen Instrumentalisierung der Prozession während der Burgunderkriege führen.

Der nächste Abschnitt thematisiert die anderen Kollegiatstifte, die auch in der Prozessionsordnung neben dem Domstift und dem Stadtrat als Co-Organisatoren der Prozession genannt werden. Besonders ihre Beziehung mit dem Stadtrat und ihr Einfluss auf die Prozessionsfeier werden dabei betrachtet.

3. Die Kollegiatstifte

„Die wurdigen, ersamen vnd geistlichen herren, nemlich alle stifften, alle lutupriester vnd alle orden sind gebetten, einen andehtigen crutzgang zutun.“²⁷⁹

So beginnt das erste Mandat für den kleinen Kreuzgang, welches in den Ratsordnungen erscheint. Es wurde im Jahr 1473, kurz vor dem Ausbruch der Burgunderkriege (1474-

²⁷⁸ ALIOTH, Gruppen, S. 33.

²⁷⁹ MR 2, fol. 87r. vgl. SIGNORI, Ritual und Ereignis, S. 283.

1477), angewiesen. Mandate für einen kleinen Kreuzgang wurden weitere fünf Male zwischen 1474 und 1475 erlassen. Sie beginnen immer mit ähnlichen Sätzen wie beispielsweise das Mandat aus fol. 88v:

„Alle Stifften lütpriester vnd örden sind gebetten, einen Crützung vff Zinstag nechstkünfftig zú tünd“.²⁸⁰

In dieser Ordnung werden alle kirchlichen Institutionen in der Stadt in Form einer Liste genannt und somit betont, dass der Bittgang tatsächlich in allen Kirchspielen der Stadt stattfinden sollte.²⁸¹

Diese Sätze verdeutlichen zwei Dinge: das Domstift wurde in den Ordnungen für den kleinen Bittgang in den 1470er Jahren ausgeklammert und dieser, nämlich der kleine Kreuzgang, fand nach einer Bitte des Stadtrates an die Kirchen statt. Eine weitere Formulierung verdeutlicht aber, dass es sich mitnichten um eine Bitte handelte:

„So ist geordnet das alle Stifften alle lütpriester vnd alle örden vff morn Montag einen andehntigen Crützung tun sollten.“²⁸²

Formell wurde die kleine Prozession als Bitte des Stadtrates an die kirchlichen Institutionen dargestellt, aber in dem oben genannten Zitat wird durch die Formulierung „geordnet“ deutlich, dass die Prozession aufgrund einer Forderung seitens des Stadtrates stattfand. Dies zeigt, dass der Stadtrat in jener Zeit allein Bittgänge organisieren konnte, während er sich für die große Prozession immer noch mit den kirchlichen Obrigkeiten abstimmen musste.

Vergleicht man die oben vorgestellten Sätze mit zwei weiteren Beispielen, werden die gerade genannten Charakteristika noch deutlicher. Der Bericht vom kleinen Bittgang für das Schisma aus dem Jahr 1409 teilt als einziger mit, wer vor den Kreuzgängen von 1470 bis 1480 der Organisator der Prozession war:

„Also die erwürdigen herren der hohen Stift, andere Stiften und die örden alhie in der Stat angesehen hant die zweigungen und missehelle die do lange zit in der heligen cristenheit gewesen ist, und sich die alle tage meret und nit minret zwüschent den zweien bebesten und den iren, und ouch angesehen hant semlich urluge und kriege die alhie in den landen und andern landen sind [...]: darumbe so sind sü gemeinlich zrote worden, das man in yeder stift, ie daz kirchspiel und ie das closter, süllent uf morne dunrestag iegliches in sime begriffe ein crützung tun [...]“²⁸³

²⁸⁰ MR 2, fol. 89r.

²⁸¹ MR 2, fol. 88v.: „Nún kirspel [Kirchspiel vom neun Pfarrkirche], barfüssen, brediger, Augustin, frowenbrüder, wilhelmer, johanser, dutschheren, Carthüser, Sant Arbogast.“

²⁸² MR 2, fol. 88r.

²⁸³ HEGEL, Chroniken, S. 1024f.

Der kleine Kreuzgang 1409 fand nach Abstimmung der kirchlichen Obrigkeit mit dem Regularklerus statt, wohingegen der kleine Kreuzgang von 1488 anlässlich der Gefangenschaft Maximilians eine gemeinsame Organisation vom Rat und dem Domstift war:

„... Darumb so haben die Erwürdigen heren zur hohenstift ouch Meister vnd Rat geordnet das vff morn Mentag früge so die glocke druie sloht, In jeder Stifft, pfarerkirchen, vnd Closter ein messe gesungen werde vnd danoch ein process [prozession] mit der letanieye.“²⁸⁴

Die Ratsordnungen für die kleinen Bittgänge während der Burgunderkriege deuten darauf hin, dass die Herren der Kollegiatstifte, die neben den Herren des Domstifts die Prälaten in der Stadt stellten, sich seit dieser Zeit den Anforderungen des Stadtrates beugten.

Die Kollegiatstifte hatten sich vor den Burgunderkriegen mit dem Rat und dem Domstift bezüglich der Feier des großen Kreuzgangs immer untereinander abgestimmt. Die Kollegiatstifte waren dabei keine Empfänger von Befehlen der weltlichen Obrigkeit, sondern Mitveranstalter dieser Prozession. Neben dem Wechsel des Organisators der Bittgänge in Kriegszeiten gibt es noch ein weiteres wichtiges Phänomen bei der Feier dieser kleinen Bittgänge. Die Häufigkeit der außerordentlichen Bittgänge während der Burgunderkriege im Vergleich mit der Vorkriegszeit wurde bereits am Anfang dieses Kapitels diskutiert. Sechs der neun Prozessionsmandate waren anlässlich der Burgunderkriege kleinförmige Prozessionen. Anscheinend gibt es eine Korrelation zwischen der Häufigkeit der Prozessionsfeier und der Prozessionsform.

Nachfolgend soll der Hintergrund für die Feier des kleinen Kreuzgangs während des Krieges, vornehmlich durch die Analyse der Beziehung zwischen den Kollegiatstiften mit dem Rat, verdeutlicht werden.

3.1. Die persönliche Vernetzung der Stiftskirchen untereinander und mit der Stadt

Zu Anfang des 15. Jahrhunderts existierten in Straßburg drei Stiftskirchen neben dem Domstift: St. Thomas, Jung-St. Peter und Alt-St. Peter. Unter ihnen nahm das Stift St. Thomas als „prima filia“ der Kathedrale den ersten Rang ein.²⁸⁵ An zweiter Stelle stand Jung-St. Peter, dessen Entwicklungsgeschichte seit seiner Gründung im 9. Jahrhundert

²⁸⁴ MR 2, fol. 119v.

²⁸⁵ Der Bischof Adaloch (+822) fundierte la prima fillia ecclesiae Argentinensis, St. Thomas. RAPP, Francis: Réformes et Réformation à Strasbourg, Paris 1974, S. 85.

nahezu identisch wie die von St. Thomas verlief. Da Alt-St. Peter erst im Jahr 1398 nach Straßburg verlegt wurde, begnügte es sich mit dem dritten Rang. Daher werden als faktisch einflussreichste Stifte prinzipiell St. Thomas und Jung-St. Peter gezählt.²⁸⁶

Die Herkunft ihrer Mitglieder stand im Kontrast zu denen des Domkapitels. Wilhelm Kothe arbeitete die Verzeichnisse der Mitglieder von St. Thomas und St. Peter im 14. Jahrhundert durch.²⁸⁷ Laut seiner Verzeichnisse waren fast zwei Drittel aller Stiftsherren von St. Thomas geborene Straßburger und wenigstens die Hälfte aller Kanoniker waren Straßburger Patrizier, entstammten also ratsfähigen Familien.²⁸⁸ Das letzte Drittel, welches Auswärtige stellten, teilten sich die Bürgersöhne der nahe gelegenen elsässischen Städte sowie die Söhne elsässischer Bauern und Ritter. Bei St. Peter ist im 14. Jahrhundert kaum ein Ritter, der nicht aus Straßburg stammte, nachweisbar. Die Majorität der Patrizier, die hier insgesamt 47 Mitglieder zählten, war gegenüber den städtischen Zünften (13 Mitglieder), und den Auswärtigen (13 Mitglieder), noch erdrückender.²⁸⁹ Beachtet man die unterschiedlichen Prozentsätze der *Magistri*, findet man eine weitere Tendenz bei den Mitgliedern.²⁹⁰ Von den einheimischen Stiftsherren an St. Thomas ist jeder zwölfte und von den auswärtigen jeder dritte ein Magister. Ein ähnliches Verhältnis scheint es auch bei St. Peter gegeben zu haben. Diese Tendenz wird von Wilhelm KOTHE wie folgt begründet: „den Auswärtigen gelang ihre Annahme als Kanoniker oft nur deswegen, weil man in ihrer Bildung einen Ersatz für die im allgemeinen übliche Geburtsqualifikation sah.“²⁹¹

²⁸⁶ Ungeachtet dessen haben bisherige Forschungen innerhalb der Stadt- als auch der Kirchengeschichte gezögert, die Straßburger Kollegiatstifte als Hauptforschungsgegenstand zu untersuchen. Die einzige umfangreiche wissenschaftliche Monographie über St. Thomas wurde in der Mitte des 19. Jahrhundert verfasst (SCHMIDT, Charles-Guillaume-Adolphe: Histoire du chapitre de S. Thomas de Strasbourg pendant le moyen âge, Strasbourg 1860.). Zwar wurden im 20. Jahrhundert noch zwei Aufsätze veröffentlicht, doch behandelten diese nur die Situation des Stifts St. Thomas während der Reformationszeit (KNOD, Gustav C.: Die Stiftsherren von St. Thomas zu Strassburg (1518-1548). Beilage zum Programm des Lyceums zu Strassburg, Strassburg 1892; ROTT, Hans-Georg: Probleme der Straßburger Historiographie des 16. Jahrhunderts. Dr. Nikolaus Wurmser, Dekan des St. Thomaskapitels, und sein Protokoll (1513-1524), in: ANDERMANN, Kurt (Hg.): Historiographie am Oberrhein im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit (Oberrheinische Studie 7), Sigmaringen 1988, S. 193-204.). Dazu gibt es noch eine weitere Monographie über dieses Stift, doch befasst diese sich mit der Entwicklung der Stiftsschule in der Frühen Neuzeit. Über Jung-St. Peter gibt es einige ausführlichere Aufsätze, die im 19. und Anfang des 20. Jahrhundert verfasst wurden (HORNING, Wilhelm: Das Stift Jung-St. Peter, in: Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsass-Lothringens 6, 1890, S. 11-61. DERS.: Das Stift von Jung-Sankt-Peter in Strassburg. Urkundliche Beiträge (Schriften über die Jung St. Peterkirche 5), Strassburg 1891. HELL, L.: Die Jung-St. Peterkirche zu Strassburg und ihre Beziehungen zum Strassburger Münster, in: Jahrbuch der Elsass-Lothringischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 12, 1939, S. 32-50. STEIN, Edmund Ludwig: Geschichte des Kollegiatstifts Jung-Sankt-Peter zu Strassburg von seiner Gründung bis zum Ausbruch der Reformation, Straßburg 1920). Was Alt-St. Peter angeht, so gibt es derzeit noch keine nennenswerte Monographie.

²⁸⁷ Vgl. KOTHE, Kirchliche Zustände, S. 25-32.

²⁸⁸ KOTHE, Kirchliche Zustände, S. 24f.

²⁸⁹ Vgl. Tabelle II. KOTHE, Kirchliche Zustände, S. 28.

²⁹⁰ KOTHE, Kirchliche Zustände, S. 30.

²⁹¹ KOTHE, Kirchliche Zustände, S. 30.

Auf jeden Fall bestanden für die gebildeten Söhne des Straßburger Bürgertums die besten Karriereaussichten darin, eine Stelle in diesen Kollegiatstiften anzunehmen. Nach der oben genannten Reihenfolge wechselten viele Kanoniker, um aufzusteigen, von einem Stift zum anderen. So kam zum Beispiel ein Kanoniker zunächst zu Jung-St. Peter, um später eine Stelle in St. Thomas zu erhalten, wobei ein weiterer Karriereaufstieg für einen Kollegiatstiftsherren von da an nicht mehr möglich war, da das Domstift keine Mitglieder aus den Patriziersfamilien annahm. Dazu wurde die *cumulatio beneficiorum* besonders im 15. Jahrhundert zur vollen Entfaltung gebracht.²⁹² Viele Kanoniker hatten zudem gleichzeitig zwei oder drei Pfründe in den anderen Stiften inne.²⁹³ Dies verstärkte die Beziehungen unter den Stiften deutlich.

Mit dem Ende des 14. Jahrhunderts ändert sich dieses Verhältnis: fortan bestand nur mehr ein Zehntel der Stiftsherren aus Söhnen aus Straßburger Geschlechtern.²⁹⁴ Ihre Stellen als Kanoniker nahmen zum guten Teil Auswärtige ein, die von 1300-1400 etwa ein Sechstel der Mitglieder ausgemacht hatten und im 15. Jahrhundert dann fast neun Zehntel aller Kanonikersitze in St. Peter innehatten. Das heißt, im 15. Jahrhundert entwickelte sich erneut eine weniger enge personelle Beziehung zwischen den Kollegiatstiften und der Stadt.

Die Straßburger Kollegiatstifte St. Thomas und St. Peter hatten auf der persönlichen Ebene, im Vergleich mit dem Domstift, offensichtlich eine engere Beziehung zur Stadt. Die gesellschaftliche Schicht der Mitglieder waren Ritter oder Patrizier, aber es gab auch Söhne aus Zunft-Familien. Nach der statistischen Analyse kam die Majorität der Stiftsherren beider Stifte im 14. Jahrhundert aus Straßburger Geschlechtern. Enge persönliche Beziehungen lassen sich auch zwischen den beiden Stiften St. Thomas und St. Peter finden. Im 15. Jahrhundert änderte sich dieses Verhältnis. Nun bestand die Majorität der Stiftsherren der Kollegiatstifte aus auswärtigen Mitgliedern. Dadurch scheint es, dass sich die Beziehung zwischen den Kollegiatstiften und der Stadt distanzierte. Auf der anderen Seite zeigen die Quellen aus dem 15. Jahrhundert, wie die Ordnungen der kleinen Bittgänge, dass die Kollegiatstifte in dieser Zeit unter starkem Einfluss des Stadtrates standen. Für weitere Überlegungen zu ihren Beziehungen soll

²⁹² STEIN, Die Geschichte des Kollegiatstifts Jung-Sankt Peter, S. 35.

²⁹³ Beispielsweise hatten Johannes d. Horebach sowie Cristanus de Salina Pfründe vom Kanonikus von Jung-St. Peter und gleichzeitig von St. Thomas, die durch die päpstliche Provision jeweils im Jahr 1402 und 1043 diese Pfründe erhalten hatten. Vgl. TELLENBACH, Gerd (bearb.): Repertorium Germanicum, Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation. Bd. II: Urbans VI., Bonifaz IX., Innocenz VII. und Gregors XII., 1378-1415, Berlin 1961, S. 214 und 666f.

²⁹⁴ Zu dieser Prozentänderung, siehe STEIN, Die Geschichte des Kollegiatstifts Jung-Sankt Peter, S. 35f.

nun ihre politische Lage betrachtet werden.

3.2. Die politische Beziehung unter den Kollegiatstiften, dem Domstift und dem Stadtrat

Die Allianzen unter den Stiften bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts

Hatten die Kollegiatstifte im 13. Jahrhundert während der Streitigkeiten der Stadt mit dem Bischof noch auf Seiten des Letzteren gestanden, so wurde das Verhältnis zwischen ihnen und dem Bischof zu Beginn des folgenden Jahrhunderts ein sehr angespanntes.²⁹⁵ Aufgrund der politischen Lage waren die Kollegiatstifte im Laufe des 14. Jahrhunderts grundsätzlich auf der Seite des Domstifts. Bei den Streitigkeiten zwischen Dom- und Kollegiatstifte auf der einen und den Bischöfen auf der anderen Seite ging es vor allem um finanzielle Fragen, nämlich um die steten Geldforderungen des Bischofs an die Kapitel, während sich das Domkapitel zudem zum Schutz seiner Privilegien gegen den Bischof wandte.

Nicht nur gegen den Bischof, sondern auch gegen andere Gegner kämpften die Stifte St. Thomas und Jung-St. Peter oft im Bunde mit dem Domkapitel. Als der Mainzer Bischof im Jahr 1300 Straßburg besuchte, schlossen beide Kollegiatstifte mit dem Domstift eine Koalition, um sich gegen seine Forderungen zu wehren.²⁹⁶ Auch 1365 verbanden sie sich gegen die Mendikanten in Straßburg, um ihre Rechte durchzusetzen.²⁹⁷ Dabei bildeten sie eine Schwureinung und belegten ein eidbrüchiges Stift mit einer Geldstrafe von 100 Mark und einzelne Mitglieder bei Austritt mit 20 Mark. Auch als der Stadtrat 1393 einen Gegenkandidaten zu Friedrich von Blankenheim für den Bischofssitz unterstützte, schlossen sich St. Thomas und Jung-St. Peter während des Luzelsteiner Krieges zu einer Liga gegen den Rat zusammen. Dies war allerdings nur von kurzer Dauer.²⁹⁸

Die erste Koalition gegen den Straßburger Bischof wurde 1330 unter St. Thomas und Jung-St. Peter geschlossen, als das Domkapitel die Einkünfte aller freien Pfründen für zwei Jahre der bischöflichen Kasse zusprach.²⁹⁹ Im Jahr 1377 schlossen beide Kollegiatstifte wieder einen Bund, um der Unterdrückung des Bischofs Friedrich von

²⁹⁵ STEIN, Die Geschichte des Kollegiatstifts Jung-Sankt Peter, S. 37.

²⁹⁶ Chartes et Documentes, in: SCHMIDT, chapitre de S. Thomas, S. 340-342, Nr. 56.

²⁹⁷ Chartes et Documentes, S. 377-379, Nr. 76, Vgl. SCHMIDT, chapitre de S. Thomas, S. 27.

²⁹⁸ Chartes et Documentes, S. 400-404, Nr. 88. Vgl. STEIN, Die Geschichte des Kollegiatstifts Jung-Sankt Peter, S. 38.

²⁹⁹ Chartes et Documentes, S. 353f., Nr. 66. Königshofen berichtete auch über diese Angelegenheit. (HEGEL, Chronik, S. 672f.) Vgl. SCHMIDT, chapitre de S. Thomas, S. 23; STEIN, Die Geschichte des Kollegiatstifts Jung-Sankt Peter, S. 37.

Blankenheim entgegenzutreten.³⁰⁰ Dabei traten zahlreiche Geistliche des Bistums der Liga bei.³⁰¹ Im Jahr 1398 zog Alt-St. Peter in die Stadt Straßburg um und seitdem waren die anderen beiden Kollegiatstifte mit diesem dauerhaft verbündet.³⁰² Die je nach den Bedürfnissen erfolgte Verbindung der Stifte führte 1415 schließlich zu einer ständigen Organisation, der *magna confraternitas*, die das Domstift und den Klerus der ganzen Diözese umfasste und mit Recht als Spiegelbild einer Synode bezeichnet wurde.³⁰³

Bis zu diesem Zeitpunkt lebten die Kollegiatstifte, trotz kurzfristiger Feindseligkeiten während des Luzelsteiner Krieges 1393, überwiegend in gutem Einvernehmen mit der Stadt.³⁰⁴ Nachdem sie aber Anfang des 15. Jahrhunderts im Kampfe gegen Bischof Wilhelm von Diest zusammen mit dem Domstift an der Seite des Rates gestritten hatten, wandten sie sich schon 1417 gegen ihn und beklagten sich über den Rat auf dem Konstanzer Konzil.³⁰⁵ Das Domstift, Alt- und Jung-St. Peter sowie das Thomasstift einigten sich 1419 darauf, keine städtischen Steuern zu zahlen und der Stadt im Dachsteiner Krieg, der zu dieser Zeit gegen den Straßburger Stadtadel ausbrach, keine Pferde zu stellen.³⁰⁶

Die Beziehung zwischen Stadt und Kollegiatstiften nach der „Speyrer Richtung“ vom 22. April 1422

Der Dachsteiner Krieg entwickelte sich durch die Teilnahme des Bischofs auf der Seite des Patriziats, das die Stadt verlassen hatte, zum alten Gegensatz: Bischof gegen Stadt, wobei der Rat ebenfalls im Laufe des Krieges sein altes Bündnis mit dem Domkapitel wieder erneuerte.³⁰⁷ Der Krieg endete 1422 mit einem Friedensvertrag, der sogenannten „Speyrer Richtung“.³⁰⁸ Der Vertrag legte die Anerkennung der Stellung Straßburgs als 'Freie Stadt' durch den Bischof fest.³⁰⁹ Die Streitigkeiten von Stadt und Bischof wurden zwar nicht durch den Vertrag beendet, sondern dauerten weiter bis 1428/1429. Dennoch stellte die Speyrer Richtung, abgesehen vom Domstift, für die Stellung der kirchlichen

³⁰⁰ Chartes et Documentes, S. 385-389, Nr. 80. Vgl. Hegel, Chronik, S. 678f.

³⁰¹ STEIN, Die Geschichte des Kollegiatstifts Jung-Sankt Peter, S. 38.

³⁰² SCHMIDT, chapitre de S. Thomas, S. 18.

³⁰³ Zu dieser großen Verbrüderung, siehe FINKE, H: Die grössere Verbrüderung (confraternitas) des Strassburger Clerus vom Jahre 1415, in: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst, 3, 1884, S. 372-385.

³⁰⁴ STEIN, Die Geschichte des Kollegiatstifts Jung-Sankt Peter, S. 38f.

³⁰⁵ Vgl. SCHMIDT, chapitre de S. Thomas, S. 36; STEIN, Die Geschichte des Kollegiatstifts Jung-Sankt Peter, S. 39.

³⁰⁶ Diese Koalition wurde für 10 Jahre fixiert. Vgl. SCHMIDT, chapitre de S. Thomas, S. 36; FINKE, Die grössere Verbrüderung, 381. Zum Ablauf des Dachsteiner Krieges siehe ALIOTH, Gruppen an der Macht, S. 13-18.

³⁰⁷ ALIOTH, Gruppen an der Macht, S. 42.

³⁰⁸ Chartes et Documentes, S. 423-430, Nr. 103. Vgl. ALIOTH, Gruppen an der Macht, S. 43f.

³⁰⁹ HEUSINGER, Zunft, S. 199.

Institutionen Straßburgs, unter anderem für die Kollegiatstifte, eine entscheidende Regelung dar:

„Item von der pfaffheit wegen in der stat Stroszburg und uszwendig, do sol die stat den obgenanten bischoff Wilhelm by siner pfaffheit verbliben lassen ungehindert, doch das die pfaffheit in der stat solliche gewonliche billiche zol geben sollent als sie die von alter her gegeben habent, und ouch also das er dheinen pfaffen in der stat keynerley gewalt tun sol, er tuwe es danne mit rechte vor sinem official; und sol ouch die stat zu Stroszburg keynerley schatzung noch gebotte uff die pfaffheit legen, es sige von singens wegen oder anders wilder geistliche statuta; also doch were es ob dheinen pfaffen ichts erbes angefiele in der stat zu Stroszburg, wurde das erbe ansprechig, darumb sol der selbe pfaff recht geben und nemen vor meister und rat zu Stroszburg, als das von alter herkommen ist.“³¹⁰

Die Speyrer Richtung besagt, dass die Kirchen in der Stadt ihre Pflichten gegenüber der Stadt erfüllen sollen und unter anderem zukünftig Steuern zu bezahlen haben. Im Gegenzug sagte ihnen die Stadt Schutz zu. Gegenüber dem niederen Klerus hatte der Rat bereits seit dem Ende des 14. Jahrhunderts das Recht zur Steuererhebung ausgeübt, wie folgende Passage im Vertrag andeutet: „als sie die von alter her gegeben habent“. Neu ist, dass dies jetzt auch für die Kollegiatstifte galt. Nun stand der Stadtrat, abgesehen vom Domstift, über allen kirchlichen Organisationen in Straßburg.

Von diesem Zeitpunkt an lebten die Stifte in gutem, stabilem Einvernehmen mit der Stadt und zwar das ganze 15. Jahrhundert hindurch. Bei den folgenden Streitigkeiten mit dem Bischof standen die Stifte nicht mehr im Bund mit dem Domkapitel, sondern direkt unter dem Schirm des Rates. So gab die Stadt bekannt, dass sie die Stifte St. Thomas und Jung-St. Peter 1442, während der Gefahr der Beraubung durch Soldaten aus dem Armagnac, unter ihren Schutz stellte.³¹¹ Als die Stifte St. Thomas und Jung-St. Peter zusammen mit Alt-St. Peter im Jahr 1453 die Liga von 1377 erneuerten, erklärte der Rat im Jahr 1457 deutlich, den Schutz für die Stifte, der durch die Speyrer Richtung gesichert worden war, weiter aufrecht erhalten zu wollen:

„... ist durch techan und cappittel der beider stiftt zuo Sant Thoman und zuo dem alten Sant Peter zuo Straszburg meister und raete und den

³¹⁰ Chartes et Documentes, S. 426, Nr. 103.

³¹¹ Chartes et Documentes, S. 436f., Nr. 108: „Wir Hanns von Mülnheim ritter der eilter, der meister, und der rat zuo Strasburg bekennen und tuont kunt mit disem briefe, als die würdigen herren dechan und cappittel der zweyer stifte zuo sant Thoman und zuom jungen sant Peter zuo Strasburg, beide thuomherren, vicarien, cappellanen und mit den die zuo jnen gehoeren, sich früntlich gegen uns und unser stat bewisent, von jrem eigen guoten wille den heilbeling zoll zuo geben, und den hynnanfürder geb en wellent als andere unsere burgere, und ouch solich gebott und verbott so wir meister und rat tuont oder tuon werdent die nit wider geistliche state und friheite werent, als nit lange messer zuo tragen, nit in cloestere zuo gon, nit zuo spielen und des glich, wann jnen solichs von uns verkündet wurt, halten wellent und schaffen gehalten werden, und die solichs verbrechent das sü die stroffen wellen durch jr dechan oder capittel etc....“

einundzweintzigen der statt Straszburg muntlich zuogesagt, das die obgenanten dechan und cappittel sich gegen der statt Straszburg mit guoten truwen meinen, haben und halten. Dagegen hand die obgamelten rete der statt Straszburg den egenanten techan und cappittel der beiden stiftt widerumb muntlich zuogesagt das sy die egenanten techan und cappittel guetlich und früntlich halten woellen, als ir vorfordern getan haben, und sunderlich sy by der richtung yzuo Spire beliben lassen.“³¹²

Im Jahr 1462 erneuerte St. Thomas den Pakt mit dem Rat für weitere zehn Jahre und versprach ihm dafür die Entrichtung eines jährlichen Schirmgeldes von 36 Gulden und die jährliche Feier einer Messe. In dem Vertrag benutzte der Rat das Wort „Schirm“ ganz deutlich als Schutz der Rechte von St. Thomas:

„Darumb und dagegen haben wir, die rete und einundzweintzig die obgenanten herren probst, dechan, cappittel, thumherren und vicarien der egenanten stiftt [St. Thomas] und die jren so yetz sind und ouch jr nachkommen so in den gedachten nün jaren sin werdent, mit sampt dem jren in unsern schirme und versprechinse genommen, also das wir sy und das jre sampt und yeclichen besunder getruwelich schirmen und versprechen und jnen zuo jrem rechten beraten und beholffen sin sollent und wellent, und jnen ouch gewalts vor sin als alen anderen der statt Strassburg ingessen burgern, ungeverlich, die egenanten nün Jahre usz, die angegangen sind uff hüte sant Veltins tag anno etc. sexagesimo secundo.“³¹³

Die anderen zwei Stifte schlossen ähnliche Vereinbarungen mit der Stadt.³¹⁴

Die politischen Beziehungen unter den Kollegiatstiften, dem Domstift und dem Stadtrat im 14. und 15. Jahrhundert

Die häufigen Koalitionsschlüsse unter den beiden Stiften zeigen, dass die Kollegiatstifte St. Thomas und St. Peter primär an dem Schutz ihrer Rechte interessiert waren. Ihre Allianz mit dem Domstift sollte daher in diesem Zusammenhang gesehen werden. Dies wird beispielsweise beim Gegensatz zu den Bischöfen deutlich. Bei den Streitigkeiten mit den Bischöfen ging es für die Kollegiatstifte vor allem um finanzielle Fragen, während das Domstift zum Schutz seiner Privilegien gegen die Bischöfe kämpfte. Zumindest war die politische Lage der Stiftsherren im Laufe des 14. Jahrhunderts grundsätzlich mit der Lage des Domstiftes identisch. Die damalige Konstellation führt zu der Schlussfolgerung, dass Stifts- und Domherren einverstanden gewesen sein mussten, als der Straßburger Rat die Prozessionform um 1400 änderte.

Im 15. Jahrhundert entwickelten sich jedoch die politischen Beziehungen zwischen den Kollegiatstiften und dem Rat weiter und unterschieden sich von der Entwicklung des

³¹² Chartes et Documentes, S. 450, Nr. 118.

³¹³ Chartes et Documentes, S. 453, Nr. 121.

³¹⁴ SCHMIDT, chapitre de S. Thomas, S. 40.

Verhältnisses zwischen dem Domstift und dem Rat. Das Beziehungsmuster der Kollegiatstifte änderte sich nach der Speyrer Richtung von 1422 grundsätzlich, denn ihr erster politischer Partner war fortan nicht mehr das Domstift, sondern die Stadt. Der Rat bot den Stiften nun den Schutz ihrer Rechte gegenüber den Bürgern und anderen Kräften an, wie dem Bischof oder den Mendikanten, und erwartete als Gegenleistung die Erfüllung von Bürgerpflichtungen durch die Stiftsmitglieder. Die Position der Stifte gegenüber dem Rat war damit nicht mehr gleichberechtigt.

3.3. Die Abhängigkeit der Kollegiatstifte vom Rat und die Feier der kleinen Bittgänge während der Burgunderkriege

Dieses neue Verhältnis zwischen dem Rat und den Stiften brachte ersterem eine neue Möglichkeit, die Prozessionen zu organisieren. Für die Feier der kleinen Bittgänge musste sich der Rat nicht mehr wie zuvor mit den Kollegiatstiften abstimmen, sondern konnte die Feier der kleinen Bittgänge allen Kirchspielen befehlen. Das heißt, dass der Rat in dieser Zeit zumindest diese kleine Prozession vollständig für seine Zwecke instrumentalisieren konnte. Die Vergrößerung der Anzahl der Prozessionen während der Burgunderkriege kann auch in diesem Zusammenhang verstanden werden.

4. Die Positionswechsel der Ratsherren in den Kreuzgängen

Neben der Geistlichkeit werden in den Prozessionsordnungen die Oberbürgermeister, die in Straßburg Ammeister genannt wurden, die Vize-Bürgermeister, die sogenannten Stettmeister, die restlichen Ratsherren und die Zünfte als konkrete Teilnehmergruppen auf der laikalen Seite erwähnt. Die Bedeutung der Reihenfolge bei der Prozessionsfeier und der Streit unter den Zünften um die Positionen wurden bereits von Martin Alioth und Sabine von Heusinger detailliert analysiert.³¹⁵ Im Gegensatz dazu wurde die Bedeutung der Positionswechsel der Ratsherren in der Prozession bislang nicht näher betrachtet. Laut den Ratsordnungen änderte sich aber die Position der Ratsherren während des 15. Jahrhunderts sogar zweimal.

Der Bericht von Königshofen aus dem Jahr 1401 schildert die Reihenfolge der Prozession wie folgt:

„daz die Schüler vorgingent mit zwenen fanen, und dernoich die vicarien und dümherren, und dernoich trugent die barfüssen das heilige crüze das hynder fronalter in dem münster stet. dernoich drüg men daz sacramente mit kerzen und

³¹⁵ Zur Zunfthierarchie im Rat, bei Prozessionen und bei militärischen Auszügen, siehe ALIOTH, Gruppen an der Macht, S. 318-330; HEUSINGER, Zunft im Mittelalter, S. 130-132. Zum Streit unter den Zünften, siehe von HEUSINGER, Handwerksbruderschaften in Straßburg.

schellen also gewonheit ist. dernoeh gingent die manne, und keine frowe under in. donoch trügent die brediger unser frowe, und gingent die frowen donoch und kein man.“³¹⁶

Das Sakrament stand in der Reihe zwischen dem großen Kreuz und der Marienstatue, während die spätere Reihenfolge folgendermaßen lautete: das Sakrament, das Kreuz und die Marienstatue. Diese Quelle schweigt allerdings über die Position der Ratsherren. Es gibt zwei Möglichkeiten, wo sie hätten stehen können: vor dem Sakrament, abgetrennt von den restlichen männlichen Teilnehmern, oder hinter dem Sakrament, direkt vor den männlichen Laien. Zumindest zeigt die Quelle, dass die Position der Ratsherren, wie in der späteren Reihenfolge, nicht durch die Heiligtümer von den anderen Teilnehmer getrennt war. Spätestens 1438 wurde diese Position aber modifiziert, denn im Mandat dieses Jahres wird sie folgendermaßen beschrieben:

„do gingen der Antwerck kertzen, voran glichnocheinander als man get vff vnser heren fronlichamtag vnd gingent die antwerck mit domit, donoch gingen die schüler donoch die heren, donoch dass sacrament vnd trügent daß stonpfelle her Johans Zorn her Claus Bernhart Zorn Ritere, her Claus Schanlit vnd her Claus Melbrü alt Ameister vnd gingent der Ameister vnd die vier Stetmeister vor dem Sacrament vnd noch vnd der Stat kertzen vier knaden Sacrament vnd darnoch die Rats heren vnd die besten vnd darnoch trügent die Barfüssen das Crütz das hinder dem fron alter stät vnd gingent der Stat vier kertzen doby vnd darnoch alle manes nannen dem Crütz noch vnd darnoch vnser frowen bild vnd aber der statt vier kerzen vnd alle frowen darnoch.“³¹⁷

In der Schilderung stand das große Kreuz nun hinter dem Sakrament und trennte die Ratsherren von den anderen männlichen Laien. Die Reihenfolge war wie folgt: zuerst die Zünfte, dann die Schüler und dann die Dom- und die Stiftsherren. Dem folgten die Ammeister und die vier Stettmeister. Dahinter stand das Sakrament und dem folgten die restlichen Ratsherren. Danach kamen die Franziskaner, die das Kreuz trugen, und dahinter gingen die männlichen Einwohner vor der Marienstatue und den weiblichen Einwohnern. Zusammengefasst: Zünfte – Schüler und Domstiftsherren – Ammeister und Stettmeister – **Sakrament** – andere Ratsherren – **großes Kreuz** – männliche Einwohner – **Marienstatue** – weibliche Einwohner. Das heißt, das Sakrament trennte den Ammeister und die vier Stettmeister von den anderen Ratsherren. Die weiteren Ratsordnungen für die Prozessionen erwähnen ebenfalls diese Positionen.

Diese Reihenfolge wurde im Jahr 1462 wieder geändert, welche die Ratsordnung von 1462 wie folgt beschreibt:³¹⁸

³¹⁶ HEGEL, Chronik 9, S. 774.

³¹⁷ MR2, fol. 79v.

³¹⁸ MR2, fol. 52r.

„So sind vnser heren Meister vnd Rat über ein kommen, daz der Stetmeister vnd der Ammeister vnd ouch die Rate vnd die Zü inen gehören, dem heilige Sacramente nach gon sollen, vnd sind alle ander maneß personen dem heiligen Crüze nach, daß die geistlichen brüder die Barfüssen trugen werden, vnd alle frowen personen unser lieben frowen nach, die die geistlichen brüder die Brediger tragen worden.“

Ammeister und Stettmeister standen nun zusammen mit den anderen Ratsherren hinter dem Sakrament.³¹⁹ Ein anderes neues Element aus dieser Zeit war, dass sich „die Zü inen gehören [zu dem Rat gehörenden]“ zusammen mit den Ratsherren zwischen dem Sakrament und dem großen Kreuz positionierten. Im Mandat von 1472 erscheinen diese „zu Ihnen gehören“ noch konkreter als die Gruppe der „Einundzwanzig“.³²⁰

Die Quellen schweigen über den direkten Grund der Positionsänderungen. Der folgende Abschnitt thematisiert daher vorwiegend die Positionswechsel der Ratsherren und ihre Bedeutung im Kontext der Straßburger Innenpolitik, was in der bisherigen Forschung nicht beachtet wurde.

4.1. Die Ratsstruktur vor und nach der Einführung der Zunftverfassung

Edle- und bürgerliche Constofler und Zünfte vor 1334

Seit der Einführung der Zunftverfassung 1334 bestand der Straßburger Rat aus Mitgliedern des adligen und bürgerlichen Patriziats sowie aus Deputierten der Zünfte. Die Anteile dieser gesellschaftlichen Gruppen in der Zusammensetzung des Rates waren dauerhafter Konfliktstoff in der Stadt während des 14. und 15. Jahrhunderts. Daher soll zunächst ein Überblick über die Sozialstruktur Straßburgs vor 1334 gegeben werden.

Nach der entscheidenden Schlacht von Hausbergen 1263 zwischen Bischof und Stadt hatte ein Teil der bischöflichen Ministerialität, zu der die führenden Familien zählten, die Stadt verlassen und sich als ländlicher Niederadel niedergelassen; der andere Teil bildete das ‚neue Patriziat‘ der Stadt. Diese Familien wurden *Constofler* genannt, die sich im 14. Jahrhundert in *Edle* und *Burger* weiter ausdifferenzierten.³²¹ Die Unterscheidung in *Edle* und *Burger* sagt jedoch nichts über die Herkunft einzelner Familien aus, sondern eher über ihre wirtschaftliche Tätigkeit sowie ihre angestrebte Lebensweise. Die *Edlen*, deren Angehörige in den Quellen auch Ritter (*miles*) oder Edelknechte (*armiger*) genannt werden, verfügten über Lehensbesitz und

³¹⁹ MR2, fol. 52r.

³²⁰ MR2, fol. 81v.-83r; Transkribiert von PFLEGER, Die Stadt- und Rat-Gottesdienste, S. 46-50; Vgl. HEUSINGER, Die Handwerksbruderschaften, S. 131.

³²¹ Zu dieser Differenzierung zwischen Edle und Burger siehe HEUSINGER, Zunft, S. 39f.

Renteneinkünfte und strebten nach einem adligen Lebensstil. Die *Burger* hingegen betrieben Handel und Geldgeschäfte. Im sechsten Stadtrecht von 1322 wurde erstmals die Zahl der ratsfähigen Familien fixiert.³²² Der Kreis der Familien beschränkte sich auf die *Edlen* – Zünfte und die *Burger* waren vom Ratsregiment noch völlig ausgeschlossen.

Neben den bischöflichen Zünften, die dem Burggrafen unterstellt waren, entstanden im 14. Jahrhundert weitere Zünfte. Der Rat versuchte, diese wirtschaftlich und gesellschaftlich potente Gruppe unter seiner Herrschaft zu behalten und verstärkte deshalb die Kontrolle über die Zünfte. Dies führte zu offenen Konflikten, den sogenannten ‚Bürgerkämpfen‘ bzw. ‚Verfassungskämpfen‘ von 1332.³²³

Die Ratsstruktur seit 1334

In Straßburg wurde 1332 die Zunftverfassung eingeführt und die erste schriftliche Fixierung derselben ist im Schwörbrief von 1334 festgehalten.³²⁴ Zu diesem Zeitpunkt wurde auch eine neue Ratsstruktur eingeführt.³²⁵ Die Führung der Stadt bestand aus dem Ammeister, dessen Amt mit dem Verfassungswechsel neu eingeführt wurde, und zwei Stettmeistern, die jeweils auf Lebenszeit amtieren sollten.³²⁶ Der Rat setzte sich aus den genannten drei Personen, fünfundzwanzig Handwerkern, vierzehn Mitgliedern der *Burger* und acht Mitgliedern der edlen *Constofler* zusammen. Dies zeigt, dass die Verfassung von 1334 eine Benachteiligung des Ritteradels, der *Edlen*, bewirkte. Der prozentuale Anteil dieser drei Sozialgruppen im Rat änderte sich bis zum Ende des Dachsteiner Krieges 1419-1422 ständig.

Neben dem Rat bildeten die ehemaligen Ratsherren der *Constofler* und der Zünfte, die Schöffen genannt wurden, ein Kollegium.³²⁷ Die Schöffen hatten laut der Quellen spätestens in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts existiert und bereits vor 1332 neben ihrer Zeugenfunktion in wichtigen Angelegenheiten dem Rat zur Seite gestanden. Dies taten sie insbesondere dann, wenn die städtischen Finanzen betroffen waren.³²⁸ Ihre Funktion ist nach der neuen Verfassung nicht geändert worden, aber seit dieser Zeit, traten auch Zunftvertreter als Schöffen auf. Diese gehörten den Kommissionen lebenslang an und sicherten so, im Gegensatz zu den jährlich wechselnden Ratsherren,

³²² StUB IV, 2, Anhang 3. Vgl. HEUSINGER, Zunft, S. 40.

³²³ Zu dem Ablauf der Bürgerkämpfe unter Berücksichtigung dieses Aspekts siehe HEUSINGER, Zunft, S. 41.

³²⁴ Schwörbrief von 1334, in: HEGEL, Chronik, Bd. 9, S. 932-935.

³²⁵ GLOOR, Politisches Handeln, S. 281.

³²⁶ Schwörbrief von 1334, in: HEGEL, Chronik, Bd. 9, S. 932; Vgl. HEUSINGER, Zunft, S. 148.

³²⁷ Zu Schöffen und Amman siehe ALIOTH, Gruppen, S. 130-138; HEUSINGER, Zunft, S. 146-148.

³²⁸ ALIOTH, Gruppen, S. 133

eine kontinuierliche Politik.³²⁹

Das Ammeistertum

Auffällig bei der neuen Verfassung war besonders die überragende Stellung des Ammeisters, die im Schwörbrief von 1334 festgelegt wurde.³³⁰ In dieser Verfassung gehörten der Ammeister sowie die beiden Stettmeister den bürgerlichen Constoflern an.³³¹ Diese Regelung der Auswahl wurde aber bereits im Schwörbrief von 1349 geändert.³³² Der Ammeister musste jetzt ein Zünfter sein und wurde von dem abgehenden Ammeister und den 28 zünftischen Mitgliedern des Rates gewählt. Die Amtsdauer des Ammeisters und der Stettmeister betrug ein Jahr. Diese Struktur wurde im Jahr 1362 wiederum geändert.³³³ Nun sollten die Zünfte zwangsweise die Constofler aufnehmen. Damit begann eine neue Phase. Die Constofler konnten auf diese Weise wieder das Ammeisteramt erreichen.³³⁴ Gleichzeitig kam es zu einer stärkeren Konzentration des Ammeisteramtes auf wenige Personen und Zünfte. Diese Tendenz begann bereits 1362, verstärkte sich mit der Zeit aber noch, da nun keine neuen Zünfte mehr in den Kreis derjenigen aufgenommen wurden, die einen Ammeister stellen durften. HEUSINGER spricht bezüglich dieser Tendenz von einer allmählichen Professionalisierung des Amtes.³³⁵ Diese Phase dauerte bis zum Dachsteiner Krieg 1419 an.

Dachsteiner Krieg und endgültige Ratsstruktur

Wie bereits erwähnt, war der Dachsteiner Krieg (1419-1422) ein Konflikt zwischen der Stadt und den edlen Constoflern, die aus der Stadt ausgezogen waren.³³⁶ Das Ziel der Constofler war, zu den verfassungsmäßigen Zuständen des 14. Jahrhunderts zurückzukehren. Sie forderten vor allem eine drastische Einschränkung der Befugnisse

³²⁹ HEUSINGER, *Zunft*, S. 146f.

³³⁰ Schwörbrief von 1334, in: HEGEL, *Chronik*, Bd. 9, S. 932: „Zu dem ersten sol man dem vogenanten ammanmeister sweren oder dem der an sine stat gekosen wirt obe er abegaut, gerauten und beholfen zu finde getruwelich gegen allen den die sich gegen ime oder gegen dem gerichte meister und rates iemer gesetzt, und sol der eit vor allen dingen vogaun.“

Das Ammeistertum wird von Heusinger anhand von sieben Phasen der Entwicklung dieses Führungsamtes ausführlich behandelt. (HEUSINGER, *Zunft*, S. 148-159.)

³³¹ Dem Chronist Mathias von Neuenburg zufolge sollten der Ammeister und die Stettmeister vom Rat und den Schöffen gewählt werden, während der Schwörbrief selber darüber schweigt. (Die *Chronik des Mathias von Neuenburg*, *Notae historicae Argentinenses ad a. 1332*, in: MGH *SsRG nova serie 4*, HOFMEISTER, Adolf (Hg.), Berlin 1924-1940, S. 549-558.)

³³² Die Zahl der Räte wurde nun um vier Constofler und drei Zünfter erhöht. Die Zahl der Stettmeister erhöhte sich auch auf vier. Schwörbrief von 1349, in: HEGEL, *Chronik*, Bd. 9, S. 936-938.

³³³ HEUSINGER, *Zunft*, S. 150.

³³⁴ Zu dieser Analyse, vgl. HEUSINGER, *Zunft*, S. 150.

³³⁵ HEUSINGER, *Zunft*, S. 149; Vgl. GLOOR, *Politisches Handeln*, S. 288.

³³⁶ GLOOR, *Politisches Handeln*, S. 145.

des allmächtigen Ammeisters und eine Stärkung der Stettmeister, die zu Beginn des 15. Jahrhunderts ihre Rechte verloren hatten.³³⁷ Deshalb sollte die Vorherrschaft der Zünfte eingeschränkt werden, die sich vor allem in der dominanten Stellung des Ammeisters ausdrückte. Dies misslang jedoch und endete in der endgültigen Schwächung der Constofler. Viele mächtige Familien zogen daraufhin endgültig ins Umland und wurden Teil des Landadels. Die verbliebenen Constofler waren eine deutlich dezimierte Gruppe und mussten die Vormachtstellung der Zünfte akzeptieren. Nach dem Krieg stabilisierte sich die Ratsstruktur schließlich und es gab keine weitere Änderung während des 15. Jahrhunderts.

Die Veränderung der Ratsstruktur nach dem Krieg wird in der Vergrößerung des Auswahlkreises für das Ammeisteramt besonders deutlich.³³⁸ Die Macht wurde also breiter auf eine größere Zahl von Zünften verteilt. In diese Zeit fiel zudem eine Reihe von Regelungen zum Ammeisteramt. Die umfangreiche Behandlung von Korruptionsfällen und Einflussnahmen auf den Ammeister zeigen deutlich die Schwächung des Amtes.³³⁹

4.2. Die Trennung der Ratsherrengruppe durch die Heiligtümer in der Prozession während der Jahre 1405 bis 1438

Vor dem gerade erwähnten historischen Hintergrund werden nun die Positionsänderungen in der Prozession zwischen 1401 und 1438 betrachtet. Der Bericht von 1401 schildert, dass das große Kreuz vor dem Sakrament positioniert war und die Marienstatue dem Sakrament in der Prozession folgte. Diese Quelle teilt zwar nicht mit, wo die Ratsherren genau standen, aber es scheint eindeutig, dass diese damals noch nicht durch die Heiligtümer von den anderen Teilnehmergruppen getrennt waren.³⁴⁰ In der Mandatsordnung von 1438 hingegen wurden die Ratsherren durch das Sakrament und das große Kreuz von den anderen Teilnehmergruppen getrennt, wobei der Ammeister und der Stettmeister wiederum getrennt von den anderen Ratsherren alleine vor dem Sakrament positioniert waren.³⁴¹

Diese Positionsänderung wurde im Hinblick auf die damalige politische Situation sehr wahrscheinlich nach dem Krieg vorgenommen, als sich die neue Regierung konstituierte. Die Absicht hinter der Abtrennung der Ratsherren von den anderen

³³⁷ Zu der Bewertung der Niederlage der Constofler siehe HEUSINGER, *Zunft*, S. 199.

³³⁸ Vgl. HEUSINGER, *Zunft*, S. 150; GLOOR, *Politisches Handeln*, S. 292.

³³⁹ Vgl. ALIOTH, *Gruppen*, S. 462; HEUSINGER, *Zunft*, S. 151.

³⁴⁰ HEGEL, *Chronik* 9, S. 774.

³⁴¹ MR2, fol. 79v.

Teilnehmergruppen könnte folgenden Hintergrund gehabt haben: Der neue Rat erhöhte mit der veränderten Position in der Prozession seinen Status im Ritual und verstärkte seine sakralen Attribute, wodurch er seine legitimierte Herrschaft mit der Unterstützung der heiligen Macht repräsentieren konnte. Es könnte auch eine Art Demonstration im Hinblick darauf gewesen sein, dass der jetzige Rat nach den dauernden Konflikten und ständigen Änderungen eine endgültige Struktur hatte. In der Tat wurde die Ratsstruktur im 15. Jahrhundert nicht weiter geändert.

Die Abtrennung von Ammeister und Stettmeister von den anderen Ratsherren durch das Sakrament in der Ordnung von 1438 scheint auf den ersten Blick ebenfalls eine Stuserhöhung des Ammeisters zu beinhalten. Allerdings zeigen die politischen Umstände etwas anderes. Der dominierende Status des Ammeisters war bereits vor 1401 etabliert, und dessen Status hatte sich nach dem Dachsteiner Krieg eher verringert. Daher ist es schwer nachvollziehbar, dass die Abtrennung von Ammeister und Stettmeister von den restlichen Ratsherren in der Prozession zwischen 1401 und 1437 stattfand. Eine mögliche Erklärung ist vielmehr, dass Ammeister und Stettmeister bereits vor 1401 durch das Sakrament von den anderen Ratsherren getrennt positioniert waren. Dazu kommt eine weitere Vermutung bezüglich der Position der Ratsherren in jener Zeit. Diese standen wahrscheinlich hinter dem Sakrament direkt vor den männlichen Teilnehmern.

Die Position von Ammeister und Stettmeister änderte sich aber in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, im Zuge weiterer politischer Veränderungen.

4.3. Die zunehmende Rolle der Ausschüsse in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und weitere Positionswechsel in der Prozession

Der Ausschuss, die Einundzwanziger

Nach der Kriegszeit, besonders seit 1430, verstärkten die Ausschüsse, die im Schöffelkollegium seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts standen, ihre Macht, was durch den gleichzeitigen Machtverlust der Ammeister ermöglicht wurde.³⁴² Die drei wichtigsten Ausschüsse (Dreizehner, Fünfzehner und Einundzwanziger) stellten nach dem Dachsteiner Krieg neben dem Ammeister mehr und mehr die eigentliche Regierung dar.³⁴³ Die Kommission der Dreizehn war für die Außenpolitik zuständig, die der

Fünfzehn behandelte innen- und verfassungspolitische Fragen und die der

³⁴² Zu den Ausschüssen vgl. ALIOTH, Gruppen an der Macht, S. 139-150; GLOOR, Politisches Handeln, S. 292.

³⁴³ Vgl. HEUSINGER, Zunft, S. 195f.; ALIOTH, Gruppen an der Macht, S. 412.

Einundzwanzig stand dem Rat zur Seite. Während die städtischen Ämter jährlich wechselten, wurden die Mitglieder der Kommissionen auf Lebenszeit gewählt und sicherten auf diese Weise eine kontinuierliche Politik. Sie beschnitten die Macht des Rates immer weiter. In den 1440er Jahren gewann vor allem der Fünfezner an Bedeutung.³⁴⁴ Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts dominierte jedoch der Einundzwanziger, der Anfang des 15. Jahrhunderts als Beratungsgremium für den Rat konzipiert worden war. Seit 1460 lautete die Intitulatio der meisten städtischen Ordnungen „unser herren meister und rat und die Einunzwentzig“.³⁴⁵ Im Einundzwanziger hatten die alten Stettmeister und die Alt-Ammeister mit ihren Verwandten die absolute Mehrheit.³⁴⁶

Die Teilnahme der Einundzwanzig an der Prozession

Im Jahr 1462 ereigneten sich weitere Positionswechsel in der Prozession, als die Einundzwanzig ihren Einfluss in der städtischen Politik vergrößerten. In der neuen Reihenfolge der Prozession standen Ammeister und Stettmeister nicht mehr allein vor dem Sakrament, sondern waren stattdessen zusammen mit den Einundzwanzig und den restlichen Ratsherren zwischen dem Sakrament und dem großen Kreuz positioniert. Dieser neue Standort spiegelte offensichtlich den schwachen Status der Meister und die verbesserte Position der Einundzwanzig wider.

4.4. Zwischenbilanz: Die Positionswechsel nach politischen Umständen

Die Bürgermeister und Ratsherren nahmen zwar von Beginn an an den Straßburger Kreuzgängen teil. Ihre Positionen waren aber nicht immer dieselben. Nach dem Einsatz des großen Kreuzes und der Marienstatue gab es noch zwei Mal große Positionswechsel für die Ratsherren. Einmal zwischen 1405 und 1438 sowie das zweite Mal zwischen 1444 und 1462. Die Ratsherren wurden durch das Sakrament und das große Kreuz von den anderen Teilnehmer getrennt und damit machten sie ihre Präsenz deutlich, während die Ratsherren bei der Prozessionsfeier von 1405 noch mit den anderen Teilnehmern zusammen gingen. Dies reflektiert meines Erachtens die damaligen politischen Veränderungen. Seit der Einführung der Zunftverfassung im Jahr 1334 erfuhr der Stadtrat dauernde innere Konflikte und ständige Änderungen. Erst nach dem

³⁴⁴ Im Jahr 1433 setzte der Rat im Zuge seiner Reformmaßnahmen erstmals zum Schutz einer neuen Verfassung die Fünfezner (XV) ein. (HEUSINGER, Zunft, S. 147.)

³⁴⁵ Während die Ordnung im Jahr 1454 (MR 2, 47r.) mit den Satz anfängt „unser heren meister vnd Rat sind übereinkommen,...“ findet man bereits im Mandat von 1460 „XXI“: „Unser Heren Meister vnd Ratt vnd die xxi haben...“ (MR 2, 48v.) Weitere Beispiele, MR2, 51r., 78r. und v. Vgl. HEUSINGER, Zunft, S. 147.

³⁴⁶ ALIOTH, Gruppen an der Macht, S. 147-150.

Dachsteiner Krieg (1419-1422) wurde die Ratsstruktur letztendlich zementiert. Daher wurden die Positionen gewechselt, wodurch die Ratsherren von den anderen Teilnehmern separat gestellt wurden, mit dem Ziel der Veranschaulichung der neuen Ratsstruktur umgesetzt. Die weiteren Positionswechsel von Ammeister und Stettmeister sowie der neue Einsatz der Einundzwanzig im Umzug in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts waren ebenfalls eine Reaktion auf die damaligen politischen Konstellationen. Während der hervorgehobene Status des Ammeisters vermindert wurde, stieg der Wert des Ausschusses der Einundzwanzig. Diese Positionsänderung geschah zeitnah zu der neuen, realen politischen Situation.

Die ständigen Positionswechsel innerhalb des Rates in der Prozession zeigen, wie schnell die Straßburger Prozession die innenpolitische Situation der Stadt in ihrer Form widerspiegelte. Diese schnelle Reflektion der jeweiligen politischen Umstände findet sich auch in der Position der Zünfte, die im nächsten Abschnitt behandelt werden.

5. Die Teilnahme der Zünfte

Von der Aufstellung der Teilnehmer bei der Prozession in Straßburg wird in einer Beschreibung des Umgangs von 1438 berichtet.³⁴⁷ Dort wird beschrieben, dass die Zünfte üblicherweise mit ihren Kerzen zuerst aus dem Münster zogen und ihnen dann die Domschüler und Priester sowie die Domherren und weitere Priester mit dem Heiligtum folgten.³⁴⁸ Die Zünfte standen hier offenbar an der Spitze des Kreuzgangs.

Über die Aufstellung der einzelnen Zünfte berichtet eine Beschreibung vom Einzug des Straßburger Bischofs Ruprecht von Bayern im Jahr 1449.³⁴⁹ Insgesamt nahmen 846 Zunftgenossen am feierlichen Empfang des Bischofs teil.³⁵⁰ Jede Zunft trug ihr eigenes Banner und ihre eigenen Kerzen. Die Reihenfolge während des Umzugs war von der Distanz zum Sakrament abhängig. Als erste und damit am weitesten vom Sakrament entfernt standen die am wenigsten bedeutenden Zünfte. Nach der Quelle liefen die Maurer am Anfang der Prozession, danach die Ölleute, Müller und Tuchscherer, die

³⁴⁷ MR 2, fol. 79v. Vgl. HEUSINGER, Zunft, S. 128; PFLEGER, Der Stadt- und Ratsgottesdienst, S. 29.

³⁴⁸ Es scheint in diesem Fall so zu sein, dass sich die Zünfte an diesem Bittgang nicht beteiligt hatten. In der Quelle wird aber betont, dass die Zunftgenossen normalerweise am Fronleichnamstag direkt hinter den Kerzen gingen.

³⁴⁹ Es handelte sich wohl um den Bischofsbesuch in Straßburg am 18. Februar 1449, sein feierlicher Einzug wurde ungewöhnlich ausführlich beschrieben. Actes constitutifs et politiques de la commune (AA) 66, fol. 219v-224v. Vgl. ALIOTH, Gruppen, S. 318-329, besonders S. 319; zu Ruprecht in einer anonymen Ergänzung zu Königshofens Chronik, „Byschof Rüprechtz erst inryten“, in: HEGEL, Die Chroniken, S. 1063; vgl. auch ebd., S. 1059.

³⁵⁰ AA 66, fol. 222r. Der Schreiber zählt 844 Mann. Diese Zahl wurde aber von Heusinger korrigiert. Hier wird daher die Zahl von Heusinger übernommen. (HEUSINGER, Zunft, S. 130.)

zusammen als zweite auf der Liste standen, gefolgt von den Webern als dritte.³⁵¹ Die Metzger, Krämer und Schiffleute befanden sich dagegen am nächsten zum Sakrament, wobei sie auf der Liste jeweils mit dem Namen ihrer jeweiligen Trinkstube - „Zum Blume“, „Zum Spiegel“, „Zum Erker“ - genannt werden.

5.1. Die Hierarchie der Zünfte im Umzug und ihre soziale Stellung

ALIOTH und HEUSINGER haben bereits die Positionen in der Prozession mit dem jeweiligen sozialen Rang innerhalb der Stadt verglichen.³⁵² ALIOTH hat darauf aufmerksam gemacht, dass es im 15. Jahrhundert immer konkurrierende Hierarchien zwischen den Zünften gab: die Liste der Räte als politische Zünfte war häufig nicht deckungsgleich mit dem militärischen Aufgebot und die Teilnehmer der Zünfte an Prozessionen zeigten wieder eine andere Ordnung. Laut Alioth bewiesen die unterschiedlichen Reihenfolgen der Strassburger Zünfte, wie abhängig Hierarchien und Schichtungen vom Verwendungszusammenhang waren.³⁵³ Er wies zudem darauf hin, dass die Zeitgenossen sich über die Unterschiede der drei Reihenfolgen – im Rat, bei der Fronleichnamsprozession und bei militärischen Auszügen – deutlich bewusst waren.³⁵⁴

Dies bedeutet aber nicht, dass die religiöse Reihenfolge keinen politischen Charakter enthielt. Denn wie bereits erwähnt, wurden die wichtigsten drei Zünfte in der Quelle nicht unter ihrem Handwerk, sondern unter den Namen ihrer Trinkstuben genannt.

Im Mittelalter waren die Trinkstuben im städtischen Milieu Orte der sozialen Information und Interaktion ebenso wie Kommunikationszentren.³⁵⁵ Hier traf man sich regelmäßig zum gemeinsamen Essen, es wurden Hochzeiten und Beerdigungen gefeiert und Geschäfte abgeschlossen.³⁵⁶ Politisch war die Trinkstube in Straßburg konstitutiv für die politische Zunft. In der Trinkstube wurde der Ratsherr, der im Rat die politische Zunft vertrat, aus dem Kreis der Trinkstubengenossen gewählt. Hier wurde außerdem der Zunftmeister gewählt, der in Straßburg nicht identisch mit dem Ratsvertreter war, und das Zunftgericht wurde bestimmt. In Straßburg spielte die Trinkstube dazu eine

³⁵¹ AA 66, fol. 222r.

³⁵² Vgl. ALIOTH, Gruppen, S. 318-329; HEUSINGER, Zunft, S. 130-132.

³⁵³ ALIOTH, Gruppen, S. 318.

³⁵⁴ AA 66 fol 222r.: „von dem stande, ob man die antwerck so im harnesch stond wil heissen ston noheinander als sü im Rat sitzent oder als sü in reisen ziehent“ Vgl. ALIOTH, Gruppen, S. 319.

³⁵⁵ SELZER, Stephan: Trinkstuben als Orte der Kommunikation. Das Beispiel der Artushöfe im Preußenland (ca. 1350-1550), in: FOUQUET, Gerhard / STEINBRINK, Matthias / ZEILINGER, Gabriel (Hg.): Geschlechtergesellschaften, Zunft-Trinkstuben und Bruderschaften in Spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Städten, Ostfildern 2003, S. 73-98, hier S. 89. Vgl. GLOOR, Politisches Handeln, S. 161f.

³⁵⁶ Zum Wesen der Trinkstube in Straßburg vgl. HEUSINGER, Zunft, S. 91.

Rolle als Organisationszentrale für das militärische Aufgebot. Die Tatsache der Teilnahme der mächtigen Zünfte unter der Bezeichnung der Trinkstuben deutet darauf hin, dass die religiöse Reihenfolge unter anderem auch ihren politischen Einfluss reflektierte. Was unterschied dann die eine religiöse Reihenfolge von den anderen, genauer die Reihenfolge der Zünfte im Rat und bei militärischen Auszügen?

Nach der Analyse von HEUSINGER waren die drei wichtigsten Zünfte die Metzger, Krämer und Schiffsleute in der Aufstellung der Prozessionsteilnehmer mit der Sitzordnung der Zünfte von 1470 identisch, während Krämer, Bäcker und Metzger in der Ratsliste von 1449 an erster Stelle genannt werden.³⁵⁷ ALIOTH verglich die Ratslisten von 1456 und 1457 miteinander und zog zudem eine Notiz von 1456 dazu, die die Zünfte der neuen Ratsherren in einer bestimmten Reihenfolge nennt und stellte fest, dass diese Reihenfolge nichts mit der im Jahr 1456 gültigen Ratshierarchie zu tun hatte, aber mit der von 1470.³⁵⁸ Diese Reihenfolge war auch identisch, wie bereits gesehen, mit der Prozession von 1449. ALIOTH fasste diese Phänomene folgendermaßen zusammen: „Hinter der Ratshierarchie von 1470 ist eine soziale bzw. wirtschaftliche Rangfolge der Straßburger Zünfte zu erkennen, die zwar schon seit längerem bestand, nun aber – mit beträchtlicher zeitlicher Verzögerung – auch in der offiziellen Rangfolge ihren Ausdruck fand.“³⁵⁹

Die Reihenfolge im Rat bestand im Jahre 1470 nicht einfach aus der religiösen Position, die im Jahr 1449 festgelegt wurde. Vielmehr reflektierte die Aufstellung der Prozession von 1449 die damalige soziale Rangfolge und zwar längst, bevor diese offiziell anerkannt worden war. Dies deutet an, dass die Reihenfolge der Prozession auf die jeweilige soziale und wirtschaftliche Situation schneller reagierte als die offizielle Rangfolge im Rat. Dieses Phänomen findet sich auch, wie bereits erwähnt, beim Positionswechsel innerhalb der Ratsherren in den Umzügen.

5.2. Die Positionswechsel der Zünfte im Umzug von 1472

Abschließend soll eine radikale Umsetzung der Zunftgenossen in der Prozession im Jahr 1472 betrachtet werden. Diese wurde in einer Ordnung von 1472 „Anderunge des Crützganges vff vnsers herren fronlichnamstag“ dokumentiert.

„Do ist nû voran dem almehtigen gott zû eren vnd ouch manicher leye vrsach willen betrachtet, daz es zymlicher sy, daz die Rete vnd ein vnd zweintzige alle

³⁵⁷ HEUSINGER, *Zunft*, S. 132.

³⁵⁸ ALIOTH, *Gruppen*, S. 320.

³⁵⁹ ALIOTH, *Gruppen*, S. 320.

vnd ouch alle antwerck dem heiligen sacramente noch gangen.“³⁶⁰

Zuvor waren die Zunftgenossen mit ihren Kerzen an der Spitze der Prozession gegangen und ihnen war die Geistlichkeit gefolgt. Nun sollten sie hinter den Ratsherren und den Einundzwanzig stehen. Diese Umsetzung wurde in erster Linie für die bessere Berücksichtigung der laikalen Teilnehmer vorgenommen. Luzian Pfleger begründet den Erlass der sehr ausführlichen Prozeessionsordnung von 1472 mit verschiedenen Unstimmigkeiten und Rangstreitigkeiten.³⁶¹ In der Tat nennt die Ordnung konkrete Konfliktfälle:

„Nû als vormals gescheen ist, daz ettlich mannespersonen vff den gassen by wybern oder sust in schimpfflichen gespreche gestanden sind vnd den erbern personen in irem vmbgon des Crützganges spöttlich oder verachtlichen zû gesehen hant das doch vmbillich gescheen ist.“³⁶²

Diese neue Reihenfolge der Prozession zeigt aber gleichzeitig ein neues Bild von Straßburg. Die sakrale und profane Welt stand immer noch zusammen, jedoch blieben die Sphären durch das Sakrament getrennt. Die laikalen Mitglieder standen direkt hintereinander. Dadurch verkörperte sich die soziale Hierarchie im Umzug noch deutlicher. Hier sieht man eine weitere Phase der städtischen Inszenierung.

5.3. Zwischenbilanz: Die Aktualität der Position im Umzug

Die Positionen innerhalb der Zünfte von 1449 veranschaulichen, dass die Prozessionen die aktuellen städtischen Hierarchien schneller abbildeten, als es in der Ratszusammensetzung erkenntlich war. Somit war die Prozession der einzige Ort für die Zünfte, wo die Hierarchien zeitgemäß reflektiert wurden. Daher ist anzunehmen, dass die Zünfte auf ihre Positionen im Umzug nicht nur aufgrund des religiösen, sondern auch gerade wegen des politischen Kontextes sehr hohen Wert legten. Die Aktualität der Prozession und ihre jeweiligen Umstände wirkten sich auch in den Positionswechseln der Ratsherren aus. In diesem Zusammenhang muss die 1472 etablierte neue Reihenfolge der Zunftgenossen, die nun hinter den Ratsherren standen, als klare politische Botschaft verstanden werden. Allein durch die Umsetzung der Zunftgenossen wurde die Hierarchie der profanen Welt, getrennt von der sakralen Welt, noch deutlicher dargestellt.

Um 1400 wurden die Straßburger Kreuzgänge unter dem Einsatz der zwei wichtigsten Straßburger Heiligtümer vergrößert. Das Besondere dabei war, dass das große Kreuz

³⁶⁰ MR 2, fol. 81v. (ediert von PFLEGER, Stadt- und Rat-Gottesdienste, S. 47.)

³⁶¹ PFLEGER, Stadt- und Rat-Gottesdienste, S. 46.

³⁶² MR 2, fol. 81v-r. Vgl. PFLEGER, Stadt- und Rat-Gottesdienste, S. 48.

und die Marienstatue von den Franziskanern und den Dominikanern getragen wurden, somit die Integration der Mendikanten in die Stadtgesellschaft symbolisierte. Die Politik des Rates zielte damit auf eine neue Inszenierung der Straßburger Sakralgemeinschaft. In den Positionswechseln der Zünfte im Jahr 1472 ist eine weitere Phase der städtischen Inszenierung erkennbar.

6. Wer waren die Zuschauer? Der Kreis der passiven Teilnehmer bei den großen und kleinen Kreuzgängen

Bis jetzt wurden die einzelnen Gruppen sowohl auf der kirchlichen als auch auf der weltlichen Seite in der Prozession analysiert. Laut Erika FISCHER-LICHTE Modell von der „Aufführung“ ist bei einer theatralischen Aufführung die gleichzeitige Anwesenheit von Schauspielern und Zuschauern erforderlich.³⁶³ Wenn die Menschen in der Prozession als aktive Teilnehmer bezeichnet werden, könnten die Adressaten als passive Teilnehmer verstanden werden. Daher wird im nächsten und letzten Abschnitt die Rolle der Zuschauer als Teilnehmer der Prozession thematisiert.

In ihrer Arbeit unterscheidet LÖTHER das Partizipationsmodell bei den Bittgängen von den anderen Reliquienprozessionen oder den Fronleichnamprozessionen.³⁶⁴ Nach LÖTHER war die Beteiligung der Bevölkerung bei den Bittgängen erforderlich als Ausdruck städtischer Eintracht, während verschiedene andere liturgische Prozessionen nicht zwangsweise ihre Beteiligung forderten und diese manchmal sogar von der Prozession ausschlossen. In einer Bittprozession konstituierte sich die Stadt durch die Präsenz der gesamten städtischen Bevölkerung neu als Gemeinschaft. Dabei sprachen sie nicht die politische Gemeinde, die „*communitas civicum*“, sondern vielmehr die durch gemeinsame religiöse Glaubensinhalte und Praktiken verbundene Gemeinde, die „*communitas fidelium*“, an.³⁶⁵ Die von mehreren Stadträten wie in Colmar, Xanten und Florenz dekretierte allgemeine Verpflichtung zur Teilnahme daran unterstützt diese These.³⁶⁶ Wenn Teilnahme als Zustimmung angesehen wurde, standen Zuschauende,

³⁶³ Vgl. FISCHER-LICHTE, Erika: Performance, Inszenierung, Ritual. Zur Klärung kulturwissenschaftlicher Schlüsselbegriff, in: MARTSCHUKAT, Jürgen / PATZOLD, Steffan (Hg.): Geschichtswissenschaft und „performative turn“. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln u. a. 2003, S. 33-54; DIES, Einleitung. Theatralität als kulturelles Modell, in: DIES. / HORN, Christian / UMATHUM, Sandra / WARSTAT, Matthias: Theatralität als Modell in den kulturwissenschaften, Tübingen / Basel 2004, S. 7-26.

³⁶⁴ LÖTHER, Prozessionen, S. 264-267.

³⁶⁵ LÖTHER, Prozessionen, S. 265f.

³⁶⁶ Zu den Teilnahmepflichten in den Städten, siehe, für Colmar, SITTLER, Prozessionen, S. 139; für Xanten, SCHELER, Dieter: Die Xantener Viktorstracht. Wallfahrt, Politik und Kommerz am Niederrhein im 15. Jahrhundert, in: PETERSOHN, Jürgen (Hg.): Überlieferung – Frömmigkeit – Bildung als Leitthemen der Geschichtsforschung. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlaß des achtzigsten Geburtstages von Otto Meyer. Würzburg, 25. Oktober 1986, Wiesbaden 1987, S. 96-113, hier S. 104.; TREXLER, Public Life, S. 358.

laut Löther, außerhalb des städtischen Konsens.

Eine klare Teilnahmepflicht findet man für Straßburg in der Ordnung von 1474 für den kleinen Kreuzgang:

„vnd sol jederman sich den selben zinstag zu morgen vnbegeleich halten vnd nit veil haben, sonder deheinerley antwerck noch gewerbe triben, alle gaden zu tun vnd zu kirchen gon vnd darjnne bliben, bitz der crutzgang gescheht vnd das Salve Regina gesungen wurt.“³⁶⁷

An diesem Tag durften die Stadtbewohner nicht arbeiten, sondern sollten in die Kirche gehen und sich an der Prozession beteiligen. Es war ausdrücklich erwünscht, dass alle Stadteinwohner in ihrer Pfarrkirche am Ritual teilnahmen.

Konnte eine solche Art der Teilnahme der gesamten Bevölkerung auch beim großen Kreuzgang realisiert werden? Bei diesem wurde keine Teilnahmepflicht, sondern stattdessen ein Verbot des Zuschauens erlassen. Löther versteht dieses Verbot als eine Art von Teilnahmepflicht.³⁶⁸ Sieht man sich die Anweisungen genauer an, findet man zwischen diesen beiden weitere Unterschiede.

Bereits im Jahr 1401 erschien dieses Verbot bei einer Bittprozession:

„es was ouch verbotten bi 30 fol. d., daz nieman an keyme venster solte ligen noch an keinre türe ston.“³⁶⁹

In der Ordnung von 1475 für die Bittprozession findet man die folgende Anweisung:

„vnd sol nyeman, weder manne noch frawen personen, zu wege oder zu venster ston, setze, als obe es schympff were.“³⁷⁰

Es wurde demnach als „schimpflich“ angesehen, aus dem Fenster zu schauen oder auf der Straße zu stehen.

Folgende Anweisung, in der man noch detailliertere Maßnahmen gegenüber den Zuschauern findet, steht in der Ordnung von 1472 über die Fronleichnamsprozession:

„Nû als vormals gescheen ist, daz ettlich mannespersonen vff den gassen by wybern oder sust in schimpfflichem gespreche gestanden sint vnd den erbern personen in irem vmbgon des Crützganges spöttlich oder verahctlichen zügesehen hant das doch vmbillich gescheen ist. Wer solich vnbillicheit züersehen so ist geordent daz man von der Stette wegen durch ettlich kneht

³⁶⁷ MR 2 fol. 87v. Vgl. SIGNORI, Ritual und Ereignis, S. 294.

³⁶⁸ LÖTHER, Prozessionen, S. 264.

³⁶⁹ HEGEL, Chroniken 9, S. 774.

³⁷⁰ MR 2, fol. 91r.

bestellen sol war zů nemen vnd zu lügen, wo sy einicherleye opfferbar mannes personen in den gassen sehen stille ston, den Crützgang oder das vmbgon volck zu beschouwen, daz sy dem oder den selben sagen führderlich sich dannan hinweg zu machen zů den gemeinen antwercken, so noch den Reten vnd XXI gont.“³⁷¹

Die Zuschauenden sollten demnach nicht gezwungen werden, der Prozession zu folgen, sondern einfach durch Knechte von den Straßen vertrieben werden. Bei dem großem Kreuzgang wurde nicht gefragt, ob jeder tatsächlich daran teilnahm. Vielmehr bemühte sich der Stadtrat, die Einheit der Stadt so zu inszenieren, dass sich alle Stadteinwohner daran beteiligten. Der folgende Befehl beweist zudem, dass es auch Mönche und Angehörige des Weltklerus gab, die sich nicht an der Prozession beteiligten, wobei sie auch nicht bei der Prozession zuschauen durften:

„Wo ouch die kneht vff den gassen oder plätzen sehen ston Münich oder weltlich pfaffen oder groß schüler oder ander groß knaben, die opfferbar sind, die süllent sü dannan heissen heim gon dohin jeglicher gehört vnd inen ernstlich sagen, es sü enüpholen einen jeglichen vngheorsamen an zů schriben vnd solich vngheorsamkeit sinen herren obern für zu bringen, do zů zu tůn noch dem sich gebürt.“³⁷²

Bemerkenswert ist auch, dass die Ordnung 1472 für die Fronleichnamsprozession erlassen wurde. Die Inszenierung von der „communitas fidelium“ galt insofern in Straßburg sowohl für die feierliche Fronleichnamsprozession als auch für die großen Bittgänge. Das heißt, der Teilnehmerkreis des Bittgangs unterschied sich in Straßburg nicht von der Fronleichnamsprozession. Der offensichtliche Unterschied lag vielmehr zwischen dem großen Kreuzgang und dem kleinen Kreuzgang. Während der große Kreuzgang, egal für welchen Anlass, immer eine Inszenierung nach innen und nach außen darstellte, waren stattdessen die kleine Bitt- bzw. Kreuzgänge ein gemeinschaftliches Gebet und erforderten daher die Beteiligung der jeweiligen Pfarrgemeinde. Diese waren somit keine Darstellung der städtischen Einheit, sondern eine reale kollektive Handlung, die aber nicht „sichtbar“ war, da die Bürger separat in ihrer Pfarrei beteten.

Wer waren die Adressaten einer solchen Inszenierung? Sollten die Handlungsträger gleichzeitig die Empfänger der Darstellung des einheitlichen Bildes der Stadt sein? Der folgende Satz in der Ordnung von 1472 betraf die Zuschauenden beim großen Kreuzgang:

„Wer, wo man frömde geste oder dorfflüte siht ston in engen gassen oder an den

³⁷¹ MR 2, fol. 82r und 82v, PFLEGER, Ratsgottesdienste, S. 48.

³⁷² MR 2, fol. 82v. Vgl. PFLEGER, Ratsgottesdienste, S. 48f.

enden, do es den Crützung irret, so süllent die kneht sie gülich heissen dannan gon, an die witen, do es kein irrung bringen mag.³⁷³

Der Satz berichtet, dass es Besuchern von außerhalb der Stadt offensichtlich erlaubt war, die Prozession anzuschauen. Mit diesen Beobachtern konnte erst diese Inszenierung von der „communitas fidelium“ vervollständigt werden. In Straßburg ging es bei der Inszenierung von der „communitas fidelium“ nicht um die gegenseitige Wirkung zwischen den aktiven und passiven Teilnehmern. Bei den kleinen Bittgängen sollten alle Stadteinwohner wörtlich am Ritual, aufgeteilt nach den Pfarrgemeinden, teilnehmen. Die großen Kreuzgänge erforderten auch eine inszenierte Beteiligung der gesamten Stadt an der Prozession und daher versuchte der Stadtrat mit einer Verordnung, das Zuschauen der Stadteinwohner zu verhindern. Die Adressaten der Straßburger Prozession waren nur Besucher von außerhalb der Stadt. Dieses Inszenierungsmodell zeichnete die Straßburger Prozession aus.

7. Fazit: Straßburger Kreuzgängen

Seit ihrer Einführung in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts unterschied sich die Corpus Christi-Prozession deutlich von den älteren kirchlichen Prozessionen. Aufgrund der aktiven Beteiligung weltlicher Teilnehmer und ihrer Form ist zu schließen, dass die St. Lukas-Prozession sowie die gelegentlichen Bittgänge als Vorbild dafür dienten. Diese Prozessionen wurden alle unter der Bezeichnung „Kreuzgang“ unter gemeinsamer Organisation des Stadtrates und den Dom- sowie den Kollegiatstiften zusammen gefeiert. Der Kreuzgang war daher bereits im 14. Jahrhundert ein gemeinsames Fest der kirchlichen und profanen Welt. Allerdings war diese Prozession damals noch kein Ritual der städtischen Obrigkeit, wie es die Quellen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gut dokumentieren.

Die erste große Änderung an der Umzugsform erfolgte zu Beginn des 14. Jahrhunderts, als die zwei wichtigsten Straßburger Reliquien, die Marienstatue und das große Kreuz, dem Kreuzgang mit dem Sakrament hinzugefügt wurden. Diese beiden Reliquien wurden dabei von den Dominikanern und Franziskanern mitgeführt. Bei den älteren kirchlichen Prozessionen wurden sie von den Stiftsherren von St. Thomas getragen. Die neuen Träger der Reliquien konnten nur durch die Vermittlung des Rates realisiert werden. Dies wurde dem Rat aufgrund des Gehorsams des Welt- und Regularklerus in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts auf der einen Seite und der militärischen und politischen Koalition mit dem Dom- und anderen Stiften auf der anderen Seite

³⁷³ PFLEGER, Ratsgottesdienste, S. 48f.

ermöglicht.

In dieser Änderung kann eine bestimmte Art der Inszenierung erkannt werden, es wurde die Integration der Mendikanten in die Stadtgesellschaft anschaulich gemacht. Noch wichtiger war aber, dass die als Stadtheiligtum verehrte Marienstatue durch die gleiche gesellschaftliche Position der Träger einen identischen Wert wie das Kreuz gewann, das als wichtigstes Heiligtum im Hauptchor des Doms stand. Dies symbolisierte das gleiche Gewicht der Teilnehmer aus der profanen und sakralen Welt.

Die weitere Entwicklung des Umzugs zum städtischen Ritual wird anhand der Phasen der Umsetzung der Stationen deutlich. Die Stationen, die im 14. Jahrhundert vor den Kirchen oder kirchlichen Organisationen standen, wurden immer mehr in die profanen Räume, die die städtische Wirtschaft, Politik und Verwaltung symbolisierten, umgesetzt. Dies ist sehr wahrscheinlich auf Bestreben der profanen Obrigkeit angestoßen worden. Hinter dem Bemühen des Stadtrates standen natürlich hohe Erwartungen an die Wirkung des Umzugs. Darauf deuten zwei Beispiele hin: das eine sind die Positionswechsel der Ratsherren und das andere ist die Positionierung der Zünfte. Die zweimaligen Positionswechsel der Ratsherren während des 15. Jahrhunderts verdeutlichen, dass der Kreuzgang auf aktuelle politische Situationen schnell reagierte. Noch Bemerkenswerter ist aber, dass der Auf- oder Abstieg von Zünften bei der Prozession sogar schon viel früher fassbar war, als in der korrespondierenden Sitzordnung im Rat, die zum Teil erst 20 Jahre später geändert wurde. Diese Beispiele machen anschaulich, dass die Gestaltung der Straßburger Kreuzgänge schnell an die jeweiligen politischen und sozialen Verhältnisse angepasst wurde. Dementsprechend legten die Teilnehmer der weltlichen Seite darauf einen großen Wert.

Dabei ist auch wichtig, dass die neuen Positionen, Formen und die Stationsorte nicht nur für die Corpus Christi-Prozession, sondern auch für die Bittgänge, oder andersrum, übernommen worden sind. Abgesehen von der Lukas-Prozession hatten die Straßburger Kreuzgänge immer das gleiche Format. Insofern gilt das Modell einer unterschiedlichen Inszenierung der „*communitas civium*“ und der „*communitas fidelium*“, das für viele anderen Städte im deutschsprachigen Raum zutrifft, für die Straßburger Prozessionen nicht. Stattdessen gab es einen Unterschied zwischen dem großen und dem kleinen Kreuzgang. Wie das Verbot des Zuschauens beim großen Kreuzgang und die Teilnahmepflicht beim kleinen Kreuzgang zeigen, war der große Kreuzgang für die Organisatoren eine Inszenierung nach innen und außen, während der kleine Kreuzgang ein gemeinsames Gebet in den jeweiligen Gemeinden darstellte.

Der Straßburger Rat instrumentalisierte die Prozession einerseits als städtische Inszenierung während der großen Kreuzgänge, nutzte aber andererseits die kleinen Kreuzgänge als Möglichkeit, um die Einheit der Bevölkerung in Krisenzeiten herzustellen. Dabei war entscheidend, dass der Stadtrat die kleinen Bittgänge alleine anordnete. Das heißt, der Rat agierte nicht mehr nur bestimmend für die theatralische Aufführung. Jetzt hatte der Rat auch das Recht auf die Nutzung der religiösen Praktiken für seine aktuellen politischen Zwecke. Zwar blieb das Wesentliche des Umzugs, das kirchliche Ritual, weiterhin erhalten, aber gleichzeitig wurde der Kreuzgang durch Änderungen von der städtischen Seite in den Formen, Positionen, usw. doch stark beeinflusst. Hier kann ein klarer, schrittweiser Verbürgerlichungsprozess durch die Stadt erkannt werden. Dies wurde aber erst mit der flexiblen Anpassung der Straßburger Kreuzgänge an die jeweiligen städtischen Umstände realisiert. Diese Flexibilität war das wesentliche Attribut der Straßburger Kreuzgänge.

Kapitel III. Japanische Historiographie

In den folgenden Kapiteln werden zwei weitere Prozessionsfeste, das Gion-Fest in Kyoto und das Sumiyoshi-Fest in Sakai, als Fallbeispiele aus Japan analysiert. Die analytische Methode wird – wie bereits bei der Analyse der Straßburger Kreuzgänge – in erster Linie der europäischen Prozessionsforschung entlehnt. Bevor die einzelnen Beispiele genauer vorgestellt werden, werden zunächst einige Begriffe für das bessere Verständnis der Fallbeispiele erklärt.

1. Das japanische Mittelalter

1.1. Periodisierung

Der zeitliche Rahmen der Arbeit wird vom 14. bis ins 16. Jahrhundert gespannt. Diese Epoche bezeichnet in der Periodisierung der japanischen Historiographie das Spätmittelalter. Die Periodisierung des „Mittelalters“ wurde primär in Analogie zum europäischen Mittelalter auf die japanische Historiographie übertragen, wobei das Mittelalter in Japan durch die Dezentralisierung der staatlichen Ordnung gekennzeichnet ist.³⁷⁴

Nach der klassischen japanischen Periodisierung wird das japanische Mittelalter in drei Phasen unterteilt: 1. das Frühmittelalter mit der so genannten „Kamakura-Zeit“, 2. die „Ashikaga-Zeit“ und 3. die Zeit der sich „bekriegenden Länder“. Das Frühmittelalter begann im späten 12. Jahrhundert mit der Errichtung des ersten Regiments durch den Schwertadel, dem sogenannten Shogunat in Kamakura, das in der Nähe des heutigen Tokyo lag.³⁷⁵ Der Name der „Kamakura-Zeit“ (1185–1333) leitet sich also vom Regierungsort Kamakura ab. Das Shogunat wurde am Ende des 13. Jahrhunderts durch die Angriffe der Mongolen stark geschwächt und endete schließlich mit der Niederlage einer Koalition des Kaisers Godaigo gegen den Ashikaga-Clan. Nach dem erfolglosen Versuch von Kaiser Godaigo (reg. 1334–37), eine neue imperiale Zentralherrschaft

³⁷⁴ Das Wort *chūsei* existiert zwar seit der Vormoderne, aber als Begriff für die historische Zäsur ist das Wort erst seit Anfang des 20. Jahrhunderts verwendet worden, als Hara Katsurō es als einen Übersetzungsbegriff vom europäischen Mittelalter in seiner Arbeit, *Nihon-Chūseiishi*, benutzte. Dabei versuchte er, die deutsche Geschichte im Vergleich mit der japanischen zu verstehen. Vgl. NITTA, Ichirō: *Chūsei ni Kokka ha attaka*, Yamakawa Shuppansha 2004, S. 16-22.

³⁷⁵ Vgl. GERBER, Adrian: *Gemeinde und Stand. Die zentraljapanische Ortschaft Ōyamazaki im Spätmittelalter. Eine Studie in transkultureller Geschichtswissenschaft*, Bonn 2005, S. 107-110.

aufzubauen, errichtete ASHIKAGA Takauji 1336 das Ashikaga-Shogunat in Kyoto. Dies ist der Beginn der zweiten Phase des Mittelalters, der Ashikaga-Zeit. Diese Regierung herrschte offiziell bis 1573, dem Zeitpunkt, an dem der letzte Ashikaga-Shogun, ASHIKAGA Yoshiaki (1537–1597), von ODA Nobunaga aus Kyoto vertrieben wurde. Allerdings fungierte das Shogunat seit dem Ausbruch des Bürgerkrieges, des sogenannten Ōnin-Krieges (1467–1477), und dem darauffolgenden *Meiō coup d'état* (1493) im 16. Jahrhundert längst nicht mehr als staatliche Instanz.³⁷⁶ Daher setzt die Historiographie eine Zäsur zwischen der zweiten und der dritten Phase des Mittelalters am Ende des 15. Jahrhunderts und bezeichnet die dritten Phase als Zeit der sich „bekriegenden Länder“. Diese Ära endete in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, als drei Fürsten, die sogenannten *daimyo*, Oda Nobunaga (1534–1582), Toyotomi Hideyoshi (1536–1598) und Tokugawa Ieyasu (1542–1616), nacheinander versuchten, die Vorherrschaft über das Reich zu gewinnen. Allgemein wird von den Historikern der Beginn der Frühneuzeit mit der Gründung der Tokugawa-Hegemonie (1603–1868) gleichgesetzt.

Während diese klassische Periodisierung nach der jeweiligen shogunalen Regierung vorgenommen wird, war das Shogunat das Mittelalter hindurch nicht durch einen eindimensionalen Herrscher gekennzeichnet. So teilte sich das Kamakura-Shogunat mit dem Kaiserhof die Regierungsfunktionen. Sie existierten nicht unabhängig voneinander sondern waren auf verschiedenen Ebenen voneinander abhängig. Diese Machtverteilung begrenzte sich nicht nur auf den Kaiserhof und das Shogunat, sondern bezog auch die mächtigen Hofadeligen, den Schwertadel als auch die klerikalen Institutionen mit ein. Hier spiegelt sich auch das damalige gesellschaftliche System wider, das mit der Entwicklung der Lokalherrschaft stark verbunden war.³⁷⁷

Diese Machtverteilung zwischen den verschiedenen einflussreichen mächtigen Familien / Institutionen (*kenmon-seika*) wurde von Kuroda Toshio als spezifisch mittelalterliches Phänomen gekennzeichnet und neben dem zentralisierten politischen System (*ritsuryo*-System) im Altertum (7.-10. Jahrhundert) und Feudalsystem in der Frühneuzeit (17.- 19. Jahrhundert) als das mittelalterliche politische System Japans definiert.³⁷⁸

³⁷⁶ YAMADA, Yasuhiro: Sengokuki Muromachibakufu to Shōgun, Yoshikawa-Kōbunkan 2000.

³⁷⁷ Vgl. SATŌ, Shin'ichi: Kamakurabakufu Soshōseido no Kenkyū, Unebi Shobō 1944 (Iwanami Shoten 1993.); KONDŌ, Sei'ichi: Chūsei-Zenki no Seiji-Chitsujo, in: Nihonshi-Kōza 3, S. 161-192, hier S. 161-163.

³⁷⁸ KURODA, Toshio: Nihon Chūsei no Kokka to Shūkyō, Iwanami Shoten 1974, S. 7-9.

1.2. Das System der Portale (*kenmon-taisei*)

Nach Kurodas These war die politische Obrigkeit des Staates auf verschiedene Elitegruppen, die als *kenmon-seike* (einflussreiche Familien) bezeichnet wurden, verteilt.³⁷⁹ *Kenmon*, das wörtlich von 'Tor der Autorität oder Macht' abgeleitet wurde, bedeutet 'Macht besitzendes Haus' oder 'Autorität und Herrschaft tragendes Oligarchengeschlecht'.³⁸⁰

Alle diese Portale übten vornehmlich eine Domänenherrschaft aus. Das Domänen-Herrschaftssystem war ein wirtschaftliches und gesellschaftliches System, das das Mittelalter hindurch existierte und auf dem System der Portale basierte.³⁸¹ Daher wird dieses Domänen-System im Folgenden kurz skizziert.

Die Domänenherrschaft (*shōen-sei*)

Der Begriff Domäne (*shōen*) wird in der japanischen Historiographie folgendermaßen verstanden: Er bezeichnet einen Territorialbesitz, dessen Besitzer nicht in der Domäne selbst residierte, sondern in der (Haupt-)Stadt sein Domizil hatte.³⁸² Das heißt, dass die Domänenherrschaft gegenüber der lokalen Herrschaft stand, wo der Herrscher vor Ort residierte. Typische Domänenbesitzer waren Hofadelssippen oder große buddhistische Klöster und Schreine, welche mit dem Zentralstaat eng verbunden waren.³⁸³ Die frühen Domänen, die bereits in der Nara-Zeit existierten, hatten eine gewisse Befreiung von staatlichen Vermessungen und Steuern.³⁸⁴ Seit dem 11. Jahrhundert gewannen immer mehr Domänen volle staatliche Immunität. Somit befreite man sie von wirtschaftlicher und administrativer Kontrolle vom Staat, und den Polizei- und Justizbeamten der Provinzialverwaltung wurde der Eintritt in das Domänengebiet verboten.³⁸⁵ Diese

³⁷⁹ Vgl. ADOLPHSON, *The Gates of Power*, S. 11.

³⁸⁰ GERBER behandelt das Wort *kenmon* (oder kleingeschrieben?) mit der Einführung Kurodas These als einen neuen analytischen Begriff. Die Nutzung des Begriffs für die machthabende Familie wurde aus China eingeführt, wobei er in dem Buch *Gokansho Meiteiki* auftauchte und spätestens im 9. Jahrhundert am kaiserlichen Hof verwendet wurde und im Ritualprotokoll „Sandaikyakushiki“ erschien. Vgl. Nihonkokugo Daijiten, Shōgakukan, 2006; GERBER, *Gemeinde und Stand*, S. 111.

³⁸¹ KURODA, Toshio: *Nihon Chūsei no Kokka to Shūkyō*, Iwanami Shoten 1974, S. 7f.

³⁸² Diese Übersetzung von *shō* wurde Adrian Gerbers Arbeit entnommen. Vgl. GERBER, *Adrian: Gemeinde und Stand*, S. 87.

³⁸³ GERBER, *Adrian: Gemeinde und Stand*, S. 87.

³⁸⁴ Mit ihrer Errichtung wurde zunächst das Anrecht auf den Steuer- und Abgabenertrag aus dem Boden sowie später auch andere Herrschaftskompetenzen von der imperialen Bürokratie auf unabhängige Gewalten übertragen. (GERBER, *Adrian: Gemeinde und Stand*, S. 87.)

³⁸⁵ McMullin, Neil, *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*, S. 23; GERBER, *Adrian: Gemeinde und Stand*, S. 87.

Verbreitung der Domänenherrschaft spielte eine entscheidende Rolle bei der Bildung der lokalen Gemeinden. Darauf wird später noch genauer eingegangen.

Die Portale besaßen folgende Attribute, die ihren elitären Status definierten:³⁸⁶ Sie hatten in ihren Domänen eine eigene Autoritätssphäre, in der sie die örtliche Hegemonie über die Justiz und die Wirtschaft besaßen. Das Oberhaupt jedes Portals übte zudem vollständige Herrschaft über seine Familie und Verwandten aus. Jedes Portal besaß militärische und administrative Anhänger, die nur dem Portal treu ergeben waren. Dabei konnten neben solchen territorialen Ämtern in den klerikalen und höfischen Portalen auch dienstherrschaftliche Verbände und Gilden oder andere Stellen als verlängerter Arm der Portale dienen. Mit Hilfe dieser regierten die Portale in ihren eigenen Orten beziehungsweise Herrschaftsbereichen.

Während ihre Machtquelle stark mit der Domänenherrschaft verbunden war, betonte Kuroda aber, dass ihre Machtlegitimation als Teilhaber der Herrschaft nicht auf ihrem Reichtum oder ihrer politischen Geschicklichkeit beruhte, sondern vielmehr auf verschiedenen Legitimationen, die sie als Teil der herrschaftlichen Funktionselite des Staates besaßen: die Hofadelsfamilien, aus denen mehrere Minister stammten, die religiösen Institutionen, die die offizielle Rolle des Staatsschutzes vom Kaiserhof erhielten, die mächtigen Fürsten des Schwertadels, die vom Kaiserhof als militärischer Schutz des Staates anerkannt wurden.³⁸⁷

Diese Portale werden nach Kuroda somit drei Machtblöcken zugeordnet: dem Hofadel (*kuge*), dem Schwertadel (*buke*) und den Tempel- und Schreinklöster-Komplexen (*jisha*).³⁸⁸ Während die Portale in ihren Domänen die volle Herrschaft ausübten, konnte kein Portal der drei Machtblöcke die absolute Herrschaft über die jeweils anderen gewinnen. Das System der Portale funktionierte vielmehr als ein verschiebbares Gleichgewicht zwischen diesen drei Gruppen. Die drei Machtblöcke waren um ihrer eigenen Stabilität willen voneinander abhängig.³⁸⁹ Obwohl seine Rechte durch den Schwertadel stark beschnitten wurden, behielt der Hofadel immer noch die Autorität bei der Amtseinsetzung, dem Erlassen von Gesetzen und den rituellen Aufgaben, deren

³⁸⁶ Vgl. ADOLPHSON, *The Gates of Power*, S. 13; GERBER, *Gemeinde und Stand*, S. 114; KURODA, Toshio: *Nihon Chūsei no Kokka to Shūkyō*, Iwanami Shoten 1974, S. 10f.

³⁸⁷ KURODA, Toshio: *Nihon Chūsei no Kokka to Shūkyō*, Iwanami Shoten 1974, S. 17.

³⁸⁸ KURODA, Toshio: *Nihon Chūsei no Kokka to Shūkyō*, Iwanami Shoten 1974, S. 17.

³⁸⁹ Vgl. ADOLPHSON, *The Gates of Power*, S. 14f.; GERBER, *Gemeinde und Stand*, S. 114; KURODA, Toshio: *Nihon Chūsei no Kokka to Shūkyō*, Iwanami Shoten 1974, S. 17f.

Traditionen auf den bürokratischen Staat des Altertums zurückgingen. Der Schwertadel, dessen Oberhaupt der Shogun war, wurde durch die Anerkennung des Hofes und der klerikalen Institutionen legitimiert, die Verrichtung von „öffentlichen Angelegenheiten“ zu übernehmen sowie seine juristischen beziehungsweise exekutiven Funktionen auszuüben. Die klerikalen Portale waren, sowohl die buddhistischen als auch die schintoistischen, für die spirituellen Schutzfunktionen verantwortlich.

Der Forschungszeitraum dieser Arbeit setzt zu Beginn des 11. Jahrhunderts ein, als sich die politischen Eliten „portalisierten“, das heißt, sich in politische Elitegruppen aufteilten und somit das System der Portale entstand.

1.3. Der Beginn des Mittelalters und die *Insei*-Regierungsform

Aktuelle Forschungen beweisen, dass die Entstehung des Systems der Portale zeitlich in das 10. Jahrhundert zu verorten ist.³⁹⁰ Der mächtigste Clan des Hofadels, Fujiwara, und viele klerikale Institutionen übten bereits im 10. Jahrhundert in ihren Domänen ihre Herrschaft aus, während die anderen Elitegruppen sich erst im 11. und 12. Jahrhundert als Domänenherrscher etablierten. Es ist daher umstritten, ob die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts schon als Frühmittelalter oder noch als spätes Altertum gilt.³⁹¹ Die Forschung ist sich einig, dass die Übergangsphase vom Altertum zum Mittelalter in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts anzusiedeln ist. In diesem Zusammenhang kann man den Beginn des Mittelalters in das 11. Jahrhundert setzen.

Während das Portal des Schwertadels seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts mehr Präsenz zeigte, nahmen die zurückgezogenen Kaiser, die sogenannten *Jōkō*, in der frühesten Phase des Mittelalters die entscheidende Rolle als das zeitweilig mächtigste Portal im Block des Hofadels ein. Daher beginnt für Kuroda die „Portalisierung“ der Herrschaft in Japan mit der Ausübung der Macht durch die *Jōkō*.³⁹² Aufgrund ihres großen Einflusses auf mein Fallbeispiel des 'Gion-Festes' wird folgend die besondere

³⁹⁰ Vgl. YOSHIKAWA, Shinji: *Ritsuryō Kanryō-Sei no Kenkyū*, Hanawa-Shobō 1998; SATŌ, Yasuhiro: *Nihon Chūsei no Reimei*, Kyoto Daigaku Shuppankai 2001; KIMURA, Shigemitsu: *10 Seiki no Tenkan to Ōchōkokka*, in: *Chūsei no Keisei*, S. 1-33; TERAUCHI, Hiroshi: *Kizoku Seiken to Chihōshihai*, in: *Chūsei no Keisei*, S. 35-64.

³⁹¹ ADOLPHSON, *The Gates of Power*, S. 13. Während YOSHIKAWA Shinji die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts als Frühphase des Systems der Portale behandelt, versteht ŌTSU Tōru diese Zeit als letzte Phase des Ritsuryō-Systems, das als grundlegendes Rechtssystem im Altertum fungierte. (YOSHIKAWA, *Ritsuryō Kanryōsei*; ŌTSU, Tōru: *Ritsuryōkokkashihai-kōzō no Kenkyū*, Iwanami Shoten 1993.)

³⁹² KURODA, *Nihon Chūsei no Kokka to Shūkyō*, S. 20f.

Regierungsform der *Jōkō* kurz vorgestellt.

Die *Jōkō*

Wie oben bereits erwähnt, setzte der Prozess der „Portalisierung“ bereits im 10. Jahrhundert ein und es ist festzuhalten, dass die Regierung der *Jōkō* die erste Regierungsform in Japan war, die im System der Portale funktionierte. Mit der militärischen Unterstützung ihrer eigenen Dienstgruppe und der wirtschaftlichen Kraft ihrer Domänen entzogen die *Jōkō* dem Kaiser praktisch die Regierungsmacht und übten faktisch selber die staatliche Herrschaft aus.³⁹³ Die Regierungszeit der *Jōkō*, die von 1086 bis 1185 dauerte, wird in der japanischen Historiographie als sogenannte Insei-Zeit bezeichnet.

Von den *Jōkō* sollen vor allem zwei hervorgehoben werden³⁹⁴: der erste war Shirakawa-Jōkō, der seit seinem offiziellen Rücktritt im Jahre 1086 als Kaiser bis zu seinem Tod 1129 das politische Zentrum Japans darstellte. Sein Enkel Toba-Jōkō übernahm die Regierung von ihm und „regierte“ von 1129 bis 1156. Diese beiden *Jōkō* richteten eine große Aufmerksamkeit auf die Feier des Gion-Festes, während die sonstigen Kaiser, abgesehen von der offiziellen höfischen Unterstützung, dafür kein persönliches Interesse zeigten. Über die Rolle der zurückgetretenen Kaiser und deren Einfluss auf das Gion-Fest, wird im späteren Verlauf des Kapitels über das Gion-Fest weiter einzugehen sein.

2. Die religiösen Institutionen

Von den drei Haupt-Blöcken der politischen Autoritäten unterschied sich das Wesen des klerikalen Blocks von den anderen am deutlichsten. Die religiösen Institutionen gründeten zunächst, wie die Autoritäten in den anderen Blöcken, Domänenherrschaften. Diese Domänen gehörten aber nicht zu bestimmten Familien oder Clans sondern zu den Institutionen an sich.

³⁹³ Vgl. GOMI, Fumihiko: *Inseiki Shakai no Kenkyū*, Yamakawa Shuppansha 1984; MOTOKI, Yasuo: *Inseiki no Kenmon. Nairan to Bushiseiken no Bunritsu*, in: *Inseiki Bunka Kenkyūkai* (Hg.): *Kenryoku to Bunka* (Inseiki Bunka Ronshū Vol. 1), Shinwasha 2001, S. 100-120; MIKAWA, Kei: *Insei. Mouhitotsu no Tennō-Sei*, Chūkō-Shinsho 2006.

³⁹⁴ Als der dritte und letzte *Jōkō* der *Insei*-Zeit wird Goshirakawa-Jōkō, welcher der Sohn von Toba-Jōkō war, genannt. Seine Macht wurde aber stark vom Schwertadel, zunächst vom Taira- und später vom Minamoto-Clan, geschmälert. Zu ihrer Beziehung siehe MIKAWA, Insei, S. 139-189.

Als besonderes Merkmal des klerikalen Blocks muss die gemischte Praxis des Buddhismus und der einheimischen Kulte, die sich später zum Schintoismus entwickelten, hervorgehoben werden. Das Phänomen, das als *shinbutsu shūgō* oder als Amalgam von lokalen Gottheiten (*kami*) und Buddhismus bezeichnet wird, entwickelte sich schrittweise seit der Einführung des Buddhismus in Japan und war das Mittelalter hindurch ein wichtiger voraussetzender Gedanke für die „Portalisierung“ der klerikalen Institutionen in der sozio-politischen Sphäre.³⁹⁵

Im Folgenden wird der Prozess der „Portalisierung“ des klerikalen Blocks und das damit stark verbundene Amalgam von Gottheiten und Buddhismus konkreter vorgestellt. Diese Entwicklungen hatten nämlich einen großen Einfluss auf die beiden Untersuchungsgegenstände in Form des Gion-Festes sowie des Sumiyoshi-Festes.

2.1. Der Buddhismus: seine Einführung und Entwicklung zum mächtigen Portal im Mittelalter

Der Buddhismus als Staatsschutz neben dem kami-Glauben

Bereits seit seiner offiziellen Einführung im 6. Jahrhundert hat der Buddhismus die Funktion des religiösen Staatsschutzes durch die buddhistischen Gebete und Kulte wahrgenommen, wobei der Buddhismus zusammen mit dem chinesischen politischen und administrativen System in der Version des chinesischen und koreanischen Staatsbuddhismus eingeführt worden war.³⁹⁶ Seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts entwickelte sich der Buddhismus weiter. Im Jahr 673 entstand der Hofrang der Mönche (*sōkansei*), die somit ein Amt bekleideten. Ab dem Jahr 677 begann die Gründung der großen staatlichen Tempel (*daikandaiji*). Der Erlass der Ordnung zur Weiterentwicklung des buddhistischen Glaubens im Jahr 685 galt als Basis für den Staatsbuddhismus

³⁹⁵ Zur Übersetzung von *shinbutsu shūgō* und der genauen Begrifflichkeit, vgl. TEEUWEN, Mark & RAMBELLI, Fabio: Introduction, in: DIES. (Hg.): *Buddhas and Kami in Japan. Honji suijaku as a combinatory paradigm*, London & New York 2003, S. 1-53, hier S. 2-7.

³⁹⁶ OKAMOTO, Tōzō: *Kodai Jiin no Seiritsu to Tenkai*, Yamakawa-Shuppansha 2002, S. 4. Die genaue Datierung der Anfänge des Buddhismus in Japan ist zwar unklar, allerdings deutet die damalige enge Beziehung mit Koreanern und Immigranten vom schon länger buddhistisch geprägten Festland darauf hin, dass der Buddhismus in Japan deutlich vor seiner offiziellen Einführung bereits auf der lokalen und privaten Ebene praktiziert wurde. (KLEINE, Christoph: *Der Buddhismus in Japan. Geschichte, Lehre, Praxis*, Tübingen 2011, S. 1.) Für die offizielle Einführung des Buddhismus wird der Zeitpunkt genannt, als König Seimei (523-554) von Kudara auf der koreanischen Halbinsel dem japanischen Hof eine Buddha-Statue, die Sutras sowie Mönche als Geschenk überreichte. Die japanische Chronik datiert diese Begebenheit auf das Jahr 552, während anderen Quellen, wie Jōgū Shōtoku Hōō Teisetsu, sowie Gangōji Garan Engi narabini Rukishi Zaichō, das Jahr 538 überliefern.

(*kokka-bukkyō*).³⁹⁷ Der 701 erlassene Taihō-Kodex enthält Gesetze für Mönche und Nonnen (*sōniryō*).³⁹⁸ In dieser Zeit entwickelte sich parallel eine Institutionalisierung der einheimischen Kulthandlungen, die schließlich in der Religion des Schintoismus mündeten. Dabei wurden die Mythen (*kojiki*) schriftlich festgehalten und die verschiedenen Rituale klassifiziert, die neben dem Buddhismus ebenfalls als Staatsschutz fungierten. Diese einheimischen Ritualhandlungen werden im folgenden Abschnitt thematisiert werden.

Als Religion wurde der Buddhismus aber erst im 8. Jahrhundert in der japanischen Gesellschaft fixiert. Dies geschah gleichzeitig mit den Fortschritten im Studium der Sutras (buddhistische Lehrschrift). Diese Fortschritte resultierten aus der Gründung unterschiedlicher Lehr- oder Glaubensschulen.³⁹⁹ Im selben Jahrhundert begann der kaiserliche Hof sechs buddhistische Schulen, Hossō, Kusha, Sanron, Jōjitsu, Kegon und Ritsu, die alle in der damaligen Hauptstadt Nara gegründet worden waren, offiziell zu unterstützen, wodurch diese Schulen eine hervorragende Stellung gewannen.⁴⁰⁰ Seitdem organisierten sie die buddhistischen Kulte am Hof und tauschten sich auf wissenschaftlicher Ebene untereinander aus. Die sechs Schulen in Nara (*nanto-rokusō*) entwickelten sich zu den zentralen buddhistischen Schulen.

Im 11. Jahrhundert löste die Entwicklung des Systems der Portale die Klöster langsam aus der hierarchisch-bürokratischen Organisation des Staatstempel- und Staatsschreinwesens und jeder Schreintempel-Komplex entwickelte seine eigene Domänenherrschaft.⁴⁰¹ Dies resultierte unter anderem aus der Schwächung der höfischen Kontrolle, die vorher die gesellschaftliche und politische Position der staatlichen klerikalen Institutionen legitimierte. Die Tempel, die sich zu klerikalen Portalen entwickelten, gehörten besonders während des Frühmittelalters fast ausnahmslos zu den elitären Schulen, zu denen unter anderem die sechs Schulen in Nara

³⁹⁷ Die Ordnung für den Glauben fordert folgendes: „In jedem Land und jedem Haus soll eine buddhistische Kapelle gebaut werden, die Buddhastatue und das Sutra aufgestellt werden, um eine Andacht halten zu können.“ OKAMOTO, Kodai Jiin, S. 79.

³⁹⁸ KLEINE, Der Buddhismus in Japan, S. 14.

³⁹⁹ Zu weiteren buddhistischen Sekten im Altertum, Vgl. UESHIMA, Chūseikokka to Jisha, S. 230-235.

⁴⁰⁰ *shū* wird normalerweise als Sekte übersetzt. Allerdings differenzierten sich diese *shū* nicht unbedingt aufgrund ihres Glaubens, sondern in der Interpretation der Thesen, die unter den *shū* regelmäßig diskutiert wurden. Es war auch nicht außergewöhnlich, dass ein Tempel Mönche, die aus den verschiedenen anderen *shū* kamen, beheimatete. Daher wird hier *shū* mit Schule übersetzt. (Vgl. UESHIMA, Chūseikokka to Jisha, S. 230.) Zu den einzelnen sechs Schulen siehe Kleine, Der Buddhismus in Japan, S. 28-97.

⁴⁰¹ GERBER, Gemeinde und Stand, S. 168f.

zählten. Zusammen mit zwei weiteren Schulen begründeten diese später den Kenmitsu-Buddhismus. Als letzter Teil dieses Abschnitts wird nun der Kenmitsu-Buddhismus vorgestellt.

Die Entstehung des Kenmitsu-Buddhismus

Im 9. Jahrhundert entstanden zwei weitere Schulen, die Shingon- und Tendai-Schule, und beide gewannen sofort eine große Popularität innerhalb und außerhalb des Hofes, so dass sie sich zu Konkurrenten der älteren sechs Schulen in Nara entwickelten. Dabei bezeichnete Kūkai, der Gründer der Shingon-Schule, die älteren sechs Schulen als Ken-Buddhismus (*kenkyō*), während er den Vorrang der neuen Schulen unter dem Namen des Mitsu-Buddhismus (*mikkyō*) betonte. Der neue Mitsu-Buddhismus bekam ebenfalls höfische Unterstützung und bildete mit dem Ken-Buddhismus zusammen einen einflussreichen buddhistischen Glaubenskreis. Bereits im 9. Jahrhundert wurde der Ken- und Mitsu-Buddhismus als ein übereinstimmendes Wesen des Buddhismus wahrgenommen, und im 10. Jahrhundert entwickelte sich eine Doktrin, die beide Formen dieses Buddhismus umfasste und miteinander verschmolz.⁴⁰² Hier findet sich erstmals der Ausdruck des „Kenmitsu-Buddhismus“.

Die regelmäßigen und unterschiedlichen Rituale des Ken-Buddhismus sind durch eine theatralische Inszenierung unterhaltsamer geworden und damit gewann dieser die breite Aufmerksamkeit der Laien. Die Rituale waren bis zum 10. Jahrhundert auf den höfischen Kreis begrenzt, aber seit dem späten 10. Jahrhundert wurden diese Riten des Ken-Buddhismus auch für die „normale“ Bevölkerung veranstaltet.⁴⁰³ Im Gegensatz zum Ken-Buddhismus verstärkte der Mitsu-Buddhismus die Verbindung mit dem Hofadel, wobei sich der Mitsu-Buddhismus aufgrund des „magischen Charakters“ seiner Kulte eng an den Elementen der taoistischen Vorstellungen (*onmyōdō*), apotropäischen (*kaji-kitō*) und anderen schintoistischen Reinheits- und Tabu-Kulten (*monoimi*) orientierte und sich zu einer esoterisch-exoterischen Mischreligion entwickelte. Die Liturgie des Mitsu-Buddhismus war daher fraglos ein synkretistisches Produkt.

Portalisierung der Tempel des Kenmitsu-Buddhismus

⁴⁰² KURODA, Ōbō to Buppō, S. 10.

⁴⁰³ UESHIMA, Chūseikokka to Jisha, S. 235.

Im 11. Jahrhundert lag die Machtquelle des Kenmitsu-Buddhismus aber nicht mehr in seiner Verbindung zum Hofadel, sondern vielmehr in den jeweiligen Territorien, die die Tempel des Kenmitsu-Buddhismus aufgrund ihrer großen Popularität und Privilegien im Laufe der Zeit gestiftet bekamen. Zu den einflussreichsten Portalen wurden zwei Tempel aus dem Ken-Buddhismus, der Kōfukuji-Tempel und der Tōdaiji-Tempel, sowie aus dem Mitsu-Buddhismus der Enryakuji-Tempel und der Enjōji-Tempel gezählt. Die anderen Tempel wurden diesen (Haupt-)Tempeln als Filialen untergeordnet und bildeten dementsprechend eine neue Hierarchie. Auf diese Weise „portalisierten“ sich die Tempel.

Seit der Kamakura-Zeit (1185-1333) fand eine Reformbewegung des Buddhismus statt und daraus entwickelten sich neue buddhistische Schulen, die aus China eingeführt wurden.⁴⁰⁴ So breiteten sich zum Beispiel Sekten in Japan aus, die in der Lehre des Amidismus oder dem Buddhismus des Reinen Landes begründet waren. Mit einer einfachen Heilslehre wurden Menschen aus allen Ständen angesprochen.⁴⁰⁵ Dazu zählten die Jōdo-Sekte, die Shin-Sekte oder Jōdo-Shin-Sekte sowie die Ji-Sekte. Besonders seit dem späten 15. Jahrhundert entwickelte sich ein Zweig der Shin-Sekte (Honganji), die von ihren Kritikern häufig Ikkō-Sekte genannt wurde, zu einer der mächtigsten kirchlichen Organisationen.⁴⁰⁶ Der Nichiren-Buddhismus, der auch Lotus-Schule (*hokke-shū*) genannt wurde, gewann neben dem Amidismus große Popularität in der Gesellschaft.⁴⁰⁷ Auch der Zen-Buddhismus, wie die Sōtō-Sekte und die Rinzai-

⁴⁰⁴ Zu diesen neuen buddhistischen Strömungen, siehe u.a. Dobbins, James, C.: Jōdo Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan, Honolulu 2002, 1f; Kleine, der Buddhismus in Japan, S. 232-476.

⁴⁰⁵ Im Zentrum der Lehre steht die Erwartung der Wiedergeburt im Paradies, dem so genannten Reinen Land (*jōdo*) durch die Gnade des Amida Buddhas. (PAULY, Karl Ulrich Wolfgang: Ikkō-Ikki. Die Ikkō-Aufstände und ihre Entwicklung aus den Aufständen der bündischen Bauern und Provinzialen des japanischen Mittelalters, Bonn 1985, S. 17f.) Zu den Jōdo-, Shin- sowie Ji-Sekten, u.a. PAULY: Ikkō-Ikki; DOBBINS, James, C.: Jōdo Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan, Honolulu 2002; KLEINE, der Buddhismus in Japan, S. 232-328.

⁴⁰⁶ PAULY, Ikkō-Ikki, S. 37f. Diese Organisation formierte sich nicht nur religiös sondern gleichzeitig auch politisch-ökonomisch sowie militärisch (*ikkō-ikki*) und setzte sich mit den Fürsten sowie anderen Sekten auseinander. (Paulys Arbeit thematisiert dieses politische Bündnis und seinen Aufstieg und Fall, Vgl. Ikkō-Ikki; KOTANI, Toshiaki: Kinai Sengokuki Kenryoku to Shin-Shū Jiin – Kouchi nokuni Shibukawagun Jiganji wo Chūshin ni, in: DERS.: Kinai Sengokuki Shugo to Chiiki Shakai, Osaka 2003, S. 193-231, sowie Sengokuki no Kouchi no Kuni Shugo to Ikkō-Ikki Seiryoku, in: DERS.: Kinai Sengokuki, S. 231-289; KITAI, Toshio: Honganji, Jinaichō, Ikkōikki, in: DERS.: Chūseikōki no Jisha to Keizai, Kyoto 1999, S. 143-249.); TSANG, Carol Richmond: War and Faith: Ikkō Ikki in Late Muromachi Japan, Cambridge, Mass 2007.

⁴⁰⁷ Die Lotus-Schule formte wie die Shin-Sekte ein Bündnis (*hokke-ikki*). (KAWAUCHI, Masayoshi: Toshikyōdōtai to Jinteki Ketsugō. Hokkeikki to Gione wo Megutte, in: NIKI, Hiroshi (Hg.): Toshi. Zenkindai Toshiron no Shateki, Tokyo 2002, S. 229-246.) Zur Nichiren-Buddhismus, Vgl. CARSTON, Richard: Der Buddha des Alltags: Einführung in den Buddhismus Nichiren Daishonins; Mörfelden-Walldorf 1998; MATSUDO, Yukio: Nichiren, der Ausübende der Lotus-Sutra. 2. Auflage Heidelberg

Sekte, die sich stark an den Praktiken der Meditation orientieren, erlangte seit der Kamakura-Zeit eine immer größere Popularität vornehmlich beim Schwertadel.⁴⁰⁸ Die Rinzai-Schule gewann die finanzielle und politische Unterstützung vom Kamakura- und später vom Ashikaga-Shogunat.⁴⁰⁹

Trotz dieser neuen religiösen Strömungen, die als neuer Kamakura-Buddhismus bezeichnet wurden, bewahrten sich die Tempel des Kenmitsu-Buddhismus auf die Politik und die Wirtschaft durch das Mittelalter hindurch den größten Einfluss.⁴¹⁰

2.2. Der Schintoismus oder der kami-Glaube (*jingishinkō*)

Neben den mächtigen Tempeln hatten einige schintoistischen Schreine im Mittelalter großen Einfluss sowohl im Zusammenhang mit dem staatlichen Schutz, als auch als große Domänenherrscher gewonnen. Die Schreine existierten aber nicht separat von den Tempeln als komplett andere religiöse Institutionen, sondern sie waren vielmehr sowohl religiös als auch institutionell stark voneinander abhängig und beeinflussten sich gegenseitig. Diese komplizierten Beziehungen zwischen den Schreinen und Tempeln werden nun im folgenden Abschnitt thematisiert.

Der Schintoismus wird generell als autochthone animistische Religion verstanden, die im Gegensatz zum Buddhismus indigen japanisch ist. Als einheitliche Religion oder Ritualkomplex wurde er nach der Einführung des Buddhismus anerkannt. Insofern gab es zweifellos bei der Entwicklung des Schintoismus immer einen entscheidenden Einfluss von Seiten des Buddhismus. Der Schintoismus entwickelte sich erst im

2017; KLEINE, der Buddhismus in Japan, S. 394-433.

⁴⁰⁸ Es gibt zahlreiche Arbeiten über die Zen-Schulen. Hier werden nur einige Arbeiten im Rahmen der institutionellen Geschichte des Zen in Japan genannt. DUMOULIN, Heinrich: Geschichte des Zen-Buddhismus, Band II: Japan, Bern 1986; BODIFORD, William: Sōtō Zen in Medieval Japan, Honolulu 1993; VOLLMAR, Klaus: Zen Buddhismus in Japan, Hamburg 1998, S. 179-199 (<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd2-k09vollmer.pdf> letzter Besuch 02.08.2018); DERS.: Japanischer Buddhismus und Zen, in: Weiterbildendes Studium: Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, Hamburg 2001 S. 149-164 (<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd5-k10vollmer.pdf> letzter Besuch 02.08.2018.)

⁴⁰⁹ IMATANI Akiras Untersuchung hat die systematische finanzielle Unterstützung vom Shogunat für die hochrangigen Tempel und die Entwicklung der Tempel zu Domänenherren thematisiert. (IMATANI, Akira: Bakufu to Gozanzen'in tono Keizaiteki Kankei, in: DERS.: Muromachibakufu Kaitaikatei no Kenkyū, Tokyo 1985, S. 38-48 sowie Gozanzenin no keizaiteki Kiso, in: Muromachibakufu Kaitaikatei no Kenkyū, S. 49-58.

⁴¹⁰ KAMIKAWA, Michio: Chūseiijiin to Kokka-Hōe, in: National Museum of Japanese History (Hg.): Chūseiijiin no Sugata to Kurashi, Yamakawashuppansha 2004, S. 16-34, hier S. 16. Das ist auch das Hauptargument von Kuroda. (KURODA, Ōbō to Buppō S. 7-9.)

Spätmittelalter zu einer mit einer eigenen Lehre definierten Religion.⁴¹¹

Die Institutionalisierung der zuvor existierenden verschiedenen einheimischen Glaubensarten auf staatlicher Ebene begann im 7. Jahrhundert.⁴¹² Dabei ist auch belegt, dass das Wort 'Schintō', das erstmals in der offiziellen Staats-Chronik, der sogenannten 'Chronik Japans in einzelnen Schriften' (*nihonshoki*), genannt wurde, sogar aus China stammte und nicht explizit für eine bestimmte Religion stand. Die 'Chronik Japans in einzelnen Schriften' (*nihonshoki*), welche die Herrschaft des japanischen Kaisers mystisch legitimierte, edierte und regelte die staatlichen Kulthandlungen auf Basis der „Rituale“ (*jingiryō*). Sie wurde zwar unter Berücksichtigung der chinesischen Ritualregeln geschrieben, enthält aber gleichzeitig viele einheimische japanische Riten.⁴¹³ Die Anwendungsweise von 'Schintō' in der Chronik deutet darauf hin, dass der Begriff 'Schintō' im Altertum als allgemeiner Sinn der Göttlichkeit (*shinteki-narumono*) oder Heiligkeit (*seinaru-jōtai*), oder als vieldeutige religiöse Praxis verwendet wurde.⁴¹⁴ Daher verstand man diese Ritualhandlungen in jener Zeit keinesfalls als Schintoismus im modernen Sinne.⁴¹⁵ Die Bezeichnungen 'Glauben der Gottheiten' oder *kami*-Glauben (*jingi-shinko*) werden häufig verwendet, um diese Glaubensart zu skizzieren. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird das Wort Schintoismus besonders als Adjektiv, wie zum Beispiel in 'das schintoistische Fest', 'der schintoistische Schrein' usw., verwendet werden. Auf der anderen Seite wird versucht, das Wort 'Schintoismus' so wenig wie möglich zu gebrauchen, um mögliche Irritationen zu vermeiden.

Entsprechend der Institutionalisierung des *kami*-Glaubens durch den Kaiserhof führte dieser am Ende des 8. Jahrhunderts zahlreiche Schreine in die Hierarchie ein, und es wurden sechzehn von diesen als die wichtigsten Schreine in der Mitte des 10. Jahrhunderts festgelegt.⁴¹⁶ Unter diesen sechzehn Schreinen war unter anderem der

⁴¹¹ SUEKI, Chūsei no Kami to Hotoke, Yamakawa-Shuppansha 2003, S. 13.

⁴¹² Zum Folgenden Vgl. SUEKI, Chūsei no Kami to Hotoke, S. 10.

⁴¹³ Die 30 bändige Reihe 'Chronik Japans in einzelnen Schriften' *nihonshoki* wurde 720 vollendet. Dem folgten fünf weitere offizielle Staatschroniken, *shoku-nihongi* (797), *nihon-kōki* (840), *shoku-nihon-kōki* (879), *nihon-montoku-tennō-jitsuroku* (879) und *nihon-sandaijitsuroku* (901). Die 'Chronik Japans in einzelnen Schriften' beginnt mit dem Mythos der Welterschaffung (1. und 2. Band) und umfasst unter anderem die Genealogie der japanischen Kaiser als Nachkommen der japanischen Götter. Vgl. Nihon Rekishi Daijiten (E-Book Version), Shōgakukan 2007, hier der Artikel über die 'Chronik Japans in einzelnen Schriften'.

⁴¹⁴ Vgl. KURODA, Toshio: Ōbō to Buppō. Chūseishi no Kōzu, Hōzōkan 2001, S. 73.

⁴¹⁵ Vgl. SUEKI, Chūsei no Kami to Hotoke, S. 11.

⁴¹⁶ UESHIMA, Tōru: Chūseikokka to Jisha, in: Chūsei no Keisei, S. 227-261, hier S. 236f.

Sumiyoshi-Schrein, dessen Fest im 5. Kapitel behandelt wird.⁴¹⁷ Am Ende desselben Jahrhunderts wurden noch fünf weitere Schreine – unter anderem der Gion Schrein – hinzugefügt, so dass einundzwanzig Schreine das ganze Mittelalter hindurch als die bedeutendsten Schreine der Hierarchie galten.

Diese schintoistischen Schreine wurden im Mittelalter mit den buddhistischen Tempeln als Schreintempel-Komplexe institutionalisiert, wodurch sich ihre Hierarchie weiter verkomplizierte.

2.3. kami-Glaube und Buddhismus im Altertum (6. Jahrhundert bis zum 11. Jahrhundert)

Die Entstehung des kami-Glaubens (*jingi-shinko*) kann nicht einfach als lineare Entwicklung der einheimischen kultischen Handlungen der Gottheiten gesehen werden. MITSUHASHI Tadashi, der in seinem Aufsatz die frühe Phase der Entwicklung der *kami*-Glaubensrichtung (*jingi-shinko*) ausführlich untersuchte, kommt zu dem Ergebnis, dass das Ritual der Kofun-Zeit (3. Jahrhundert - 7. Jahrhundert) nach kurzer Zeit (6. Jahrhundert) vom buddhistischen Ritual ersetzt wurde und seit dem 7. Jahrhundert die organisierten Kulthandlungen mit dem starken Bewusstsein als staatliches Ritual neu kreiert worden sind.⁴¹⁸

Bei seiner Einführung im 6. Jahrhundert wurde der Buddhismus nicht als neue Religion wahrgenommen. Vielmehr wurde Buddha als eine Gottheit aus einem anderen Land (*adashikuni no Kami*) gesehen.⁴¹⁹ Im weiteren Prozess der Verbreitung des Buddhismus galt es, den *kami*-Glauben in den Rahmen des buddhistisch-religiösen Systems einzuordnen. Dieser Prozess, den man in den institutionellen, rituellen und doktrinären Bereichen finden kann, fand schrittweise von 700 bis ca. 1100 statt.⁴²⁰

Dieser Prozess wird durch vier verschiedene Glaubens-Standpunkte verdeutlicht. Hierbei ist mittlerweile bekannt, dass es bei diesem Prozess einen starken chinesischen

⁴¹⁷ Zu diesen Schreinen sind die folgenden zu ergänzen: Ise, Iwashimizu, Kami- und Shimo-Gamo, Matsuo, Hirano, Inari, Kasuga, Ōharano, Ōgami, Ishigami, Yamato, Hirose, Tatta, Niu, Kifune. Vgl. UESHIMA, Chūseikokka to Jisha, S. 237.

⁴¹⁸ MITSUHASHI, Tadashi: Bukkyō Juyō to Jingi Shinkō no Keisei. Shinbutsu Shūgō no Genryū, in: Shūkyō Kenkyū Nr. 353, 2007, S. 123-148, hier S. 144f.

⁴¹⁹ Zu diesem Prozess im Altertum, Vgl. SUEKI, Chūsei no Kami to Hotoke, S. 16-22.

⁴²⁰ TEEUWEN & RAMBELLI, Introduction, S. 5 und 7.

Einfluss gab.⁴²¹ Der erste Standpunkt lautete, dass der *kami* im Irrtum sei, weshalb er die Erlösung durch Buddha brauche. Nach diesem Gedanken wurden besonders im späten 7. Jahrhundert viele Schreintempel in der Nähe von Schreinen gegründet.⁴²² Der zweite Standpunkt ist vielmehr umgekehrt: der *kami* schütze den Buddhismus, wobei die Gottheit Hachiman als Dharma-Schützer verehrt wurde und in vielen einflussreichen Tempeln, wie dem Tōdaiji-, Yakushiji-, Tōji- und Daianji-Tempel, Schreine für Hachiman gebaut wurden.⁴²³ Diese Tendenz findet man bereits seit dem 8. Jahrhundert. Diese beiden Sichtweisen zeigen besonders das institutionelle Amalgam von Schrein und Tempel, welches zur Folge hatte, dass eine Gründungsbewegung sowohl von Schreintempeln als auch von Tempelschreinen entstand. Der Hie-Schrein und der Enryaku-Tempel auf dem Berg Hiei sind hierfür Paradebeispiele. Dieser Schreintempel-Komplex wird im Kapitel IV als zentraler Forschungsgegenstand behandelt.

Der dritte Standpunkt verband sich mit den neuen *kami*, die unter buddhistischem und taoistischem Einfluss erschienen. Diese *kami*, so die Ansicht, seien häufig Groll habende Totenseelen oder *kami* aus einem fremden Land, die Naturkatastrophen mit sich brächten. Daher solle ihr Zorn mit einem Ritual besänftigt werden. Dieser Ritus (*goryō-e*), der spätestens seit dem 9. Jahrhundert abgehalten wurde, war der Kult einer esoterisch-exoterischen Mischreligion (*mikkyō*), die zwar zu einer Schule des Buddhismus gehörte, aber verschiedene religiöse und magische Rituale, unter anderem schintoistische, enthielt.⁴²⁴ Der *kami* des Gion-Schreins, der Gozu-Tennō, wurde als ein *kami* aus einem fremden Land gesehen und das Gion-Fest, das im Kapitel IV thematisiert wird, begann als *goryō-e* für den Kuhkopfkönig (*gozu-tennō*).

Die vierte Form der amalgamierten Gestaltung, die am Ende des Altertums verbreitet war, erklärt sich schließlich folgendermaßen: Die *kami* seien in Wirklichkeit Buddhas gewesen, die sich nur zum Zweck der Bekehrung und Erlösung der Menschen auf der Erde in ihrer manifestierten Form als *kami* zeigen würden (*honji-suijaku* Theorie).⁴²⁵ Hier sieht man eine klar erhöhte Stellung des Buddhismus gegenüber dem kami-Glauben. Mit dieser Theorie wurden nun die *kami* überall in Japan als zeitliche

⁴²¹ SUEKI, Chūsei no Kami to Hotoke, S. 17.

⁴²² TEEUWEN & RAMBELLI, Introduction, S. 9-13.; SUEKI, Chūsei no Kami to Hotoke, S. 18f.

⁴²³ TEEUWEN & RAMBELLI, Introduction, S. 13-15.

⁴²⁴ Vgl. GERBER, Gemeinde und Stand, S. 50. Zu dem *goryō-e*, vgl. YOSHIE, Akio: Shinbutsu Shūgō, Iwanami-Shinsho 1996, S. 89-131.

⁴²⁵ Vgl. SUEKI, Chūsei no Kami to Hotoke, S. 32-36.

Inkarnationen der Buddhas verstanden und jeder *kami* wurde mit einem bestimmten Buddha verknüpft.⁴²⁶ YOSHIE Akio schreibt, dass das japanische Amalgam (*shinbutsu-shūgō*) sich mit der ‚*honji-suijaku* Theorie‘ auf eine letzte und ultimative Form steigerte.⁴²⁷ Der *kami*-Glaube und der Buddhismus amalgamierten sowohl institutionell (Schreintempel sowie Tempelschrein) als auch theoretisch, und im Laufe der Zeit nahmen sie weitere religiöse oder magische Praktiken auf und entwickelten sich zu einem religiösen Komplex. Auf der anderen Seite gab es eine andere Strömung, nämlich die Isolation der *kamis* vom Buddhismus.⁴²⁸ Der *kami*-Glaube und der Buddhismus waren zwar „verschmolzen“ aber nicht assimiliert. Der Ise-Schrein ist ein Paradebeispiel dieser Bewegung, aber man findet auch gewisse Unterschiede zwischen dem *kami*-Kult und dem Buddhismus in vielen Festen und Ritualen, die immer entweder von Schreinpriestern oder von buddhistischen Mönchen organisiert wurden.⁴²⁹

Der Buddhismus stand im Mittelalter hindurch jedoch auf einem höheren Rang.⁴³⁰ Jede der beiden Glaubensrichtungen war für einen wichtigen Bereich des Lebens zuständig: während sich der Buddhismus auf das Leben im Jenseits konzentrierte, war die zentrale Zuständigkeit des *kami*-Glaubens die Gunst des Lebens im Diesseits.

2.4. Klerikale Institutionen als Portale

Bereits im Abschnitt über das System der Portale wurde die Domänenherrschaft erwähnt. Daher soll hier auf einige Merkmale der klerikalen Portale aufmerksam gemacht werden. Dabei wird besonders die Situation der buddhistischen Tempel thematisiert. Die Äbte, die ausnahmslos aus der Kaiserfamilie oder den mächtigen Hofadelsfamilien entstammten, schlossen Kontakte mit den politischen Eliten der anderen Blöcke. Sie konnten aber keine absolute Macht über die klerikalen Institutionen gewinnen, stattdessen wurden verschiedene Angelegenheiten in Sitzungen (*shūgi*) unter den Mönchen der klerikalen Institutionen entschieden.⁴³¹ Dies war ein entscheidender

⁴²⁶ Vgl. YOSHIE, *Shinbutsu Shūgō*, S. 169-188.

⁴²⁷ YOSHIE, *Shinbutsu Shūgō*, S. 188; Vgl. Teeuwen & Rambelli, Introduction, S. 15-21.

⁴²⁸ Zur Isolation der *kamis* vom Buddhismus, siehe Teeuwen und Rambelli, Introduction, S. 21-23; Mitsuhashi, *Bukkyō Juyō*, S. 145.

⁴²⁹ Im Ise-Schrein waren die Wörter, die sich auf Buddhismus bezogen, tabu. Der Schrein eliminierte aber nicht den kompletten Einfluss des Buddhismus. Teeuwen und Rambelli, Introduction, S. 22f.; SUEKI, *Chūsei no Kami to Hotoke*, S. 51f.

⁴³⁰ SUEKI, *Chūsei no Kami to Hotoke*, S. 17.

⁴³¹ SHIMOSAKA, Mamoru: *Chūseijiin niokeru Taishū to Sōji*. In: *inkokukoku no Shūgi no Jittai*, in: DERS. (Hg.): *Chūseijiinshakai no Kenkū*, Shibunkaku-Shuppan 2001, S. 157-230.

Unterschied in der Organisation des klerikalen Blocks gegenüber den anderen Machtblöcken. Trotz der Hierarchisierung der klerikalen Institutionen besaß der klerikale Block als Ganzes kein absolutes Oberhaupt, wie der Kaiser dem Block des Hofadels vorstand oder der Shogun sowie die Fürsten dem Block des Schwertadels. KURODA stellte daher die These auf, dass einige einflussreiche Tempel eine äquivalente Position wie der Shogun oder der Kaiser eingenommen haben. Michael ADOLPHSON bewies in seiner Arbeit aber, dass dieses Argument der schwächste Punkt von Kurodas Theorie sei, denn die religiösen Institutionen traten vielmehr aufgrund verschiedener Lehren gegeneinander an und bildeten nie eine singuläre Kohärenz in ihrem Block.⁴³²

ITŌ Masatoshi bewies zudem, dass die Vereinigung allein in einer klerikalen Institution nicht stabil war.⁴³³ Es war eines der wichtigsten Merkmale des klerikalen Blocks, dass er trotz der fehlenden klaren Zentripetalkraft als Ganzes funktionierte und im Laufe des Mittelalters nicht nur Einfluss im religiösen, sondern auch im politischen und wirtschaftlichen Bereich besaß.⁴³⁴

Die politische Beteiligung der klerikalen Institutionen wurde besonders mit dem Konzept *ōbō buppō sōi ron*, der sogenannten Interdependenz von Königsrecht und Buddha-Dharma, das heißt der Lehre Buddhas, unterstützt.⁴³⁵ Dieses Konzept erschien in den Quellen seit der Kamakura-Zeit.⁴³⁶ Nach diesem Konzept wird der Buddha-Dharma mit der Unterstützung des Königsrechts verbreitet und das Königsrecht durch den Buddha-Dharma erhalten.⁴³⁷ Dieses Konzept bestand nicht nur zwischen dem Buddha-Dharma und dem Königsrecht sondern auch zwischen *kami* und dem Königsrecht: *ōbō shinmyō sōi ron*.⁴³⁸ Das *ōbō shinmyō sōi ron* behauptete, dass die Unterstützung der *kamis* dem Staat Sicherheit bringe und die Verehrung der *kami* durch den Staat die Macht der *kami* vermehre.

⁴³² ADOLPHSON, *The Gates of Power*, S. 16.

⁴³³ Vgl. ITŌ, Masatoshi: *Chūsei no Jisha Seiryoku to Keidai Toshi*, Yoshikawa-Kōbunkan 1999, S. 12.

⁴³⁴ Vgl. ITŌ, *Chūsei no Jisha Seiryoku*, S. 13.

⁴³⁵ KURODA: *Nihon Chūsei no Kokka to Shūkyō*, S. 447-452; Ders.: *Ōbō to buppō*, S. 27-35.

⁴³⁶ GERBER, *Gemeinde und Stand*, S. 50f.; TAIRA, Masayuki: *Shinbutsu to Chūsei Bunka*, in: *Rekishigaku Kenkyūkai* (Hg.): *Nihonshi Kōza 4. Chūseishakai no Kōzō*, Tokyo Daigaku Shuppankai 2004, S. 167-195, hier 171.

⁴³⁷ TAIRA: *Shinbutsu to Chūsei Bunka*, S. 171. Dabei definiert Gerber das Königsrecht als ein pragmatisches, auf die weltliche Moral beschränktes Normbewusstsein, und unterscheidet dieses vom positiven Recht des altertümlichen Staatsrechtskodex oder des shogunalen Gerichtsprotokolls, gewissermaßen als 'Geist' des weltlichen Rechts. (GERBER, *Gemeinde und Stand*, S. 51.)

⁴³⁸ TAIRA: *Shinbutsu to Chūsei Bunka*, S. 172.

Die beide Konzepte, die Interdependenz von Königsrecht und Buddha-Dharma und die Interdependenz von Königsrecht und den *kamis*, findet man nicht nur in den Quellen der klerikalen Institutionen sondern auch in den offiziellen Dokumenten des Kaiserhofs und des Shogunats.⁴³⁹ Daher ist festzuhalten, dass dieses Konzept der Interdependenz von der weltlichen Obrigkeit anerkannt wurde.

Als weiteres wichtiges Merkmal ist die aktive wirtschaftliche Tätigkeit der klerikalen Portale, sowohl die der buddhistischen Tempel als auch die der Schreine, hervorzuheben. Bereits im Altertum hatten die klerikalen Institutionen Kaufleute und Handwerker als Diener. Im Prozess der „Portalisierung“ erteilten die klerikalen Institutionen ihren Dienern verschiedene Privilegien, und deshalb bildeten sich in der Nähe der Tempel und der Schreine Handelszentren, während solche Entwicklungsmöglichkeiten in den anderen Machtblöcken nur wenig erkannt wurden.⁴⁴⁰ Die Sake-Gilde des Genpukuji-Tempels, die Schwertschmiede-Gilde des Tōdaiji-Tempels, die Öl-Gilde des Rikyū-Hachimangū-Schreins, die Geldhändler des Hiyoshi-Schreins, die alleinige Herstellung von Gärstoff des Kitano-Schreins sowie die Seiden-Gilde des Gion-Schreins seien hier als bekannte Beispiele genannt.⁴⁴¹ Daher ist es kein Zufall, dass die Wirtschaftsgeschichte des japanischen Mittelalters prinzipiell die ökonomischen Tätigkeiten der Kaufleute sowie Handwerker behandelt, die unter dem Schirm der großen Tempel oder Schreine standen.⁴⁴² Diese Handwerker und die Handelsleute konnten in ihren Bereichen mit Hilfe der Unterstützung der Portale einen monopolisierten Handel aufbauen.

Bemerkenswert ist zudem, dass die Handwerker sowie die Kaufleute, die von den klerikalen Portalen Privilegien bekamen, später bei der lokalen Gemeindebildung, die im Gegensatz zu der territorialen Herrschaft standen, eine führende Rolle spielten. Daher wird nun der Bildungsprozess der japanischen Gemeinde thematisiert.

⁴³⁹ TAIRA: Shinbutsu to Chūsei Bunka, S. 173.

⁴⁴⁰ ITŌ, Chūsei no Jisha Seiryoku, S. 10f.

⁴⁴¹ WAKITA, Haruko: Chūsei Kyōto to Gionmatsuri, Chūkōshinsho 1999, S. 114-119; ITŌ, Jisha Seiryoku no Chūsei, S. 111-118. Die hier genannten Beispiele gehören alle direkt zu schintoistischen Schreinen. Die Schreine waren aber einem mächtigen Tempel, wie zum Beispiel der Gion-Schrein sowie der Hiyoshi-Schrein dem Enryaku-Tempel und der Hachimangū-Schrein dem Tōdaiji-Tempel, angegliedert. (Vgl. GAY, Susanne: The Moneylenders of Late Medieval Kyoto, Honolulu 2001, S. 61f.; GERBER, Gemeinde und Stand, S. 355.)

⁴⁴² Wie zum Beispiel, WAKITA, Haruko: Nihon Chūsei Shōgyōhattatsushi no Kenkū, Ochanomizu Shobō, 1969; TOYODA, Takeshi: Hōken Toshi. Toyoda Takeshi Chosakushū Bd. 4, Yoshikawa-Kōbunkan 1983.

3. Die Entstehung der Stadtgemeinde

3.1. 'Za': die Amtsleute der Portale, die religiösen Bruderschaften und die kommerziellen Gilden

Im vorherigen Abschnitt wurde die Entwicklung der Domänenherrschaft vorgestellt. Die vollständige Immunität, die die Domänen der mächtigen Portale besaßen, hatte durchaus eine große Attraktivität für die lokale Oberschicht. Daher ordneten sich zum Beispiel Kleingrundbesitzer (*jinushi*) oder der Schultheiß (*namushi*) eines Dorfes seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts den klerikalen Portalen sowie alternativ dem Kaiserhof als Dienstleute unter.⁴⁴³ Dadurch entzogen sich diese Dienstleute unter dem Schirm der Dienstherrschaft der Kontrolle und Besteuerung durch die kaiserliche Provinzbürokratie und gleichzeitig entgingen sie der Kontrolle der lokalen Landesherren.⁴⁴⁴ Sie befreiten sich auf diese Weise auch rechtlich von der Gerichtsbarkeit des Kaiserhofes sowie später des Shogunats.⁴⁴⁵

Die Dienstleute lassen sich in drei Gruppen klassifizieren: die Tempeldienstleute (*yoriodo*), die Gottesleute (*jinin*) und die Hoflieferanten (*kugonin*).⁴⁴⁶ Diese unterschieden sich nicht nur durch ihre berufliche Funktion, sondern auch in ihrer Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Institutionen. Mit Blick auf diese ständische Zuordnung lassen sich die Tempeldienstleute einem buddhistischen Kloster, die Gottesleute einem Schreinportal und die Hoflieferanten einer kaiserlichen Hofamtsstelle zuordnen. Im Rahmen dieser Arbeit interessieren dabei in erster Linie die Gottesleute (*jinin*), da die zu betrachtenden Gion- und Sumiyoshi- sowie Akuchi-Feste Feierlichkeiten der Schreine waren und die Rolle der Gottesleute dabei thematisiert wird. Hier sollen die Charakteristika der Gottesleute und der aus diesen folgende Verband, genannt 'Za', kurz zusammengefasst werden.

Durch die Unterordnung als Gottesleute traten die lokalpolitisch und wirtschaftlich führenden Persönlichkeiten als Repräsentanten des Portals auf. Sie waren nicht nur mit

⁴⁴³ YOSHIDA, Yutaka: Chūsei Miyaza no Keisei to Jichi, in Kanpō III, Sakai City Museum 1984, S. 2-26, S. hier 3. Dies sind Domänen vom Typus der Überschreibungen (*kishinchi-kei-shōen*). Vgl. GERBER, Gemeinde und Stand, S. 88.

⁴⁴⁴ Vgl. GAY, The Moneylenders, S. 57; GERBER, Gemeinde und Stand, S. 361-364.

⁴⁴⁵ WAKITA, Haruko: Toshi-Kyōdōtai no Keisei, in: DIES: Nihon Chūsei Toshiron, Tokyo Daigaku Shuppankai 1981, S. 249-279, hier 265.

⁴⁴⁶ GERBER, Gemeinde und Stand, S. 354.

Polizeirechten (*kendanken*) ausgestattet, sondern hielten die Ordnung und die Immunität in der Domäne gegenüber lokalen Landesherren innerhalb der Domäne und Kriegerverbänden von außen mit magischen Praktiken (*funyūken*), wie dem Aufstellen von heiligen Bäumen (*onsakaki*) oder Seilen (*shimenawa*), aufrecht.⁴⁴⁷

Die Aufgaben der Gottesleute bestanden in der Herstellung und Abgabe von Produkten, welche ein bestimmtes Können und 'professionelles Kapital' voraussetzen.⁴⁴⁸

Gottesleute waren darüber hinaus auch zu bestimmten kultischen Diensten gegenüber den Gottheiten ihres Schreins angehalten. Als Organisationsform der Gottesleute diente ein dörflicher Kultverband, der 'Za' oder 'Miyaza' genannt wurde. Das Wort 'Za' bezeichnete im Frühmittelalter den zugeordneten Platz der Handlungsträger bei einem Ritual.⁴⁴⁹ Von diesem Ursprung heraus entwickelte sich der Begriff *za* als Bezeichnung für eine kultische Gruppe.⁴⁵⁰ Häufig erfolgte die Kult-Dienstleistung auch über das so genannte 'Hauptdienstsystem' (*saishi-tōyaku-sei*). Das Prinzip dieses Hauptdienstes bestand darin, dass eine bestimmte Person alleine für die Kosten aufkam, die während der Vorbereitungsphase sowie bei der Kulthandlung selbst anfielen.⁴⁵¹ Im Gegenzug spielte diese Person eine prestigeträchtige Hauptrolle im Rahmen des Rituals. Beim Gion-Fest im 14. Jahrhundert wurde dieses System aufgrund der großen finanziellen Belastung durch diesen Hauptdienst ein großes Problem für potentielle 'Sponsoren', weshalb die Feier manchmal auch nicht stattfand.

Während im Rahmen der Sozial- und Religionsgeschichte der Begriff *za* als „Bruderschaft“ oder die „Schreinbruderschaft“ übersetzt wird, definiert die Wirtschaftsgeschichtsschreibung *za* aus ihrer Perspektive als eine Kooperation von Handwerkern und Händlern, welche unter dem Schirm der Dienstherrschaft im

⁴⁴⁷ Zu den Polizeirechten und dem Recht der Immunität, siehe auch ITO, *Jishaseiryoku no Chūsei*, S. 106-108.

⁴⁴⁸ So hatten zum Beispiel die Gottesleute aus Ōyamazaki vom Iwashimizu-Schrein die Aufgabe erhalten, Lampenöl zu stiften. Im Gegenzug hatten die Gottesleute das Handelsmonopol für Lampenöl erhalten. Zu den Aufgaben der Gottesleute, u.a. vgl. GERBER, *Gemeinde und Stand*, S. 357 sowie 411-414.

⁴⁴⁹ Vgl. GAY, *The Moneylenders*, S. 57; YOSHIDA, Yutaka: *Chūsei Miyaza no Keisei to Jichi*, in *Kanpō III*, Sakai City Museum 1984, S. 2-26, hier S. 4.

⁴⁵⁰ WAKITA, Haruko: *Chūseiishi Kenkyū to Toshiron*, in: *Nihonchūsei Toshiron*, DIES. (Hg.), Tokyo 1981, S. 1-68, hier S. 32-39; TOYODA, Takeshi: *Kinsei Toshiron*, in: *Hōken Toshi*, Tokyo 1983, S. 463-521, hier S. 495f; KONISHI, Mizue: *Chūsei Toshi Kyōdōtai no Kōzōteki Tokushitsu*. *Chūsei Toshi Ōyamazaki wo Chūshin ni*, in: DIES. (Hg.): *Chūsei Toshi Kyōdōtai no Kenkyū*, Shibunkaku-Shuppan 2000, S. 75-138, hier S. 76-86.

⁴⁵¹ Zu diesem Hauptdienstsystem siehe, TAKAMAKI, Minoru: *Miyaza to Sonraku no Shitekikenkyū*, Tokyo 1986, S. 75-

Austausch für bestimmte Rechte konkrete Pflichten ausübten.⁴⁵² Es ist kein Zufall, dass die frühesten in den Quellen belegten Beispiele der 'Za' in den Dörfern sogenannte Berufsgenossen waren.⁴⁵³ WAKITA Haruko beweist mit dem Beispiel von Yase-no-Za, dass die Einwohner in solchen Dörfern häufig in dem gleichen Beruf tätig waren und sie eine berufsgenossenschaftliche und topographische Gemeinde bildeten.⁴⁵⁴ Diese gemeinschaftliche Gruppe gewann nach WAKITA durch die Unterordnung unter ein Portal als Gottesleute gesellschaftliche und wirtschaftliche Privilegien.

Um den funktionalen und organisatorischen Wandel darzustellen, welcher mit der kommerziellen Entwicklung einherging, unterscheidet WAKITA zwei Formen dieser Bruderschaften beziehungsweise Gilden.⁴⁵⁵ Zunächst die frühmittelalterliche japanische Gilde, welche noch stärker in die Struktur der Portale eingebunden war und von ihr 'Dienstgilde' (*hōshino-za*) genannt wurde. Seit dem 14. Jahrhundert begann eine schrittweise Änderung des Charakters dieser Gilden. Die Geschäfts- und Handelstätigkeiten für den lokalen Domänenherrscher bekamen Vorrang vor den Aufgaben für die Portale, denn ihr 'Schutzschirm' funktionierte nicht mehr vollständig. Beispielsweise begannen der Kaiserhof sowie das Ashikaga-Shogunat im 14. Jahrhundert von den Gilden in Kyoto Steuern zu erheben. Ihr Portal, der Enryaku-Tempel, konnte diese Maßnahme nicht mehr verhindern.⁴⁵⁶ Dementsprechend erwarteten die Gilden nicht mehr den Schutz des Portals und rückten stattdessen untereinander als Gemeinde noch enger zusammen. Der Typus der ‚Geschäfts- oder Handelsgilde‘ (*eigyō-no-za*) dominierte seit dem 14. Jahrhundert.⁴⁵⁷

3.2. Die Genese der Dorf- und Stadtgemeinde

Diese bruderschaftlichen oder gildenartigen 'Za' werden in der heutigen japanischen Mediävistik als eine wichtige Voraussetzung für die Gemeindebildung im mittelalterlichen Japan gesehen.⁴⁵⁸

⁴⁵² Vgl. GAY, *The Moneylenders*, S. 57; ADOLPHSON, *the Gates of Power*, S. 327-329.

⁴⁵³ WAKITA, *Toshi-Kyōdōtai*, S. 253.

⁴⁵⁴ WAKITA, *Toshi-Kyōdōtai*, S. 258f.

⁴⁵⁵ WAKITA, *Toshi-Kyōdōtai no Keisei*, S. 265-274. Vgl. GAY, *The Moneylenders*, S. 57f.

⁴⁵⁶ GAY, *The Moneylenders*, S. 58.

⁴⁵⁷ Die älteste überlieferte Quelle der ‚Za‘ als Gilde stammt von 1118. TOYODA, Takeshi: *Shoki no Hōken Toshi*, in: *Hōken Toshi*, S. 230-263, hier S. 256-262.

⁴⁵⁸ Über die Dorfgemeinde von Ōyamazaki, WAKITA, Haruko: *Jichitoshi no Seiritsu to Sono Kōzō*, in: *Nihonchūsei Toshiro*, S. 181-248; KONISHI, Mizue: *Jinushishin no Sairei to Ōyamazaki sōchō Kyōdōtai* in: *Nihonshi Kenkyū* 166, 1976, S. 1-35; Dies., *Chūsei Toshi Kyōdōtai no Kōzōteki Tokushitsu*, S. 75-97; GERBER, *Gemeinde und Stand. Zur Stadtgemeinschaft von Sakai*, Vgl. KONISHI,

Nach KURODA spielte die Bruderschaft im Dorf als Vertreter der Dorfgemeinde und gleichzeitig als exklusiv privilegierte Gruppe der Oberschicht eine wichtige Rolle. Hierdurch wurde die Hierarchie in der Gemeinde festgesetzt.⁴⁵⁹ Mehrere Forscher haben bereits bewiesen, dass die Unterordnung der führenden Gruppe des Dorfes als Gottesleute unter ein Portal nicht zwangsweise vom Portal selbst gefordert wurde, sondern vielmehr aus eigener Initiative seitens der Gruppe stattfand.⁴⁶⁰ Das kultische Dienstsysteem, das sogenannte 'Hauptdienstsysteem', wurde auch nicht von dem klerikalen Portal zwangsweise organisiert. Vielmehr war das System bereits vorher von den eigenen lokalen Kulturen selbstständig eingeführt worden und wurde bei der Angliederung der Gottesleute vom klerikalen Portal mit seinem kultischen System zusammen übernommen.⁴⁶¹ Während die 'Za' als führende politische Gruppe fungierten, beteiligte sich der Großteil der (männlichen) Bevölkerung der Dorfgemeinde am kultischen Verband, der den 'Za' untergeordnet war.⁴⁶² Diese doppelte Struktur der Lokalgesellschaft in Form der religiösen Verknüpfung wird von KURODA „bruderschaftliche Struktur“ (za-teki kōzō) genannt.⁴⁶³

3.3. Der Landvertrag (*jigeuke*) als die Voraussetzung der lokalen Autonomie

Die lokalen Bruderschaften entwickelten sich weiter zu einer führenden politischen Gruppe der Lokalgemeinde, die eine gewisse Autonomie gegenüber dem Domänenherrscher gewann. Dabei war die Abwesenheit der lokalen kleineren Territorialbesitzer eine Voraussetzung für den Gewinn einer solchen Autonomie.⁴⁶⁴ Daher bemühten sich die 'Za' um den Ausschluss und die Verhinderung der Ernennung weiterer lokaler Herrscher.⁴⁶⁵

Sengoku-Toshi Sakai no Keisei to Jichi, in: Chūsei Toshi Kyōdōtai no Kenkyū, S. 99-138; TOYODA, Sakai in: Hōken Toshi, S. 1-158; DERS., Chūsei Toshi Ron, in: Hōken Toshi, S. 159-212; YANAI, Kazuma: Bunmeinken no Daitokuji to Sakai Chōshū ni kansuru Shinshiryō ni tsuite. Shūon'an zō, Sakai Nanbokushō Daitokuji Hōkabiki Zuki' no Shōkai, in: Nihonshi Kenkyū, Bd. 396, 1995, S. 27-37; IZUMI, Chōichi: Chūsei no Sakai wo meguru 2, 3 no Memo, in: Historia 94, 1982, S. 70-79.

⁴⁵⁹ KURODA, Toshio: Chūsei no Sonraku to Za, in: Ders. (Hg.): Chūsei kyōdōtai-Ron, Mibunsei-Ron, Hōzōkan 1995, S. 3-27, hier S. 24-27. Vgl. Sonobe, Toshiki: Chūsei Sonraku to Nanushiza no Kenkyū. Sonrakunaimibun no Chiikibunpu, Tokyo 2011.

⁴⁶⁰ YOSHIDA, Yutaka: Chūsei Miyaza, S. 3.

⁴⁶¹ Vgl. YOSHIDA, Chūsei Miyaza, S. 6-11.

⁴⁶² GERBER, Gemeinde und Stand, S. 263.

⁴⁶³ KURODA, Nihon Chūsei Hōkensei Ron, S. 78.

⁴⁶⁴ KURODA, Nihon Chūsei Hōkensei Ron, S. 160.

⁴⁶⁵ Vgl. YOSHIDA, Chūsei Miyaza, S. 11.

Rechtlich wurde die Autonomie der lokalen Gemeinde mit dem sogenannten ‚Landvertrag‘ (*jigeuke*) legitimiert. Die jeweilige Gemeinde bezahlte dem Domänenherrscher eine festgelegte Grundsteuer, während er auf andere Steuern verzichtete und der Gemeinde das Polizei- und Gerichtsrecht übergab. Mit diesem Vertrag wurde die Gemeinde von der direkten Herrschaft des Domänenherrschers befreit.⁴⁶⁶

3.4. Die Autonomie in der Stadt

Im vorherigen Abschnitt wurde versucht, die Gemeindebildung auf der dörflichen Ebene anschaulich darzustellen.

Ein ähnliches Phänomen findet man auch in den mittelalterlichen Städten. Für einige Städte können autonome städtische Regierungen in den Quellen belegt werden, die aus Mitgliedern der bruderschaftlichen 'Za' bestanden. Als Paradebeispiele werden Sakai, Ōyamazaki, Kuwana, Hirano, Hakata und Nagasaki genannt.⁴⁶⁷ Diese Städte gehörten zu den einzelnen Portalen aus den unterschiedlichen Blöcken, wodurch sich die Einflüsse der lokalen Herrscher reduzierten und sie zeitweilig eine gewisse Autonomie gewannen.⁴⁶⁸

Die Situation in der damaligen Hauptstadt war aber etwas anders. In Kyoto formten sich bereits Anfang des 14. Jahrhunderts Gemeinschaften in den einzelnen Stadtbezirken unter unterschiedlichen Bruderschaften, die vor Ort als einflussreiche kommerzielle Gilden tätig waren. In anderen Städten, können solche Gemeinschaften erst am Ende des 14. Jahrhunderts nachgewiesen werden.⁴⁶⁹ Bisher wurden diese Stadtbezirksgemeinschaften als erster Schritt für die weitere Entwicklung der Stadtgemeinde verstanden. Die jüngere Forschung beweist aber, dass die Stadtgemeinden, die in Kyoto erst im 16. Jahrhundert durch Quellen belegt sind, keine Weiterentwicklung der Stadtbezirksgemeinden waren, da die Stadtgemeinden zeitweise vor den Stadtbezirksgemeinden entstanden.⁴⁷⁰ Der Grund lag in der speziellen

⁴⁶⁶ Artikel *Jigeuke*, in: NAGAHARA, Keiji (Hg.): *Iwanami Nihonshi-Jiten*, CD-ROM, Iwanami Shoten 2001. Vgl. Gerber, *Gemeinde und Stand*, S. 273-275; Niki, Shō, *Ura kara Toshi he*, in: ASAO, Naohiro, u.a. (Hg.): *Sakai no Rekishi. Toshijichi no Genryū*, Kadokawashoten 1999, S. 47-70, S. 67f.

⁴⁶⁷ Vgl. YOSHIDA, Chūsei *Miyaza*, S. 19.

⁴⁶⁸ Vgl. GERBER, *Gemeinde und Stand*, S. 335f.; TOYODA, *Hōken Toshi*.

⁴⁶⁹ Als neuester Beitrag zu dieser Gemeindebildung in Kyoto, NIKI, Hiroshi: *Kyoto no Toshi-Kyōdōtai to Kenryoku*, Shibunkaku-Shuppan 2010.

⁴⁷⁰ Vgl. NIKI, *Kyoto no Toshi-Kyōdōtai*, S. 8.

politischen Situation Kyotos, von der im vierten Kapitel die Rede sein wird.

Dieses städtische Phänomen zeigt, dass die mittelalterlichen Städte in Japan sich auf der rechtlichen Basis bezüglich der Gemeindebildung tatsächlich nicht von den Dörfern unterschieden. Im Spätmittelalter wiesen die Städte aber völlig andere Attribute auf und unterschieden sich zu diesem Zeitpunkt rechtlich und wirtschaftlich bereits deutlich von den Dörfern.⁴⁷¹

4. Die mittelalterlichen Städte in Japan

4.1. Der Forschungsstand

Bislang wurde über die strukturellen Bezeichnungen des japanischen Mittelalters auf der staatlichen und lokalen Ebene gesprochen. Abschließend wird nun das wichtigste Strukturelement des japanischen Mittelalters behandelt: die mittelalterliche japanische Stadt. Die systematische mittelalterliche japanische Stadtforschung begann in den 1950er und 1960er Jahren mit einem theoretischen Ansatz, der von Max Webers Konzept der europäischen Stadt abgeleitet wurde.⁴⁷² Die Leitfrage bei der Forschung war, ob eine 'freie' Stadt nach europäischen Maßstäben in Japan existierte (*jiyū-toshiron*). Die Forschungen konzentrierten sich besonders auf die Merkmale der politischen Eliten, die sich in den Städten als Ratsgremien formten, und auf ihre Beziehungen zu den feudalen Herren. Die Forschungsergebnisse unterschieden sich darin, wie diese politischen Eliten zu bewerten seien. Dabei wurde Webers idealtypische Konzeption der okzidentalen Stadt häufig als eine positivistische Darstellung der 'realen' historischen Städte des europäischen Mittelalters verkannt.⁴⁷³ Aufgrund dieses unpassenden theoretischen Ansatzes und des Mangels an Fallbeispielen, wobei sich die Forschungen nur mit den alten politischen Zentren Kyoto und Nara sowie mit den florierenden Hafenstädten Sakai und Hakata beschäftigten, verzögerte sich dieser Diskurs in Japan.

AMINO Yoshihiko versuchte mit den Schlüsselbegriffen 'Ungebundenheit', 'öffentliche Sphäre', 'Wonnen' beziehungsweise 'Behaglichkeit' (*muen, kugai, raku*) die Merkmale

⁴⁷¹ Vgl. WAKITA, *Nihon Chūseitoshi Ron*, S. 249f.

⁴⁷² Die weitere Forschungsgeschichte der Städte, Vgl. NIKI, Hiroshi: *Kūkan, Ōyake, Kyōdōtai. Chūsei Toshi kara Kinsei Toshi he*, Tokyo 1997, S. 23-47, sowie DERS., *Kyoto no Toshi-Kyōdōtai*, S. 3-20.

⁴⁷³ Das 'Missverständnis' wurde erst von Uozumi Masayoshi in der Mitte der 1970er Jahre aufgelöst. Vgl. GERBER, *Gemeinde und Stand*, S. 320.

der japanischen Stadt als marginale Sphäre zu erklären, wo die Leute sich von den feudalen Beziehungen befreien konnten, wie zum Beispiel durch die Immunität des Tempels sowie durch die Abgrenzung von Territorien.⁴⁷⁴ Diese neue These eröffnete weitere Möglichkeiten für die Stadtforschung. Denn die Orte mit den oben genannten Merkmalen können laut AMINO als „stadtartiger Ort“ (*toshiteki na ba*) verstanden werden. Noch bemerkenswerter ist aber, dass die Stadtforschung seit AMINO's Arbeit nicht mehr nach dem europäischen Stadtbegriff fragte, sondern angesichts der jeweiligen Situation der japanischen Stadt sowohl aus Überzeugung als auch durch Kritik an AMINO's Beitrag, eigenen Thesen und Theorien entwickelte.⁴⁷⁵

Die dritte Welle der Forschung begann 1980 mit neuen archäologischen und baugeschichtlichen Beiträgen. Dem folgten interdisziplinäre Forschungsk Kooperationen von Archäologen, Geographen, Kunsthistorikern und Bauhistorikern. Mit diesen Forschungsarbeiten kam die japanische Städteforschung einen großen Schritt vorwärts, denn schriftliche Quellen sind aus dem Mittelalter, außer für Kyoto und wenige weitere Städte, kaum überliefert.⁴⁷⁶

Diese neue Städteforschung behandelte aber nicht mehr nur die Kernfrage nach der typischen japanischen oder typischen mittelalterlichen Stadt.⁴⁷⁷ Der Diskurs hatte sich stattdessen in verschiedene Fragenkomplexe über einzelne Themen oder einzelne Stadttypen aufgeteilt. NIKI Hiroshi merkt zu dieser neuen Tendenz kritisch an, dass die historische Wende der Stadtgesellschaft nicht auf der theoretischen Ebene geklärt werden kann.⁴⁷⁸

4.2. Die Stadttypen

In aktuellen Forschungsbeiträgen werden die vielfältigen Stadttypen des japanischen Mittelalters erläutert. NIKI Hiroshi bezeichnet das Mittelalter sogar als die 'Zeit der Stadt' (*Toshi no Jidai*).⁴⁷⁹ Während die letzten Beiträge zur Stadtforschungen immer

⁴⁷⁴ AMINO, Yoshihiko: *Zōho Muen, Kugai, Raku, Nihon Chūsei no Jiyu to Heiwa*, Heibonsha 1987. (Original Auflage erschien in 1978.)

⁴⁷⁵ Die neuesten Beiträge hierzu finden sich in, Chūsei Toshi Kenkyūkai (Hg.): *Toshiteki na Ba* (Chūsei Toshi Kenkyū 17), Tokyo 2012.

⁴⁷⁶ Als Paradebeispiel wird die Serie von Chūseitoshi-Kenkū von Chūseitoshi Kenkyūgakkai genannt. In dieser Serie werden im Jahr 2012 insgesamt 17 Bd. veröffentlicht. (Die Bände bis zum 14. Bd. werden von Shinjinbutsu Ōraisha, ab dem 15. Bd. von Yamakawa-Shuppan, publiziert.)

⁴⁷⁷ Vgl. NIKI, *Kyoto no Toshi-Kyōdōtai*, S. 8; GERBER, *Gemeinde und Stand*, 320.

⁴⁷⁸ NIKI, *Kyoto no Toshi-Kyōdōtai*, S. 8

⁴⁷⁹ NIKI, Hiroshi: *Sōron. Kodai-Chūsei Nihontoshiron no riron to Hōhō*, in: Ders. (Hg.): *Toshi*.

mehr Vielfalt in den verschiedenen Städten finden, erhält man zudem auch eine gewisse Vorstellung von einer typischen japanischen Stadt im Mittelalter, die sich besonders dank der Untersuchungen von AMINO Yoshihiko und ISHII Susumu entwickelte. NIKI Hiroshi fasst die sich herauskristallisierten Merkmale folgendermaßen zusammen:⁴⁸⁰

- Eine Stadt lag häufig an der Grenze von verschiedenen Territorien oder Domänen, wo weltliche Herrschaft wenig Einfluss hatte, und gleichzeitig an einem Verkehrsknotenpunkt.
- In der Mitte der Stadt lagen die religiösen Institutionen, Tempel sowie Schreine, deren Befugnisse als territoriale Herrscher gegenüber der Stadt nicht zu mächtig waren.
- Am Rande der Stadt standen die Märkte. Dort fanden unter anderem Bestattungen statt und waren die Siedlungen der *Hinin*-Gemeinde, der gesellschaftlich diskriminierten Bewohner, welche die sogenannten „schmutzigen“ Berufe ausübten, zu finden.⁴⁸¹
- Die meisten Einwohner innerhalb der Stadt hatten das Recht zu reisen und wanderten häufig. Sie unterwarfen sich einem Herrscher nicht einfach.
- Dank der Wanderer entwickelten sich die Städte zu Zentren des überregionalen Handels.

Im Zusammenhang mit den topographischen Merkmalen einer typischen mittelalterlichen Stadt, hat ITO Tsuyoshis Theorie zu den sogenannten Tempelbeziehungsweise Schreinbezirken und Stadtteilen, *Keidai* und *Chō* genannt, auf die Stadtforschung einen großen Einfluss.⁴⁸² Nach Itos Theorie bestand eine Stadt aus zwei unterschiedlichen Elementen, nämlich dem *keidai* genannten Bezirk der religiösen Institutionen und den Straßen. Der *keidai*-Bezirk war der Kern einer Stadt und es entstand eine kreisförmige räumliche Entwicklung von diesem Kern aus. Man findet aber gleichzeitig weitere Entwicklungen einer Stadt entlang der Straßen, die er unter

Zenkindai-Toshiron no Shatei, Aokishoten 2002, S. 9-25, hier S. 10.

⁴⁸⁰ NIKI, Sōron, S. 14f.

⁴⁸¹ Siehe Zöllner, Geschichte Japans, S. 62f.

⁴⁸² ITO, Takeshi: Shūkyōtoshi to Kūkan, in: DERS.: Toshi no Kūkanshi, Yoshikawa-Kōbunkan 2003, S. 103-105.

dem Begriff *Chō* zusammenfasst. Ito stellt fest, dass die japanische mittelalterliche Stadt aus topographischer Hinsicht im Prinzip als Kombination dieser beiden Elemente erklärt werden solle.

NIKI Hiroshi kritisiert in seinem Artikel, dass das oben genannte Stadtbild in vielen Forschungen zu dominant sei und somit die individuellen Charakteristika und die Unterschiede der jeweiligen Städte häufig zu wenig beachtet wurden. Es ist auf jeden Fall wichtig festzuhalten, dass durch diese neuen Forschungen eine generelle Vorstellung für die mittelalterliche japanische Stadt gewonnen wurde, die als Basis für weitere Fallstudien verwendet werden kann, da die japanische Geschichte bisher im Vergleich mit der europäischen Historiographie ganz wenige theoretische Ansätze enthält.

Die japanische mittelalterliche Stadt wird weiterhin aus unterschiedlichen Perspektiven kategorisiert.

Die historische Geographin, YAMAMURA Aki, klassifiziert auf der Basis von Stadtansichten die verschiedenen Stadttypen folgendermaßen:⁴⁸³ die Metropole (*tojō*), in der sich der Lebensstil der Stadteinwohner im Laufe der Zeit deutlich änderte,⁴⁸⁴ die mittelalterliche Burgstadt (*jōkamachi*), die der dominante Stadttyp der Frühen Neuzeit war,⁴⁸⁵ die Hafenstadt und die religiöse Stadt (*shūkyō-toshi*).⁴⁸⁶ Dabei wird die religiöse Stadt in weitere Unterkategorien aufgeteilt: 1. als Stadt der Tempel- und Schreinbezirke (*monzen-machi*) und 2. als reine Tempelstadt der Hokke-Kulte (*jinai-machi*). Beide Typen fungierten aber auch gleichzeitig als wirtschaftlich bedeutsame Handelsstädte.⁴⁸⁷

⁴⁸³ YAMAMURA, Aki: Medieval Towns, in: KINDA, Akihiro (Hg.): A Landscape History of Japan, S. Kyoto University Press 2010, S. 65-88.

⁴⁸⁴ Darauf wird im nächsten Kapitel über Kyoto detailliert eingegangen.

⁴⁸⁵ Vgl. KOBAYASHI, Kentaro: Sengoku Jōkamachi no Kenkyū, Tameidō, 1985; ONO, Masatoshi: Sengoku Jōkamachi no Kōkogaku, Kōdansha 1997; SENDA, Yoshihiro, Shugosho kara Sengoku Jōka he, in: Bunkazaigaku Ronshū Kankōkai (Hg.): Bunkazaigaku Ronshū, Nara Daigaku Bungakubu Bunkazaigakka Bunkazai Ronshū Kankōkai, 1994, S. 457-468.

⁴⁸⁶ Zur religiösen Stadt vgl. YAMAMURA, Aki: Medieval Towns, S. 79; ITO, Takeshi: Shūkyōtoshi to Kūkan, in: DERS.: Toshi no Kūkanshi, Yoshikawa-Kōbunkan 2003, S. 1-110. Zur Hafenstadt, vgl. V. MORRIS, Dixon: Sakai. From Shōen to Port City, in: W. HALL, John and TOYODA, Takeshi (Hg.): Japan in the Muromachi Age, Berkeley / Los Angeles / London 1977, S. 145-158; Chūsei Toshi Kenkyūkai (Hg.): Kōwan Toshi to Taigai Kōeki, Shin-Jinbutsuohraisha, 2004; ASAO, Naohiro: Jiyū, Jichitoshi, Sakai, in: DERS.: Asao Naohiro Chosaku-Shū, Bd. 6, Iwanami-Shoten 2004, S. 178-191.

⁴⁸⁷ Von der raumstrukturellen Perspektive unterscheidet Ito Takeshi diese zwei Untertypen der religiösen Stadt, (ITO, Takeshi: Shūkyōtoshi to Kūkan, in: DERS.: Toshi no Kūkanshi, Yoshikawa-Kōbunkan 2003, S. 103-105.) Zur Tempelstadt, vgl. WAKITA, Osamu / ŌSAWA, Ken'ichi / NIKI, Hiroshi / MINEGISHI, Sumio (Hg.): Jinai-Machi no Kenkyū, Bd. 1-3, Hōzōkan, 1998; NIKI, Hiroshi: Jinai-machi to Jōka-machi. Sengoku Jidai no Toshi no Hatten, in: ARIMITSU, Yūgaku (Hg.): Sengoku no Chi'iki

4.2.1. Die Hauptstadt

Seit der Gründung im Jahre 794 war Kyoto bis zum Ende der Frühen Neuzeit die offizielle Hauptstadt in Japan. Kyoto war allerdings nicht die erste Hauptstadt. Vor Kyoto wurden bereits drei weitere Metropolen, Fujiwarakyo 694, Heijōkyo 710, später in Nara umbenannt, und Nagaokakyo 784 gebaut. Diese Metropolen, *tojō* genannt, hatten zwar unterschiedliche Größen, wurden aber alle nach dem Vorbild der Hauptstadt der damaligen chinesischen Dynastie geplant und gebaut.⁴⁸⁸ Diese Städte waren in ihrer rechteckigen Gestaltung mit dem schachbrettartigen Straßenmuster immer identisch. In der Mitte des nördlichen Teils der geplanten Stadt lagen der Kaiserhof und weitere administrative Gebäude, welche somit das Zentrum der Stadt darstellten.

Noch im 6. Jahrhundert regierte der jeweilige Herrscher der Yamato-Dynastie von seinem eigenen Palast aus.⁴⁸⁹ Der Sitz der Regierung änderte sich somit ständig. Diese Situation gestaltete sich langsam im 7. Jahrhundert um, als sich die Paläste und bürokratischen Gebäude, die Residenzen der mächtigen Clans und auch die Tempel im Nara-Becken sammelten. Es ist aber schwierig, dort eine klare Form der Stadtplanung zu erkennen. Es ist zu erwähnen, dass die Chronik Nihon-Shoki, die im Jahr 720 ediert wurde, retrospektiv diesen Ort als Hauptstadt bezeichnet.

Der Aufbau einer geplanten Hauptstadt muss im Zusammenhang mit der neuen politischen Wende Mitte des 7. Jahrhunderts gesehen werden.⁴⁹⁰ Das ultimative Ziel des damaligen Hofes war eine offizielle Anerkennung von Seiten der chinesischen Dynastie als Staat. Er nahm daher aktiv das chinesische Herrschaftsmodell an. In diesem Zusammenhang wurde als nächstes die Einführung des Rechtssystems, des sogenannten Ritsuryo-Systems, genannt. Dieses enthielt sowohl das Straf- als auch das Verwaltungsrecht.⁴⁹¹

Kokka, Yoshikawa-Kōbunkan 2003, S. 254-288. Dazu wird die Zeitschrift über die Forschung zur Tempelstadt (Jinaikenkyū, Bd. 1-, the society of historical studies of Tempel-Town Kaizuka, 1999-.) genannt.

⁴⁸⁸ KINDA, Akihiro: National and provincial capitals in ancient Japan, in: Ders (Hg.): A Landscape History of Japan, S. 37-63, hier S. 41f.

⁴⁸⁹ KINDA: National and provincial capitals, S. 40.

⁴⁹⁰ KINDA: National and provincial capitals, S. 40.

⁴⁹¹ Die Entwicklung des Systems begann bereits im 7. Jahrhundert und wurde in der Form von mehreren Gesetzeswerken bis zum Anfang des 10. Jahrhunderts erlassen. Eine besonders umfangreiche Verwaltungsreform wurde mit dem Taihō-Kodex vorgenommen, der 701 erlassen wurde. Dieser wurde nach chinesischem Vorbild unter Berücksichtigung der damaligen Situation in Japan durchgeführt. Im Taihō-Kodex wurde der Staat erstmals offiziell „Nihon“ genannt und die erste Regierungsdevise: „Taiho“ entschieden. Die damalige Regierung, d.h. der Kaiserhof, versuchte mit

Der Bau von Fujiwara-Kyo, im Jahre 694 als Hauptstadt bezeichnet, begann 684.⁴⁹² Diese Stadt wurde zwar kurz darauf verlassen, aber die Struktur der Stadt enthielt alle wichtige Merkmale, die die späteren Hauptstädte hatten: eine viereckige Form mit schachbrettartigem Straßennetz. Der Palast und die administrativen Gebäude standen im Norden und direkt davor verlief die Hauptstraße, die die Stadt in Ost und West teilte.

Dieser Struktur traf im Altertum nicht nur für die Hauptstädte sondern auch für die provinziellen Zentren, die sogenannte *kokufu*, wie zum Beispiel Dazaifu auf der Kyushu-Insel, zu.⁴⁹³ Dabei wiesen solche *kokufu* gewisse regionale Merkmale auf. Beispielsweise wurde Dazaifu, das an der Grenze zwischen den japanischen Inseln und den kontinentalen Ländern gebaut wurde, besonders gut befestigt, während die Hauptstadt, sowohl Fujiwara-Kyo als auch die Nachfolgerhauptstädte, keine Stadtmauer hatten. Alle *kokufu* wurden mit der Hauptstadt durch Hauptstraßen verbunden.

4.2.2. Religiöse Städte

Anders als die Stadt Fujiwara-Kyo, die nach circa 30 Jahren verlassen wurde und danach keine städtischen Funktionen behielt, blieb die zweite Hauptstadt Heijō-Kyo das Mittelalter hindurch eine wichtige Stadt. Heijō-Kyo, später umbenannt in Nara oder Nanto, was 'die südliche Hauptstadt' bedeutet, hatte zwar an politischen Wert verloren, entwickelte sich aber dank der mächtigen buddhistischen Tempel zu einem religiösen Zentrum.⁴⁹⁴ Dabei verschob sich das Stadtzentrum von dem damaligen kaiserlichen Palast zu den mächtigen religiösen Institutionen, wie dem Kōfuku-Tempel, dem Gankō-Tempel und dem Kasuga-Schrein sowie zu dem Tōdai-Tempel, die zusammen am östlichen Rande der Stadt lagen. Hier findet man die klare Umwandlung einer Hauptstadt des Altertums zu einer typischen religiösen Stadt. Diese Entwicklung fand

der Einführung des Systems die Zentralisierung des Staates durchzusetzen. Dabei wurde das Land in mehrere Provinzen eingeteilt und von Beamten verwaltet. Ein systematisches Steuersystem wurde in diesem Zusammenhang ebenfalls eingeführt. KINDA, Akihiro: Formation and transformation of administrative districts, in: Ders (Hg.): A Landscape History of Japan, S. 21-33, hier S. 21f.

⁴⁹² KINDA: National and provincial capitals, S. 40f.

⁴⁹³ KINDA: National and provincial capitals, S. 53f. Dazaifu, das in der Nähe der kontinentalen Länder lag, hatte aufgrund der Verteidigungsfunktion einen besonders großen Wert und war dementsprechend das wichtigste provinzielle Zentrum. (KINDA: National and provincial capitals, S. 48f.)

⁴⁹⁴ Zur mittelalterlichen Gestaltung von Nara u.a., NAGASHIMA, Fukutarō: Nara, Tokyo 1963; NAKABE, Yoshiko: Chūsei Kōki Toshijūmin heno Kazei to sono Hensen. Nara wo chūshin ni, in: Dies.: Chūseitoshi no Shakai to Keizai, Tokyo 1992, S. 31-59; YASUDA, Tsuguo: Chūsei no Nara, Tokyo 1998; MORITA, Tatsuo: Chūsei Nara no Gō, Gōmin, Jisō. Kamakurachū ~ Nanbokuchōki wo Chūshin ni, in: NIKI (Hg.): Toshi, S. 203-228.

im 11. und im 12. Jahrhundert statt.⁴⁹⁵ Direkt vor einem Tempel oder einem Schrein entstanden viele kleine Satellitenorte, die sogenannten *gō*.⁴⁹⁶ Die Einwohner, die aus Mönchen, Handwerkern und Kaufleuten bestanden, waren gleichzeitig Bedienstete der Tempel beziehungsweise der Schreine.⁴⁹⁷ Sie erhielten als Gegenleistung verschiedene Privilegien wie zum Beispiel Steuerbefreiungen. Die weitere Entwicklung der *gō* wurde durch den Angriff von Taira no Shigehira 1180 unterbrochen.⁴⁹⁸ Bei dem Wiederaufbau der Satellitenorte der Tempel wurden einige Verkehrs- und kommerzielle Zentralen, die *shōgō* genannt wurden, neu errichtet.⁴⁹⁹ Aus diesen *shōgōs* entwickelte sich die Stadt Nara. Insofern war Nara keine einheitliche Stadt, sondern entwickelte sich vielmehr aus einem Konglomerat mehrerer religiöser Städte, wobei besonders die religiösen Städte des Tōdai-Tempels und Kōfuku-Tempels eine bedeutende Rolle einnahmen.⁵⁰⁰

Aufgrund der früheren Rolle als Hauptstadt und des überregionalen Einflusses als staatliches buddhistisches Zentrum unterschied sich Nara von anderen religiösen Städten. Man findet aber gleichzeitig in Nara die typischen Merkmale einer religiösen Stadt im Mittelalter. Die Gebäude der Tempel oder der Schreine fungierten auch symbolisch als Zentrum der Stadt.⁵⁰¹ Tatsächlich waren die meisten repräsentativen Gebäude im Mittelalter fast ausnahmslos religiöse Gebäude, die als Zentrum der religiösen Aktivitäten der Stadteinwohner fungierten, aber gleichzeitig auch das Symbol des Reichtums darstellten, deren Aufbau und Instandhaltung selber eine große finanzielle Quelle für die Stadteinwohner darstellte.⁵⁰² Erst zum Ende des 16. Jahrhunderts wurde begonnen, pompöse und prachtvolle weltliche Gebäude zu bauen. Das Polizeirecht und die Gerichtsbarkeit, die die Tempel vom Hof und später vom Shogunat erhielten, wurden den Tempeln als Institution verliehen.⁵⁰³ Die

⁴⁹⁵ Yasuda, Chūsei no Nara, S. 11-16.

⁴⁹⁶ Sieben solcher *gō* zählte man sowohl vor dem Kōfuku-Tempel (*nanto shichigō*), als auch vor dem Tōdai-Tempel (*tōdai shichigō*). (Yasuda, Chūsei no Nara, S. 23 sowie S. 33; MORITA, Chūsei Nara no Gō, Gōmin, Jisō, S. 203.)

⁴⁹⁷ Yasuda, Chūsei no Nara, S. 42-50.

⁴⁹⁸ Der Tōdai-Tempel und der Kōfuku-Tempel waren Anhänger des Minamoto Klans, die Gegner von Taira waren. Im Jahr 1180 hat Taira no Shigemori Nara belagert. Die Hauptgebäude von beiden Tempeln wurden durch Brandstiftung komplett zerstört. (Artikel „Nanto Yakiuchi“ in: Nihon Rekishi Daijiten, Shōgakusan Verlag, Tokyo 2007.)

⁴⁹⁹ Yasuda, Chūsei no Nara, S. 25f.

⁵⁰⁰ ITO, Masatoshi: Keidaitoshi. Monnai to Monzen, in: Ders.: Chūsei no Jisha Seiryoku to Keidai Toshi, Tokyo 1999, S. 119-244, hier S. 145.

⁵⁰¹ ITO: Keidaitoshi, S. 128-133.

⁵⁰² ITO: Keidaitoshi, S. 131f.

⁵⁰³ Vgl. MORITA, Chūsei Nara no Gō, Gōmin, Jisō, S. 204-209; ITO: Keidaitoshi, S. 144; ITO: Toshi no Kūkanshi, S. 102.

Stadteinwohner waren Handwerker sowie Kaufleute, die direkt oder indirekt von diesem Stadtherrn abhängig waren. Im Gegensatz zu diesen spielte der Hofadel oder der Schwertadel keine große politische Rolle in der Stadt. Im Laufe der Zeit findet man die Entwicklung einer Gemeinde unter den Handwerkern und Kaufleuten in Nara. MORITA Tatsuo weist darauf hin, dass bereits im 13. Jahrhundert in Nara einige Einwohner als Vertreter der jeweiligen *gō* fungierten und bei rechtlichen Angelegenheiten als Zeugen auftraten.⁵⁰⁴ Das deutet auch darauf hin, dass damals bereits eine lokale Gemeinde in Nara existierte.⁵⁰⁵ Diese Phänomene sind auch in anderen religiösen Städten erkennbar.⁵⁰⁶ Eine Stadtgestaltung, die sich aus mehreren Städten zusammensetzte, ist für eine mittelalterliche Stadt nicht unüblich. NIKI Hiroshi fasst die bisherigen Erkenntnisse zur typischen Stadtgestaltung des Mittelalters folgendermaßen zusammen: eine typische mittelalterliche Stadt bestand aus mehreren kleinstädtischen Elementen, während eine Stadt in der Frühneuzeit räumlich als auch rechtlich eine Einheit darstellte.⁵⁰⁷

Als weitere religiöse Städte sind unter anderem Heisenji, Shitenōji, Hōryūji, Ise Yamada sowie Zenkōji bekannt. Nach der Untersuchung von ITŌ Tsuyoshi ist die Entwicklung in Form eines konzentrischen Kreises ein typisches Phänomen bei der Entwicklung einer religiösen Stadt und kann daher zusammen mit der oben genannten Zusammensetzung von Kleinstädten als ein typisches räumliches Merkmal dieser mittelalterlichen Stadtform gesehen werden.⁵⁰⁸ Mit anderen Worten: die religiöse Stadt war ein repräsentativer Stadttyp im mittelalterlichen Japan.

4.2.3. Tempelstadt

Seit dem Ende des 15. Jahrhunderts findet man eine neue Art der religiösen Stadt: die Tempelstadt (*jinai-machi* / *jinai-chō*).⁵⁰⁹ Jinai wird wörtlich als Klosterbezirk des

⁵⁰⁴ MORITA, Chūsei Nara no Gō, Gōmin, Jisō, S. 205-207. Vgl. Yasuda, Chūsei no Nara, S. 53-60.

⁵⁰⁵ Yasuda, Chūsei no Nara, S. 60.

⁵⁰⁶ Zur Gemeindebildung in religiösen Städten, siehe ITO: Keidaitoshi, S. 142-166.

⁵⁰⁷ Niki, Hiroshi: Jinai-Machi no Kūkankōsei. Ōsaka Ishiyama wo chūshin ni, in: Chūseitoshi Kenkyūkai (Hg.): Toshikūkan (Chūseitoshi Kenkyū I), Tokyo 1994, S. 21-47, hier S. 25.

⁵⁰⁸ ITO: Toshi no Kūkanshi, S. 102.

⁵⁰⁹ Über die Tempelstadt wurden 1998 drei Forschungssammelbände veröffentlicht. (Minegishi, Sumio / Wakita, Osamu, u. a. (Hg.): Jinaimachi no Kenkyū Bd. 1 Sengokushakai to Jinaimachi, Bd. 2 Jinaimachi no Keifu, Bd. 3 Chiiki no naka no Jinaimachi, Tokyo 1998). In diesen Sammelbänden wurden grundlegende Arbeiten über die Tempelstadt zusammengestellt. (Makino, Shin'nosuke: Chūseimatsu Jinaimachi no Hattatsu, S. 121-149 (Im Original erschienen in: Shigakuzasshi 41-10, 1930; Fujioka, Kenjiro: Jinaimachi no Seikaku, S. 151-157 (Im Original erschienen in: Jinbunchiri 1-1, 1948; Wakita, Osamu: Jinaimachi Tondabayashi no Seiritsu to Kōzō, S. 389-422 (Im Original

Tempels übersetzt.⁵¹⁰ Das Zentrum dieser Tempelstadt war der Tempel der buddhistischen Shin (Jōdoshin)-Sekte, die von anderen *ikkō* genannt wurde.⁵¹¹ Es gab auch noch einige Tempelstädte, deren Zentrum von der buddhistischen *hokke* Sekte, der sogenannten Lotus-Schule, beherrscht wurde. Während frühere religiöse Städte, wie zum Beispiel Heisenji, häufig in den Bergen gebaut wurden, lagen die Tempelstädte ausnahmslos in flachen Ebenen.⁵¹² Die Tempelstädte konzentrierten sich auf das Kinki-Gebiet in der Umgebung von Kyoto und das Hokuriku-Gebiet, das nördlich von Kyoto liegt und sich in etwa mit der Ausdehnung der heutigen Ishikawa-, Fukui- und Toyama-Präfekturen deckt. Sie waren nicht nur religiös sondern auch politisch vernetzt.⁵¹³ Die Städte entwickelten sich zu Stützpunkten einer Gruppe, die aus Mönchen, Schwertadel, Bauern sowie Händlern und Handwerkern bestand und zusammen mehrfach gegen den Fürsten Aufstände organisierte. Yamashina fungierte für die Shin-Sekte (Ikko-Sekte) bis zu ihrer Zerstörung 1532 durch eine Allianz mehrerer Fürsten und der Lotus-Sekte als erstrangige Stadt.

Die Stadt wurde von doppelten Erdwerken und mit einem Wassergraben umgeben. Innerhalb des inneren Erdwerks standen die zentrale Halle der Stadt und auch der Gebetsraum sowie die Schatzkammer des Tempels. Zwischen den zwei Erdwerken standen weitere buddhistische Einrichtungen und auch die Häuser der Mönche und der anderen Einwohner, wobei die Residenzen der Mönche, je nach ihrem Status, in einer spezifischen räumlichen Einheit gebaut wurden. Die Raumnutzung spiegelte ganz klar die soziale Hierarchie der Jodo-Shin Sekte wider. YAMAMURA Aki zählt Yamashina zu den fortschrittlichen Städten.⁵¹⁴

Nach dem Umzug des Oberhauptes der Shin-Sekte 1532 zum Ishiyama-Hongan Tempel in Osaka entwickelte sich die Stadt zum neuen Zentrum der Sekte. Wie in Yamashina

erschienen in: Shirin 41-1, 1958))Vgl. u.a. KITAI, Toshio: Honganji, Jinaichō, Ikkōikki, in: DERS.: Chūseikōki no Jisha to Keizai, Kyoto 1999, S. 143-249; YAMAMURA: Medieval Towns, S. 77-79; NIKI, Hiroshi: Jinai-Machi to Joka-Machi; Sengoku Jidai no Toshi no Hatten, in: Arimitsu, Yūgaku (Hg.): Sengoku no Chiiki Kokka, Tokyo 2003, S. 254-288; NIKI, Hiroshi: Kinsei Toshi no Seiritsu, in: Rekishigakukenyūkai / Nihonshi Kenkyūkai (Hg.): Nihonshi Kōza 5, Kinsei no Keisei, Tokyo 2004, S. 197-228.

⁵¹⁰ Zur Übersetzung des Begriffs siehe Gerber, Gemeinde und Stand, S. 337.

⁵¹¹ Zur Ikkō-Sekte als Synonym für den Honganji-Zweig der Shin-Sekte, siehe S. 112 sowie Fußnoten 404; Pauly, Die Ikkō-Aufstände, S. 37-41.

⁵¹² YAMAMURA: Medieval Towns, S. 77.

⁵¹³ Mizuta, Yoshikazu, Jinaimachi no Kensetsu Puran, in: Minegishi / Wakita (Hg.): Jinaimachi no Kenkyū, S. 159-186, hier 167.

⁵¹⁴ YAMAMURA: Medieval Towns, S. 77.

war der Ishiyama-Hongan Tempel der zentrale Ort der Stadt, und um ihn herum entwickelte sich die Stadt Osaka.⁵¹⁵ Insgesamt können sechs Tempelstädte gezählt werden, deren Gemeinden eine gewisse Autonomie erhielten.⁵¹⁶ Dies bedeutete aber nicht, dass sich der Einfluss des Tempels verringerte. Vielmehr hatte der Tempel aufgrund der Vernetzung mit den anderen Tempelstädten praktisch sein Territorium weiter vergrößert. Dabei sicherte der Tempel den neu aufgenommenen Satellitenstädten dieselben Privilegien wie den anderen Tempelstädten zu. Auf diese Weise entstand ein Netzwerk unter diesen Städten und auch Dörfern, die in der Umgebung der Städte lagen, wobei Osaka an der Spitze stand.⁵¹⁷ Dieses klar hierarchische Netzwerk 'Osaka-Städte-Dörfer' wurde als „die Organisation auf der Ebene Osakas (*osaka nami taisai*)“ bezeichnet.⁵¹⁸

In Osaka findet man zudem noch einen stärkeren Ausbau der Befestigung mit Wassergraben und Erdwerken (*sōgamae*) als bei der Vorgängerstadt Yamashina. Die Befestigung wurde zur Abwehr von Attacken seitens der Fürsten errichtet.⁵¹⁹ Seit dieser Zeit existierten auch in anderen Tempelstädten solche Anlagen.⁵²⁰ Eine Stadtmauer mit Wassergraben findet man in allen Tempelstädten und beides war auch ein Symbol für ihre Einzigartigkeit und ihre Privilegien.⁵²¹ Diese Merkmale der Tempelstädte unterschieden sich von anderen früheren Städten, die keine Erdwerke oder Stadtmauer hatten, nach außen hin offen waren und deren räumliche Struktur noch komplexer und dezentralisierter war.⁵²² MIZUNO Kazuyoshi weist darauf hin, dass Gemeinsamkeiten in den Straßensystemen von Tempelstädten wie Kyūhōji, Imai sowie Tondabayashi, seit 1532 erkennbar sind.⁵²³ „Die Osaka Ebene“ hatte nicht nur eine rechtlichen Bedeutung.

⁵¹⁵ Die folgende Skizze über Osaka im 16. Jahrhundert basiert grundsätzlich auf den Forschungen von NIKI Hiroshi. Vgl. NIKI: *Jinai-Machi no Kūkankōsei*; DERS.: *Jinai-Machi to Joka-Machi*; Kinsei Toshi no Seiritsu, *Jinai-machi to Joka-machi*. Sengoku Shakai no Tassei to keisho, in: Kaitokudo Kinenkai (Hg.): *Osaka, Kinai no Shiro to machi*, Osaka 2007, S. 41-68.

⁵¹⁶ Niki weist darauf hin, dass die Machtverhältnisse unter diesen sechs Tempelstädten unterschiedlich waren. NIKI: *Jinai-Machi no Kūkankōsei*, S. 33-37.

⁵¹⁷ NIKI: *Kinsei Toshi no Seiritsu*, S. 207.

⁵¹⁸ Zu diesen Privilegien siehe Hori, Shin: *Jinaimachi Toshihō no Kōzō*. *Osakanami no Keizaitokken to Ryōshuken*, in: Minegishi / Wakita (Hg.): *Jinaimachi no Kenkyū*, S. 451-484.

⁵¹⁹ YAMAMURA, *Medieval Towns*, S. 78.

⁵²⁰ Mizuta, *Jinaimachi no Kensetsu Puran*, S. 183.

⁵²¹ Der Tempel von Osaka bekam, wie beispielsweise der Hongan-Tempel der Shin Sekte, bereits am Anfang des 16. Jahrhunderts von den damals mächtigsten Vasallen des Ashikaga Shoguns, Hosokawa Masamoto, Sumimoto und Harumoto, eine Befreiung von verschiedenen öffentlichen Angelegenheiten (*shokōjinenkyo*) und vom Eintritt des Grafenfürsten (*shugofunyū*) in die Stadt, bevor das Oberhaupt der Sekte nach Osaka gezogen ist. (KITAI: *Honganji*, S. 152.) Vgl. YAMAMURA: *Medieval Towns*, S. 79.

⁵²² YAMAMURA: *Medieval Towns*, S. 77.

⁵²³ Mizuta, *Jinaimachi no Kensetsu Puran*, S. 183.

Osakas Stadtplanung beeinflusste auch die Planung anderer Tempelstädte.⁵²⁴ Rechtlich betrachtet markierte diese Stadtmauer die Grenze der Privilegien der Stadt. Die Tempelstädte wurden von verschiedenen öffentlichen Angelegenheiten (*shokōjinenkyo*) sowie dem öffentlichen Dienst (*shoyaku*) befreit und hatten das Immunitätsrecht, das sogenannte *shugofunyū*, das wörtlich übersetzt: 'das Recht der Befreiung von dem Eintritt des Grafenfürsten (*shugo*)' bedeutet.⁵²⁵ Diese Privilegien wurden der Stadt vornehmlich vom Shogunat sowie von den Grafen verliehen.

Aufgrund der Nähe Osakas zum Yodo-Fluss und der Seto-Inlandsee war die Stadt nicht nur das religiöse und politische Zentrum sowie ein wichtiger militärischer Stützpunkt der Shin-Sekte, sondern auch eine bedeutende Handelsstadt. Dieses Merkmal betrifft aber nicht nur Osaka alleine. Viele Tempelstädte entwickelten sich an Verkehrsknotenpunkten wie zum Beispiel Flüssen.⁵²⁶ Dabei haben sie häufig bereits existierende Siedlungen umfasst. Die Wahl der geographischen Lage einer Tempelstadt lässt den Schluss zu, dass von vornherein auf eine Entwicklung zur Handelsstadt gezielt wurde.⁵²⁷ Osaka war zweifellos eine bedeutsame und einflussreiche Stadt. Die zehnjährige Belagerung des Ishiyama-Hongan-Tempels durch den ersten Reichseiniger Oda Nobunaga, die sogenannte Ishiyama-Belagerung, schwächte die Sekte deutlich. Der zweite Reichseiniger, Toyotomi Hideyoshi, baute 1585 seine Burg direkt auf der Ruine des Ishiyama-Hongan-Tempels, und somit wurde Osaka in eine Burgstadt umgewandelt. Mit dieser Umwandlung von Osaka beginnt das Ende des Zeitalters der religiösen Stadt. Ein ähnliches Schicksal erfuhr Oyama Gobō im Kaga-Gebiet, das sich als eine der mächtigsten Tempelstädte der Ikkō-Sekte seit dem Ende des 15. Jahrhunderts etablierte.⁵²⁸ Nach der Niederlage der Ikkō-Sekte in Kaga-Gebiet gegen Oda Nobunaga 1580 wandelte sich die Stadt zu einer Burgstadt.⁵²⁹ Seitdem blieb die Burgstadt in der Frühen Neuzeit hindurch der beherrschende Stadttyp. Im Folgenden wird aber zunächst auf den Typus der Hafenstadt einzugehen sein.

⁵²⁴ Nach Mizuta sollten die Handwerker, die am Aufbau des Ishiyama-Hongan-Tempels und dessen Befestigung arbeiteten, für den Bau von weiteren Tempelstädten eingesetzt werden. (Mizuta, *Jinaimachi no Kensetsu Puran*, S. 184.)

⁵²⁵ Vgl. Minegishi, Sumio: *Ikkōikki*, in: Minegishi / Wakita (Hg.): *Jinaimachi no Kenkyū*, S. 217-265, hier S. 233f.; KITAI: *Honganji*, S. 152-157; Zu den Grafen folgen weitere Erklärungen im nächsten Abschnitt über die Burgstädte.

⁵²⁶ YAMAMURA: *Medieval Towns*, S. 78.

⁵²⁷ KITAI: *Honganji*, S. 190f.

⁵²⁸ McClain, James L.: *Kanazawa. A seventeenth-Century Japanese Castle Town*, New Haven 1982, S. 17.

⁵²⁹ Nobunagas Kampagne gegen die Ikkō-Sekte im Kaga-Gebiet traf, wie bei Osaka, auf hartnäckigen Widerstand und dauerte sieben Jahre lang. (McClain, *Kanazawa*, S. 18.)

4.2.4. Hafenstadt

Bis zum 15. Jahrhundert war Kyoto als Hauptstadt zweifellos das Zentrum der japanischen Wirtschaft.⁵³⁰ Viele verkehrsgünstig zu Kyoto gelegene Städte entwickelten sich in dieser Zeit zu Handelsstädten. Amagasaki und Sakai, die direkt an der Osaka-Inlandssee liegen, spielten als Transferzentren des Handels eine wichtige Rolle.⁵³¹ Die Waren wurden aus unterschiedlichsten Orten per Schiff angeliefert und von den beiden Häfen aus über Land nach Kyoto weiter transportiert. Die Stadt Hakata, die am westlichen Rand Japans liegt und seit dem Altertum das Haupttor zu Ostasien war, entwickelte sich zu einer der wichtigsten Handelsstädte, die für den Handel mit China und Korea zuständig war.⁵³² Die Stadt Tosaminato, die an der Tsugaru Halbinsel am nördlichen Rand der japanischen Hauptinsel liegt, war eine andere wichtige internationale Hafenstadt.⁵³³ Handelsstädte wurden in einem großen Handelsnetz, das das ganze Land umfasste, integriert und fungierten daher nicht weiter als Zentren der lokalen Gesellschaft.⁵³⁴ Diese Situation änderte sich mit dem Ausbruch des Bürgerkrieges in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Während die Macht des Shogunats in Kyoto geschwächt wurde, entstanden viele neue Städte, die als regionale Handelsknotenpunkte dienten. NIKI Hiroshi weist darauf hin, dass dieses neue Phänomen ein Resultat der Bildung lokaler Gemeinden in den Dörfern war, die sich häufig mit den anderen Gemeinden juristisch und militärisch zusammenschlossen.⁵³⁵ Als Handelsknotenpunkte dieser lokalen Gesellschaften entstanden Märkte, von denen sich einige im Laufe der Zeit zu Städten weiterentwickelten.⁵³⁶ In dieser Zeit entstanden

⁵³⁰ NIKI, Hiroshi: Kinsei Toshi no Seiritsu, in: Rekishigakukenkyūkai / Nihonshi Kenkyūkai (Hg.): Nihonshi Kōza 5, Kinsei no Keisei, Tokyo 2004, S. 197-228, hier 197.

⁵³¹ NIKI: Kinsei Toshi no Seiritsu, S. 199. Die Stadtentwicklung von Sakai wird im Kapitel V thematisiert. Amagasaki entwickelte sich bis ins 15. Jahrhundert hinein unter dem Schirm des Daikaku-Tempels zur Hafenstadt. Seit dem 15. Jahrhundert ließen sich sowohl der Tempel der Lotus-Schule als auch der Shin-Sekte in Amagasaki nieder. Zu Amagasakis Stadtentwicklung, Vgl. Amagashishiritsuchiikikenkyū Shiryōkan (Hg.): Zusetsu Amagasaki no Rekishi Bd. I, Amagasaki 2007; Fujimoto, Takahiro: Chūseitoshi Amagasaki no Kūkan Kōzō, in: Chiikishi Kenkyū, Amagashishiritsu Chikikenkyū Kiyō, Nr. 111, 2011, S. 2-31.

⁵³² YAMAMURA, Medieval Towns, S. 79f. Zu Hakata, vgl. IZUMI, Chōichi: Sakai to Hakata. Sengoku no Gōshō, Toyko 1976; MIYAMOTO, Masaaki: Chūsei Kōki Hakata Shōfukuji Keidai no Toshikūkan Kōsei, in: Kenchikushigaku Bd. 17, 1991, 2-24; DERS.: Hakata to Sakai no Toshikūkan, in: Sakaishi Hakubutsukan (Hg.): Hakata to Sakai, Sakai 1993, S. 9-11; ŌBA, Yasutoki: Chūsei Nihon Saidai no Bōekitoshi Hakata Isekigun, Tokyo 2009.

⁵³³ Zu Tosaminato, vgl. Saitō, Toshio: Toshikenkyū kara mita Tosaminato no Toshikōzō, in: SENDA, Yoshihiro (Hg.): Chūsei Tosaminato to Andōshi, Tokyo 1994, S. 158-169; SENDA, Yoshihiro (Hg.): Chūsei Tosaminato no Sekai. Yomigaeru Kita no Kōwantoshi, Tokyo 2004.

⁵³⁴ NIKI: Kinsei Toshi no Seiritsu, S. 200.

⁵³⁵ NIKI: Kinsei Toshi no Seiritsu, S. 200.

⁵³⁶ WAKITA, Haruko: Nihon Chūsei Toshiro, S. 104.

auch viele neue Hafenstädte und die bereits existierten Hafenstädte dehnten sich weiter aus.⁵³⁷

Ein Merkmal einer Hafenstadt im Spätmittelalter ist, dass diese in der Regel unter dem Haupteinfluss eines Tempels stand und weniger von weltlichen Herrschern beeinflusst wurde. Die Fürsten bemühten sich aber dennoch weiter, die Kontrolle über die Hafenstädte zu erlangen.⁵³⁸ Erst zum Ende des Mittelalters haben viele Fürsten dies durch die Intensivierung ihrer Beziehungen zu den Händlern geschafft.⁵³⁹ Auch wenn sie auf die Städte einen gewissen Einfluss ausübten, so waren ihre administrativen Gebäude und Residenzen jedoch deutlich vom Stadtzentrum distanziert. Der Tempel sowie der Schrein fungierten in einer Hafenstadt häufig als Zentrum, wie wir bereits am Beispiel der Jinai-Städte erfahren haben.⁵⁴⁰ Einige einflussreiche Hafenstädte gewährten seit dem Ende des 15. Jahrhunderts den lokalen Gemeinden eine gewisse Form der Autonomie. Dazu zählten Ise-Ōminato, Amagasaki sowie Ise-Yamada.⁵⁴¹ Diese autonomen Gemeinden wurden jeweils Ōminato Kaigō (in Ise-Ōminato), Amagasaki Sōchū (in Amagasaki) und Yamada Sanpō (in Ise-Yamada) genannt.⁵⁴² Sakai ist zweifellos für diese Form der Stadtgemeinde besonders bekannt. Im Falle Sakais schuf die pluralistische Herrschaftssituation des Sumiyoshi-Schreins sowie die der anderen weltlichen Fürsten ein gewisses Machtvakuum, welches sich mit dem ökonomischen Wachstum der Stadteinwohner verknüpfte. Daraus resultierte schließlich eine gewisse Autonomie für die Stadt (Sakai Kaigōshū). Auf die Gemeindebildung von Sakai wird im Kapitel V detailliert eingegangen.

4.2.5. Burgstadt

Als letzter Stadttypus des japanischen Mittelalters wird nun die Burgstadt vorgestellt.

⁵³⁷ Dazu können Ise-Ōminato als auch Amagasaki gezählt werden. Vgl. (Fujimoto, Chūseitoshi Amagasaki; Konishi, Mizue: Ōminato Kaigō no Hattatsu. Uji, Yamada, Takō, Kawasaki tonō Kankei wo chūshin ni, in: Dies: Chūsei Toshi Kyōdōtai no Kenkyū, Kyoto 2000, S. 139-166.)

⁵³⁸ YAMAMURA, Medieval Towns, S. 82; Niki, Hiroshi: Chūsei Minatomachi niokeru Jisha, Buke, Chōnin. Hokuriku wo Chūshin ni, in: Ders. (Hg.): Kōwan wo tomonau Shugoshō, Sengokuki Jōkamachi no Sōgōteki Kenkyū. Hokuriku wo Chūshin ni, Nr. 17320103, 2008, S. 177-184, hier S. 180.

⁵³⁹ Niki, Chūsei Minatomachi, S. 182f.

⁵⁴⁰ Vgl. YAMAMURA, Medieval Towns, S. 80; NIKI: Kinsei Toshi no Seiritsu, S. 203.

⁵⁴¹ Zur Gemeindebildung in Ise-Ōminato, siehe: KONISHI, Ōminato Kaigō no Hattatsu. Zum Fall Ise-Yamada, Vgl. NISHIYAMA, Masaru: Dōja to Jigenin. Chūsei Makki no Ise, Tokyo 1987.

⁵⁴² Zu Ōminato Kaigō, siehe: KONISHI, Ōminato Kaigō no Hattatsu, S. 140f.; Zu Yamada Sanpō, Nishiyama, Dōja to Jigenin; KONISHI, Sengokuki ni okeru Ise Onshi no Katsudō, in: Dies., Chūsei Toshi Kyōdōtai no Kenkyū, S. 193-219; Zu Amagasaki Sōchū, siehe: FUJIMOTO, Chūseitoshi Amagasaki, S. 16.

Die Entstehungszeit der frühen Burgstädte kann im Vergleich zu den anderen Stadttypen deutlich später, nämlich erst im 16. Jahrhundert, angesetzt werden.⁵⁴³ Die Burgstadt entwickelte sich in der Frühen Neuzeit zum dominierenden Stadttyp, während die religiösen Städte, inklusive der Tempelstädte, seit Anfang des 17. Jahrhunderts entweder komplett verschwanden, oder ihren politischen Einfluss rasant verloren.⁵⁴⁴

Der Entstehungsprozess einer Burgstadt ist von Gebiet zu Gebiet unterschiedlich. Besonders zum Ende des 16. Jahrhunderts (1573-92) wurden zahlreichen Burgstädte neu geplant und teilweise wieder verlassen.⁵⁴⁵ Einige Städte hatten aber Vorgänger. Wie bereits beschrieben, waren Kanazawa und Osaka mächtige Tempelstädte, bevor sie sich zu Burgstädten wandelten. Weitere Vorgänger einer Burgstadt waren häufig provinzielle administrative Orte (*shugosho*) eines Grafen (*shugo*).⁵⁴⁶

Grafen wurden seit der Kamakura-Zeit (1185-1333) parallel zur alten imperialen Provinzialverwaltung (*kokuga*) für jedes Gebiet eingesetzt. Im 14. Jahrhundert verschmolz dieses Grafenamnt durch die Hinzunahme weiterer Kompetenzen, wie polizeilichen Rechten zur Vollstreckung der shogunalen Gerichtsurteile in domänen- und bodenrechtlichen Fragen, mit dem alten Provinzgouverneursamt (*kokushi*).⁵⁴⁷ Zudem wurde den Grafen in der Muromachi-Zeit (15 Jh.) auch die Verwaltung der häufig unbevogteten Staatsländereien übertragen.⁵⁴⁸ Diese bildeten die Grundlage der gräflichen Territorien (*shugoryō*). Wie die anderen Domänenherrscher, wählten die Grafen Kyoto als ihren bevorzugten Aufenthaltsort, wobei GERBER dieses Phänomen besonders im Zusammenhang mit ihrer vasallenartigen Beziehung zum Shogunat und der daraus resultierenden Residenzpflicht in Kyoto begründet.⁵⁴⁹ Bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts hingen das Grafenamnt und damit die Stellung des Sippenhauptes (*sōryō*) noch relativ stark an der Bestätigung durch den Shogun.⁵⁵⁰

Die Situation änderte sich, als der Ōnin-Krieg von 1467-1477 den Einfluss des

⁵⁴³ GUTSCHOW, Niels: Die japanische Burgstadt, Paderborn 1976, S. 13.

⁵⁴⁴ NIKI, Sōron, S. 23.

⁵⁴⁵ KOJIMA, Shokuhōki no Toshihō to Toshiikō, in: DERS.: Sengoku Shokuhōki, S. 118-178, hier S. 119.

⁵⁴⁶ NIKI, Kinsei Toshi no Seiritsu, S. 198.

⁵⁴⁷ GERBER, Gerber skizzierte detailliert die Entwicklung des Grafen zum feudalen Fürsten im Spätmittelalter besonders aus der rechtlichen Perspektive. Gemeinde und Stand, S.116-123, hier 116-118. Niels GUTSCHOW übersetzt *shugo* mit Militärgouverneur. Diese Übersetzung erklärt die Funktion eines *shugos* ganz deutlich. (Die japanische Burgstadt, S. 11)

⁵⁴⁸ GERBER, Gemeinde und Stand, S. 118.

⁵⁴⁹ GERBER, Gemeinde und Stand, S. 120.

⁵⁵⁰ GERBER, Gemeinde und Stand, S. 121.

Shogunats auf die Grafen deutlich schwächte. Seit dieser Zeit zogen immer mehr Grafen in ihre Territorien und begannen als territoriale Herrscher zu regieren. Gleichzeitig versuchten sie, ihr eigenes Herrschaftsgebiet zu vergrößern und dementsprechend die Grenzen der alten Verwaltungsbezirke zu verschieben.⁵⁵¹ Auf diese Weise wandelte sich der Graf zu einem feudalen Fürsten (*daimyō*). Ihre Residenzen entwickelten sich zu den zentralen Verwaltungsorten der Territorien (*shugosho*), wo sich in der Folge auch ein Teil der Vasallen niederließ.⁵⁵² Diese Entstehungsphase der *shugosho* datiert KOJIMA Michihiro zwischen dem Ende des 15. Jahrhunderts und dem Anfang des 16. Jahrhunderts.⁵⁵³ Aufgrund ihrer Rolle als Verwaltungszentrum errichteten die Fürsten ihre Residenzen häufig auf dem flachen Land, wobei diese vom Shogun in Kyoto als Vorbild für seine eigenen Residenzen genommen wurden.⁵⁵⁴ Dies zeigt deutlich, dass die Residenzen in den *shugosho* vornehmlich keine militärischen Funktionen hatten.

Das Verwaltungszentrum *shugosho* bildete den Anfang von Burgstädten in vielen Gebieten.⁵⁵⁵ Der Fürst in jener Zeit hatte weder einen eigenen Markt noch einen Hafen. Es gab auch noch keine Stadtmauer oder andere Befestigungen.⁵⁵⁶ Die Quartiere der einzelnen sozialen Gruppen waren noch nicht voneinander getrennt.⁵⁵⁷ Die frühen Burgstädte waren nicht geplant, sondern entwickelten sich entsprechend der jeweiligen wechselnden Machtkonstellationen.⁵⁵⁸

Seit dem zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts verstärkte sich der Charakter der Residenzen der Fürsten als militärische Befestigungen. Fürsten begannen auf einem Berg oder am Fuß eines Berges ihre Burgen mit Erdwerken, Wassergräben sowie Mauern zu umgeben.⁵⁵⁹ In der direkten Umgebung konzentrierten sich die Häuser ihrer Vasallen sowie die Residenzen des Schwertadels.⁵⁶⁰ ONO Masatoshi weist darauf hin,

⁵⁵¹ YAMAMURA, *Medieval Towns*, S. 82; Gutschow, *die japanische Burgstadt*, S. 11.

⁵⁵² NIKI, *Kinsei Toshi no Seiritsu*, S. 208f.

⁵⁵³ Kojima, Michihiro: *Shugosho*, in: Ders.: *Sengoku Shokuhōki no Toshi to Chiiki*, Tokyo 2005, S. 48-76, hier S. 48.

⁵⁵⁴ Kojima, *Shugosho*, S. 63.

⁵⁵⁵ Zur Beziehung zwischen den *shugosho* und den Burgstädten, vgl. Uchibori, Nobuo / Suzuki, Masakata / Niki, Hiroshi / Miyake, Tadayoshi (Hg.): *Shugosho to Sengoku Jōkamachi*, Tokyo 2006.

⁵⁵⁶ YAMAMURA: *Medieval Towns*, S. 82; NIKI: *Kinsei Toshi no Seiritsu*, S. 209.

⁵⁵⁷ Gutschow, *die japanische Burgstadt*, S. 13.

⁵⁵⁸ Gutschow, *die japanische Burgstadt*, S. 13.

⁵⁵⁹ Kojima belegt diese Umwandlung mit Fallbeispielen wie Kawate, Echigofunai, Owaki, Tamura, Yudoku usw. (Kojima, *Shugosho*, S. 53-62.) Vgl. YAMAMURA: *Medieval Towns*, S. 83; NIKI: *Kinsei Toshi no Seiritsu*, S. 209.

⁵⁶⁰ Ono, Masatoshi, *Jōkamachi, Yakata/Yashiki no Kūkanto Kenryoku Hyōgen*, in:

dass die Fürsten in dieser Zeit planten, ihre Verwaltungsorte zu politischen, ökonomischen und kulturellen Zentren auszubauen. Zu diesem Zweck fingen sie an, neue Märkte zu etablieren oder Märkte ihrer Nachbarn in ihre Burgstädte einziehen zu lassen.⁵⁶¹ Beispielsweise lud der Fürst Maeda Handelsleute und auch Handwerker mit vorteilhaften Angeboten in seine Burgstadt ein.⁵⁶² Dabei sind die Handwerker häufig als ganze Gruppe umzogen, während die Händler als Individuen in die Stadt kamen.⁵⁶³

Die räumliche Struktur wurde durch diesen Prozess im Vergleich zu den früheren Entwicklungen deutlich einheitlicher.⁵⁶⁴ In der Mitte der Stadt lag die Burg, die von einem inneren Wassergraben umgeben war. Direkt in der Nähe der Burg siedelten sich die mächtigen Vasallen an. Innerhalb des zweiten Wassergrabens residierte der Schwertadel neben den privilegierten Handwerkern sowie Kaufleuten.⁵⁶⁵ Die Residenzen des Schwertadels konzentrierten sich zwar auf einen bestimmten Stadtteil und formten ein eigenes Viertel, aber in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gab es noch keine klare räumliche Differenzierung nach der sozialen Schicht der Einwohner. Diese wird erst in der Frühen Neuzeit deutlich erkennbar.⁵⁶⁶ Die Märkte standen außerhalb der Wassergräben und somit außerhalb der Stadt, wo sich die Kaufleute, die nicht zur Gilde gehörten, ansiedelten und auch ihre Geschäfte erlaubt waren (*rakuichi*).⁵⁶⁷ Die von der übrigen Gesellschaft diskriminierten Leute lebten häufig auch in der Nähe vom Markt.⁵⁶⁸ Diese klare gesellschaftliche Klassifizierung innerhalb der Stadt ist vergleichbar mit der Struktur in den religiösen Städten.

Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts entwickelte sich die Burgstadt weiter. Sie war nicht mehr nur ein Zufluchtsort in den Bergen, sondern Symbol einer regionalen Hegemonie

Kokuritsurekishiminzokuhakubutsukan Kenkyū Hōkoku 74, 1997, S. 165-175, hier 170-172.

⁵⁶¹ YAMAMURA: Medieval Towns, S. 83

⁵⁶² Sowohl Handwerkern als auch Händlern wurde die Abnahme ihrer Lieferungen durch den Fürsten garantiert. Auch bekamen sie vom Fürst ein Stück Land für ihre Läden und Residenzen, wobei der Fürst persönlich diese Leute in die Stadt einlud. (McClain, Kanazawa, S. 40.)

⁵⁶³ McClain berichtet in diesem Zusammenhang, dass die Zusammensiedlung der Handwerker nicht unbedingt ein Resultat seitens der Raumpolitik des Fürsten in der Stadt war. (McClain, Kanazawa, S. 40.)

⁵⁶⁴ (McClain, Kanazawa, S. 35-46.)

⁵⁶⁵ Zur räumlichen Verteilung der Einwohner, siehe Kojima, Sengokuki Jōkamachi no Kōzō, in: Ders.: Sengoku Shokuhōki, S. 78-117, hier S. 91-96.

⁵⁶⁶ Kojima, Shokuhōki no Toshihō to Toshiikō, in: Ders.: Sengoku Shokuhōki, S. 118-178, hier S. 126.

⁵⁶⁷ Zum *rakuichi* Markt, siehe Kojima, Sengokuki Jōkamachi no Kōzō, S. 78-117;

⁵⁶⁸ Kojima, Sengokuki Jōkamachi no Kōzō, S. 92. McClain belegt, dass der Wohnort der diskriminierten Leute in Kanazawa auf Befehl des Fürsten vom inneren Rand der Stadt nach außerhalb der Stadt verlegt wurde. (McClain, Kanazawa, S. 45f.)

im Zentrum einer Region.⁵⁶⁹ Sowohl Nobunagas Burg Azuchi als auch Hideyoshis Schloss Osaka sind Paradebeispiele dafür. Unter der Oberherrschaft des Tokugawa-Shoguns entwickelte sich die Burgstadt zum Zentrum des jeweiligen Fürstentums. Dies wird aber hier nicht thematisiert.

Die Beispielstädte dieser Arbeit, Kyoto und Sakai, werden zunächst jeweils als Metropolen und als Hafenstädte kategorisiert. Diese Kategorisierung ist als erster Schlüsselbegriff für die jeweilige Stadt zu verstehen. Wie die folgenden Kapitel zeigen werden, stand der südliche Teil von Kyoto aber im Laufe der Zeit unter dem starken Einfluss des Tempels und entwickelte sich de facto zu einer religiösen Stadt, die dementsprechend auch als Handelszentrum fungierte, wohingegen der nördliche Teil administrative Strukturen aufbaute. Die Erdwerke, die im 16. Jahrhundert jeweils den Süd- und Nordteil der Stadt umgaben, reflektieren den vielfältigen Charakter von Kyoto. In Bezug auf die Stadt Sakai gibt es zunächst das grundlegende Merkmal der topographischen Lage an der Küste und die damit verbundenen wirtschaftlichen Vorzüge, mit der die Stadt zu Recht als Hafen- und Handelsstadt bezeichnet werden kann. Betrachtet man die Stadt aus der politischen Perspektive, hatte sie aber auch wegen der engen Beziehung zum Sumiyoshi-Schrein das klare Merkmal einer religiösen Stadt, wobei Sakai aber andererseits aufgrund der Herrschaft unterschiedlicher Portale und Landesherren nicht im eigentlichen Sinne als religiöse Stadt bezeichnet werden kann. Diese komplizierten politischen Umstände verursachten ein politisches Machtvakuum, und damit konnte die Stadt eine zeitweilige Autonomie gewinnen. Auf diesen Prozess wird in Kapitel V noch detaillierter eingegangen werden.

⁵⁶⁹ Gutschow, die japanische Burgstadt, S. 15.

Kapitel IV. Das Gion-Fest in Kyoto

Am 7. Tag des sechsten Monats des Jahres 1533 kamen die Vertreter der 66 Stadtbezirke des Shimogyō, *gachi-gyōji*, *furekuchi*, *zōshiki*, zu einem Beamten des Ashikaga-Shogunates, Yamamoto Ōkura, und sagten zu ihm: „Auch wenn die Mikoshi-Prozession nicht stattfindet, soll die Yamahoko-Prozession gefeiert werden.“⁵⁷⁰ Diese Episode erscheint in der Chronik eines Priesters des Gion-Schreins „gionshigyō-nikki“, als das Shogunat eine Verschiebung der Feier des Gion-Festes befahl.

Das Gion-Fest, das heutzutage noch immer in der alten Stadt Kyoto gefeiert wird, ist bekannt als ein repräsentatives Fest der Stadtbevölkerung gegenüber den Stadtherren. Das Fest besteht aus zwei Prozessionen: die Prozession mit drei Schreinladen, den sogenannten *Mikoshi*, und die Yamahoko-Prozession mit riesigen geschmückten Wagen, den *Yama*, auf denen große Hellebarden, *Hoko* genannt, angebracht werden. Das Fest ist vor allem für das weltliche Element in Form der Yamahoko-Prozession bekannt, die von den Stadtbezirksgemeinden bis heute gemeinsam organisiert wird, während die Mikoshi-Prozession im 15. und 16. Jahrhundert ausschließlich vom Gion-Schrein, ohne direkte Beteiligung der Stadtbevölkerung, ausgerichtet wurde. Die Bedeutung des Festes beruht auf dem generellen Verständnis der Yamahoko-Prozession als Symbol der Einheit der Stadtbezirksgemeinden, das von verschiedenen Stadtgeschichtsforschern gestützt wird.⁵⁷¹ Es ist nicht bekannt, ob das Gion-Fest im Jahr 1533, trotz des Befehls des Shoguns, tatsächlich gefeiert wurde. Es ist jedoch zumindest festzuhalten, dass die damaligen Stadtbezirksgemeinden die Yamahoko-Prozession als ihr eigenes Fest wahrgenommen haben. Demzufolge wird diese Episode bei der Akzentuierung der Yamahoko-Prozession als Volksfest sowohl in den wissenschaftlichen Werken als auch in der populären Literatur häufig zitiert.⁵⁷²

Kann man diese Yamahoko-Prozession aber tatsächlich als städtisches Ritual verstehen? Sieht man sich die Prozessionsforschung allein im deutschsprachigen Raum an, wird die Stadtprozession gegenüber anderen kirchlichen Liturgien durch verschiedene Kriterien klar kategorisiert. Dies sind die Initiatoren, die Reihenfolge, die getragenen Medien, die

⁵⁷⁰ Gion Shigyō Nikki, in: Yasaka Jinja Kiroku, Bd. 1, 1942, S. 834; KAWAUCHI, Gion Matsuri to Sengoku Kyoto, S. 61.

⁵⁷¹ Vgl. WAKITA, Haruko: Chūsei Kyoto to Gion Matsuri. Ekishin to Toshi no Seikatsu, Tokyo 1999; HAYASHIYA, Tatsusaburō: Chōshū no Seiritsu, in: DERS.(Hg.): Chūsei Bunka no Kichō, Tokyo 1953, S. 189-214.

⁵⁷² Dieses Bild der Yamahoko-Prozession wurde von Hayashiya Tatsusaburo in seinem Werk erstmals vorgestellt. (HAYASHIYA, Chōshū no Seiritsu.) Zu dieser populären Wahrnehmung, vgl. KAWAUCHI, Masayoshi: Gionmatsuri to Kyoto, Kadokawasensho 2007, S. 17f; DERS.: Gionmatsuri no Chūsei. Muromachi-Sengokuki wo Chūshin ni, Shibunkaku Shuppan 2012, S. 4-6.

Route und ihre politische Rolle. Im vorherigen Kapitel wurde die Straßburger Prozession unter Verwendung dieser Kriterien analysiert.

In diesem Kapitel wird versucht, das Gion-Fest sowohl im Kontext der japanischen Historiographie als auch der europäischen Ritual-Forschung zu erläutern. Dabei wird das Fest unter Berücksichtigung der kulturellen Unterschiede mit Hilfe der gerade genannten Kriterien für die Stadtprozessionen unter die Lupe genommen. Gleichzeitig werden diese Kriterien anhand der Untersuchung der japanischen Beispiele erneut überdacht.

1. Grundlagen der Forschung über das Gion-Fest

1.1. Der Forschungsstand

Aufgrund der außergewöhnlich reichen Quellenlage kann das Gion-Fest von seiner frühen Phase im Altertum bis zu seiner weiteren Entwicklung und Änderung im Mittelalter sehr gut verfolgt werden. Dabei gibt es zwei Forschungsströmungen: die eine fokussiert ihre Analyse auf das Wesen des Gion-Festes im späten Altertum, in der es als offizielles Fest anerkannt wurde. OKADA Shōji und SHIBATA Minoru beschreiben, unter Berücksichtigung der schintoistischen Geschichte, die institutionelle Entwicklung des Gion-Festes als eines der offiziellen staatlichen Feste im 10. Jahrhundert.⁵⁷³ Den Wandel des Stiftungssystems für das Fest im 12. Jahrhundert, während der Insei-Zeit, wurde von GOMI Fumihiko analysiert.⁵⁷⁴ Gomis Arbeit war der Ausgangspunkt für weitere Forschungsbeiträge über die Beziehungen zwischen dem *Tennō* und dem *Jōkō* im Zusammenhang mit dem Gion-Fest.⁵⁷⁵

Das Gion-Fest war und ist aber ein bevorzugtes Objekt der Stadtgeschichte Kyotos, die sich vor allem mit dem Fest während der Ashikaga-Zeit (1336-1573) beschäftigt. Im 14. und 15. Jahrhundert wurden in Kyoto neben dem Gion-Fest noch zwei weitere Feste gefeiert: das Kasuga-Fest und Hiyoshi-Kosatsukie, die von der Obrigkeit als offizielle Feste anerkannt und finanziell unterstützt wurden. Beide Feste wurden jeweils vom Kasuga-Schrein und vom Hiyoshi-Schrein veranstaltet. Sie waren in ihrem Ausmaß nicht kleiner als das Gion-Fest. Zudem war der Gion-Schrein der Tochterschrein des

⁵⁷³ OKADA, Shōji: Heian Kyōchū no Sairei, in: DERS. (Hg.): Heian Jidai no Kokka to Saishi, Zoku Gunshoruijū Kanseikai 1995, S. 440-499; SHIBATA, Minoru: Gion Goryōe. Sono Seiritsu to Igi, in: DERS. (Hg.): Chūsei Shomin Shinkō no Kenkyū, Kadokawashoten 1966, S. 112-158.

⁵⁷⁴ GOMI, Fumihiko: Mechō to Bajō, in: DERS. (Hg.): Inseiki Shakai no Kenkyū, Tokyo 1984, S. 341-372.

⁵⁷⁵ FUKUMA, Mutsuki: Gion Goryōe to Gyōkō. Naze Tennō ha Mikoshi wo Sakerunoka, in: Shikan, Bd. 146, 2002, S. 18-33; SAGAI, Tatsuru: Shajigyōkō to Tennō no Gireikuukann, in: IMATANI, Akira (Hg.): Ōken to Shinji, Shibunkaku-Shuppan 2002, S. 49-76.

Hiyoshi-Schreins in der Stadt Ōtsu.⁵⁷⁶ Daher legte die damalige Obrigkeit mehr Wert auf das Fest des Hiyoshi-Schreins als auf das Gion-Fest, wie man anhand der Anzahl der Stiftungen feststellen kann.⁵⁷⁷ Trotzdem wird das Gion-Fest seit langem von den japanischen Mediävisten in den Fokus gerückt, besonders im Rahmen der Stadtgeschichtsforschung. Der Hauptgrund ist das außergewöhnliche Yamahoko-Prozessionswesen des Gion-Festes, welches von der Stadtbevölkerung finanziell unterstützt und organisiert wurde.

Das Bild des repräsentativsten Volksfestes der Stadtgemeinschaft, die politisch gegen die Obrigkeit stand, wird im Diskurs der Diskussion über die „Freie Stadt“ und „Stadtgemeinschaft“ seit den 60er Jahren unter anderem von WAKITA Haruko und HAYASHIYA Tatsusaburo in den Vordergrund gestellt.⁵⁷⁸ WAKITA stellte in ihrer Monographie über das Wesen des Gion-Festes folgendes fest: „[...] daher sind die Yamahoko-Wagen, die von den Stadtbezirken organisiert werden, ein Symbol der Autonomie des *Shimogyos* (Südteils von Kyoto) seit dem 14. Jahrhundert.“⁵⁷⁹ Dieses Bild wurde von der japanischen Forschung angenommen und lange nicht weiter hinterfragt.

Erst in den letzten Jahren wurde diese Darstellung in mehreren Aspekten modifiziert. Besonders neue Forschungen werfen ein anderes Licht auf die Beziehung zwischen dem Shogunat und der Stadtgemeinde. SETA Katsuya analysiert das neue Stiftungssystem des Shogunats für das Fest, welches am Ende des 14. Jahrhunderts eingeführt wurde, und belegt dieses als positiven Eingriff seitens der Obrigkeit.⁵⁸⁰ KAWAUCHI Masayoshi unterstützt SETAs These, basierend auf seiner Analyse der Wiedereinführung der Prozession nach dem Ōnin-Krieg (1467-1477).⁵⁸¹ Seinem Ergebnis zufolge gründete die Wiedereinführung auf einer Kooperation des Shogunats mit der Stadtgemeinde. Die Beiträge von YAMAJI Kōzō und FUTAKI Kennichi weisen auf die politischen Absichten

⁵⁷⁶ Die Beziehung zwischen den beiden Schreinen sowie die Feste werden in den folgenden Abschnitten näher betrachtet. Vgl. OKADA, Heian Jidai no Kokka to Saishi, S. 474.

⁵⁷⁷ KAWAUCHI, Masayoshi: Chūsei Kyoto no Toshi to Shūkyō, Kyoto 2006, S. 5; SHIMOSAKA, Mamoru: Enryakuji Taishū to Hie Kosatsukie. Bajōkata Isshū Shutsugen no Keiki, in: DERS. (Hg.): Chūsei Jiin-Shakai no Kenkyū, Shibunkaku-Shuppan 2001, S. 231-266.

⁵⁷⁸ WAKITA, Haruko: Fêtes et communautés urbaines dans le Japon médiéval. La fête de Gion à Kyōto, in: Annales 52^e Année 5, 1997, S. 1039-1056; DIES.: Chūsei Kyoto to Gion Matsuri; HAYASHIYA, Tatsusaburo: Chōshū no Seiritsu, in: Chūsei Bunka no Kichō, Tokyo 1953, S. 189-214. In den 1960er Jahren wurde die Diskussion sehr angeregt geführt, ob auch in Japan „freie Städte“ im europäischen Sinne gefunden werden können. Diese Diskussion hing aber stark von den Kriterien des europäischen Stadtbegriffs ab. Die Stadtgeschichtsforschung ist seit den 1970er Jahren prinzipiell darum bemüht, eigene Kriterien für die mittelalterliche japanische Stadt aufzustellen. Vgl. NIKI, Hiroshi: Kūkan, Ōyake, Kyōdōtai. Chūsei Toshi kara Kinsei Toshi he, Tokyo 1997, hier S. 23-31.

⁵⁷⁹ WAKITA, Chūsei Kyoto to Gion Matsuri, S. iii.

⁵⁸⁰ SETA, Katsuya: Chūsei Gionkai no Ichikōsatsu – Bajōyaku-Sei wo Megutte, in: Nihonshi Kenkyū, 200, 1979, S. 15-51.

⁵⁸¹ KAWAUCHI, Chūsei Kyoto no Toshi to Shūkyō; Ders., Gionmatsuri no Chūsei.

des Shoguns bei seinem Besuch des Festes im 15. Jahrhundert hin.⁵⁸²

Der Blick auf das Festwesen, der durch die jüngere Forschung verändert wurde, ist jedoch sehr fragmentarisch. Es kommt nur ganz selten vor, dass ein ganzer Themenkomplex in einer umfangreichen Arbeit untersucht wird. Dazu wurde das Gion-Fest trotz des außergewöhnlichen Reichtums der Quellen bisher kaum mit anderen Festen im Kontext der Stadtgeschichte verglichen. Die vorliegende Arbeit zielt daher auch darauf, im Kontext der Ritualforschung die umfangreiche Kontur des Festes aufzuzeigen. Während der Hauptfokus auf dem Wesen des Gion-Festes im Spätmittelalter liegt, wird zum Verständnis auch das Fest im Mittelalter und im Altertum betrachtet.

1.2. Quellenlage

Das Fest taucht nicht nur in den Akten der Äbte des Gion-Schreins sondern auch in den *Nikkis* des Hofadels aus der Insei-Zeit sowie in den *Nikkis* der Mönche des Mittelalters auf. Dazu erscheint das Fest in den offiziellen Protokollen des Shogunats aufgrund verschiedener Angelegenheiten. Die zeitgenössische Popularität zeigt sich auch dadurch, dass das Gion-Fest auf Wandmalereien eines der beliebtesten Bildmotive war. Die verschiedenen Beschreibungen des Gion-Festes von Autoren aus unterschiedlichen sozialen Gruppen unterscheidet die Forschung des Gion-Festes von der anderer Feste. Folgend werden einige wichtige Quellen für diese Arbeit vorgestellt.

Die Quellensammlung des Gion-Schreins, „Yasaka Jinja Kiroku“, die zwischen 1958 und 1961 in gedruckter Form erschien, ist die Hauptquelle für die Erforschung des Gion-Schreins. Sie besteht prinzipiell aus drei Teilen, nämlich erstens aus den *Nikki* der Jahre 1343-1372, zweitens aus der Gründungsgeschichte des Gion-Festes und drittens aus den Urkunden über Grundstücke sowie über Steuererhebungen. Dazu gibt es viele fragmentarische Quellen, wie Briefe und Ordnungen von Seiten des Shogunats, sowie Briefe von Seiten der Stifter.⁵⁸³ Sie berichten unter anderem über die Entstehung des Gion-Festes im Altertum. Jedoch sind die Chronik-Elemente erst im 14. Jahrhundert angefertigt worden. Daher müssen die Beschreibungen der Geschehnisse im späten Altertum vergleichend mit anderen zeitgenössischen japanischen Chroniken, wie der „*Nihon Kiryaku*“ sowie der „*Sandai Jitsuroku*“, die vom Kaiserhaus offiziell in Auftrag

⁵⁸² YAMAJI, Kōzō: Muromachi Bakufu to Gion Matsuri, in: Kokuritsu Rekishi Minzoku Hakubutsukan Kenkyū Kiyō, 74, 1997, S. 157-164; FUTAKI, Kenn'ichi: Gion'e Onari no Seiritsu, in: Chūsei Buke Girei no Kenkyū, DERS. (Hg.), Yoshikawa-Kōbunkan 1985, S. 62-103; DERS., Muromachi Bakufu no Kyoto Shihai to Gion'e Onari, in: Kokuritsu Rekishi Minzoku Hakubutsukan Kenkyū Kiyō, 74, 1997, S. 151-156.

⁵⁸³ Yasaka Jinja Kiroku, Yasaka Jinja (Hg.), Kyoto (Bd.1 1942, Bd. 2 1961).

gegeben und unterstützt worden waren, nachgeprüft werden.⁵⁸⁴

Besonders ausführlich schrieb unter anderem FUJIWARA Munetada (1062-1141) in seinem *Nikki* „Chūyūki“ über das Gion-Fest in der *Insei*-Zeit.⁵⁸⁵ Er gehörte zum Hofadel und hatte es bis zum Vize-Staatsminister (*udaijin*) gebracht. In seinem *Nikki* werden die damaligen Teilnehmer der Prozession präzise aufgeführt. Als bildliche Quelle für diese Zeit ist eine im 18. Jahrhundert angefertigte Kopie eines Gemälde-Zyklus aus dem 12. Jahrhundert überliefert. Er besteht aus 12 gerollten Bildern und wird als „Rolle der jährlichen Veranstaltungen“, „Nenchū Gyōji Emaki“, betitelt. Das Gion-Fest wird in der elften Rolle dargestellt.⁵⁸⁶ Es ist umstritten, ob das Fest auf der elften Rolle tatsächlich eine Szene des Gion-Festes aus dem 12. Jahrhundert darstellt. GOMI Fumihiko argumentiert zum Beispiel, dass das gezeigte Fest nicht das Gion-Fest sondern das Imamiya-Fest sei, das damals auch in Kyoto gefeiert wurde und somit die Beschreibung auf der Rückseite der Rolle, die erst im 17. Jahrhundert hinzugefügt wurde, falsch sei. Im Gegensatz dazu identifizieren WAKITA Haruko und KOMATSU Shigemi das Fest auf der Rolle eindeutig als Gion-Fest.⁵⁸⁷ Leider gibt es keine weiteren entscheidenden Argumente für diese Diskussion. Wie OKADA Shōji und SHIBATA Minoru in ihren Aufsätzen erläutert haben, gab es im späten Altertum keine großen Unterschiede im allgemeinen Ablauf zwischen den schintoistischen Reinheits-Bittfesten (*goryō*-Fest) in Kyoto.⁵⁸⁸ Daher ist es hier nicht die Aufgabe festzustellen, ob das gemalte Fest tatsächlich das Gion-Fest behandelt. Vielmehr wird die Darstellung als Hilfsmittel verwendet, um eine Vorstellung des schintoistischen Festes im 12. Jahrhundert zu erhalten.

Zur Beschreibung der zeitgenössischen Geschehnisse beim Gion-Fest im Forschungszeitraum des 14. Jahrhunderts bietet sich das zeitgenössische *Nikki* „Yasaka Jinja Kiroku“ für eine präzise Darstellung an. Der Autor Houjuin Kaneakira war der damalige Abt des Gion-Schreins und behandelte die Geschehnisse von 1343 bis 1372, wobei auch die Verfahren und Umstände der Stiftungen für das Gion-Fest Erwähnung finden.⁵⁸⁹ Fast zur selben Zeit haben Nakahara Moromori, ein Beamter am Hof des Kaisers zwischen 1339 und 1374, und Sanjō Kintada, der kaiserliche Geheimsiegelbewahrer (*naidaijin*) zwischen 1361 und 1383, in ihren *Nikki*

⁵⁸⁴ Sandai Jitsuroku, KUROITA Katsumi (Hg.), Yoshikawa-Kōbunkan 1964.

⁵⁸⁵ FUJIWARA, Munetada: *Chūyūki*, Bd. 4-7, hg. von Zōho Shiryōtaisei Kankōkai, Rinsenhoten 1965.

⁵⁸⁶ Diese Bilder sind jetzt als digitale Quelle auf der Seite der Kyoto Universität zugänglich. <http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/b35/b35cont.html> (letzter Besuch 10.06.2013)

⁵⁸⁷ Vgl. GOMI: *Mechō to Bajō*, S. 342-351; KOMATSU, Shigemi: *Nenchū Gyōji Emaki*, Chūō-Kōronsha 1994. ; WAKITA, Chūsei *Kyoto to Gionmatsuri*, S. 45f.

⁵⁸⁸ SHIBATA, *Gion Goryōe*, S. 113-120; OKADA, *Heian Kyōchū no Sairei*, S. 445-488.

⁵⁸⁹ *Gion Shaki*, in: *Yasaka Jinja Kiroku*, Bd. 1, S. 1-573.

„Moromoriki“ und „Go-Gumaiki“ mehrfach über das Gion-Fest geschrieben.⁵⁹⁰ Der Ablauf des Festes nach 1380, beziehungsweise zwischen 1382 und 1403, findet sich in den Beschreibungen des *Nikkis* „Yoshidake Hinariki“ des Abtes des Yoshida Schreins, YOSHIDA Kaneatsu. Ein Hofadeliger, Higashibōjō no Hidenaga, der interessanterweise dem Shogun als Lehrer diente, erwähnte in seinem *Nikki* „Kōyōki“ (1379-1401) ebenfalls die Yamahoko-Prozession.⁵⁹¹

Als bildliche Darstellungen werden hier die Stadtansichten auf zwei Paravents herangezogen. Hierfür war unter anderem die damalige Hauptstadt Kyoto eines der populärsten Motive. Die Stadt wurde durch den Ōnin-Krieg (1467-1477) und den folgenden Unruhen schwer beschädigt. Die Stadtansicht Kyotos auf den Wandschirmen ist eine Mischung aus einer realistischen Ansicht aus der Zeit des Wiederaufbaus und dem idealisierten Bild der Stadt, wie sie vor dem Krieg existiert hatte. Dieser Charakter macht es teilweise schwierig, die Entstehungszeit einer Stadtansicht genau zu datieren.

Da das Gion-Fest ein Symbol des Sommers für Kyoto war, erscheint das Fest häufig in den Ansichten der Stadt. Es sind mindestens 10 Versionen aus dem 16. Jahrhundert und über 130 Versionen seit dem 17. Jahrhundert in dieser Form überliefert.⁵⁹²

Für diese Arbeit werden zwei Versionen der Stadtansichten als Quellen verwendet.⁵⁹³ Die erste ist die Machida (Rekihakukōbon)-Version.⁵⁹⁴ Dieses Bild ist die älteste der überlieferten Stadtansichten, die Kyoto etwa im Jahr 1520 darstellt. Die andere ist die Uesugi-Version. Sie befindet sich heutzutage im Yonezawa City Uesugi Museum, in der Yamagata-Präfektur. Sie wurde von ODA Nobunaga als Geschenk für den mächtigen Fürsten UESUGI Kenshin im Jahr 1574 hergestellt.⁵⁹⁵ Da die Uesugi-Version einige

⁵⁹⁰ Moromoriki wurde in 8 Bänden zwischen 1968 und 1974 von FUJII Sadanobu herausgegeben. Hier werden Bd. 3 (1969), Bd. 5 (1972) und Bd. 8 (1974) genutzt. Dazu werden Dainihon-Shiryō, Bd. VI-6 (1907), Bd. VI-26 (1933) verwendet. Gogumaiki wurde in 4 Bänden 1980-1992 vom Historiographical Institute The University of Tokyo im Sammelband des „Dainihon Kokiroku“ herausgegeben. Bd. 1, 1980; Bd. 2, 1981; Bd. 3, 1988; Bd. 4, 1992.

⁵⁹¹ Yoshidake Hinariki, in: Dainihon-Shiryō, Bd. VII-5, 1934; OGAWA, Takeo (Hg.): *Kōyōki*, Yagi-Shoten 2011.

⁵⁹² Research Centre for Japanese Traditional Music an der Kyoto City University of Arts hat die Datenbank der bildlichen Quellen des Festes auf ihrer Internetseite zugänglich gemacht. http://venus.kcu.ac.jp/databases/zuzou_gionbayashi/ichiran_s.php?-db=080515&-max=all&-lay=%EF%BE%9A%EF%BD%B2%EF%BD%B1%EF%BD%B3%EF%BE%841&-action=findall&-skip=0& (letzter Besuch 01.08.2013)

⁵⁹³ Zu diesen beiden Versionen, Vgl. OZAWA, Hiroshi / KAWASHIMA, Masao: *Zusetsu Uesugibon Rakuchū Rakugai Byōbuzu wo miru*, Kawaide Shobōshinsha 1994; SETA, *Uesugibon Rakuchū Rakugaizu kara*, in: *Rakuchū Rakugai no Gunzō*, S. 10-219.

⁵⁹⁴ Der Name Machida kommt von dem damaligen Besitzer. Heutzutage liegt die Machida-Version im National Museum of Japanese History in Sakura. Vgl. <http://www.rekihaku.ac.jp/gallery/rakutyuu/index.html> (letzter Besuch 01.08.2013)

⁵⁹⁵ Zur Uesugi-Version Vgl. OZAWA / KAWASHIMA, *Zusetsu Uesugibon*, S. 13-25. Zur Datierung der Übergabe des Paravants von Oda Nobunaga, S. 13.

Gebäude zeigt, die laut Imatani Akira bereits damals nicht mehr in der Stadt existierten, scheint dies zu belegen, dass die Stadtansicht bereits um 1540 gemalt worden war. Dagegen argumentiert KAWASHIMA Masao, dass die gemalte Stadtansicht eine Mischung aus einem realistischen und idealisierten Bild von Kyoto darstellt. Zudem passen die skizzierten Trachten zeitlich zu der jüngeren Datierung und die überlieferten Briefe und Akte von Uesugi über die Uesugi-Version sind glaubwürdig.⁵⁹⁶

1.3. Kyoto als Schauplatz des Gion-Festes

Als Bühne für das Gion-Fest werden nun die topographischen Merkmale der Stadt Kyoto angeführt. Wörtlich bedeuten *kyo* und *to* Hauptstadt. Diese wurde am Ende des 8. Jahrhunderts als solche gegründet und sie änderte sowohl in der Insei-Zeit im 11. und 12. Jahrhundert als auch während der Ashikaga-Zeit vom 14. bis zum 16. Jahrhundert stark ihre Gestalt. Dabei entsprechen diese beiden Zeiträume dem gewählten Forschungszeitraum. Folgend wird diese Entwicklung unter Berücksichtigung der jeweiligen politischen und sozialen Umstände analysiert.

Von der geplanten Stadt des 8. Jahrhunderts zum Stadtkomplex im 11. und 12. Jahrhundert

In der Staatschronik 'Nihon-Shoki', die im Jahr 720 ediert wurde, erschien Asuka-Kyo als der Ort, wo der Kaiserhof und die Residenz des Hofadels bis zum Ende des 7. Jahrhunderts lagen. Als erste Hauptstadt mit administrativer Funktion kann jedoch Heijō-Kyo, das heutige Nara, genannt werden.⁵⁹⁷ Charakteristisch ist, dass die Stadt nach dem Plan der Hauptstadt Chinas in einer rechteckigen Form nach dem Vorbild eines Gitternetzes gebaut wurde.⁵⁹⁸ Diese Stadtform verbindet sich mit den Gedanken der chinesischen Kosmologie.⁵⁹⁹ Im Jahr 794 verlegte der Kaiserhof die Hauptstadt wieder und Heian-Kyo, wörtlich: die Hauptstadt des Friedens, die im Becken zwischen dem Kamo-Fluss im Osten und dem Katsura-Fluss im Westen lag, wurde somit als

⁵⁹⁶ KAWASHIMA, Masao: Uesugibon no Shomondai, in: OZAWA / KAWASHIMA, Zusetu Uesugibon, S. 77.

⁵⁹⁷ Zu der Stadtansicht von Nara, vgl. KINDA, Akihiro: National and provincial capitals in ancient Japan, in: DERS. (Hg.): A Landscape History of Japan, Kyoto University Press 2010, S. 37-63, hier S. 42f.

⁵⁹⁸ Die erste geplante Stadt in Japan war aber Fujiwara-Kyo, die aber nur 16 Jahre lang zwischen 694 und 710 als die Hauptstadt fungierte. Die Stadt wurde verlassen, bevor diese fertig gebaut wurde. Nakamura Taichi beweist, dass Fujiwara-Kyo nicht nach der realistischen zeitgenössischen chinesischen Stadt sondern vielmehr nach dem idealen Stadtmodell, das in den Riten von Zhou beschrieben wurde, gebaut wurde. Aufgrund des sehr ähnlichen Plans kann man feststellen, dass die Hauptstadt-Nachfolger, Heijō-Kyo und Heian-Kyo (Kyoto), auch nach dem Stadtmodell der Riten von Zhou gebaut wurden. Vgl. NAKAMURA, Taichi: Fujiwara-Kyo to Shūrei-Ōjō Plan, in: Nihon Rekishi, Bd. 582, 1996, S. 1-10. <http://www.kus.hokkyodai.ac.jp/users/his1/pdf/fujiwara1.pdf> (letzter Besuch 01.08.2013)

⁵⁹⁹ Vgl. WRIGHT, Arthur F.: The Cosmology of the Chinese City, in: The City in Late Imperial China, in: SKINNER, G. William (Hg.), California 1977, S. 33-73; LEWIS, Mark Edward: The construction of Space in Early China, New York 2006.

letzte Hauptstadt im Altertum gegründet.⁶⁰⁰

Die Stadt, die später nur Kyo oder Kyoto genannt wurde, ist, genau wie Heijō-Kyo, als geometrisch geplante Stadt in Form eines Gitternetzes von 4,7 km mal 5,7 km Größe geplant worden. Heian-Kyo wurde von einer 83m breiten Hauptstraße, Suzaku-Ōji, in einen westlichen (u-kyo) und einen östlichen Bezirk (sa-kyo) geteilt und von Norden nach Süden sogar in neun Abschnitte gesplittet. Jeder einzelne dieser Abschnitte wurde jō genannt. Die neun Hauptstraßen, die sogenannten jō-Straßen, verliefen zwischen den Abschnitten, wobei die erste und die neunte jō-Straße an der nördlichen und südlichen Stadtgrenze verliefen und der erste und zweite jō-Abschnitt zusammen zwischen der ersten und zweiten jō-Straße lagen. Der Kaiserhof lag im Norden der Stadt, nämlich im ersten und zweiten jō-Abschnitt. Von diesem Hof lief die Suzaku-Ōji-Straße nach Süden. Die ministeriellen Gebäude und Regierungsanlagen platzierten sich um dem Kaiserhof herum, zusammen mit den Residenzen des hochrangigen Hofadels. Damit konzentrierte sich die administrative Führung in den Bezirken des Kaiserhofs im ersten und zweiten jō-Abschnitt. Die Stadt wurde vom Zentrum nach Osten und nach Süden jeweils in weitere vier Abschnitte (bō) geteilt. Diese Abschnitte wurden ebenfalls von Hauptstraßen geteilt. Die nach dem jō- und bō- Abschnitt-System (jōbō-sei) geteilten Blöcke wurden zudem durch kleinere Straßen in 16 Sektionen (chō) aufgeteilt, deren Seiten jeweils ca. 120 m lang waren. Diese Sektionen waren die kleinsten administrativen Bezirke in Kyoto. Im Mittelalter änderte sich die Raumnutzung der Sektionen im Handelszentrum und daraus resultierte die Entstehung der Stadtbezirksgemeinden, über die später noch zu sprechen sein wird.

Dieser Grundriss der Stadt wurde nach repräsentativen Vorgaben geplant und dabei wurden die realen geographischen Merkmale der Umgebung kaum beachtet. So wurde zum Beispiel die westliche Hälfte der Stadt von einem Sumpfgebiet eingenommen.⁶⁰¹

Abgesehen vom südwestlichen Teil der Stadt waren die Gebäude im 9. und 10.

Jahrhundert regelmäßig über das Stadtgebiet verteilt, aber bereits im 11. und 12.

Jahrhundert konzentrierte sich die Bebauung auf den östlichen Teil Kyotos.⁶⁰² Dies fand gleichzeitig mit der Verlagerung des politischen Zentrums in Kyoto statt.⁶⁰³ Die

⁶⁰⁰ Zu der Stadtansicht von Kyoto im Altertum, vgl. KINDA, National and provincial capitals, S. 43-48; DERS., Heian-Kyo. Kyoto no Tokusei to Honsho no Nerai, in: DERS. (Hg.): Heiankyo – Kyoto. Toshizu to Toshikōzō, Kyoto Daigaku Shuppan'kai 2007, S. 1-16, hier S. 1-5.

⁶⁰¹ KAWASHIMA, Masao: Chōshū no Machi. Kyo, Yanagihara-Shoten 1976, S. 5-10.

⁶⁰² KINDA, National and provincial capitals, S. 45.

⁶⁰³ Zur der Stadtansicht in der Insei-Zeit, vgl. YAMAMURA, Aki: Medieval Towns, in: KINDA (Hg.), A Landscape History, S. 65-70; DIES., Inseiki Heiankyo no Toshikūkan Kōzō, in: KINDA (Hg.), Heiankyo, S. 125-151; NOGUCHI, Minoru: Chūsei Zenki no Kenryoku to Toshi. Ingosho, Dairi, Rokuhara, in: TAKAHASHI, Yasuo (Hg.): Chūsei no nakano “Kyoto”, Shinjinbutsu Ōraisha 2006, S. 51-82.

zurückgetretenen Kaiser, die Jōkō, residierten in den Vororten von Kyoto, nämlich in Shirakawa im Nord-Osten, Toba im Süden und Hojūjidono im Osten der Stadt, und sie regierten von ihren Residenzen aus.⁶⁰⁴ Dementsprechend entwickelten sich diese Vororte während der Insei-Zeit zu Städten, wobei sie das Zentrum des jeweils angesiedelten Portals bildeten, unabhängig davon, dass sie keine vollständigen städtischen Funktionen hatten. Gleichzeitig behielt Kyoto aber seine administrative Funktion weiter und demzufolge war die Stadt der Netzknoten der oben genannten Satellitenstädte. Als Ganzes wurde die räumliche Struktur der Hauptstadt dezentralisiert und entwickelte sich zusammen mit den Satellitenstädten zu einer Metropole.⁶⁰⁵

Im Laufe der Zeit wurden weitere Satellitenstädte der verschiedenen Portale zu dieser Metropole hinzugefügt. Ein Beispiel hierfür ist die Stadt Rokuhara, die bereits in der späten Insei-Zeit durch den mächtigen Schwertadel-Clan Taira und später durch das Kamakura-Shogunat als konzentriertes Wohngebiet des Schwertadels gebildet worden war. Weitere Satellitenstädte waren Saga, Kitano sowie die Gebiete vor dem Gion-Schrein und vor dem Tōji-Tempel in der Ashikaga-Zeit.⁶⁰⁶ Diese Satellitenstädte gehörten fast ausnahmslos zu den Portalen.⁶⁰⁷ Dieser Struktur folgte die pluralistische Machtkonstellation der Stadt Kyoto durch das Mittelalter hindurch. Beispielsweise hatte der Gion-Schrein, der direkt neben dem Kamo-Fluss errichtet worden war, seine eigene Machtsphäre in Gion, aber gleichzeitig in Kyoto zwischen der dritten und siebten jō-Straße ein territoriales Gebiet, wo der Kaiserhof und das Shogunat Einfluss auf die Stadteinwohner kaum ausüben konnten.⁶⁰⁸

Während sich die Vorstädte zu Satellitenstädten entwickelten, formte sich die östliche Seite der Stadt Kyoto um (sa-kyo). YAMAMURA Aki untersucht die Raumnutzung während der Insei-Zeit und teilt ihren Umwandlungsprozess in zwei Phasen, nämlich 1086-1136 und 1136-1186.⁶⁰⁹ In der ersten Phase blieben die Residenzen des Hofadels weiter in dem nordöstlichen Teil. Diese Residenzen standen direkt in der zweiten jō-Straße, die zum Hof des zurückgetretenen Kaisers Shirakawa führte. In dieser Zeit wohnten die Handelsleute und Handwerker in der Nähe der Hofadelsresidenzen. Zwar sind auch einige Handelsräume hinter den Adelshöfen zu erkennen, aber ihre Größe war

⁶⁰⁴ Die Namen Shirakawa-Jōkō und Toba-Jōkō kommen von ihren Besitzorten. In Hojūjidono residierte Goshirakawa-Jōkō. Vgl. NOGUCHI, Chūseizenki no Kenryoku to Toshi, S. 55f.

⁶⁰⁵ Zu der Bildung der mittelalterlichen Metropole, vgl. YAMADA, Kunikazu: Chūseitoshi Kyoto no Henyō, in: Toshi wo Tsukuru, Shinjinbutsu Ōraisha 1998, S. 90-122; DERS, Saga no Hensen, in: KINDA (Hg.), Heiankyo, S. 153-181.

⁶⁰⁶ Vgl. YAMAMURA, Inseiki Heiankyo, S. 125.

⁶⁰⁷ YAMADA, Saga no Hensen, S. 153.

⁶⁰⁸ WAKITA, Chūsei Kyoto to Gion Matsuri, 115.

⁶⁰⁹ Vgl. YAMAMURA, Medieval Towns, S. 65-70; DIES., Inseiki Heiankyo.

begrenzt und sie verteilten sich auf verschiedene Orte. YAMAMURA weist aber auch darauf hin, dass in der Machi-Kōji-Straße von Norden nach Süden entlang von der ersten jō-Straße bis zur fünften jō-Straße die Häuschen der Stadteinwohner standen und die Machi-Kōji-Straße in der Zeit als Haupt-Achse der Handelstätigkeit fungierte. In dem südlichen Teil der Stadt wurden in dieser Zeit hingegen kaum Gebäude gebaut.

Im Gegensatz dazu entwickelte sich der südliche Teil, das heißt die Umgebung der siebten und achten jō-Straße, spätestens bis zum 12. Jahrhundert zu einem neuen Wohngebiet des Schwertadels sowie des Hofadels, wo der damalige mächtige Schwertadel-Clan Heishi residierte. In der Nähe dieses Gebietes begannen auch die Stadteinwohner zu wohnen und demzufolge bildeten sich in der siebten jō-Straße im Laufe der Zeit Handels- und Handwerksbezirke (shichijō-machi). Inzwischen konzentrierten sich die Handels- und Handwerkshäuser zwischen der dritten und vierten jō-Straße entlang der Machi-Kōji-Straße. Dieses Gebiet entwickelte sich zum Handelszentrum in Kyoto. Die Häuser des Hofadels konzentrierten sich dagegen nicht mehr in der zweiten jō-Straße. Vielmehr wurden nun mehr Adelshäuser südlich der dritten jō-Straße gefunden. Nun verband die Machi-Kōji-Straße das Handelszentrum zwischen der dritten und vierten jō-Straße mit den Handelsbezirken der siebten jō-Straße.

Die Stadt Kyoto, die im 8. Jahrhundert nach einem geometrischen Plan gebaut worden war, wurde im Laufe der Zeit Schritt für Schritt dem Lebensstil der Stadteinwohner angepasst. Das Stadtzentrum verlagerte sich immer weiter in den östlichen Teil der Stadt und der westliche Teil wurde verlassen. Gleichzeitig reflektierte die Stadt mit ihren Satellitenstädten die damalige politische Situation, nämlich die pluralistische Herrschaft, die als das System der Portale verstanden wird.

Die weitere Entwicklung des südlichen und nördlichen Teils der Stadt Kyoto während der Muromachi-Zeit

In der Kamakura-Zeit (1192-1333), die der Insei-Zeit folgte, lag das Zentrum des Schwertadels im südlichen Vorort Rokuhara, während der Hofadel und die Kaufleute dieser Ära im nördlichen Teil und in der südlichen Mitte Kyotos residierten. Dies wandelte sich drastisch, als das Ashikaga-Shogunat in Kyoto herrschte. Der erste Shogun des Ashikaga-Shogunats, Ashikaga Takauji, verlegte seinen Hof in den Stadtbezirk, der von der zweiten jō-Straße und der Takakura-Straße umschlossen war. Sein Nachfolger Yoshiakira errichtete seinen Hof hingegen in dem Stadtbezirk der

dritten jō-Straße und der Takakura-Straße. 1378 verlegte der dritte Shogun Yoshimitsu seine Residenz inklusive seiner Regierung in den Stadtteil Muromachi, wo der Kaiserhof stand. Seitdem regierte das Ashikaga-Shogunat bis zu seinem Ende von dem Muromachi-Hof aus. Der Name des Muromachi-Shogunats oder der Muromachi-Zeit leitet sich somit von der Topographie des Hofes ab. Der Schwertadel residierte auch in der Nähe des Shoguns. Der nördliche Teil von Kyoto verstärkte so seinen Charakter als administratives Zentrum des Kaiserhofs und des Shogunats.

NIKI Hiroshi untersuchte in einem Aufsatz die Orte und Häuser der Residenzen in der Muromachi-Zeit.⁶¹⁰ Nach seiner Untersuchung begrenzten sich die Residenzen des Hofadels auf den nördlichen Teil der Konoe-Straße, die in der Mitte mit der ersten und zweiten jō-Straße parallel lief. Die Residenzen des Schwertadels lassen sich zwar weiter bis zur Sanjō-Bōmon-Straße nachweisen, wo die nördliche Straße parallel zur dritten jō-Straße verlief, aber es wird keine Residenz südlich dieser Straße gefunden. Im Gegensatz dazu konzentrierten sich die Häuser der Stadteinwohner zwischen der dritten jō-Straße und der Higuchi-Straße, wo sich das Handelszentrum entwickelte. Seit dieser Zeit wurde der nördliche Teil als Ober-Kyoto (kamigyō) und der südliche Teil als Unter-Kyoto (shimogyō) bezeichnet.

Aus dieser topographischen Entwicklung der östlichen Hälfte der Stadt in der Insei-Zeit sowie des südlichen Teils der Stadt zum Handelszentrum in der Muromachi-Zeit resultierte, dass das Gion-Fest das Interesse der Zeitgenossen gewann. Denn die Prozession des Gion-Festes verlief seit der Einführung immer auf der dritten bis fünften jō-Straße auf der östlichen Seite der Stadt. Das heißt, das Gion-Fest wurde im östlichen Teil gefeiert, der seit der Insei-Zeit als kommerzielles Zentrum fungierte. Die Stadt wurde in der Muromachi-Zeit in einen südlichen und nördlichen Teil geteilt und somit gehörte das Fest topographisch zu Unter-Kyoto. Darauf folgte die Anerkennung als repräsentatives Stadtfest von Unter-Kyoto. Über das Itinerar der Prozession wird in den folgenden Absätzen noch genauer berichtet werden.

Im Folgenden wird näher auf das Gion-Fest eingegangen.

2. Das Gion-Fest im Altertum

2.1. Die Entstehung des Gion-Rituals und das Schema der Prozession

⁶¹⁰ NIKI, Hiroshi: Chūsei Kōki Kyoto no Toshikūkanfukugen no kokoromi, in: KINDA (Hg.): Heiankyō, S. 183-196, hier S. 189f.

Das Gion-Fest war von Anfang an ein Resultat eines Synkretismus. Das Fest wird zu den Bittfesten für die Götter (*goryō-e*) gezählt.⁶¹¹ Nach dem damaligen Glauben wurden die Seuchen und Katastrophen von Seelen verursacht, deren leibliche Hüllen eines unnatürlichen Todes starben und daraufhin als zürnende Götter (*ekishin*) im Diesseits verblieben. Das Bittfest hatte den Zweck, den göttlichen Zorn zu besänftigen und andererseits diese Gottheiten um Hilfe und Unterstützung zu bitten.⁶¹² Die zeitgenössische Staatschronik, Sandai-Jitsuroku, die die Geschehnisse zwischen 858 und 887 behandelt und 901 erschien, berichtet über das Ritual und seinen feierlichen Charakter im Altertum wie folgt:⁶¹³

„Goryō ist ein Geist, der einen Fluch in der Form einer Epidemie ausgesprochen hat. ... Diese Feste finden in der Saison vom Sommer bis Herbst statt. Das Fest wurde mit Gesang und Tanz sowie einem Sumō-Ringkampf und Bogenschießen gefeiert und entwickelte sich schließlich zu einem Volksfest.“

Es wurde bereits von mehreren Forschern belegt, dass sich dieses Bittfest in der Tat als Volksglaube entwickelte und aufgrund der großen Popularität nachträglich vom Kaiserhof offiziell anerkannt wurde.⁶¹⁴ Die älteste Quelle, welche die Anerkennung des Festes durch den Kaiserhof belegt, stammt aus dem Jahre 863.⁶¹⁵

„Heute fand das Goryōe im Shinsen'en statt. Sakonn'e Chūjō FUJIWARA Mototsune und Ukonn'e Gon'no Chūjō ken Kuranosuke FUJIWARA Tsuneyuki haben auf kaiserlichem Befehl alles veranstaltet, und alle Adligen waren anwesend. Sie haben auf den Altar Blumen und Früchte gelegt, Sutras vorgetragen, ließen Musiker spielen und Kinder tanzen. Damals blieben alle vier Tore des Tempels geöffnet, um die Stadtbevölkerung das Fest sehen zu lassen.“

Die Quelle verdeutlicht, dass ein Kult für die Goryō-Götter im buddhistischen Tempel mit der buddhistischen Sutra veranstaltet wurde, während die Götter zu den schintoistischen Schreinen gehörten.⁶¹⁶ Das Ritual selber enthielt daher bereits einen synkretistischen Charakter.⁶¹⁷

⁶¹¹ Zum Goryōe, vgl. SHIBATA, Minoru (Hg.): Goryō-Shinkō, Yūzankaku-Shuppan 1984; HASEBE, Hachirō: Goryō-Shinkō, in: KANDA, Yoriko / HYŌKI, Satoru (Hg.): Minzoku Shōjiten. Shinji to Geinō, Yoshikawa-Kōbunkan 2010, S. 48-50.

⁶¹² Vgl. NAUMANN, Nelly: Die einheimische Religion Japans, Handbuch der Orientalistik V.4,1 und 4,2, Leiden u.a., S. 1988-1994.

⁶¹³ Sandai Jitsuroku, S. 113.

⁶¹⁴ Vgl. KIKUCHI, Kyōko: Goryōe Shinkō no Seiritsu to Tenkai. Shinkō no Shijikaisō wo Chūshin to shite, in: SHIBATA (Hg.): Goryō Shikō, S. 37-61.

⁶¹⁵ Der Paragraph vom 20. Tag des fünften Monats 863. in: Sandai Jitsuroku, S. 112f.

⁶¹⁶ Als gefeierte Götter werden in der Chronik der Kaiser Sudō (Sawara-Shinnō), Iyo-Kannō, die Frau von Fujiwara no Fusasaki, Tachibana no Hayanari, Funya no Miyatamaro genannt. Unter anderem ist bekannt, dass Kaiser Sudō und Tachibana no Hayanari in den Kamigoryō- und Shimogoryō-Schreinen bis heute als Götter verehrt werden. (Sandai Jitsuroku, S. 112f. Zu diesen Personen, Vgl. INOUE, Mitsurō: Goryō-Shinkō no Seiritsu to Tenkai. Heian Kyotoshin heno Shikaku, in: SHIBATA (Hg.): Goryō Shinkō, S. 101-125, hier S. 110-113.

⁶¹⁷ Vgl. OKADA, Heian Kyōchū no Sairei, S. 443.

Das Gion-Fest (*gion-goryō-e*, oder *gion-e*) war aber noch stärker synkretistisch geprägt. Denn die Hauptgottheit des Gion-Festes, der Kuhkopfkönig' (*gozutennō*), war die Figur einer Mischreligion. Der Kuhkopfkönig war weder ein Gott der Totenseelen noch ein schintoistischer Gott, sondern eine Gottheit aus einem fremden Land. Er war ein Schutzgott des Jetavana-Klosters in Indien.⁶¹⁸ Der Gott gehörte zum Teil zu der Astrologie des Mitsu-Buddhismus (*Sukuyōdō*), der sich mit der esoterischen japanischen Kosmologie (*onmyōdō*) weiter vermischte. Seine substanzielle Figur war der Buddha des Heils und der Medizin (*yakushi-nyorai*). Er wurde im Lauf der Zeit mit dem japanischen Gott Susano'o identifiziert. Es ist festzuhalten, dass das Gion-Fest sowohl aufgrund der Gottheit als auch wegen der Art des Rituals ein wesentlich synkretistisches Ritual war. Daher ist es kein Wunder, dass der Enryaku-Tempel, der eines der mächtigsten klerikalen Portale war und unter dessen Schirm der Gion-Schrein stand, häufig die Gottheit des Gion-Schreins als Beleg seiner religiösen Legitimität bei politischen Auseinandersetzungen nutzte. Auf die Beziehung zwischen diesen beiden kommen wir später noch zurück.

Neben dem synkretistischen Charakter berichtet die Quelle aus dem Jahr 863 zudem über einige andere Merkmale des Bittfestes, welches aus dem Goryō-Kult und aus Feierlichkeiten mit Tanz und Musik bestand und offen für die Stadteinwohner war. OKADA Shōji deutet auf die außergewöhnliche Offenheit dieses offiziellen Festes des Kaiserhofs hin. Feste, die vom Kaiserhof organisiert wurden, fanden normalerweise immer unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt.⁶¹⁹ Diese besondere Offenheit des Bittfestes prägte von Anfang an das Fest. Als weiteres Merkmal ist festzuhalten, dass das Bittfest von 863 offensichtlich noch keine Prozession beinhaltete. Diese wurde erst in seiner späteren Form hinzugefügt. Die Quellen aus dieser Zeit deuten daher auf ein anderes Bild des Rituals hin.

Die Entstehung des Gion-Schreins und des Gion-Festes

Die Entstehungszeit des Festes und die Gründung des Gion-Schreins lagen laut der Quellen, die aber nicht immer zeitgenössisch sind, zeitlich dicht beieinander. Die genaue Datierung der beiden Ereignisse ist aber unter den Forschern umstritten. Eine Urkunde des Kanzlers (*daijō-kanpu*) über eine Erhöhung des Status des Kankei-Tempels zu einem offiziellen Tempel (*jōganji*) im Jahr 935, deren Kopie in der

⁶¹⁸ Zum Gozutennō, vgl. NISHIDA, Nagao: Gion-Gozutennō Engi no Seiritsu, in: Goryō Shinkō, S. 129-206; MURAYAMA, Shūichi: Gionsha no Goryōshinteki Hatten, in: Goryō Shinkō, S. 207-215, hier S. 208-210; MITSUHASHI, Takeshi: Jinja no Yuraiga wakarū Shōjiten, PHP Shinsho 2007, S. 173f.

⁶¹⁹ OKADA, Heian Kyōchū no Sairei, S. 441.

Geschichte der 22 offiziellen Schreine (*nijūni-sha chūshiki*) zu finden ist, berichtet, dass der Tempel von dem Mönch Ennyo während der Jōgan-Zeit (859-877) gegründet wurde.⁶²⁰ Weitere Quellen, die erst im 12. und 13. Jahrhundert geschrieben wurden, datieren das Gründungsdatum des Tempels noch genauer in das Jahr 876.⁶²¹ Spätestens im Jahr 920 wurde im Hof des Tempels der Gion-Schrein gebaut.⁶²² Nach der Urkunde von 935 standen im Hof die buddhistischen Tempel- (*gion-ji*) und das Schreingebäude (*kanshin-in*) zusammen. Die Quellen berichten auch, dass neben dem Kuhkopfkönig seine Frau Harisaijo und ihr Sohn Hachiōji im Schrein zusammen verehrt wurden. Der Kankei-Tempel wurde 974 eine Filiale des Enryaku-Tempels. Der Gion-Schrein selber war zwei Jahre vorher bereits dem Hiyoshi-Schrein in Ōtsu untergeordnet worden, der wiederum ein Schrein des Enryaku-Tempels war.⁶²³ Demzufolge stand der Gion-Schreintempel-Komplex seit dieser Zeit vollständig unter der Hoheit des Enryaku-Tempels.⁶²⁴

Die früheste Datierung zur Entstehung des Gion Festes geht von dem Jahr 869 aus und basiert auf der Quelle „*Yamashironokuni Otaginokōri Yasakagō Gionsha Honenzatsuroku*“ (*gionsha honenroku*).⁶²⁵ KIKUCHI argumentiert in diesem Zusammenhang, dass der Anlass für die Gründung des Kankei-Tempels die Feier des Bittfestes in dem Ort war. OKADA Shōji und SHIBATA Minoru hinterfragen aber die Vertrauenswürdigkeit dieser Quelle, wobei SHIBATA auf die Möglichkeit hindeutet, dass das Fest bereits vor der Gründung des Schreins gefeiert wurde.⁶²⁶

Im Gegensatz dazu datiert OKADA den Beginn des Rituals viel später. Nach seiner These begann das höfische Fest im Gion-Schrein im Jahre 975 am 15. Tag des sechsten Monats.⁶²⁷ Seitdem fand das Fest, das später regelmäßig gefeiert wurde, immer am selben Tag statt. Das Gion-Fest wurde am 7. und 14. Tag des sechsten Monats veranstaltet. Die Festlegung des höfischen Festes im Gion-Schrein auf den 15. Tag des

⁶²⁰ Die Geschichte der 22 offiziellen Schreine wurde von Yoshida Kanetomo (1435-1511) im Jahr 1469 geschrieben. YOSHIDA, Kanetomo: *nijūni-sha chūshiki*, in: *Shinkō Gunsho Ruijū*, Naigaishoseki Kabushikigaisha 1931, S. 534-560.

⁶²¹ Shake Jōjōkiroku, in: *Yasakaji Jinja Kiroku* Bd. 1, S. 574-619, hier S. 574. Vgl. OKADA, Heian Kyōchū no Sairei, S. 444-486.

⁶²² Im Jahr 920 bot Fujiwara no Tadahira für die Heilung einer Krankheit dem Gion-Schrein eine Opfergabe (*heihaku*) und ein Pferd dar. Darüber berichtet Fujiwara no Tadahira in seinem Tagebuch, „*Teishinkōki*“. (Der Artikel von *Teishinkōki* Shō, in: *Dainihon-ShiDainihon-Shiryō*, Bd. I-5, 1927, S. 228.)

⁶²³ Der Artikel am 7. Tag des fünften Monats im Jahr 974, *Nihon Kiryaku*, in: KUROITA, Katsumi (Hg.): *Kokushi-Taikai* Bd. 5, *Keizai-Zasshisha* 1897, S. 809; Shake Jōjōkiroku, in: *Yasaka Jinja Kiroku*, S. 576; *nijūni-sha chūshiki*, S. 558. Vgl. OKADA, Heian Kyōchū no Sairei, S. 474, 496.

⁶²⁴ FUTAKI, *Gion'e Onari no Seiritsu*, 82.

⁶²⁵ Diese Quelle liegt im Gion-Schrein, ist jedoch nicht öffentlich einsehbar. Vgl. KIKUCHI, *Goryō-Shinkō*, S. 44f.

⁶²⁶ OKADA, Heian Kyōchū no Sairei, S. 475; SHIBATA, *Gion Goryōe*, S. 127.

⁶²⁷ Artikel vom „*Nenchū Gyōji Hishō*“, in: *Dainihon-ShiDainihon-Shiryō*, Bd. I-15, 1967, S. 284.

sechsten Monats sollte höchstwahrscheinlich mit dem Tag des Gion-Festes zusammenfallen. Demnach muss der Beginn des Festes vor 975 angesetzt werden. Laut den Chroniken des Gion-Schreins, Shake-Jōjōkiroku sowie Gion-Shaki, wurde bereits 974 der Stadtbezirk von Takatsuji-Tōhoin für die Station der Prozession, der sogenannten Götterherbergen (*otabisho*)⁶²⁸, ausgewählt.⁶²⁹ Diesen Quellen nach besuchte die Prozession des Gion-Festes zwei Götterherbergen: die Ōmandokoro-Götterherberge und die Shōshōi-Götterherberge. Die Ōmandokoro-Götterherberge ist unter diesen beiden die wichtigere, da sie von der Schreinlade des Kuhkopfkönigs besucht wurde. Diese Berichte sind die ältesten Belege der Götterherbergen und damit ist zumindest festzuhalten, dass der Beginn der Prozession möglicherweise auf das Jahr 974 datiert werden kann. OKADA vermutet ebenfalls den Entstehungszeitraum im Jahr 974, als die Götterherbergen gebaut wurden.⁶³⁰

Dieses Datum liegt aber meines Erachtens zeitlich zu nah an dem Beginn des höfischen Festes im Jahr 975.⁶³¹ Meine Vermutung ist daher, dass das Gion-Ritual bereits vor dem Jahr 974 im Schrein in der Form des Goryō-Rituals gefeiert worden war, wie beim Fest im Jahre 863. Zwei weitere Quellen aus dem Jahr 865 und 958 beschreiben ebenfalls die Feier des Gion-Bittfestes.⁶³² Diese Belege über das Bittfest beschreiben allerdings keine Prozession. Die feierlichen Elemente beschränkten sich auf den Tanz und den Gesang. Die Prozession wurde daher erst seit dem spätem 10. Jahrhundert für das Bittfest als neues Element hinzugefügt. Die Feierform des Gion-Festes entwickelte sich mit der Zeit weiter und die Prozession wurde schließlich zum Kern des Festes.

Der Gion-Schrein wurde spätestens im 9. Jahrhundert gegründet, wobei der Schrein bereits in der frühen Phase als Tempelschrein-Komplex bekannt war. Es ist schwer, die genaue Datierung der Entstehungszeit des Gion-Festes festzuhalten, aber sehr

⁶²⁸ Zu der Entstehung einer Götterherberge beim schintoistischen Fest, siehe FUKUHARA, Toshio: *Otabisho Rekenkō*, in: DERS.: *Sairei Bunkashi no Kenkyū*, Hōseidaigaku 1995, S. 80-134.

⁶²⁹ Der Bericht *Gion Jōjōkiroku* wurde erst 1232 vollendet. (*Gion Jōjōkiroku*, in: *Yasakaji Jinja Kiroku* Bd.1, S. 576.) Der andere Bericht aus der Chronik von *Gion-Shaki*, die zwar in der *Kyōhō*-Zeit (1716-1735) herausgegeben wurde, aber wohl auf Basis einer alten Quelle geschrieben wurde, schildert noch detaillierter die Auswahl der Stadtbezirke als Götterherberge. (*Gion Shaki*, in: *Yasakaji Jinja Kiroku*, S. 288.) Auf Basis dieser unterschiedlichen Berichte wird die Entstehung der Ōmandokoro-Götterherberge auf das Jahr 974 datiert. Dies ist unter den Forscher umstritten.

⁶³⁰ OKADA, *Heian Kyōchū no Sairei*, S. 475.

⁶³¹ Es gibt noch ein anderes Datum für den Beginn des Festes. In der Geschichte der 22 Schreine steht, dass das Gion-Ritual im Jahr 970 begann. Aufgrund des Mangels weiterer Belege verwirft OKADA auch dieses Datum. Vgl. YOSHIDA, *nijūni-sha chūshiki*, S. 558.

⁶³² So berichtet z.B. die Staatschronik, *Sandaijitsuroku*, dass ein Gebet gegen eine Epidemie im Jahr 865 in Shinsenon gesprochen wurde, wo das quellenbekanntlich älteste Goryōe stattfand, und das Fest gegen eine Epidemie an der Kreuzung der siebten jō-Straße und der Suzaku-Straße gefeiert wurde. (*Sandai-Jitsuroku*, S. 181.) Das andere Beispiel ist ein Artikel vom 17. Tag des 5. Monats im Jahr 958. An diesem Tag haben der Gion-Schrein und anderen Schreine die Mönche in ihren Schreingebäuden gegen eine Epidemie beten lassen. *Ruijūfu Senshō*, in: KUROITA, Katsumi (Hg.), *Shintei Zōho Kokushitaikei Shomokukaidai* Bd. 27, Yoshikawa-Kōbunkan, 1999.

wahrscheinlich wurde das Fest bereits vor der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts gefeiert, wobei sich die Feier des Festes auf den Schrein Hof begrenzte. Seit 974 wurde das Fest in der Form der Prozession gefeiert. Bemerkenswert ist, dass der Gion-Schrein in diesem Jahr unter der Hoheit des Enryaku-Tempels und des Hiyoshi-Schreins gestellt wurde. Es gibt keine weitere Quelle die belegen könnte, ob der Enryaku-Tempel auf die neue Feierform des Festes irgendeinen Einfluss hatte. Es ist aber gleichzeitig schwer vorstellbar, dass das Datum ein reiner Zufall ist.

Ablauf des Bittfestes

Der Einsatz der Prozession bedeutete für das Fest ein neues schintoistisches Schema. Der Ablauf des Festes wurde nach diesem folgendermaßen ausgerichtet: das Ritual begann mit einem Gebet im Schrein. Anschließend lief die Prozession mit den Schreinladen (*mikoshi*) zur Götterherberge. Es wurde geglaubt, dass sich die Götter in den Schreinladen befinden. In der Götterherberge blieben die Schreinladen eine bestimmte Zeit lang stehen, wobei diese Herberge durch die Sakralisierung des Raums zu einem temporären Schrein wurde, den die Gläubigen besuchen konnten. Anschließend kehrten die Schreinladen in einer feierlichen Prozession wieder zurück zum Schrein.⁶³³ Dieser Ablauf spiegelt folgenden Gedanken wider: Die Stadteinwohner empfangen den Gott, der eine Epidemie mit sich aus dem Ausland brachte, und besänftigten den Gott mit einem feierlichen Fest. Anschließend schickten sie den Gott besänftigt in sein Land zurück. Dabei ist der Zweck des Festes, den Gott zu einem anderen Ort zu schicken.

So begann das Prozessionswesen des Gion-Festes. In dieser Zeit fand nur eine Prozession mit den Schreinladen statt. Die Yamahoko-Prozession mit den geschmückten Wagen wurde erst ab dem 14. Jahrhundert gefeiert.

Die sieben offiziellen Bittfeste in Kyoto im späten Altertum

Neben dem Gion-Fest wurden sechs weitere Bittfeste mit höfischer Unterstützung in Kyoto gefeiert: das Inari-Fest, das Matsuo-Fest, das Imamiya-Fest, das Kitano-Fest und die Goryō-Feste der Shimogoryō und Kamigoryō-Schreine, die alle zwischen dem vierten und sechsten Monat nach dem Mondkalender gefeiert wurden.⁶³⁴ OKADA Shōji

⁶³³ OKADA, Heian Kyōchū no Sairei, S. 444.

⁶³⁴ Zu den sechs offiziellen Goryō-Ritualen, vgl. OKADA, Heian Kyōchū no Sairei, S. 444-486; Zum Inari-Schrein, vgl. ROHDE, Miriam: Unterwegs zum Inari-Schrein – die rechte Zeit zum Verlieben? Zwei Geschichten aus dem *konjaku monogatari shū*, in: Friedrich, Michael / Ess, Hans van / Emmerich, Reinhard (Hg.): Han-Zeit: Festschrift für Hans Stumpfheldt aus Anlass seines 65. Geburtstages, Wiesbaden 2006, S. 733-739.

vergleicht diese insgesamt sieben Feste des späten Altertums und analysiert ihre Charakteristika. Folgend werden einige wichtige Merkmale dieser Bittfeste auf Basis seiner Arbeit vorgestellt. Nach den Quellen entstanden diese Feste alle gegen Ende des 10. Jahrhunderts, wobei das Gion-Fest als eines der ältesten Bittfeste belegt ist. Diese Feste wurden mit Prozessionen, die zwischen den Schreinen in den Vororten der Stadt und den Stationen in der Stadt pendelten, gefeiert. Das Itinerar reflektierte den oben genannten Glauben. Es gilt dabei aber zu beachten, dass die Feste zwar die offizielle Unterstützung vom Hof bekamen, aber diese nur für das Fest innerhalb des Schreins galt und die Prozessionen und die Kulte in der Götterherberge selber Volksfeste blieben. OKADA weist darauf hin, dass sich der Hof von dem Fest, das in der Stadt gefeiert wurde, distanzierte. Die Inari- und Matsuo-Feste zusammen mit dem Gion-Fest beeinflussten sich untereinander. Demzufolge sahen ihre Feiern sehr ähnlich aus.⁶³⁵

Bezüglich des Itinerars markiert OKADA die Route dieser sieben Prozessionen auf dem Stadtplan mit Hilfe des Protokolls der Schrein-Feste in Kyoto, „*rakuchū rakugai jinja sairei no koto*“, das am Anfang des 18. Jahrhundert verfasst wurde.⁶³⁶ Dabei weist OKADA darauf hin, dass die genauen Routen aus dem Altertum des Mittelalters zwar nicht bekannt sind, aber die grundsätzliche Route den älteren folgte und dieselben Räume aufsuchte. Hierbei wird erkennbar, dass sich keine Route dieser Umzüge überlappte. Das Itinerar zeigt auch, dass die Prozessionen nicht nur zwischen dem Schrein und der Götterherberge verkehrten, sondern auch die Räume in der Stadt markierten. Diese Räume wurden durch die Prozession sakralisiert und änderten sich somit zu heiligen Stätten. Es fällt auf, dass der östliche Stadtteil, wo sich die städtischen Funktionen seit dem 11. Jahrhundert sammelten, durch vier der sieben Prozessionen⁶³⁷, komplett aufgeteilt wurde.

Das Gion-Fest gewann unter diesen sieben Bittfesten im Lauf der Zeit schrittweise eine größere Aufmerksamkeit durch die Stadteinwohner. Im Altertum war das Gion-Fest aber nur eines von sieben offiziellen Bittfesten und so behandelten die Autoren der Insei-Zeit das Gion-Fest auch.

2.2. Das Gion-Fest in der Insei-Zeit

Detaillierte Beschreibungen des Gion-Festes erschienen erst zum Ende des 11. Jahrhunderts während der Regierungszeit eines der zurückgetretenen Kaiser, dem

⁶³⁵ OKADA, Heian Kyōchū no Sairei, S. 456.

⁶³⁶ OKADA, Heian Kyōchū no Sairei, S. 452f.

⁶³⁷ Gemeint sind die Goryō-Feste der Kaimigoryō- und Shimogoryō-Schreine, das Gion-Fest sowie das Inari-Fest.

Shirakawa-Jōkō, und vor allem in den *Nikkis* des Hofadels. Mit der Hilfe dieser Berichte wird das Wesen der Prozession des Gion-Festes in dieser Zeit im folgenden Abschnitt herausgearbeitet.

Das Itinerar

Die älteste umfangreiche Skizze zur Route der Prozession stammt erst aus dem Jahr 1500.⁶³⁸ Bei der Wiedereinführung des Festes nach seiner 30-jährigen Aufhebung rekonstruierte der Beamte Matsuda Yorisuke in der Zeit des Ashikaga-Shogunats im 15. Jahrhundert mit Hilfe einer Umfrage die Route der Prozession mit den Schreinladen sowie der Yamahoko-Prozession.⁶³⁹ Dies ist die einzige Quelle, in der das Itinerar des Umzugs mit den Schreinladen vor dem 16. Jahrhundert erwähnt wird.⁶⁴⁰ Für den Vergleich mit den Berichten aus der Insei-Zeit wird zuerst auf das komplette Itinerar des Umzugs mit den Schreinladen geschaut.

Am 7. Tag des sechsten Monats startete die Prozession mit den drei Schreinladen des Kuhkopfkönigs, seiner Frau *Harisaijo* und des Prinzen *Hachiōji* am Gion-Schrein und überquerte den Kamo-Fluß. Dann erreichte sie die Stadt und lief als erstes die vierte jō-Straße entlang.⁶⁴¹ Dann teilte sich die Prozession in zwei Umzüge auf. Eine Prozession begleitete die Schreinlade von *Harisaijo* und ging nach Norden auf der Tōhōin-Straße in die Shōshōi-Götterherberge, während der andere Umzug mit zwei weiteren Schreinladen nach Süden die Karasuma-Straße entlang bis zur Ōmandokoro-Götterherberge lief. Nach sieben Tagen zog die Prozession mit der *Harisaijo*-Schreinlade als erstes nach Süden die Karasumaru-Straße bis zur Kreuzung mit der zweiten jō-Straße. Von dort ging sie nach Westen die zweite jō-Straße entlang bis zur Kreuzung mit der Ōmiya-Straße. Dann lief sie nach Süden bis zur Kreuzung mit der dritten jō-Straße. Hier traf sich der Umzug der *Harisaijo*-Schreinlade mit der zweiten Prozession, die Richtung Westen der Gojō-Straße gefolgt war und dann nach Norden in die Ōmiya-Straße abbog. Ab diesem Punkt wurden alle drei Schreinladen wieder zusammen getragen und die Prozession kehrte nach Osten auf der dritten jō-Straße zum Gion-Schrein zurück.

⁶³⁸ Gion Shaki 15, in: Yasaka Jinja Kiroku, Bd. 2, S. 194.

⁶³⁹ Das Itinerar der Prozession mit den Schreinladen wurde im Protokoll der Yamahoko-Prozession, „Gione Yamaboko no koto“, festgehalten. Das Protokoll findet sich im Gion-Shaki 15, in: Yasaka Jinja Kiroku Bd. 2, S. 194-203. Zu Matsuda Yorisuke und dem Protokoll vgl. KAWAUCHI, Masayoshi: Gion-Matsuri to Sengoku Kyoto, Kadokawa-Gakugei-Shuppan 2007, S. 96-102.

⁶⁴⁰ Vgl. KAWAUCHI, Gion-Matsuri to Sengoku Kyoto, S. 148.

⁶⁴¹ In der verlängerten Linie der vierten jō-Straße stand der Gion-Schrein. In dieser Verlängerung der Straße befindet sich auch heutzutage noch der Schrein.

Zurück zur Prozession der Insei-Zeit. In den zeitgenössischen Berichten wird eine Tribüne am Tag der Rückkehr der Schreinladen zum Gion-Schrein beschrieben. Am 14. Tag des sechsten Monats 1129 schrieb Fujiwara Munetada:

„Beim Gion Goryōe besuchten der Shirakawa-Jōkō, der Toba-Jōkō, die Kaiserin und Taikemon-in [die Frau vom Toba-Jōkō] die Tribüne der Residenz des Offiziers der Hofwache (*sakon'ei*) FUJIWARA Saneyoshi's auf der Kreuzung der dritten jō-Straße und Karasumaru-Straße.“⁶⁴²

Im Jahr 1133 berichtete Munetada, dass der Toba-Jōkō mit seiner Frau (*Taikemon-in*) die Prozession an der Kreuzung von der dritten jō-Straße und der Kyōgoku-Straße anschaute, wo der Palast von der ehemals unverheirateten Prinzessin (*sai-in*) stand.⁶⁴³ Die Tribüne wurde in der jō-Straße positioniert, in der alle drei Schreinladen, begleitet von der Prozession, gemäß der Route von Matsuda, entlang liefen und zum Schrein zurückkehrten.

In der Beschreibung des Itinerars von Matsuda gingen die drei Schreinladen separat zu den zwei verschiedenen Götterherbergen. Die Ōmandokoro-Götterherberge wurde bereits in der Diskussion um die Entstehungszeit des Festes vorgestellt. In Bezug auf die Shōshōi-Götterherberge berichtete Shake-Jōjōkiroku, dass die vier Sektionen (*chō*) der Reizei-Straße und der Higashinotōin-Straße im Jahr 1136 als Götterherbergen gestiftet wurden.⁶⁴⁴ Fujiwara Munetada berichtete aber bereits am 7. Tag des sechsten Monats 1135 und am Vorabend des Festtages 1136, dass die Schreinlade des Gion-Festes zur Kreuzung der zweiten jō-Straße mit der Tōhōin-Straße in der Nähe des Kaiserhofs kommen würde.⁶⁴⁵ Er erwähnte zwar die Götterherberge nicht explizit, aber die beschriebenen Straßen passen zu der obengenannten Umzugsroute der *Harisaijo*-Schreinlade.

Die Staatschronik „Honchō Seiki“ gibt einen weiteren Hinweis auf die Route:⁶⁴⁶

„Ab diesem Jahr (1104) wird die Kreuzung der dritten jō Straße und der Ōmiya-Straße als Kreuzung für die Prüfung des Umzugs (Reken no Tsuji) festgelegt. Vorher hatte diese auf der Horikawa-Straße gelegen.“

An der Kreuzung des Umzugs wurde die Prozession daraufhin inspiziert, ob sie

⁶⁴² Der Artikel von „Chūyūki“ im Jahr 1129, in: Chūyūki, Bd. 6, S. 60.

⁶⁴³ Der Artikel von „Chūyūki“ im Jahr 1133, in: Chūyūki, Bd. 7, S. 48. Sai-in war die Prinzessin, die als Priesterin dem Ise-Schrein diente. Vgl. Der Artikel Saikū, in: Nihon Rekishi Daijiten CD-ROM.

⁶⁴⁴ Shake Jōjōkiroku, in: Yasaka Jinja Kiroku, S. 584.

⁶⁴⁵ Chūyūki, in: Zōho Shiryō Taisei Kankōkai (Hg.): Chūyūki, Bd. 7, Zōho Shiryō Taisei, Rinsen Shoten 1965, S. 152 und S. 182.

⁶⁴⁶ Honchō Seiki, in: Dainihon-ShiDainihon-Shiryō, Bd. III-7, 1935, S. 38. Diese Chronik wurde nach den sechs Staatschroniken vom Fujiwara no Shinzei unter dem Befehl des Toba-Jōkō herausgegeben. Zur Chronik, vgl. den Artikel von Honchō Seiki, in: Nihon Rekishi Daijiten.

ordnungsgemäß verlief. Nach Matsudas Itinerar trafen sich die drei Schreinladen auf ihrem Rückweg zum Schrein an dieser Kreuzung und wandten sich von dort nach Westen und liefen zusammen die dritte jō-Straße entlang. Daher ist es naheliegend, an dieser Stelle die Prozession zu überprüfen. Der Bericht deutet auch an, dass bis zu dieser Kreuzung zwei separate Prozessionen stattfanden. Mit Hilfe dieses Berichts kann der Einsatz der Shōshōi-Götterberge vor 1104 datiert werden.

Weitere Belege zur Datierung des Einsatzes der Shōshōi-Götterherberge stehen in der Beschreibung eines Ritus des Kaisers am Tag des Gion-Festes. Es ist bereits von mehreren Forschern darauf hingewiesen worden, dass der Kaiser das Gion-Fest seit dem Ende des 11. Jahrhunderts mied und vor dem Feiertag extra vom Hof zu einem entfernten Ort reiste (*katatagae gyōkō*).⁶⁴⁷ Ein Artikel des „chōshūki“ von 1134, der den Anlass des Beginns dieser neuen Gewohnheit des Kaisers beschreibt, berichtet wie folgt:

„Im Jahr 1049 residierte der Goreizei-Kaiser im nijō-Hof, gegenüber der zweiten jō-Straße, aber zog während des Gion-Festes nicht an einen anderen Ort.“⁶⁴⁸

Die Quelle von 1134 belegt, dass es diese Gewohnheit des Kaisers 1049 noch nicht gegeben hatte. Es wird in dieser Quelle auch erwähnt, dass die Prozession 1049 bereits zur zweiten jō-Straße kam, wo nur die Prozession zur Shōshōi-Götterberge entlang laufen sollte.⁶⁴⁹ Daraus könnte man schließen, dass die zweite Götterherberge bereits in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, nämlich ca. hundert Jahre vor dem Bericht der Chronik des Schreins, eingesetzt wurde.

In der Untersuchung von FUKUMA wird deutlich gemacht, dass sich der Prozessionsweg vor der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts auf Befehl des Kaisers änderte und sich daher seit dem Ende des 11. Jahrhunderts von dem bis dahin üblichen Weg des Festzugs entfernte. Dies bedeutet, dass die Route spätestens im Laufe des 11. Jahrhunderts festgesetzt wurde.⁶⁵⁰

Vergleicht man die einzelnen Orte, die in den Berichten aus der Insei-Zeit genannt werden mit denen aus dem Itinerar des 15. Jahrhunderts, so ist zu erkennen, dass sich die Route in der Insei-Zeit im Lauf der Zeit nicht drastisch geändert hat.

⁶⁴⁷ GOMI, Fumihiko: *Bachō to Bajō*, S. 357f.; ŌMURA, Takuo: *Chūsei Zenki no Gyōkō*, in: *Nenpō Chūseiishi Kenkyū*, Bd. 19, 1994, S. 154-177; FUKUMA, *Gion-Goryō-e to Gyōkō* S. 18-33.

⁶⁴⁸ *Chōshūki*, Bd. 2, hg. Zōho Shiryō Taisei Kankōkai, Rinsenhoten 1965, S. 204.

⁶⁴⁹ Vgl. FUKUMA, *Gion-Goryō-e to Gyōkō*, S. 26.

⁶⁵⁰ FUKUMA, *Gion-Goryō-e to Gyōkō*, S. 22f.

Es wurde festgestellt, dass die Shōshōi-Götterherberge etwas später als die Ōmandokoro-Götterherberge dem Itinerar hinzugefügt wurde, auch wenn das genaue Datum umstritten ist. Ursprünglich hatte das Itinerar nur den Raum zwischen der dritten und der fünften jō-Straße beschrieben. Durch das Hinzufügen der Shōshōi-Götterherberge erweiterte sich der Raum des Gion-Festes bis zur zweiten jō-Straße. Die Ōmandokoro-Götterherberge blieb aber immer die Hauptstation, da diese von dem Kuhkopfkönig besucht wurde. Dafür spricht ebenfalls, dass die später hinzugefügte Yamahoko-Prozession ebenfalls der Route des Kuhkopfkönigs folgte.

Daraus ergibt sich die Frage, warum die zweite Götterherberge errichtet worden war. Keine der zeitgenössischen Quellen gibt darüber Auskunft. Es ist aber vorstellbar, dass das Gion-Fest aufgrund der Unterstützung durch den Hof auch im Bezirk des Hofadels präsent sein sollte. Zudem bildeten die zweite jō-Straße und die fünfte jō-Straße die Grenzen der Routen der anderen Goryō-Feste, nämlich des Kamigoryō- und des Inari-Festes.⁶⁵¹ Durch das Hinzufügen der zweiten Götterherberge wurde der sakrale Raum des Festes ausgedehnt, ohne dass eine Änderung der ursprünglichen Route der ersten Prozession notwendig war.

Legt man das Itinerar mit den Orten der Götterherbergen des Gion-Festes über die topographischen Merkmale der Insei-Zeit, fällt sofort auf, dass sich der Raum, der durch die Route der Prozession zu der Ōmandokoro-Götterherberge markiert wurde, im Laufe der Zeit zu einem Handelszentrum entwickelte. Die Shōshōi-Götterherberge lag in der Nähe vom Kaiserhof, wo sich die administrativen Funktionen des Hofes konzentrierten. Es ist daher festzustellen, dass das Gion-Fest sowohl im Handelszentrum als auch im administrativen Bezirk gefeiert wurde.

Die Teilnehmer

Die Beschreibung der Teilnehmer an der Prozession findet sich in „Chūyūki“ von Fujiwara Munetada aus dem Jahr 1127:

„Beim Gion-Fest ritten die Kinder auf den Pferden (*mechō-no-warawa*), deren Kosten von den Adligen auf Befehl des Shirakawa-Jōkō, Toba-Jōkō, seiner Frau Taikeimon-in, und des Kaisers Sutoku übernommen worden waren. Priesterinnen, hunderte Tänzerinnen (*taneme*) und Tänzer (*dengaku*) aus dem Volk folgten den Kindern. Dazu kamen Dutzende Mönchssoldaten, die dem Mönch des Schreins [Kankei-Tempel] folgten, und es gab noch zehn weitere Tänzer. Der Bote [des Hofes] saß auf einem Sattel, der aus China stammte. Das Fest war sehr prachtvoll und luxuriös, so dass man es kaum beschreiben konnte.

⁶⁵¹ FUKUMA, Gion-Goryō-e to Gyōkō, S. 22f.

Die beiden Jōkō schauten sich von der Tribüne, die in der Residenz eines Adligen namens Azechi eingerichtet wurde, aus das Fest an.⁶⁵²

Die Bilderrollen der jährlichen Veranstaltungen (*nenchū gyōji emaki*), die zwischen 1171 und 1180 entstanden, beschreiben die Prozessionen sowohl des Gion-Festes als auch des Inari-Festes.⁶⁵³ Die beiden Prozessionen wurden als Bittfeste gefeiert und hatten auch darüber hinaus viele Gemeinsamkeiten. Daher werden die beiden Bilderrollen hier vergleichend für die weitere Analyse verwendet.⁶⁵⁴

In der bildlichen Darstellung des Gion-Festes stehen die Tänzer ganz vorne. Direkt dahinter folgen 'die Kinder auf den Pferden'. Die Pferde werden von Männern geführt und um die Pferde herum stehen weitere Diener. Eine ähnliche Szene mit Kindern auf Pferden (*mechō no warawa*) befindet sich auch in der Rolle des Inari-Festes, wobei die Kinder ganz vorne in der Prozession abgebildet sind. Zwischen den Kindern und den Schreinladen findet man auf den beiden Bilderrollen viele Tänzer aus dem Volk, die sogenannten *dengaku*-Tänzer. Die von den Männern geleiteten Pferde erscheinen auch in der Rolle des Inari-Festes und wurden vermutlich von den Hofadlingen für das Inari-Fest gestiftet.

Auf dem Bild des Gion-Festes werden drei Schreinladen, die von den Gottesleuten getragen werden, zusammen mit den Priesterinnen gezeigt, während auf dem Bild des Inari-Festes fünf Schreinladen gezählt werden können.⁶⁵⁵ Als Träger der Schreinladen sind die Gottesleute des Gion-Festes auch bei der Prozession beteiligt. Bereits im vorherigen Kapitel wurden die Dienstleistungen der Gottesleute als Bestandteile des 'Hauptdienstsystems' (*saishi-tōyaku-sei*) vorgestellt. Hier findet man auch die ausgeführten Dienste während des Gion-Festes beschrieben. Unter anderem waren die Fischhändler, die zunächst Gottesleute des Imamiya-Schreins waren und später zum Gion-Schrein gehörten (*imamiya-kugonin*), bekannt als Träger der Schreinlade des Kuhkopfkönigs.⁶⁵⁶ Die Bauholzhändler (*horikawa-jinin*) dienten auch als Gottesleute während des Festes und bauten die temporäre Brücke über den Kamo-Fluss. Die Seidenhändler (*wataza-jinin*) stifteten den Reis in der vierten Jō-Straße, als die Schreinladen in dieser Straße liefen.

⁶⁵² 14. Tag des sechsten Monats 1127, Chūyūki, Bd. 5, S. 311.

⁶⁵³ GOMI, *Mechō to Bajō*, S. 342-351.

⁶⁵⁴ Die beiden Rollen können online eingesehen werden: Das Gion-Fest unter der Adresse: <http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/b35/image/11/b35s0170.html> (letzter Besuch 10.08.2013) Das Inari-Fest hier: <http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/b35/image/07/b35s0096.html> (letzter Besuch 10.08.2013) .

⁶⁵⁵ Vgl. WAKITA, *Chūsei Kyoto to Gion Matsuri*, S. 118.

⁶⁵⁶ Zu den Beiträgen der Gottesleute zum Fest vgl. TOYODA, Takeshi: *Gionsha wo Meguru Shoza no Jinin*, in: Toyoda Takeishi Chosaku Shū I., Yoshikawa Kōbunkan, 1982, S. 368-393; GOMI, *Bajō to Mechō*, S. 362.

Zurück zu den Bilderrollen der beiden Feste. Hier sind weitere *dengaku*-Tänzer und Musiker neben und hinter den Schreinladen zu erkennen. Wie die Rollen zeigen, liefen die Tänzer normalerweise vor, nach und neben den Schreinen. Die Entstehungszeit der Originalrollen wird auf 1170-1180, in die Regierungszeit des Goshirakawa-Jōkōs datiert. Daher findet man gewisse Unterschiede zwischen den schriftlichen Quellen, die 1127 geschrieben wurden, und den bildlichen Quellen. So sind etwa der Mönch vom Kankei-Tempel sowie der Bote vom Hof nicht auf dem Bild des Gion-Festes zu finden. Die grundsätzliche Reihenfolge und die feierliche Atmosphäre, die beide Bilderrollen wiedergeben, unterscheiden sich nicht von der Beschreibung des Festes aus dem Jahr 1127.

Bei diesen schriftlichen und bildlichen Beschreibungen fällt besonders auf, dass keine feste Reihenfolge in den Prozessionen existierte. Dies liegt in dem relativ niedrigen gesellschaftlichen Status der Handlungsträger begründet. Abgesehen von dem Mönch und dem Boten des Hofes, die aus einer relativ hohen sozialen Schicht stammten, bestanden die meisten Teilnehmer neben den Gottesleuten aus Tänzern und Musikern, die im Altertum überhaupt keinen Sozialstatus hatten. 'Die Kinder auf den Pferden' waren zudem Diener oder Kuhhirten, die im Dienst der Stifter standen und nicht aus dem Adel stammten.⁶⁵⁷ In den zeitgenössischen Quellen wird recht wenig über die Reihenfolge der Prozessionen gesagt. Der Teilnehmerkreis wies trotz der offiziellen Unterstützung des Hofes eher die Charakteristika von Prozessionen im Stil eines Volksfests auf. Die feierliche Atmosphäre der beiden Bilder deutet zwar die große Popularität der Feste an, aber es ist schwierig nachzuvollziehen, ob die Prozessionen als repräsentative Inszenierungen fungierten.

Die Stiftung der 'Kinder auf den Pferden' (mechō-no-warawa) von den Jōkōs

Die Tänzer und 'die Kinder auf den Pferden', die in der Prozession des Gion-Festes die meiste Aufmerksamkeit von den zeitgenössischen Autoren erhielten, waren keine festen Teilnehmer.⁶⁵⁸ Dementsprechend war die Zahl 'der Kinder auf den Pferden' und der Tänzer von Jahr zu Jahr unterschiedlich, wobei 'die Kinder auf den Pferden' vom Hof gestiftet wurden. Mit anderen Worten: die Größe des Festes definierte sich anhand ihrer

⁶⁵⁷ Vgl. WAKITA, Chūsei Kyoto to Gion Matsuri, S. 34f.

⁶⁵⁸ Taira no Nobunori (112-1187) beschreibt in seinem Nikki „Heihanki“ das Kostüm eines Kindes, das er gestiftet hatte. „Das Kostüm des Kindes bestand aus einer weiten Plunderhose der Farbe „Ominaeshi“ (gelb-blau), die nur im Sommer benutzt werden darf, und dem Hemd mit der Farbe „Yamabuki“ (orange-gelb), die im Frühling häufig getragen wurde. Darüber trug das Kind eine blaue Jacke. Seine Schuhe waren Jagdschuhe aus Hirschleder und es trug einen Strohhut und an der Seite die chinesische Glockenblume, die im Sommer blüht, und einen Fächer, auf dem Blumen gemalt worden sind.“ Heihanki, Bd. 3, hg. von Zōho Shiryōtasei Kankōkai, Rinsenshoten 1965, S. 222.

Zahl. Daher erwähnen die zeitgenössischen Autoren die Zahl der Tänzer und besonders die Zahl 'der Kinder auf den Pferden', die sich in farbenprächtigen und prachtvollen Kostümen beteiligten und der Prozession eine feierliche Atmosphäre verliehen.⁶⁵⁹ Es wurde bereits erwähnt, dass der Hof die Prozession selbst offiziell nicht unterstützte. Sie wurde aber indirekt vom Kaiser gefördert. Spätestens seit der Mitte des 11. Jahrhunderts wurden 'die Kinder auf den Pferden' vom Kaiser gestiftet.⁶⁶⁰ Dabei war seine persönliche administrative Abteilung (*kurōdo no tokoro*) für diese Stiftung verantwortlich. Die unterschiedliche Zahl 'der Kinder auf den Pferden' hing von dieser Art der Stiftung ab. Auf diese Weise beteiligte sich der Herrscher indirekt an der Prozession, während er sich auf der persönlichen Ebene von dem Gion-Fest distanzierte.

Im Gegensatz zu dem distanzierten Kaiser war der Jōkō aktiv in das Gion-Fest involviert. Im Jahr 1096 stifteten sowohl die administrative Abteilung des Kaisers als auch der Shirakawa-Jōkō 'die Kinder auf den Pferden'.⁶⁶¹ Dabei betrug die Zahl der Kinder, die von der Abteilung des Jōkōs gestiftet wurden, etwa 70, während etwa 30 Kinder von der Abteilung des Kaisers stammten.⁶⁶² 1117 wurde ein Befehl des Jōkōs erlassen, dass Hofadelige höheren Rangs sowie der Schwertadel des Jōkōs für das Fest 'die Kinder auf den Pferden' stiften sollten.⁶⁶³ Dem folgte ein weiterer Befehl im Jahr 1124.⁶⁶⁴ Diesmal sollten die höfischen Beamten des Kaisers (*denjō-bito*), des Shirakawa-Jōkōs sowie des Toba-Jōkōs, die Kosten für 'die Kinder auf den Pferden' übernehmen. Der Shirakawa-Jōkō initiierte seit dieser Zeit die Stiftung 'der Kinder auf den Pferden' zum Gion-Fest. Gleichzeitig wurden die Kinder in der Prozession neu positioniert. Die Kinder ritten vorher hinter dem Schrein, wurden aber seit 1124 vom Shirakawa-Jōkō an die Spitze der Prozession gestellt.⁶⁶⁵ Seit dieser Zeit mehrten sich die Berichte über das Gion-Fest im Vergleich zum 10. und 11. Jahrhundert. Offensichtlich gewann das Gion-Fest mehr Aufmerksamkeit beim Hofadel, als der Shirakawa-Jōkō begann, für das Fest Interesse zu zeigen.

TODA Minoru und GOMI Fumihiko weisen darauf hin, dass der direkte Anlass der

⁶⁵⁹ Taira no Nobunori, *Heihanki*, S. 222. Vgl. WAKITA, *Chūsei Kyoto to Gion Matsuri*, S. 34.

⁶⁶⁰ Der älteste Beleg stammt aus dem Jahre 1040, als der Vorgesetzte der administrativen Abteilung des Kaisers (*kurōdo no tō*) Fujiwara no Sukefusa einen Diener, Kanemaru, zum Kind auf dem Pferd ernannte. Der Artikel vom 14. Tag des sechsten Monats 1040, in: Shunki, hg. von Zōho Shiryō Taisei Kankōkai, Rinsenshoten 1965. Vgl. GOMI, *Mechō to Bajō*, S. 354.

⁶⁶¹ Zur Situation der Stiftung der Kinder in der Insei-Zeit, vgl. Gomi, *mechō to bajō*, S. 352-361.

⁶⁶² Der Artikel vom 14. Tag des sechsten Monats 1096, in: *Chūyūki, Dainihon-Shiryō III.-4*, S. 294.

⁶⁶³ Der Artikel vom 14. Tag des sechsten Monats 1117, in: *Hyakurenshō*, hg. von KUROITA, Katsumi, in: *Kokushitaikei*, Bd. 14, Keizai-Zasshisha 1901, S. 1-346, hier S. 68.

⁶⁶⁴ Der Artikel vom 14. Tag des sechsten Monats 1124, in: *Eishōki*, hg. von Zōho Shiryō Taisei Kankōkai, Rinsenshoten 1965, S. 179f.

⁶⁶⁵ Der Artikel vom 14. Tag des sechsten Monats 1124, in: *Eishōki*, S. 179f. Vgl. GOMI, *Mechō to Bajō*, S. 360.

aktiven Beteiligung des Jōkōs an dem Fest der *dengaku*-Tanz von 1096 war. Am 12. Tag des sechsten Monats 1096 schrieb Munetada im *Chūyūki*, dass die Einwohner Kyotos in diesen zehn Tagen anlässlich des Gion-Festes Tag und Nacht auf den Straßen tanzten und sangen und den Verkehr störten.⁶⁶⁶ Der Enthusiasmus des Tanzes kühlte nach der Feier des Gion-Festes nicht ab und breitete sich sogar noch in weitere soziale Schichten aus. In zeitgenössischen Berichten wird beschrieben, dass sich der Hofadel selbst daran beteiligte und in auffälligen Kostümen auf den Straßen tanzte.⁶⁶⁷ Laut TODA verursachten Unzufriedenheit und Kritik an der damaligen Regierung von Seiten der Bevölkerung das Tanzereignis. Unter anderem waren die Aufhebung des Matsuo-Festes im vorherigen Jahr und die Erhebung einer Steuer für den Aufbau der Schreingebäude vom Ise-Schrein nach TODA direkte Anlässe für den Protest.⁶⁶⁸ Der Hauptinitiator dieses Enthusiasmus war nicht der Kaiser sondern der Jōkō. Er organisierte den *dengaku*-Tanz. Dadurch machte er den Tanz zu einer Volksbewegung. Auf diese Art reagierte der Jōkō auf die Bevölkerung und deren Unzufriedenheit gegenüber der Obrigkeit. TODA und OKADA argumentieren, dass seine Rolle als zentraler Empfänger des Volkseenthusiasmus unter den Obrigkeiten dazu führte, dass er zum Hauptstifter des Gion-Festes wurde.⁶⁶⁹

Zuschauer

Die Beteiligung des Jōkōs an dem Fest beschränkte sich nicht nur auf die Rolle des Stifters ‚der Kinder auf den Pferden‘. Der Shirakawa-Jōkō wohnte dem Fest auf einer Tribüne bei. Auf diese Weise nahm er direkt an der Feier teil. Sein Sohn Toba-Jōkō und sein Enkelkind Goshirakawa-Jōkō folgten dieser neuen Tradition, nachdem sie vom Kaiserthron zurückgetreten waren. Anders als in ihren knappen Schilderungen über die Prozession selbst, beschrieben die zeitgenössischen Autoren mit großer Sorgfalt die Zuschauer. In fast jeder Quelle finden sich Informationen, wer mit wem auf welcher Tribüne zusammen das Fest verfolgte, wobei sich die Autoren zumeist auf den Jōkō und seine Familie konzentrierten.⁶⁷⁰ Die Jōkōs und ihre Familien sahen sich immer am Tag der Rückkehr der Götter die Prozession an, als diese mit allen drei Schreinladen die dritte jō-Straße entlang liefen.⁶⁷¹ Die Reihenfolge der Prozession hing, wie der Befehl

⁶⁶⁶ Der Artikel vom 12. Tag des sechsten Monats 1096, in: *Chūyūki*, Dainihon-Shiryō III.-4, S. 294.

⁶⁶⁷ Vgl. WAKITA, *Chūsei Kyoto to Gion-Matsuri*, S. 40f.

⁶⁶⁸ Vgl. TODA, Yoshimi: *Shōentaisei Kakuritsuki no Shūkyōteki Minshū Undō*. Eichō Daidenraku ni tsuite, in: *Rekishigaku Kenkyū*, Bd. 378, 1971, S. 8-15; GOMI, *Mechō to Bajō*, S. 358f.

⁶⁶⁹ Vgl. TODA, *Shōentaisei*; GOMI, *Mechō to Bajō*, S. 358.

⁶⁷⁰ Vgl. 14. Tag des sechsten Monats 1096, *Chūyūki*, in: *Dainihon-ShiDainihon-Shiryō*, Bd. III-4, S. 294; 14. Tag des sechsten Monats 1102, *Chūyūki*, in: *Dainihon-ShiDainihon-Shiryō*, Bd. III-6, S. 412; 14. Tag des sechsten Monats 1129, *Chūyūki*, Bd. 6, S. 60.

⁶⁷¹ Vgl. den Artikel von „Gonijō Moromichiki“ und den Artikel von „Chūyūki“ aus dem Jahr 1102 (in: *Dainihon-ShiDainihon-Shiryō*, Bd. III-6, 1934, S. 412), den Artikel von „Chūyūki“ aus dem Jahr 1133 (in: *Chūyūki*, Bd. 7, S. 48.), den Artikel von „Chūyūki“ aus dem Jahr 1134, in: *Chūyūki*, Bd. 7, S. 105; den Artikel aus dem Jahr 1135, in: *Ebd.*, S. 152; den Artikel aus dem Jahr 1136, in: *Ebd.*, S. 182.

des Shirakawa-Jōkōs über die Positionswechsel ‚der Kinder auf den Pferden‘ in der Prozession aus dem Jahr 1124 belegt, von dessen Anwesenheit ab. Die übrige Reihenfolge der Prozession, inklusive der Position der Schreinladen, ist hingegen unverändert geblieben.

Die aktive Intervention des Jōkōs beim Gion-Fest war ein klarer Kontrast zum Verhalten des Kaisers während des Festes. Wie bereits erwähnt, zog der Kaiser seit 1084 extra an einen anderen Ort, um sich von dem Fest zu distanzieren (*katatagae-gyōkō*). FUKUMA begründet dieses Verhalten damit, dass der Kaiser einen Aufruhr der städtischen Bevölkerung während des Festes zu vermeiden suchte.⁶⁷² Die aktive Beteiligung des Jōkōs als Stifter sowie als Zuschauer begann, nachdem die Abwesenheit des Kaisers am Tag des Festes zur Gewohnheit wurde. Warum befürchtete der Jōkō, im Gegensatz zum Kaiser, keinen Aufruhr während des Festes?

Diese Frage sollte meines Erachtens im Zusammenhang mit der Regierung des Jōkōs betrachtet werden. Wie im letzten Kapitel deutlich wurde, behielt der Jōkō zwar seine Regierungsmacht, aber offiziell galt der Kaiser weiterhin als Herrscher. Der Auftritt des Jōkōs beim Fest, das in der Stadtmitte gefeiert wurde und unter der Bevölkerung große Popularität erreichte, sollte seine Herrschaft gegenüber den Stadteinwohnern sowie gegenüber des Hofadels symbolisieren. Das Fest gewann durch seine Präsenz eine größere Aufmerksamkeit bei der Bevölkerung, wie die zeitgenössischen Quellen zeigen.

2.3. Zwischenbilanz: Das Wesen des Gion-Festes im Altertum

Die Prozession mit den Schreinladen des Gion-Festes ist nie ein offizielles höfisches Fest geworden. Die aktive Stiftung des Jōkōs weitete sich nie auf das gesamte Fest aus und begrenzte sich nur auf eine bestimmte Teilnehmergruppe. Er besaß jedoch ausreichend großen Einfluss, um die Position dieser Gruppen ändern zu lassen. Auf der anderen Seite besaß die Prozession bereits Züge eines Volksfests, wie die enthusiastischen Tanzbewegungen anlässlich des Gion-Festes im Jahr 1096 zeigen. Das Gion-Fest in der Insei-Zeit war keinesfalls eine Veranstaltung eines bestimmten

⁶⁷² Der Grund ist in der Forschung umstritten. Die zeitgenössischen Quellen verweisen auf unterschiedliche Gründe. Eine begründet die Abwesenheit damit, dass die Gion-Götter als Götter der Epidemie galten. Um seine Reinheit zu erhalten, wolle sich der Kaiser von diesen Göttern, d.h. von den Schreinladen, distanzieren. (Chōshūki, S. 204.) In den anderen Quellen, Denryaku und Chūyūki, wird vielmehr der Umzug des Kaisers damit begründet, einen Aufruhr der städtischen Bevölkerung während des Festes vermeiden zu wollen. (Vgl. denryaku, Chūyūki, in: Dainihon Shiryō, III-6, S. 412.) Im neuesten Beitrag zu dieser Frage weist FUKUMA darauf hin, dass letzterer Grund am glaubwürdigsten sei: Wären die Gottheiten des Gion-Schreins für den Kaiser problematisch gewesen, wäre der Kaiser nicht regelmäßig am nächsten Tag des Gion-Festes zum Gion-Schrein gegangen. In dieser Arbeit wird daher die Begründung von FUKUMA aufgegriffen. Vgl. FUKUMA, Gion-Goryō-e to Gyōkō, S. 19 und S. 29.

zentralen Organisators. Vielmehr war es eine Zusammenarbeit von verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen.

Dabei kann man dieses Bild von einem Fest der unterschiedlichen Sozialgruppen nicht nur allein im Umzug finden. Die Inszenierung wird vielmehr in der Kommunikation zwischen den Handlungsträgern im Umzug und den Zuschauern, deren gesellschaftliche Bandbreite sehr groß war und vom Hofadel bis zu den Stadtbewohnern reichte, deutlich. Das heißt, die Prozession wurde erst durch diese Interaktion zwischen dem Zuschauer und dem Umzug zu einer Performanz im öffentlichen Raum.

Im nächsten Teil wird beschrieben, wie sich dieses Charakteristikum des Gion-Festes im Spätmittelalter weiter entwickelte, als die Yamahoko-Prozession der 'Prozession mit den Schreinladen' hinzugefügt wurde.

3. Das Gion-Fest im 14. und 15. Jahrhundert

Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts und die ganze Kamakura-Zeit (1192-1333) hindurch wurde das Gion-Fest ganz selten in den Quellen thematisiert. Bereits in der Regierungszeit von Go-Shirakawa-Jōkō (reg. 1158-1192), dem Urenkel Shirakawa-Jōkōs, konnte der Hofadel aufgrund seiner schwierigen finanziellen Situation kein Geld mehr für die Feier stiften. Gemäß diesen Umständen führte Go-Shirakawa-Jōkō ein neues Stiftdienstsystem ein, demgemäß die Kaufleute in Kyoto die Kosten des Festes übernehmen sollten. Dieses System wird später im Kontext mit der finanziellen Lage des Gion-Festes im 14. Jahrhundert analysiert werden. Es ist hinzuzufügen, dass sich die Präsenz des Hofadels beim Fest unter dem neuen Finanzierungssystem stark verringerte, obwohl der Kaiserhof weiter in Kyoto blieb und die Hofadeligen in der Stadt residierten.

Das Fest wird erst in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wieder häufiger in den zeitgenössischen Berichten erwähnt, als der Ashikaga-Clan seine Regierung, das Ashikaga-Shogunat, nach Kyoto verlegte. Die bekannte feierliche Prozession der Stadteinwohner, die Yamahoko-Prozession, entstand laut den zeitgenössischen Quellen in dieser Zeit. Die erneute Aufmerksamkeit für das Fest begrenzte sich diesmal nicht nur auf den Hofadel und die Stadteinwohner. Die neue Obrigkeit in Kyoto, das Ashikaga-Shogunat, zeigte ebenfalls großes Interesse für die Feier und beteiligte sich aktiv an dem Fest. Darüber hinaus intervenierte der Enryaku-Tempel, dem der Gion-Schrein angehörte, in dieser Zeit zur Wahrung der eigenen Interessen in die Feier des Festes. Im

folgenden Abschnitt wird daher das Gion-Fest während der Ashikaga-Zeit im 14. und 15. Jahrhundert thematisiert, wobei sein Wert für die verschiedenen Interessengruppen untersucht wird.

Vor der Analyse wird ein Überblick über die genannten zwei Gruppen, die sich direkt oder indirekt am Fest beteiligten und einen großen Einfluss auf das Fest hatten, gegeben.

3.1. Die Handlungsträger des Gion-Festes

3.1.1. Das Ashikaga-Shogunat im 14. und 15. Jahrhundert

Die Ansiedlung des Ashikaga-Clans in Kyoto im Jahr 1336 bedeutete nicht automatisch den Beginn der Regierungszeit des Ashikaga-Shogunats. Weder auf der staatlichen Ebene noch als städtische Obrigkeit übte das Shogunat im Laufe des 14. Jahrhunderts eine absolute Herrschaft aus. Vielmehr musste es seine Macht mit den anderen Obrigkeiten teilen. Um diesen Zustand zu beenden, war die Zentralisierung der Herrschaft das Ziel des Shogunats. Auf der staatlichen Ebene konnte dieses Ziel während der Ashikaga-Zeit aber nicht erreicht werden. In Kyoto allerdings konnte der Ashikaga-Shogun als Stadtherr zeitweilig eine absolute Herrschaft ausüben. Der dritte Shogun Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408, reg. 1368-1394) erreichte diese Machtposition.

Die Zeit der Nord- und Südhöfe

Yoshimitsus erste Aufgabe bestand darin, die beiden gespaltenen Kaiserhöfe wieder zu vereinigen. Nachdem Ashikaga Takauji (1305-1358), der Begründer des Ashikaga-Shogunats, zusammen mit dem Kaiser Godaigo 1333 das Kamakura-Shogunat zerstört hatte, begann der Kaiser die Herrschaft am Kaiserhof zu zentralisieren und die Macht des Schwertadels stark zu reduzieren (*kenmu-shinsei*).⁶⁷³ Gegen diese neue Politik regte sich der Widerstand des Schwertadels. Daher warf Takauji mit militärischer Macht den Kaiser Godaigo aus der Stadt und krönte einen neuen Kaiser, der unter seiner vollständigen Kontrolle stand.⁶⁷⁴ Gleichzeitig gründete Takauji 1336 das Ashikaga-

⁶⁷³ Es gibt zahlreiche Beiträge zu dieser Epoche. Im Folgenden werden nur ein paar wichtige Arbeiten genannt: SATŌ, Shin'ichi: *Nihon no Chūsei-Kokka*, Iwanami-Shoten 1983; AMINO, Yoshihiko: *Igyō no Ōken*, Heibonsha 1986; ICHIZAWA, Tetsu: Artikel von 'Kenmu-Shinsei', in: SATŌ, Kazuhiko u. a. (Hg.), *Nihon Chūseishi Kenkyū Jiten*, Tōkyōdō-Shuppan 1995, S. 36f.

⁶⁷⁴ Zu dem Verhältnis zwischen dem Ashikaga-Clan und dem Kaiser Godaigo und zur darauffolgenden Zeit der Nord- und Südhöfe siehe SATŌ, Shin'ichi: *Nanbokuchō no Dōran*, Chūō-Kōronsha 1965; DERS., *Nihon no Chūsei-Kokka*; MORISHIGE, Akira: *Nanbokuchōki Kōbukankeishi no Kenkyū*, Bunken Shuppan 1984; MIZUNO, Tomoyuki: *Kōbukenryoku niyoru Kamonando*, in: *Muromachijidai Kōbukankei no Kenkyū*, Yoshikawa-Kōbunkan 2005, S. 54-165; Hisamizu, Toshikazu: *Muromachiki*

Shogunat. Als Gegenmaßnahme gründete der Kaiser Godaigo in Yoshino, das südlich von Kyoto lag, einen weiteren Kaiserhof. Seit dieser Zeit existierten parallel ein Nordhof in Kyoto und ein Südhof in Yoshino. Beide Höfe waren von ihrer legitimen Vorherrschaft überzeugt und bekriegten sich gegenseitig. Erst 1392 sollten beide Höfe unter dem Einfluss des dritten Shoguns Yoshimitsu wieder vereint werden. Zwischen 1392 und 1466, vor dem Beginn des Ōnin-Krieges, konnte das Shogunat auf der staatlichen Ebene schließlich eine politische Stabilität erreichen.

Die Stadtpolitik des dritten Shoguns Ashikaga Yoshimitsu

Zu diesem Zeitpunkt hatte das Shogunat bereits vom Kaiserhof die Administration über ganz Kyoto übernommen. Seit dem 9. Jahrhundert verfügte die kaiserliche Polizeibehörde (*kebiishi chō*) in Kyoto über die exekutive Gewalt und seit dem 10. Jahrhundert auch über die Gerichtsbarkeit.⁶⁷⁵ Das Ashikaga-Shogunat übernahm die Polizeigewalt schon vor 1352.⁶⁷⁶ Die Gerichtsbarkeit wurde spätestens 1368 ebenfalls vom Shogunat übernommen und zwar noch bevor die Regierungszeit Yoshimitsus begann. Während seiner Herrschaft, spätestens seit 1395, wurden alle offiziellen Dokumente, die vorher ausschließlich durch das Siegel des Kaisers gültig wurden, mit Yoshimitsus Siegel herausgegeben und somit legitimiert.⁶⁷⁷

Gleichzeitig bemühte sich Yoshimitsu, auch in Kyoto die Kontrolle des Shogunats über die Stadteinwohner zu stärken, um von ihnen Steuern zu erhalten. Von den unterschiedlichen Händlern waren die Geldverleiher (*dosō*), die häufig auch als Sakehändler tätig waren (*sakaya*), die reichsten und einflussreichsten. Es fällt auf, dass bis zum 14. Jahrhundert 80 % der Geldverleiher in Kyoto direkt oder indirekt im Enryaku-Tempel ‚angestellt‘ waren.⁶⁷⁸ Die Geldverleiher befreiten sich unter dem Schirm des Klerus von der Pflicht Steuern zu zahlen, indem sie als Tempeldienstleute (*yoriodo*) oder als Gottesleute (*jinin*) in den Schreinen des Enryaku-Tempels dienten. Dies bedeutete einen großen Ausfall von Steuern in Kyoto für das Shogunat. Die vom Kaiserhof übernommene Gerichtsbarkeit konnte das Shogunat zudem nicht auf die Angehörigen des Tempels, die als Domänenherren über eine eigene Machtsphäre gebieten konnten, ausweiten. Der Enryaku-Tempel war sowohl als eines der mächtigsten klerikalen Portale als auch als faktischer Herrscher der Kaufleute in Kyoto

no Chōteikuji to Kōbukankei, Iwata-Shoten 2011.

⁶⁷⁵ KUROKAWA, Naonori: Kyūtei to Bakufu, in: Kyoto-shi (Hg.): Kyoto no Rekishi 3. Kinsei no Taidō, Gakugeishorin 1968, S. 42-71, hier S. 64-66.

⁶⁷⁶ KUROKAWA, Kyūtei to Bakufu, 65.

⁶⁷⁷ Vgl. KUROKAWA, S. 64-66; GAY, The Moneylenders of Late Medieval Kyoto, S. 20.

⁶⁷⁸ Zur Beziehung der Geldverleiher in Kyoto mit dem Enryaku-Tempel, vgl. GAY, The Moneylenders of Late Medieval Kyoto, S. 61-74.

ein Hauptproblem des Shogunats. Das Ziel von Yoshimitsu war deswegen, die Macht des Tempels und der Händler in Kyoto zu reduzieren und sie unter die direkte Kontrolle des Shogunats zu stellen.

Yoshimitsus Maßnahmen gegenüber dem Tempel wurden schrittweise durchgeführt. Zunächst hatte er 1370 vom Hof die Kontrolle über die bewaffneten Mönche erhalten, die die Händler bedrohten, um Steuern in Kyoto einzusammeln.⁶⁷⁹ Dem folgte 1386 eine Maßnahme, mit der Yoshimitsu dem Tempel das Recht zur Eintreibung von Schulden entzog und für die Zukunft diese Angelegenheit dem Gericht des Shogunats unterordnete.⁶⁸⁰ Durch diese Maßnahme reduzierte Yoshimitsu den Einfluss des Tempels auf die Kaufleute in Kyoto. Bereits 1379 richtete Yoshimitsu ein Amt im Tempel ein, das zwischen dem Shogunat und dem Tempel vermittelte. Auf diese Weise versuchte er den Tempel zu kontrollieren.⁶⁸¹ Yoshimitsu konnte den Einfluss des Tempels zwar nie komplett eindämmen, aber mit dieser Serie von Maßnahmen gelang es zumindest, dessen Einfluss zunächst zu begrenzen. Gegenüber den Kaufleuten in Kyoto erließ er 1393 eine neue Regelung, mit der diese erstmals besteuert wurden.⁶⁸² Ähnliches geschah 1408, 1432 und 1460, was zu der Frage führt, inwieweit sich diese Erlasse real auswirkten.⁶⁸³ Immerhin eröffneten diese Regelungen nun die Möglichkeit, Steuern auch von den Händlern einzunehmen, die zu dem Tempel gehörten. Durch diese Serie von Maßnahmen löste Yoshimitsu die Verbindung zwischen dem Tempel und den Kaufleuten immer mehr auf und vermehrte dadurch seinen Einfluss auf die Kaufleute in Kyoto.

Zusammenfassung

Seit seinem Beginn wurden vom Ashikaga-Shogunat der Kaiserhof und die klerikalen Portale als konkurrierende Mächte angesehen. Besonders verhinderte der feindliche Zustand zwischen dem Nord- und Südhof die Ausübung der Macht des Shogunats, da seine Herrschaftslegitimität dadurch in Zweifel gezogen wurde. Daher verfolgte es das Ziel, die Macht der anderen mächtigen Portale (den Hofadeligen unter dem Kaiserhof sowie den klerikalen Portalen) zu schwächen und eine absolute Herrschaft zu bilden. Der dritte Shogun Ashikaga Yoshimitsu konnte dieses Ziel zumindest in seiner

⁶⁷⁹ WAKITA, Chūsei Kyoto to Gion Matsuri, S. 171.

⁶⁸⁰ SATO, Shin'ichi: Muromachi Bakufu Ron, in: IENAGA, Saburō (Hg.): Iwanami Kōza Nihon Rekishi, Bd. 7, Iwanamishoten 1963, S. 31-47.

⁶⁸¹ Zu diesem Vermittlerssystem vgl. SHIMOSAKA, Mamoru: Sanmon Shisetsu Seido no Seiritsu to Tenkai. Muromachi Bakufu no Enryakuji Taishū Seisaku wo Megutte, in: Chūsei Jiin-Shakai no Kenkyū, S. 9-67.

⁶⁸² GAY, The Moneylenders of Late Medieval Kyoto, S. 90f.

⁶⁸³ Vgl. SHIMOSAKA, Chūsei Dosō Ron, in: Chūsei Jiin-Shakai, S. 89-119, hier S. 90.

Residenzstadt Kyoto durchsetzen. Über den Kaiserhof konnte Yoshimitsu Vorrang gewinnen. Die Stadteinwohner, die sich bisher aufgrund ihrer Beziehung zu den klerikalen Portalen von der direkten Herrschaft des Shogunats befreien konnten, wurden nun unter die Hoheit des Shogunats gestellt. Das mächtige klerikale Portal in Form des Enryaku-Tempels hatte zwar immer noch große Geltung unter den Einwohnern in Kyoto, aber sein Einfluss ging aufgrund der Maßnahmen des Shogunats deutlich zurück. In der geschichtswissenschaftlichen Forschung wird daher für diesen Zeitraum von einer historischen Zäsur gesprochen, die mit Beginn des Muromachi-Shogunats ihren Anfang nahm.

In der Zeit des Muromachi-Shogunats wird auch erstmals die Yamahoko-Prozession direkt vor der 'Prozession mit den Schreinladen' beim Gion-Fest durchgeführt. Yoshimitsu besuchte die Prozession des Gion-Festes regelmäßig und interessierte sich auch für die neu hinzugefügte säkulare Yamahoko-Prozession. Der Besuch des Gion-Festes durch den Shogun ritualisierte sich dann im Verlauf des 15. Jahrhunderts.

3.1.2. Der Enryaku-Tempel als das mächtigste klerikale Portal

Wie bereits erwähnt, wurden der Kankei-Tempel auf dem Gelände des Gion-Schreins sowie der Gion-Schrein selbst 974 als Tochtertempel und Tochter-Schrein unter die Hoheit des Enryaku-Tempels als auch des Hiyoshi-Schreins gestellt, die wiederum selber auf dem Berg Hiei in Ōtsu einen Tempelschrein-Komplex bildeten.⁶⁸⁴ Die Posten des Schreins, etwa das Polizeiamt (*bettō*) oder die Verwaltungsämter (*kengyō*), wurden von den Mönchen des Tempels ausgefüllt.⁶⁸⁵

Der Enryaku-Tempel hatte mit seiner finanziellen und religiösen Macht seit dem späten Altertum einen großen Einfluss in Kyoto. Es gibt einen bekannten Spruch Shirakawa-Jōkōs, der selber bekannt war für seinen bedeutenden Einfluss: „Das Wasser des Kamo-Flusses, die Seite des Spielwürfels und die Mönchssoldaten des Enryaku-Tempels, die kann ich nicht kontrollieren.“⁶⁸⁶ Zu diesem Tempel gehörten tausende Mönche, die sich in zwei Gruppen aufteilten: die Mönche, die im Kloster auf dem Berg Hiei wohnten (*shūto*), und die halb säkularen Mönche, die verheiratet waren und am Fuß des Berges mit ihren Familien zusammen lebten (*santo*), da der Zutritt zum Berg Hiei Frauen verboten war.⁶⁸⁷ Die halb säkularen Mönche stellten zudem die militärische Macht des

⁶⁸⁴ Vgl. OKADA, Heian Kyōchū no Sairei, S. 474.

⁶⁸⁵ FUTAKI, Muromachi Bakufu no Nenchū Gyōji, S. 82.

⁶⁸⁶ Gandate, in: Heike Monogatari, Bd. 1. <http://www.manabu-oshieru.com/daigakujuken/kobun/heike/01/1402.html> (letzter Besuch 10.02.2014)

⁶⁸⁷ Zum Wesen der Mönche des Enryaku-Tempels, siehe SHIMOSAKA, Mamoru: Enryakuji ni okeru santo no sonzaiketai. Sono Bō no Arikata wo Megutte, in: Chūsei Jiin Shakai no Kenkyū, S. 68-88.

Tempels dar.⁶⁸⁸ Die gesamten Mönche werden als Gemeinschaft (*taishū*) bezeichnet. Die verschiedenen Angelegenheiten wurden bei den Sitzungen (*shūgi*) der Mönche als Gemeinschaft untereinander diskutiert.⁶⁸⁹

Die enge Verbindung zwischen dem Gion-Schrein und dem Enryaku-Tempel

Der Gion-Schrein wurde im Lauf der Zeit zum Zentrum der Aktivitäten der Enryaku-Mönche in Kyoto.⁶⁹⁰ Wie in mehreren zeitgenössischen Quellen beschrieben wird, benutzte der Enryaku-Tempel häufig den Gion-Schrein bei Attacken gegen konkurrierende Tempel. So befahl zum Beispiel ein Mönch des Enryaku-Tempels 1352 dem Gion-Schrein, die Gebetshalle (*hokkedō*) des Myōken-Tempels zu zerstören.⁶⁹¹ Im selben Monat wurde dem Gion-Schrein die Zerstörung des Shirakawa-Bukkō-Tempels befohlen. Bei der Auseinandersetzung zwischen dem Enryaku-Tempel und dem Nanzen-Tempel befahl der Enryaku-Tempel 1369 dem Gion-Schrein die Vernichtung des Nanzen-Tempels.⁶⁹² Diese Befehle zur Zerstörung anderer Tempel richteten sich explizit an die niederen Schreindiener, die sogenannten Hunde-Gottesleute (*inujinin / tsurumeso*). Die Hunde-Gottesleute waren ursprünglich im Enryaku-Tempel als Diener tätig gewesen und gehörten zur niedrigsten Schicht. Sie zogen spätestens im 14. Jahrhundert zum Gion-Schrein und normalerweise erfüllten sie bei dem Gion-Fest verschiedene Aufgaben wie etwa die Reinigung des Schreins und taten Wachdienst. Sie waren aber, nach den Anweisungen des Enryaku-Tempels, auch als Kampftruppe tätig.

Der lautstarke Protest (gōso)

Der Enryaku-Tempel protestierte nicht nur gegen konkurrierende Tempel sondern auch gegen den Kaiserhof und das Shogunat mit militärischer Macht. Dabei agierte der Enryaku-Tempel mit einer besonderen Art der Demonstration, dem sogenannten lautstarken oder schlagkräftigen Protest (*gōso*).⁶⁹³ Der Tempel ließ die Gottesleute des Gion-Schreins und alle drei Schreinladen des Gion-Schreins in die Stadt bringen und demonstrierte auf diese Weise den Zorn der Götter gegen das Shogunat und den Kaiserhof. Anschließend wurden die Schreinladen vor dem Tor des Kaiserhofs oder des Shoguns abgestellt. Eine vier- oder achteckige Schreinlade war normalerweise ca. zwei

⁶⁸⁸ Vgl. KANDA, Chisato, *Jiin ni yoru Buryokukōshi*, in: ONO, Masatoshi / GOMI, Fumihiko / HAGIHARA, Mitsuo (Hg.): *Chūsei Jiin. Bōryoku to Keikan, Kōshi-Shoin* 2007, S. 271-293.

⁶⁸⁹ SHIMOSAKA, Mamoru: *Chūsei Jiin ni Okeru Taishū to Sōji*, in: *Chūsei Jiin Shakai no Kenkyū*, S. 157-230, hier S. 167-199.

⁶⁹⁰ FUTAKI, Muromachi Bakufu no Nenchū Gyōji, S. 82.

⁶⁹¹ *Gion-Shigyō Nikki*, in: *Yasaka Jinja Kiroku*, S. 831-853, hier S. 839.

⁶⁹² *Gogumaiki*, Bd. 1, S. 204.

⁶⁹³ Zum lautstarken Protest, vgl. ADOLPHSON, *the Gates of Power*, S. 240-287.

Meter hoch und drei bis vier Meter breit und aufgrund der Dekoration etwa 1.000 kg schwer.⁶⁹⁴ Daher benötigte man mindestens zwei Dutzend Menschen um eine Schreinlade zu tragen. Diese Schreinladen wurden dazu von bewaffneten Mönchssoldaten begleitet. Auf diese Weise wurde Protest gegen den Shogun oder den Kaiserhof ausgedrückt. Noch häufiger organisierte der Enryaku-Tempel Demonstrationen mit insgesamt sieben Schreinen, die alle zum Enryaku-Tempel gehörten, wobei die Schreinlade des Hiyoshi-Schreins die höchste Position in der Rangfolge dieser sieben Schreine belegte.

Die Verbindung zwischen den Festen des Hiyoshi-Schreins und des Gion-Festes

Die Feste des Hiyoshi-Schreins, das sogenannte Hiyoshi-Fest und das Hie-Kosatsuki-Fest, wurden jeweils im vierten und fünften Monat gefeiert, also zeitlich vor dem Gion-Fest im sechsten Monat. Der Enryaku-Tempel legte aufgrund der hierarchischen Rangfolge der sieben Schreine des Enryaku-Tempels auf das Hiyoshi-Fest und das Hie-Kosatsuki-Fest mehr Wert als auf das Gion-Fest. Wurden die Schreinladen vom Hiyoshi-Schrein durch die Demonstrationen beschädigt und daher die Feste vom Hiyoshi-Schrein nicht gefeiert, wurde die Feier des Gion-Festes automatisch verlegt.

Seitdem der Enryaku-Tempel den Gion-Schrein unter seiner Hoheit stellte, stand der Gion-Schrein unter der Kontrolle des Tempels. Das Polizeiamt sowie die Verwaltungsämter des Gion-Schreins wurden von den Mönchen des Tempels ausgeübt. Als der Enryaku-Tempel im 14. Jahrhundert seine Diener im Gion-Schrein einsetzte, wurde der Gion-Schrein nun das Zentrum der Aktivitäten vom Enryaku-Tempel in Kyoto. Damit reflektierte sich die jeweilige politische Lage des Enryaku-Tempels direkt im Gion-Schrein. Auf dieser Weise waren der Gion-Schrein und die Feier des Gion-Festes von der politischen und wirtschaftlichen Situation des Enryaku-Tempels abhängig.

3.2. Die Prozession des Gion-Festes vor der Einführung der Yamahoko-Prozession im 14. Jahrhundert

In der Insei-Zeit (ca. 1086-1186) war das Gion-Fest vornehmlich ein Volksfest, gewann aber gleichzeitig auch die Aufmerksamkeit der Obrigkeiten. Daher könnte man formulieren, dass das Fest eine gemeinsame Veranstaltung von der Bevölkerung und den Hofadeligen war. In der Ashikaga-Zeit findet man dagegen keine Präsenz des Hofadels als Stifter mehr, stattdessen jedoch die aktive Beteiligung des Ashikaga-

⁶⁹⁴ Vgl. ADOLPHSON, *the Gates of Power*, S. 249.

Shogunats.

Im folgenden Abschnitt wird die Prozession seit dem Anfang der Ashikaga-Zeit und vor dem Hinzufügen der Yamahoko-Prozession thematisiert.

Die Teilnehmer des Festes

Seit Beginn des Ashikaga-Shogunats übernahm die Regierung einen Teil der Kosten des Gion-Festes. Der erste Shogun Takauji stiftete für das Fest 300 Kanmon und drei 'göttliche' Pferde (*shinba*). Dazu übernahm er die Kosten für den Bau der Schreinladen.⁶⁹⁵ Das Shogunat war bei der Prozession, wie aus der Beschreibung des 7. Tages des sechsten Monats 1340, des „Moromorikis“ hervorgeht, auch für die Wächter verantwortlich, die während der Prozession für einen möglichst friedlichen Ablauf sorgen sollten.⁶⁹⁶ Die Bereitstellung von Wächtern war durchaus notwendig, da Streitigkeiten während der Prozession nicht unüblich waren. Im „Tōji Shigyō Nikki“ wird beispielsweise von dem Tod eines Schreindienerers berichtet, der bei einer Prügelei unter den Dienern während der Prozession im Jahr 1364 ums Leben gekommen war. Laut diesem Bericht wurde dabei eine Schreinlade durch einen Blutfleck beschmutzt.⁶⁹⁷ Im Jahr 1417 kam es zwischen den Trägern der Schreinladen und anderen Gottesleuten zu einem Streit. Dabei gab es auf beiden Seiten Tote.⁶⁹⁸

In dieser Zeit wurden einige neue Gruppen zu der Prozession hinzugefügt. Es waren zum einen die Hunde-Gottesleute, die dann seit dem 14. Jahrhundert sogar an der Spitze der Prozession standen. Eine weitere Gruppe bestand aus Gottesleuten, die in den Händen Hellebarden (*hoko*) hielten, welche von den Priestern des Gion-Schreins gestiftet wurden.⁶⁹⁹ Mit den Hellebarden wurden nach dem zeitgenössischen Glauben die Totenseelen oder die Götter (*goryō*) eingesammelt und weggeschickt.⁷⁰⁰ Neben diesen Gruppen ritten die reichen Kaufleute in der Prozession (*bajō-yaku*) mit, die einen großen Teil der Kosten des Festes übernahmen. Von diesen reichen Kaufleuten wird später noch einmal die Rede sein.

⁶⁹⁵ Nr. 58 Shōgunke Shinnōbutsunado Jōsho, in: Yasaka Jinja Bunsho, Bd. 1, hg. von NUKAGA, Daisuke, Yasakajinja Shamusho 1939, S. 66f. Vgl. FUTAKI Kenn'ichi, Ashikaga Shogun no Gion'e Onari, S. 68.

⁶⁹⁶ „Heute hat die Prozession des Gion-Schreins, wie in jedem Jahr, stattgefunden. In diesem Jahr gab es keine Wächter bei der Feier.“ 14. Tag des sechsten Monats 1340, Moromoriki, in: Dainihon-Shiryō, Bd. VI-6, S. 183.

⁶⁹⁷ Der Artikel vom 14. Tag des sechsten Monats 1364, Tōji Shigyō Nikki, in: Dainihon-Shiryō, Bd. VI-25, 1931, S. 832.

⁶⁹⁸ Der Artikel vom 14. Tag des sechsten Monats 1417, Mansai Jugō Nikki, Bd. 1, hg. von ŌTA, Tōshirō und HANAWA, Hokinoichi, Tokyo 1928, S. 436.

⁶⁹⁹ Gion Shaki 17, in: Yasaka Jinja Kiroku, Bd. 2, 228.

⁷⁰⁰ Zu der Bedeutung der Hellebarde beim Ritual, vgl. SAKURAI, Haruo: der Artikel von „Dashi“, in: Minzoku Shōjiten, S. 163f.

Der gesellschaftliche Status dieser verschiedenen Teilnehmergruppen blieb auch im 14. Jahrhundert relativ niedrig, so wie es bereits in der Insei-Zeit der Fall gewesen war. Angesichts der Hunde-Gottesleute, die aus der niedrigsten gesellschaftlichen Schicht stammten, empfing das Fest auf jeden Fall keine Erhöhung seines Wertes durch die Teilnehmer des Umzugs.

Die Zuschauer

Die seit der Insei-Zeit übliche öffentliche Anwesenheit der Obrigkeit wurde vom Ashikaga-Shogunat weitergeführt. Der erste belegte Besuch eines Shoguns datiert aus dem Jahre 1355.⁷⁰¹ Der erste Ashikaga-Shogun Takauji verfolgte mit seiner Frau und seinem Sohn von der Tribüne an der Kreuzung der Sanjō-Straße und der Karasumaru-Straße aus das Gion-Fest.⁷⁰² Die Besuche des Shoguns waren jedoch zunächst nur sporadisch. Während der Regierungszeit des zweiten Ashikaga-Shoguns Yoshiakira sind nur zwei Besuche in den Quellen erwähnt.⁷⁰³ Häufigere Besuche fanden in der Regierungszeit des dritten Shoguns Yoshimitsu statt; das war jedoch erst nach der Einigung zwischen dem Nord- und Südhof der Fall. Yoshimitsu selbst besuchte das Fest zwischen 1399 und seinem Todesjahr 1408 nur drei Mal.⁷⁰⁴

Ein neues Element bei den Zuschauern findet sich in den zeitgenössischen Berichten des 14. Jahrhunderts. Im Gegensatz zur Insei-Zeit fanden Zuschauer aus mehreren sozialen Schichten Erwähnung, wie aus einem Artikel im Nikki von Nakahara Moromori hervorgeht:

„Der Beamte (*chokugakushi*), der Botschafter (*gaishi*), der Abt von Kakushōbō, Kikuwaka [der vermutlich Page im Tempel war], ein Samurai der beim Hofadel diente (*aosamurai*) namens Saemon Tayū Nyūdō, [...] dazu haben Frauen das Fest angeschaut.“⁷⁰⁵

Diese Beschreibung deutet darauf hin, dass die Prozession eine große Popularität in der breiten Gesellschaft hatte.

Die Teilnehmergruppen sowie die große Aufmerksamkeit, die die Autoren auf die

⁷⁰¹ 14. Tag des sechsten Monats 1355, Kenjō Sōjō Nikki, in: Dainihon-Shiryō, Bd. VI-19, S. 830.

⁷⁰² Während der Kamakura-Zeit (1192-1333) konnte ein Besuch des Shoguns beim Fest aufgrund der Verlegung des Regierungssitzes nach Kamakura nicht stattfinden. Ob der Besuch des Kaisers kontinuierlich war, ist aufgrund der Quellenlage nicht zu erschließen.

⁷⁰³ 7. Tag des sechsten Monats 1364, Moromoriki, Bd. 7. S. 211; 14. Tag des sechsten Monats 1367, Moromoriki, Bd. 9, S. 260.

⁷⁰⁴ 7. und 14. Tag des sechsten Monats 1399, Kōyōki, Bd. 1., S. 135; 7. Tag des sechsten Monats 1405, in: YAMASHINA, Kyōgen: Kyōgen Kyōki, Bd. 1, hg. von Usui, Nobuyoshi / Tsugunaga, Yoshiteru, Zoku Gunshoruijū Kanseikai 1970, S. 56; 7. Tag des sechsten Monats 1407, ebd., Bd. 2, 1971, S. 105.

⁷⁰⁵ Moromoriki, in: Dainihon-Shiryō, Bd. VI-6, S. 182.

Zuschauer richteten, deutet darauf hin, dass das grundsätzliche Schema des Gion-Festes, das bereits für die Insei-Zeit nachgewiesen werden kann, auch in der Ashikaga-Zeit existierte. Die Teilnehmer am Umzug kamen aus relativ niedrigen Schichten und das Fest gewann erst mit der Anwesenheit der zuschauenden Obrigkeit einen offiziellen Charakter.

Das Schema des Festes veränderte sich, als die Yamahoko-Prozession hinzugefügt wurde.

3.3. Die Entstehung der Yamahoko-Prozession

Wie bereits gesehen, erlangte das Gion-Fest in der Insei-Zeit seine feierliche Atmosphäre durch den Einsatz von Tänzern und 'den Kindern auf den Pferden'. Mit Hilfe von Kaufleuten als „Kostenträger“ konnte das Gion-Fest gefeiert werden. Das alte Finanzierungssystem wurde aufgrund der wirtschaftlichen Schwierigkeiten des Hofadels bereits im 12. Jahrhundert drastisch geändert. Das folgende neue Finanzierungssystem war bis zum 14. Jahrhundert in Kraft. Gleichzeitig verschärften sich die Auseinandersetzungen zwischen dem Ashikaga-Shogunat und dem Enryaku-Tempel. Diese finanziellen und politischen Umstände brachten daher die Feier des Gion-Festes in Gefahr. Die Yamahoko-Prozession gewann erst während dieser Zeit der Spannungen bei den Zeitgenossen an Popularität.

3.3.1. Die Krise der Feier des Gion-Festes

Das finanzielle Problem des Gion-Festes

Seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts schwächten Machtkämpfe unter den Mitgliedern der Kaiserfamilie sowie des Hofadels, unter anderem die Hōgen-Rebellion (1156) und der Shikagadani-Vorfall (1177), deren Einfluss. Dies wurde zementiert, als der Goshirakawa-Jōkō 1179 durch Taira no Kiyomori (1118-1181), der die erste Regierung des Schwertadels etablierte, gezwungen wurde, seine Insei-Regierung zu beenden. Auf diese Weise entgingen dem Hof und dem Hofadel viele Einnahmen durch den Verlust ihrer Domänen, so dass es zu einer regelrechten Finanzkrise kam. Daher konnte das Gion-Fest vom Hof keine finanzielle Unterstützung mehr erwarten. Der Go-Shirakawa-Jōkō forderte angesichts dieser Situation im Jahr 1157 die reichen Kaufleuten auf, als Kostenträger für das Fest einzuspringen, wobei ihnen dafür die Beteiligung an der Spitze der Prozession zugesagt wurde.⁷⁰⁶ Dieses neue finanzielle System des Gion-

⁷⁰⁶ 1. Tag des sechsten Monats 1157, Shake Jōjōkiroku, in: Yasaka Jinja Kiroku, S. 584. Zum System des

Festes wurde das 'System des Dienstes auf den Pferden' (*bajōyaku-sei*) genannt.⁷⁰⁷ Der Name leitete sich vermutlich von der Gestaltung des Dienstes ab, bei dem die Kaufleute auf dekorierten Pferden in feierlichen Kleidern an der Spitze des Festes ritten.

Das 'System des Dienstes auf den Pferden' wurde die ganze Kamakura-Zeit (1192-1333) hindurch bis zum Anfang der Ashikaga-Zeit beibehalten. Dieser neue Dienst für die reichen Kaufleute beim Gion-Fest wurde im 12. und 13. Jahrhundert als Ehre angesehen. Die Teilnahme an dem Fest gab ihnen die Gelegenheit, ihren Reichtum in der Form von kostbarer Bekleidung zu zeigen, wie eine Kritik in einer zeitgenössischen Quelle von 1231 an der übertriebenen luxuriösen Ausstattung der Kaufleute belegt.⁷⁰⁸ Dieses neue Finanzierungssystem wurde nicht nur beim Gion-Fest, sondern auch bei dem Inari-Fest in Kyoto und dem Hie-Kosatsuki-Fest des Hiyoshi-Schreins eingeführt.

Jedoch wurde dieses Stiftungssystem für das Gion-Fest bereits Anfang des 14. Jahrhunderts für die Kaufleute zu einer ebenso großen finanziellen Last wie vorher den Hofadeligen. So wurde beispielsweise 1343 Dōzen Hōshi, der in dem Stadtviertel Rokkaku wohnte, als Teilnehmer für den Ritt auf einem der Pferde ausgewählt.⁷⁰⁹ Er lehnte laut Bericht diese „Ehre“ jedoch ab. Seine Ablehnung führte zu harschen Maßnahmen des Gion-Schreins und es „kamen viele Diener aus dem Gion-Schrein zu ihm und forderten ihn auf, diese Stelle anzunehmen.“⁷¹⁰ Auf diese Weise 'überzeugt', trug er doch die Kosten von 300 Kanmon. Ähnliches passierte, als der Geldverleiher Renshun im Jahr 1357 als Teilnehmer für den Platz auf einem Pferd ausgewählt wurde. Hierfür sollte er 163 Kanmon bezahlen. In einer zeitgenössischen Quelle wird über diese Geschichte folgendes berichtet:

„Er hat heute Abend 50 Kanmon von [dem gesamten Betrag der gesamten Summe in Höhe von] 163 Kanmon bezahlt. Der Abt hat den Speicher seines Cousins Takatsukasa Inōkuma, der übrigens auch der Bruder seiner Frau war, in Beschlag genommen. Der (Gion-)Schrein hat von Inōkuma gefordert, für seinen Cousin die Bezahlung der 67 Kanmon auszulegen. Danach haben Renschuns Verwandte, die im Stadtviertel Sanjō Bōmon wohnen, diese 67 Kanmon

Dienstes auf dem Pferde in der späten Insei-Zeit, vgl. Gomi, *Bajō to Mechō*, S. 361-365.

⁷⁰⁷ Das Hauptdienstsystem wurde grundsätzlich auf die Gottesleute angewendet. WAKITA Haruko argumentiert, dass die ‚Leute auf den Pferden‘ aus dem Kreis der Gottesleute des Gion-Festes sowie der Diener vom Enryaku-Tempel ausgewählt wurden. SETA Katsuya und GOMI Fumihiko weisen aber daraufhin, dass die Auswahl nicht auf die Diener des Schreins und des Tempels begrenzt war, sondern vielmehr topographischen Charakter trug. Beide bestätigen die wichtige Rolle der Gottesleute beim Fest. Vgl. WAKITA, *Chūsei Kyoto to Gion Matsuri*, S. 63; SETA, *Chūsei no Giongoryōe*, S. 342-413, hier S. 370-379; GOMI, *Bajō to Mechō*, S. 362.

⁷⁰⁸ Vgl. WAKITA, *Chūsei Kyoto to Gion Matsuri*, S. 53f; GOMI, *Bajō to Mechō*, S. 364f.

⁷⁰⁹ Dieses Geschehen wird in den zeitgenössischen Quellen sehr detailliert beschrieben. Vgl. 17., 18., 19. und 21. Tag des elften Monats 1343, *Shake Kiroku 1*, in: *Yasaka Jinja Kiroku*, Bd. 1, S. 74.

⁷¹⁰ *Shake Kiroku 1*, in: *Yasaka Jinja Kiroku*, S. 74.

bezahlt.“⁷¹¹

Die beiden Beispiele belegen, dass die Ernennung zum Teilnehmer von den Kaufleuten im 14. Jahrhundert oft erst nach Androhung von Strafen akzeptiert wurde. Der Gion-Schrein versuchte 1352 vom Shogunat die offizielle Unterstützung für die Erhaltung des Systems zu bekommen. Das wurde jedoch von dem Ashikaga-Shogunat abgelehnt.⁷¹² In demselben Jahr bat der Gion-Schrein etwa 180 Kaufleute an dem Fest teilzunehmen, erhielt allerdings keine einzige Zusage.⁷¹³ Das Gion-Fest lief aufgrund der fehlenden finanziellen Unterstützung in der Mitte des 14. Jahrhundert Gefahr, nicht mehr gefeiert zu werden.

Aufhebung des Gion-Festes

Die bereits durch die finanziellen Krisen bedenkliche Situation der Feier des Gion-Festes wurde zusätzlich verschärft, als der Tempel einen lautstarken Protest im Jahr 1368 gegen den Kaiserhof und das Shogunat durchführte, der im Folgenden detailliert erläutert wird.

Die Situation spitzte sich zu, als der Enryaku-Tempel das Tor des Nanzen-Tempels in demselben Jahr durch seine Diener zerstören ließ.⁷¹⁴ Diese Begebenheit führte zu einer zehnjährigen Aufhebung des Gion-Festes. Dass das Gion-Fest aufgrund von Streitigkeiten des Enryaku-Tempels verschoben wurde, war jedoch kein neues Phänomen. Im „Shake Jōjōkiroku“ finden sich elf Berichte, in denen von Aufschüben des Festes seit der Insei-Zeit bis zum Ende der Kamakura-Zeit die Rede ist.⁷¹⁵ Seit 1283 wurde das Fest aufgrund von Streitigkeiten sechs Mal verschoben. Beispielsweise wurden die drei Schreinladen des Hiyoshi-Schreins am 6. Tag des ersten Monats 1283 für einen lautstarken Protest in Kyoto mitgebracht und blieben bis zum zehnten Monat desselben Jahres in der Stadt.⁷¹⁶ Ohne Schreinladen konnte jedoch das Fest des Hiyoshi-Schreins nicht gefeiert werden und daraus resultierte eine weitere Verschiebung des Gion-Festes. Schließlich fand das Gion-Fest am 21. und 28. Tag des elften Monats 1283 statt. In einem weiteren Beispiel wird sogar von einer neunjährigen Aufhebung des Gion-Festes berichtet. Im Jahr 1308 organisierte der Enryaku-Tempel mit den zu ihm gehörenden Schreinen erneut einen lautstarken Protest.⁷¹⁷ Die drei Schreinladen des

⁷¹¹ 14. Tag des sechsten Monats 1357, Shake Kiroku 3, in: Yasaka Jinja Kiroku, Bd. 1, S. 326.

⁷¹² Der Artikel vom 25. Tag des fünften Monats 1352, Shake Kiroku 3, in: Yasaka Jinja Kiroku, S. 187-327, hier S. 257.

⁷¹³ Vgl. SETA, Chūsei no Giongyōe, S. 383.

⁷¹⁴ Gogumaiki, Bd. 1, 170-179. Vg. SHIMOSAKA, Mamoru, Sanmon Shisetsu, S. 33-40.

⁷¹⁵ Shake Jōjōkiroku, in: Yasaka Jinja Kiroku, S. 599-601.

⁷¹⁶ Shake Jōjōkiroku, in: Yasaka Jinja Kiroku, S. 600

⁷¹⁷ Shake Jōjōkiroku, in: Yasaka Jinja Kiroku, S. 600

Gion-Schreins wurden mitgetragen und dabei beschädigt. Die Reparatur der Schreinladen konnte aufgrund der finanziellen Probleme nicht sofort durchgeführt werden und verzögerte die Feier des Gion-Festes bis ins Jahr 1317. Zu dieser Art von Verschiebungen des Festes kam es seit Beginn des Ashikaga-Shogunates. Ein Hofadeliger des Nordhofs, Nakahara Moromori, schrieb in seinem Nikki „Moromoriki“ im Jahr 1349, dass das Gion-Fest aufgrund des Protestes der zum Enryaku-Tempel gehörenden Schreine nicht stattfand.⁷¹⁸

Im Unterschied zu den vorherigen Fällen folgte dem lautstarken Protest von 1368 ein Wandel in der Tempelpolitik des Shogunats. Der Hofadlige Sanjō Kintada beschreibt in seinem Nikki „Gogumaiki“ ausführlich den Ablauf der Ereignisse.⁷¹⁹ Laut seinen Aufzeichnungen war der Grund des Protestes ein Lehrbuch mit dem Titel „Zoku Shōhō Ron“, das von dem Abt des Nanzen-Tempels, Teizan Sozen, geschrieben wurde. In diesem Buch kritisierte er die anderen Kulte, besonders die der Mönche des Enryaku-Tempels. Angesichts dieser Kritik hatte der Enryaku-Tempel beim Kaiserhof im Namen der gesamten 3.000 Mönche des Tempels im 6. und im 7. Monat des Jahres 1368 mehrmals darum gebeten, dass das Shogunat den Nanzen-Tempel räumen lasse und der Abt Teizan Sozen verbannt werde. Als diese Klage vom Shogunat nicht erhört wurde, zogen über 200 Mönche des Tempels unter Begleitung der Mönchssoldaten im 8. Monat desselben Jahres mit den Schreinladen des Hiyoshi-Schreins und des Gion-Schreins in die Stadt Kyoto.⁷²⁰ Anschließend platzierten die Mönche die Schreine in der ersten jō-Straße, in der sich auch der Kaiserhof befand, und demonstrierten damit ihre militärische Macht und den symbolischen Zorn der Götter.

Die Zerstörung des Tores des Nanzen-Tempels durch die Mönche des Enryaku-Tempels resultierte aus der starken Kritik des Shogunats gegen das Verhalten des Enryaku-Tempels. Zudem lehnte das Shogunat die Bitte des Tempels ab, die durch den Protest stark beschädigten Schreinladen wiederherzustellen. Der Shogun Yoshimitsu forderte stattdessen, ihm den Täter vorzuführen, der das Tor des Nanzen-Tempels zerstört habe. Diese Verhandlungen dauerten zehn Jahre lang und führten zu keinem Resultat. Erst im Jahre 1379 befahl der Shogun Yoshimitsu aufgrund des Einsatzes eines Vermittlers zwischen dem Shogunat und dem Enryaku-Tempel, die Schreinladen zu restaurieren.⁷²¹

3.3.2. Die Entstehung der Yamahoko-Prozession

⁷¹⁸ Moromoriki, Bd. 5, S. 36.

⁷¹⁹ Zu dem Ablauf des lautstarken Protestes, vgl. Gogumaiki, Bd. 1, S. 170-186.

⁷²⁰ Gogumaiki, Bd. 1, S. 181.

⁷²¹ Vgl. SHIMOSAKA, Mamoru: Sanmon Shisetsu, S. 9-67.

Während dieser insgesamt 12 Jahre, von 1368 bis 1380, fand das Gion-Fest aufgrund der Abwesenheit der Schreinladen nicht statt. Die pluralistische Machtkonstellation in Kyoto zwischen dem Kaiserhof, dem Shogunat und dem Enryaku-Tempel, in der keiner der Parteien die absolute Herrschaft über die anderen erringen konnte, verhinderte die Lösung des Problems. Der zwölfjährige Stillstand gab aber den Stadteinwohnern in Kyoto die Gelegenheit, durch die Veranstaltung einer eigenen Prozession ihre Präsenz in den Vordergrund zu stellen.

Die Veranstaltung der Yamahoko-Prozession während der Aufhebungszeit

Der erste Beleg für diese neue Prozession der Stadteinwohner stammt aus dem Jahr 1370. Am 14. Tag des sechsten Monats berichtete Sanjō Kintada:

„Heute ist der Tag des Gion-Festes. Es gab jedoch kein Goryō-Ritual, wie ich am 7. Tag des sechsten Monats geschrieben habe. Immerhin, die Yama- und Hoko-Wagen sind in Kyoto wie beim vorherigen Fall gelaufen.“⁷²²

Die Yama- und Hoko-Wagen waren dekorierten Wagen, die von mehreren Männern gezogen wurden. Auf ihnen standen künstliche Berge (*yama*) oder Hellebarden (*hoko*). Im vorgestellten Quellenabschnitt wird berichtet, dass es eine Prozession gab, die aus diesen Yama- und Hoko-Wagen bestand. Der nächste Bericht über diese Wagen datiert aus dem Jahr 1374:

„Am 14. Tag des sechsten Monats wurde die Yamahoko-Prozession des Gion-Festes, die von den Leuten des Unterteils von Kyoto (*shimowatari*) [= südlicher Teil der Stadt] organisiert wurde, wie in den vorherigen Jahren veranstaltet.“⁷²³

In einem Artikel aus dem Jahr 1376 wird berichtet, dass die 'Prozession mit den Schreinladen' nicht stattfand, aber die Yamahoko-Prozession durchgeführt wurde.⁷²⁴ In diesem Artikel wird ebenfalls dargestellt, dass die Organisatoren der Prozession die Einwohner im Süden Kyotos (*shimowatari*) waren.⁷²⁵ Das bedeutet, dass bei der Feier der Yamahoko-Prozession weder das Shogunat noch der Kaiserhof oder der Enryaku-Tempel (stellvertretend durch den Gion-Schrein) involviert waren. Einen nahezu identischen Bericht findet man auch aus den Jahren 1378 und 1380.⁷²⁶

Die Yamahoko-Prozession wurde nicht erst während der Aufhebungszeit der Prozession mit den Schreinladen eingeführt, wie der Bericht von 1370 andeutet. Sie war am Anfang

⁷²² Gogumaiki, Bd. 1, S. 226.

⁷²³ Gogumaiki, Bd. 2, S. 175.

⁷²⁴ Gogumaiki, Bd. 2, S. 209.

⁷²⁵ Gogumaiki, Bd. 2, S. 175; Ebd., S. 208; Vgl. KAWAUCHI, Chūsei Kyoto no Toshi to Shūkyō, S. 24; WAKITA, Chūsei Kyoto to Gion Matsuri, S. 185.

⁷²⁶ Der Artikel vom 14. Tag des sechsten Monats 1378, Gogumaiki, Bd. 2, S. 267; Kōyōki, Bd. 1., S. 64.

auch keine separate Prozession neben der 'Prozession mit den Schreinladen'. Vielmehr war der Übergang fließend. Zunächst wurden die Yama- und Hoko-Wagen als neue Teilnehmergruppe direkt in die 'Prozession mit den Schreinladen' eingefügt. Die älteste Quelle, die hierüber berichtet, stammt aus dem Jahr 1345. Nakahara Moromori beschrieb für dieses Jahr die Yama- und Hoko-Wagen folgendermaßen:

„Heute marschierten die künstlichen Berge (*yama*) usw. Da es gestern regnete, liefen die Yamahoko-Wagen heute.“⁷²⁷

Nakahara Moromori beschrieb in seinem Nikki am 7. Tag des sechsten Monats 1364 die verschiedenen teilnehmenden Gruppen der Prozession und ihre Reihenfolge:

„Heute gab es die Prozession mit den Schreinladen. Die Hellebarden waren nicht prachtvoll, Die künstlichen Berge (*yama*) waren diesmal nicht dabei, aber die Shizume Hoko-Wagen waren da, wie in den letzten Jahren. Es gab den Kuzemai-Wagen.“⁷²⁸

Die hier erwähnten Hellebarden waren von den Gottesleuten in deren Händen getragene Hellebarden. Der dekorierte Kuzemai-Wagen wurde vom Shogunat gestiftet. Laut dieser Quelle beteiligte sich nur ein Shizume Hoko-Wagen am Fest. Der Wagen stand ganz am Ende der verschiedenen Teilnehmer. Die Schreinladen folgten vermutlich diesem Wagen. Das heißt, die Yama- und Hoko-Wagen liefen in dieser Zeit vermutlich zwischen den Hellebarden des Schreins und den drei Schreinladen.

Der Organisator der Yamahoko-Prozession

In einer anderen Quelle mit Namen Shinsatsu Ōrai, die um 1367 geschrieben wurde, werden die Gottesleute vom Gion-Schrein als die Organisatoren der Yama- und Hoko-Wagen genannt.⁷²⁹ Wer waren diese Gottesleute?

In der späteren Insei-Zeit entwickelte sich das Gebiet zwischen der dritten und fünften jō-Straße zum Handelszentrum. Dieser Raum wurde von der Prozession des Gion-Festes umrundet. Bereits seit dem 12. Jahrhundert stellten sich die Kaufleute in diesem Gebiet als Gottesleute für den Gion-Schrein zur Verfügung und gewannen dadurch Privilegien.⁷³⁰ Das führte dazu, dass sich von da an der Handelsraum mit dem Gebiet des Gion-Festes überlappte. Die Kaufleute gehörten nun als Schreinbruderschaft (*za*)

⁷²⁷ Moromoriki, Bd. 3, S. 115.

⁷²⁸ Der Artikel vom 14. Tag des sechsten Monats 1364, in: Moromoriki, Bd. 7, S. 219f. Dabei beteiligten sich weitere Gruppen außerhalb des südlichen Teils von Kyoto. Der Organisator des Shizume-Hoko-Wagens war beispielsweise die Öl-Gilde von Ōyamazaki. (WAKITA, Chūsei Kyoto to Gion Matsuri, S. 174f.)

⁷²⁹ Shinsatsu Ōrai in: KAWAUCHI, Gion-Matsuri, S. 172f. Vgl. KAWAUCHI, Gion-Matsuri, S. 171-177.

⁷³⁰ Vgl. WAKITA, Chūsei Kyoto to Gion-Matsuri, S. 114-125.

zum Gion-Schrein was dazu führte, dass die Schmiede, Seiden-, Schwert- und Fischhändler sowie die Reisweinhändler und Geldverleiher die einflussreichsten Händler in Kyoto wurden.

Shinsatsu Ōrais Beschreibung deutet darauf hin, dass die privilegierten Kaufleute als Gottesleute des Gion-Schreins die Aufstellung der Yama- und Hoko-Wagen organisierten. Die Organisatoren der Yamahoko-Prozession waren deshalb wahrscheinlich die gleichen Leute, das heißt die Gottesleute des Gion-Schreins. Die Yamahoko-Prozession war aber offensichtlich in den Augen der Zeitgenossen nicht die Prozession der Gottesleute des Gion-Schreins sondern die Prozession der lokalen Einwohner. Der Autor des Gogumaiki beschrieb die Organisatoren der Prozession als 'Leute des südlichen Kyotos'.⁷³¹ Ihr gesellschaftlicher Status als Organisatoren der Yamahoko-Prozession war der der Gottesleute, dennoch beteiligten sie sich als Teil der Einwohnerschaft des südlichen Kyotos. Mit anderen Worten war ihre lokale Identität vorrangig vor ihrem sozialen Status.

Nach der Aufhebungszeit des Gion-Festes liefen die Yama- und Hoko Wagen nicht mehr zusammen mit den anderen Teilnehmergruppen in der 'Prozession mit den Schreinladen'. Die Yama- und Hoko-Wagen liefen nun alleine in Form einer eigenen Prozession direkt vor der anderen Prozession. Somit entstand die Yamahoko-Prozession. Durch diese neue Prozession bekam das Gion-Fest ein neues Charakteristikum. Während die 'Prozession mit den Schreinladen' unter dem Einfluss des Hofes, des Shogunats sowie des Enryaku-Tempels abgehalten wurde, gehörte die Yamahoko-Prozession den Stadteinwohnern des südlichen Kyotos. Der Charakter des Gion-Festes als Volksfest konzentrierte sich seitdem vor allem auf die Yamahoko-Prozession, deren Organisatoren die Einwohner des südlichen Kyotos waren.

Die Yamahoko-Prozession: die Anzahl der Wagen, die Reihenfolge und die Route

Über die Yamahoko-Prozession gibt es einen detaillierten Bericht von einem Jesuiten Namens Gaspar Vilela. Dieser Bericht stammt zwar erst aus dem Jahr 1561 und schildert die Yamahoko-Prozession zu einer etwas späteren Zeit als der Untersuchungszeitraum. Dennoch ist er einer der ausführlichsten zeitgenössischen Beschreibungen und die einzige Schilderung der Yamahoko-Prozession im Spätmittelalter aus der europäischen Sicht. Folgend wird ein Teil seines Berichtes komplett zitiert:

⁷³¹ Gogumaiki, Bd. 2, S. 175.

“Zunächst wird jeder Stadtbezirk und zu ihm gehörten Handwerker [vom Organisator] bekannt gemacht, was sie für die Veranstaltung vorbereiten sollen. Am Tag des Festes findet jeder [Stadtbezirk] in seiner Art die Prozession statt. Zuerst, etwa fünfzehn oder noch mehrere dekorative Wagen erscheinen. Diese werden von den seidenen Tüchern bedeckt und mit den verschiedenem prachtvollen Schmuck dekoriert. Auf dem Wagen stehen ziemlich hohe Säulen, und viele Kinder spielen mit den Pfeifen und Schlagzeug Musik und singen. Jeder Wagen wird von ca. dreißig bis vierzig Leute gezogen. Hinter den Wagen marschieren die Stadteinwohner und die Handwerker von jedem Bezirke, die in den Händen Speere, Äxte sowie Hellebarden tragen. Sie tragen die Wappen, die sie als Besitzer von den Wagen zeigen. Eine Hellebarde ist ein Dolch, der auf dem kurzen Speer das Wappen trägt. Jeder Wagen steht in einer Reihenfolge mit den Einwohnern und Handwerkern aus dem jeweiligen Stadtbezirk. Nachdem die Wagen mit den Kindern vorbeiliefen, erscheinen die Wagen mit den bewaffneten Leute. Die Wagen amüsieren die Zuschauer mit alten Bildern und Schmuck.“⁷³²

Als ein Charakteristikum der Prozession der Einwohner des südlichen Kyotos kristallisierte sich auch die Anzahl der beteiligten Wagen heraus. Ein Artikel, der am 14. Tag des sechsten Monats 1367 von Moromoriki geschrieben wurde, zählt nur drei Yama- und Hoko-Wagen auf.⁷³³ Anderes berichtete Shinsatsu Ōrai für fast dieselbe Zeit, dass sich viele Yama- und Hoko-Wagen an der Prozession beteiligten.⁷³⁴ Die Beschreibungen deuten darauf hin, dass die Zahl der Yama- und Hoko-Wagen von Jahr zu Jahr unterschiedlich war. Die Teilnahme der Wagen war nicht obligatorisch vom Shogunat oder vom Schrein vorgeschrieben, sondern eine freie Entscheidung der Organisatoren - was sich in der unterschiedlichen Zahl der Wagen widerspiegelt.

Spätestens seit 1370 waren genügend Wagen gebaut worden, um eine eigene Prozession zu organisieren. Dem Nikki von Yoshida Kanehiro gemäß, beteiligten sich insgesamt 67 Hoko-Wagen im Jahr 1383 an der Prozession.⁷³⁵ Es ist aber nicht bekannt, in welcher Reihenfolge die Wagen liefen. Bei der Wiedereinführung der Yamahoko-Prozession im Jahr 1500 befahl das Shogunat, die Reihenfolge der Prozession zur Vermeidung von Streit durch das Los entscheiden zu lassen.⁷³⁶ Dieser Befehl deutet an, dass die Teilnehmer auf die Reihenfolge großen Wert legten.

Es gibt keine zeitgenössischen schriftlichen Quellen über die Route der Yamahoko-Prozession. Daher wird hier ihr Itinerar sowohl mit Hilfe von Beschreibungen der Positionen der Tribünen des Hofadels und des Shoguns, als auch unter

Berücksichtigung der Stadtansicht von „Rakuchū Rakugai Byōbuzu“ rekonstruiert. Die

⁷³² 16, 17 Seiki Iezusukai Nihon Hōkokushū, Band 1 von III, KURUMAHIKARI, Hiroshi (übers.), MATSUDA, Kiichi (Hg.) in Kooperation mit E. YORISSEN, Tokyo 1997, S. 399f.

⁷³³ Moromoriki, Bd. 9, S. 260; Gion Shaki 15, S. 194-203.

⁷³⁴ Shinsatsu Ōrai in: KAWAUCHI, Gion-Matsuri, S. 172f.

⁷³⁵ Yoshidake Hinariki, in: KAWAUCHI, Chūsei Kyoto no Toshi to Shūkyō, S. 17.

⁷³⁶ Gion Shaki 15, in: Yasaka Jinja Kiroku, Bd. 2, S. 202.

Yamahoko-Prozession fand während des Gion-Festes zwei Mal statt. Einmal, als die Schreinladen am 7. Tag des sechsten Monats in die Stadt kamen, und zum zweiten Mal, als sie am 14. Tag desselben Monats zum Schrein zurückkehrten.

Am 7. Tag sammelten sich die Wagen in der vierten jō-Straße und gingen nach Osten und dann nach Süden entlang der Higashi no Kyogoku-Straße bis zur fünften jō-Straße. Der Ausgangspunkt der Prozession am 14. Tag ist aus den Quellen nicht bekannt. Vermutlich liefen die Wagen in der dritten jō-Straße bis zur Tomi-Gasse, wo die Tribüne des Shoguns häufig aufgebaut war. Die Route der Yamahoko-Prozession überlappte sich grundsätzlich mit dem Verlauf der Prozession der Schreinlade des Kuhkopfkönigs.

Die Yamahoko-Prozession verließ allerdings die Stadt nicht. Die Stadtansicht zeigt sowohl die Yamahoko-Prozession als auch die ‚Prozession mit den Schreinladen‘. Dabei werden die Schreinladen immer auf einer Brücke abgebildet, während die Wagen in der Stadt verteilt dargestellt werden. Die Positionen der beiden Prozessionen sollte die Wahrnehmung der Zeitgenossen reflektieren. Während die ‚Prozession mit den Schreinladen‘ eine Prozession zeigen soll, die die Stadt und den Gion-Schrein verband, so war die Yamahoko-Prozession eine Prozession, deren Schauplatz sich auf die Stadt selbst begrenzte. Mit der Route betonten die Veranstalter der Yamahoko-Prozession ihr Territorium im südlichen Kyoto.

3.3.3. Der Shogun als Besucher der Yamahoko-Prozession

Yoshimitsus Besuch der Yamahoko-Prozession

Es ist bemerkenswert, dass der Shogun während der Aufhebung der ‚Prozession mit den Schreinladen‘ vier Mal die Yamahoko-Prozession besuchte. Ein wahrscheinlicher Grund dafür ist, dass die zeitgenössischen Quellen so häufig über eine Veranstaltung der Stadtbevölkerung berichteten. Vermutlich wurde die Yamahoko-Prozession seit 1370 in jedem Jahr gefeiert, aber der zweite Bericht über die Prozession stammt erst aus dem Jahr 1374, als sich der Shogun Yoshimitsu diesen Umzug anschaute.⁷³⁷ Damals verfolgte er die Prozession von einer Tribüne aus, die bei der Residenz seines Untertanen Yamana in der dritten jō-Straße stand. Nach seinem ersten Besuch bei der Yamahoko-Prozession erschien Yoshimitsu zwei Jahre später sogar an beiden Tagen des Festes, nämlich am 7. und am 14. Tag des sechsten Monats 1376 und 1380.⁷³⁸ Dieses große Interesse des Shoguns Yoshimitsu für die Yamahoko-Prozession ist insofern

⁷³⁷ Gogumaiki Bd. 2, S. 175.

⁷³⁸ Gogumaiki Bd. 2, S. 209 und Kōyōki, Bd. 1, S. 64. Im Jahr 1378 besuchte Yoshimitsu nur am 7. Tag des sechsten Monats die Yamahoko-Prozession. Vgl. Gogumaiki, Bd. 2, S. 267.

bemerkenswert, als die Prozession vom Shogunat keine finanzielle Unterstützung bekam und dementsprechend keine offizielle Beziehung zwischen beiden existierte. Was für eine Absicht kann man aus seinem Besuch ableiten?

Für ein Verständnis seines Besuches muss man sich an die Stadtpolitik Yoshimitsus erinnern. In der ersten Phase seiner Regierungszeit versuchte er, die Herrschaft in Kyoto zu erlangen. Eine Serie von Maßnahmen gegenüber dem Enryaku-Tempel und den reichen Kaufleuten, die zum größten Teil in dem Gebiet des Gion-Schreins wohnten, geschah in etwa zeitlich parallel zu seinen Besuchen der Yamahoko-Prozession ab 1374. Mit diesen Aktionen versuchte Yoshimitsu, die Verbindung zwischen den Kaufleuten und dem Tempel aufzulösen und die Kaufleute unter die Kontrolle des Shogunats zu bringen. Der Enryaku-Tempel intervenierte bei der Feier der Yamahoko-Prozession nicht, da die Yamahoko-Prozession keine Feier des Gion-Schreins war und finanziell unabhängig von dem Schrein blieb und die politische Lage des Gion-Schreins konsequenterweise die Feier der Yamahoko-Prozession nicht beeinflusste. Der Besuch des Shoguns bei der Yamahoko-Prozession kann als eine direkte Kommunikation mit den Stadteinwohnern verstanden werden. Yoshimitsu demonstrierte durch seine Anwesenheit bei der Yamahoko-Prozession das Ende der Zeit der geteilten Obrigkeiten von Kyoto, also Kaiserhof, Shogunat und Tempel, und seine Stellung als einzige städtische Obrigkeit gegenüber der Stadtbevölkerung.

Die folgenden Darstellungen belegen die Bedeutung des Besuches des Shoguns für die Veranstalter der Yamahoko-Prozession. Nakahara Yasutomi schrieb 1401 in seinem Nikki „Yasutomiki“:

„Heute fand die Prozession mit den Schreinladen statt. Es gab keinen Shizume-Hoko Wagen und nur der kleinste Wagen nahm teil, weil Muromachi-Dono (Yoshimitsu) abwesend war.“⁷³⁹

Es gab keine Yamahoko-Prozession und nur einen kleinen Wagen, der vermutlich die Schreinladen direkt in der 'Prozession mit den Schreinladen' begleitete, denn die Organisatoren der Yama- und Hoko-Wagen hatten vor dem Fest erfahren, dass der Shogun nicht zu diesem Fest kam. Im „Yoshidake Hinariki“ findet sich eine ähnliche Beschreibung:

„7. Tag des sechsten Monats. Heute fand das Gion-Fest statt, es gab jedoch keine Yamahoko-Wagen, da es keinen Besuch von Kitayama Dono (Yoshimitsu) [gab].“⁷⁴⁰

⁷³⁹ Yasutomiki, Bd. 1, hg. von Zōho Shiryōtaisei Kankōkai, Rinsenshoten 1965, S. 5.

⁷⁴⁰ Yoshidake Hinariki, in: Dainihon-Shiryō, Bd. VII-5, S. 571.

Diese Beschreibungen deuten darauf hin, dass die Organisatoren extra auf die Anwesenheit des Shoguns achteten. Offenbar lohnte es sich nicht, die Yamahoko-Prozession zu feiern, wenn der Shogun nicht anwesend war. Die Yamahoko-Prozession war die einzige Gelegenheit für die Stadteinwohner, ihre Präsenz gegenüber der Stadtobrigkeit zu zeigen. Die Yamahoko-Prozession wurde bei der Abwesenheit von Yoshimitsus Nachfolger Yoshimochi dennoch gefeiert.⁷⁴¹ Die gerade geschilderte Reaktion der Veranstalter der Yamahoko-Prozession zur Abwesenheit von Yoshimitsu zeigt daher vielmehr die spezielle Beziehung zwischen Yoshimitsu und den Stadteinwohnern.

Diese Beziehung spiegelt sich auch in der Flexibilität der Route. 1399 lief die Yamahoko-Prozession bei ihrer Rückkehr nicht in der dritten-jō-Straße, sondern in der vierten-jō-Straße, denn Yoshimitsu hielt sich damals in der Residenz seines Vasallen in der vierten-jō-Straße auf.⁷⁴² Dieses Prinzip der flexiblen Route der Yamahoko-Prozession spiegelt sich auch in den Berichten von 1451 und 1453 wider.⁷⁴³ Damals nahm die Yamahoko-Prozession eine völlig andere Route und ging nach Norden bis zur Takakurakōji-Straße, wo sich die Residenz des Shoguns befand. Vermutlich konnte der Shogun damals das Fest nicht besuchen, daher zog die Yamahoko-Prozession extra zu seiner Residenz. Eine eben solch spontane Reaktion wurde von der Prozession mit den Schreinladen nicht gezeigt, wie die zeitgenössischen Quellen berichten. Dies macht einen deutlichen Unterschied zwischen den beiden Prozessionen greifbar.

Es fand eine Instrumentalisierung der Yamahoko-Prozession statt und zwar sowohl von der Seite des Herrschers als auch von Seiten der Stadteinwohner. Die Einwohner, welche die Yamahoko-Prozession als ein repräsentatives Volksfest für das südliche Kyoto veranstalteten, wurden durch die Anwesenheit des Shoguns anerkannt, während die Stadteinwohner wiederum den Shogun als vollständigen Stadtherrscher annahmen. Somit gewann das Gion-Fest den Charakter eines positiven politischen Instruments für das Shogunat und die Stadteinwohner. Der regelmäßige Besuch des Gion-Festes durch den Shogun und die Ritualisierung des Festes durch den Nachfolger Yoshimitsu könnte als Reaktion auf diesen Wesenswandel des gesamten Gion-Festes verstanden werden.

3.4. Das Gion-Fest im 15. Jahrhundert

3.4.1. Die Yamahoko-Prozession von den Stadtbezirksgemeinden

⁷⁴¹ KAWAUCHI, Chūsei Kyoto, S. 30.

⁷⁴² Kōyōki, Bd. 1., S. 135.

⁷⁴³ Vgl. KAWAUCHI, Gionmatsuri no Chūsei, S. 123f.

Am Anfang des 15. Jahrhunderts begannen die Stadtbezirksnachbarschaften eine Gemeinde zu bilden.⁷⁴⁴ Dieser Stadtbezirk bestand aus Häusern, die sich in einem Straßenabschnitt gegenüber standen. Auf beiden Seiten der Straßenabschnitte wurden Tore gebaut, die in der Nacht geschlossen wurden, und sie formten sich zu Stadtbezirksgemeinden mit eigener Gerichtsbarkeit und Polizeirecht.⁷⁴⁵

In jedem Bezirk übernahmen sogenannte Bezirksleute (*chō-nin*) oder tugendreiche Leute (*utokunin*) führende Rollen.⁷⁴⁶ Sie waren für die Polizei und die Verwaltung in ihrem Stadtbezirk verantwortlich. Die Bezirksleute werden von Niki Hiroshi folgendermaßen beschrieben: „Sie bekamen eine finanzielle Unterstützung, da sie als Kaufleute zu exklusiven *za* (Bruderschaften oder kommerzielle Gilden) gehörten. Sie besaßen Beziehungen zu der Obrigkeit durch ihren Status als Beamte des Shogunates, durch ihren gesellschaftlichen Status als Gottesleute oder als angestammte Einwohner.⁷⁴⁷ Dabei waren die Beamten des Shogunats eigentlich Kaufleute, die sich durch die Ernennung zu Beamten von den Steuern befreit hatten.“⁷⁴⁸ Niki Hiroshi betont dabei, dass die Vertreter nicht immer das Interesse des Bezirks vertraten.

Die neu entstandenen Stadtbezirksgemeinden änderten die Feierart der Yamahoko-Prozession. Nach einer Umfrage von Matsuda Yorisuke um 1500 wurden spätestens seit dem Jahr 1460 insgesamt 46 Yamahoko-Wagen gezählt, und abgesehen von zwei Wagen wurden alle von den Stadtbezirken des unteren Kyoto, nämlich dem südlichen Teil von Kyoto (*shimogyō*), gestellt.⁷⁴⁹ Jeder Wagen wurde von einer bestimmten

⁷⁴⁴ Der Name des Stadtbezirks (*chō*) stammt aus der rechteckigen Sektion (*chō*) im 'jō und bō Abschnitts-System' (*jōbō-sei*) des Altertums, die von vier kleineren Straßen eingeschlossen wurde. Die Sektion war der kleinste administrative Bezirk im Kyoto des Altertums. Die etwa 120 Meter lange Sektion wurde von Osten nach Westen in vier und von Norden nach Süden in acht, d.h. in insgesamt 32 Parzellen aufgeteilt. Archäologen konnten beweisen, dass die Stadteinwohner in dieser Zeit tatsächlich gemäß dieses 'jō und bō Abschnitts-Systems' wohnten. Sie teilten ihre Parzelle von den anderen mit Hilfe eines Grabens oder Zauns ab. Seit dem 12. Jahrhundert begann man aber, Häuser direkt an der Straße, die jede Sektion (*chō*) teilte, zu errichten. Im Lauf der Zeit formten diese Häuser zusammen mit den Häusern von der gegenüberliegenden Sektion auf einem Straßenabschnitt einen Stadtbezirk. Dieser Stadtbezirk wurde zu einem administrativen Bezirk und das Wort *chō* bezog sich nun nicht mehr auf eine Sektion aus dem Abschnitts-System des Altertums, sondern auf die neuen Stadtbezirke. Vgl. HOTATE, Michihisa: *chō no Chūseiteki tenkai to shihai*, in: TAKAHASHI, Yasuo / YOSHIDA, Nobuyuki (Hg.): *Machi. Nihontoshishi Nyūmon II.*, Tokyo Daigaku Shuppankai 1990, S. 1-19; YAMAMOTO, Masakazu: *Chūsei Kyoto no Gairo to Machiya*, in: *Chūsei no naka no Kyoto*, S. 180-200; YAMAMURA, *Medieval Towns*, S. 67f.; NIKI, *Toshikyōdōtai no Kakuritsu to Tenkai*, in: DERS.: *Kyoto no Toshikyōdōtai to Kenryoku*, S. 83-118.

⁷⁴⁵ KAWASHIMA, *Chōshū no Machi*, S. 10-23.

⁷⁴⁶ Vgl. NIKI, *Toshikyōdōtai no Kakuritsu to Tenkai*, S. 91f.

⁷⁴⁷ NIKI, *Toshikyōdōtai no Kakuritsu to Tenkai*, S. 91f.

⁷⁴⁸ NIKI, *Toshikyōdōtai no Kakuritsu to Tenkai*, S. 86f.

⁷⁴⁹ Gion Shaki 15, in: *Yasaka Jinja Kiroku*, Bd. 2, S. 194-203; Vgl. WAKITA, *Chūsei Kyoto to Gion Matsuri*, S. 179-186. Die zwei Wagen wurden von den Gilden, die zwar außerhalb des südlichen Kyotos residierten, aber durch ihre Handelstätigkeit eine enge Beziehung zu diesem städtischen Bereich hatten, organisiert. Vgl. WAKITA, *Chūsei Kyoto to Gion Matsuri*, S. 185.

Stadtbezirksgemeinde gebaut.⁷⁵⁰ Beispielsweise wurde der ‚Chōtō‘ Hoko-Wagen von der Gemeinde, die an der Shijō-Straße zwischen der Tōhōin-Straße und der Karasumaru-Straße lag, angefertigt. Die ‚Mauso‘ Yama-Wagen kamen hingegen aus dem Stadtbezirk der Nishiki-Straße, zwischen der Karasumaru- und der Shijō-Straße. Somit symbolisierte jeder Wagen eine Stadtbezirksgemeinde. Die Yama- und Hoko-Wagen wurden im 14. Jahrhundert dann nach den Handelsgilden organisiert.⁷⁵¹ Die gerade vorgestellte Umfrage verdeutlicht, dass die Yama- und Hoko-Wagen spätestens in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts verstärkt von topographisch definierten Verbänden gestellt wurden. Die Yamahoko-Prozession entwickelte sich in dieser Zeit sowohl zu einem Fest des gesamten unteren Kyoto (*shimogyō*) als auch zu einer gemeinsamen Veranstaltung der Stadtbezirksgemeinden. Somit erhöhte sich die Bedeutung der Yamahoko-Prozession für die Stadteinwohner weiter.

3.4.2. Das Gion-Fest als das repräsentativste Stadtfest des 15. Jahrhunderts

Yoshimitsus Nachfolger haben seine Symbolpolitik übernommen und weiter entwickelt. Ein Mönch, Mansai, schrieb in seinem Nikki von 1414 wie folgt:

„Der Shogun [Yoshimochi] kam zu der Residenz von Herrn Hosokawa. Da hat er dem Gion-Fest zugeschaut. Das ist die Zeremonie von den letzten Jahren.“⁷⁵²

Der Bericht deutet darauf hin, dass der Besuch des Gion-Festes durch den vierten Shogun Yoshimochi zu einem festen Brauch wurde und sich der Besuch des Shoguns auf dieser Tribüne selbst zu einer Zeremonie entwickelte. Der Shogun ging zusammen in einer Prozession mit seinen Vasallen und seinen Dienern von seiner Residenz zur Tribüne. Die weiteren zeitgenössischen Berichte von 1430 und 1433 schildern, dass der Besuch des Gion-Festes vom Shogun in dieser Zeit als eine jährliche Zeremonie festgesetzt wurde.⁷⁵³

Der Besuch des Shoguns beschränkte sich dabei nicht auf die Yamahoko-Prozession; er verfolgte das gesamte Gion-Fest mit. Es ist aber bemerkenswert, dass die regelmäßigen Besuche des Shoguns anlässlich der Einführung der Yamahoko-Prozession begannen. Unter Yoshimochi entwickelte sich der Besuch des Shoguns beim Gion-Fest zu einer

⁷⁵⁰ Gion Shaki 15, S. 194.

⁷⁵¹ Vgl. WAKITA, Chūsei Kyoto to Gion Matsuri, S. 185.

⁷⁵² 14. Tag des sechsten Monats 1412, Mansai Jugō Nikki, Bd. 1, S. 49. (Vgl. FUTAKI, Ashikaga Shogun no Gion'e Onari, S. 68-80.)

⁷⁵³ Der Artikel vom 7. Tag des sechsten Monats 1430 und der Artikel vom 7. Tag des sechsten Monats 1433, in: FUTAKI, Ashikaga Shogun no Gion'e Onari, S. 93.

Zeremonie, an die sich auch der fünfte Shogun Yoshinori hielt.⁷⁵⁴

Diese Symbolpolitik der Shogune besaß nicht nur Bedeutung für die Stadteinwohner und die Vasallen, sondern sie diente auch der Repräsentation nach außen. ŌTSUKA Katsumi arbeitet in einem Aufsatz heraus, dass das Shogunat das Gion-Fest für diplomatische Handlungen nutzte.⁷⁵⁵ Im Jahr 1404 reisten die chinesischen Botschafter der Ming-Dynastie zum Shogun Yoshimitsu und besuchten dabei auch das Gion-Fest.⁷⁵⁶ Der Prinz Fushiminomiya Sadanari berichtete im Jahr 1423, dass auch die Botschafter aus Korea dem Gion-Fest während ihres Besuchs bei Yoshimitsu beiwohnten.⁷⁵⁷ 1434 wurden die Botschafter aus China erneut vom sechsten Shogun Yoshinori zum Gion-Fest eingeladen.⁷⁵⁸ Das Gion-Fest wurde im 15. Jahrhundert durch das Shogunat somit nicht nur für die Repräsentation innerhalb der Stadt Kyoto genutzt, sondern stellte auch ein Fest mit wichtiger Außenwirkung dar.

3.5. Zwischenbilanz: Das Gion-Fest im 14. und 15. Jahrhundert

Das Gion-Fest war im 14. Jahrhundert eines von vielen populären Festen in Kyoto. Für den Enryaku-Tempel war das Hie-Kosatsukie-Fest vom Hiyoshi-Schrein wichtiger als das Gion-Fest vom Gion-Schrein, der nur ein Tochterschrein des Hiyoshi-Schreins war. Die sporadischen Besuche des Gion-Festes vom ersten und zweiten Ashikaga-Shogun verdeutlichen das seinerzeit kaum vorhandene Interesse für das Fest. Das trug mutmaßlich zu der finanziellen Krise des Gion-Festes in der Mitte des 14. Jahrhunderts bei. Die Situation änderte sich erst durch die lautstarken Proteste des Enryaku-Tempels 1368. Daraus resultierten strenge Maßnahmen des Shogunats gegenüber dem Enryaku-Tempel. Dadurch gelang es dem Shogunat, die Macht des Enryaku-Tempels zu reduzieren und die Stadteinwohner vom Einfluss des Tempels gewissermaßen zu schützen. Das Gion-Fest durfte erst 12 Jahre nach den Protesten wieder gefeiert werden. In dieser Zeit organisierten die Stadteinwohner des südlichen Teils von Kyoto ihre eigene Prozession, die Yamahoko-Prozession. Als der dritte Shogun Yoshimitsu auf diese neue Veranstaltung reagierte, begann das Zusammenspiel der politischen Inszenierung. Als die Stadtbewohner im 15. Jahrhundert begannen, in jedem Stadtbezirk die sogenannten Stadtbezirksgemeinden zu bilden, repräsentierte die Yamahoko-

⁷⁵⁴ Vgl. FUTAKI, Ashikaga Shogun no Gion'e Onari, S. 93-97.

⁷⁵⁵ ŌTSUKA, Katsumi: Visits to the Gion Festival by Muromachi Shoguns and Foreign Ambassadors – Festivals in the Capital of Kyoto in the Middle Ages, in: Suzaku. Bulletin of the Museum of Kyoto, Vol. 17 (2005), S. 1-12.

⁷⁵⁶ Nanto Shingonin Buppō Kanchōki, in: Historiographical Institute of The University of Tokyo (Hg.): Dainihon-Shiryō Bd. VII-6, 1935, S. 724.

⁷⁵⁷ Fushiminomiya Sadanari, Kanbun Nikki, Bd. 2, hg. von the *Shoryō* department, Imperial Household Agency, Meijishoin 2004, S. 277.

⁷⁵⁸ ŌTSUKA, Visits to the Gion Festival, S. 5.

Prozession nun sowohl das gesamte Unter-Kyoto als auch die dortigen Stadtbezirksgemeinden. Dementsprechend verstärkte sich der politische Charakter der Prozession, was gleichzeitig den Wert des Gion-Festes erhöhte. Im 15. Jahrhundert entwickelte sich der Besuch des Shoguns bei dem Fest zu einer Zeremonie und das Gion-Fest wurde ausländischen Botschaftern als repräsentatives Fest vorgestellt.

Unterbrochen wurde die Entwicklung erst durch den Ōnin-Bunmei-Krieg in der Mitte des 15. Jahrhunderts. Im letzten Teil wird nun die Wiedereinführung des Gion-Festes um 1500 in Kyoto, nach Ende des Ōnin-Bunmei-Krieges, thematisiert.

4. Das Gion-Fest um 1500

4.1. Der Ōnin-Bunmei-Krieg (1467-1477) und der Meiō Coup d'Etat (1493)

Im Jahr 1467 brach der Ōnin-Bunmei-Krieg aus.⁷⁵⁹ Zu diesem Zeitpunkt hatten die mächtigsten Vasallen des Shogunats, der Hosokawa- und Yamana-Clan, die Regierung des Ashikaga-Shogunates stark beeinflusst und dabei gleichzeitig die Macht des herrschenden Shoguns geschwächt. Der Krieg war ein Resultat der Verschärfung der Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Clans und ihrer Anhänger. Der damalige Shogun Ashikaga Yoshimasa unterstützte die Hosokawa-Partei. Auf der anderen Seite proklamierte die Yamana-Partei Ashikaga Yoshimi als Shogun. Daraus entwickelte sich ein Krieg um die legitime Nachfolge des Shoguns. Der Krieg wurde in unterschiedlichen Gebieten ausgefochten, wobei Kyoto zum Hauptschlachtfeld wurde. Nach zehn Jahren ununterbrochener Kämpfe war die Hauptstadt schließlich völlig zerstört. Nach Beendigung des Krieges 1477 hatte das Ashikaga-Shogunat zudem nicht mehr die vollständige Herrschaft über das Land inne, obwohl sein Einfluss in der Hauptstadt erhalten blieb. Dem Ōnin-Bunmei-Krieg folgte eine weitere Phase der Unsicherheit. Im Jahr 1493 unternahm Hosokawa Masamoto einen Coup d'État. Er vertrieb den damaligen Shogun Ashikaga Yoshitane und setzte Ashikaga Yoshizumi, der zu jener Zeit erst 12 Jahre alt war, als Shogun ein.⁷⁶⁰ Nun regierte Hosokawa Masamoto faktisch als Herrscher über die Stadt Kyoto. Die Wiedereinrichtung des Gion-Festes wurde in dieser Zeit von Seiten des Shogunats angeordnet. Im Folgenden und letzten Abschnitt wird es um diese Wiedereinrichtung des Gion-Festes und die Absichten des Stadtherrn gehen.

⁷⁵⁹ Zum Ōnin-Bunmei Krieg vgl. KUROKAWA, Naonori: Ōnin-Bunmei no Tairan, in: Kinsei no Taidō (Kyoto no Rekishi Bd. 3), Gakugeishorin 1968, S. 305-379.

⁷⁶⁰ KAWAUCHI, Gion Matsuri, S. 77. Zur Meiō-Coup d'Etat, vgl. den Artikel über Meiō-Coup d'Etat, Nihonrekishi Daijiten, CD-ROM.

4.2. Die Wiedereinführung des Gion-Festes um 1500

Bereits im ersten Jahr des Ōnin-Bunmei-Krieges verbrannte der Gion-Schrein.⁷⁶¹ Im Nikki des Mönchs Jinson vom Kōfuku-Tempels heißt es hierzu:

„Seit der Verbrennung des Gion-Schreins bleiben die Gottesbilder im Stadtbezirk des fünften jō und werden noch nicht zum Schrein zurückgebracht.“⁷⁶²

Als das Shogunat erstmalig im Jahr 1496 die Wiedereinführung des Gion-Festes befahl, konnte der Gion-Schrein aufgrund der schlechten finanziellen Lage diesen Befehl nicht ausführen.⁷⁶³ Der zweite Befehl zur Feier des Gion-Festes folgte im Jahr 1499. Diesmal wurde das Fest von Seiten des Enryaku-Tempels verhindert. Der Tempel hatte folgendes behauptet:

„Das Fest des Hiyoshi-Schreins kann nicht gefeiert werden, da der Tempel momentan in einen Gerichtsprozess involviert ist. Daher darf das Gion-Fest ebenfalls nicht stattfinden.“⁷⁶⁴

Die Feier des Gion-Festes sollte aufgrund der Reihenfolge der Schreinfeste, die zum Enryaku-Tempel gehörten, nicht stattfinden.⁷⁶⁵ Die Verantwortlichen des Enryaku-Tempels waren der Meinung, dass ein Ausfall des Hie-Kosatsukie-Festes vom Hiyoshi-Schrein, das normalerweise im fünften Monat stattfand, auch bedeuten müsse, dass das Gion-Fest im sechsten Monat nicht gefeiert werden dürfe. Hinter diesem Prinzip stand der unterschiedlichen Wert der beiden Feste. Das Hie-Kosatsukie-Fest vom Hiyoshi-Schrein sollte vorrangig gegenüber dem Fest seines Tochterschreis, dem Gion-Schrein, sein. Dieses Prinzip der Reihenfolge resultierte aus einem neuen Finanzierungssystem für die Feste des Enryaku-Tempels, das bereits Anfang des 15. Jahrhunderts vom Shogun Yoshimitsu eingeführt worden war.

Während Yoshimitsu auf der einen Seite gegenüber dem Enryaku-Tempel strenge Maßnahmen durchsetzte, bot er dem Tempel auf der anderen Seite gleichzeitig eine alternative Finanzquelle an.⁷⁶⁶ Der Enryaku-Tempel durfte die Kosten für das Hie-Kosatsukie-Fest, die sich auf etwa 2100 Kanmon beliefen, in Form von Stiftungsgeldern von den reichen Kaufleuten in Kyoto, welche die Gottesleute des Hiyoshi-Schreins

⁷⁶¹ KAWAUCHI, Chūsei Kyoto, S. 52.

⁷⁶² Jinson, Daijōin Jisha Zōji-ki, Bd. 4, hg. von TAKEUCHI, Rizo, Rinsenhoten 1978, S. 451.

⁷⁶³ Gion Shaki 16, in: Yasaka Jinja Kiroku, S. 207. Vgl. KAWAUCHI, Gion Matsuri, S. 77.

⁷⁶⁴ Yasaka Jinja Bunsho, S. 266f.

⁷⁶⁵ KAWAUCHI, Gion Matsuri no Chūsei, S. 211.

⁷⁶⁶ Zum neuen Finanzsystem, vgl. SHIMOSAKA, Mamoru: Enryakuji Taiju to Hie-Kosatsukie I/II, in: Chūseijiin, S. 231-266 / S. 267-306; KAWAUCHI, Gion Matsuri to Sengokukyoto, S. 121-123; SETA, Chūsei no Gion Goryōe, S. 384-396.

waren, einsammeln.⁷⁶⁷ Diese Gottesleute gehörten zu den zwölf mächtigsten Geldverleihern (*dosō*), die gleichzeitig Mönche des Enryaku-Tempels (*santo*) waren. Diese Sammlungen entwickelten sich zu einer der wichtigsten Einkommensquellen für den Tempel. Von dieser Geldquelle bekam das Gion-Fest für seine Feier etwa 300 Kanmon.⁷⁶⁸ Wenn das Geld für das Hie-Kosatsukie-Fest jedoch nicht ausreichte, konnte auch das Gion-Fest nicht gefeiert werden. Das Shogunat unternahm nichts dagegen, da die zwölf Geldverleiher vom Enryaku-Tempel gleichzeitig für das Shogunat die Steuern von den Geldverleihern in Kyoto einsammelten. Eine wichtige Geldquelle des Shogunats war somit eng mit dem Enryaku-Tempel verbunden.

Daher war die Reaktion des Shogunats auf einen Brief des Enryaku-Tempels von 1499 bemerkenswert. Der Enryaku-Tempel hatte zum Boykott der Feier des Gion-Festes aufgefordert und erhielt vom Shogun folgende Antwort:

„Es ist zwar beispiellos, dass das Gion-Fest mit dem heiligen Baum [anstatt mit den Schreinladen] gefeiert wird. Es wäre aber noch schlimmer, das Gion-Fest gar nicht zu feiern. Dieser Befehl wurde schon mehrmals erlassen. Selbst wenn daher das Fest des Hie-Schreins nicht gefeiert wird, muss der Gion-Schrein sein Fest durchführen. Jemand, der gegen diesen Befehl protestiert, soll bestraft werden.“⁷⁶⁹

Daher wurde das Gion-Fest nach 33 Jahren im Jahr 1500 wieder gefeiert. Der Befehl des Shoguns lässt vermuten, dass ihm die Feier des Gion-Festes wichtiger war als die bisherige Festtradition oder die guten Beziehungen zum mächtigen Enryaku-Tempel, durch die sich das Shogunat seine Steuereinnahmen sicherte. Das Shogunat befahl nicht nur die 'Prozession mit den Schreinladen', sondern auch die Yamahoko-Prozession durchzuführen. In demselben Jahr folgte daher vom Shogunat ein weiterer Befehl:

„Falls die 'Prozession mit den Schreinladen' nicht gefeiert werden kann, soll die Yamahoko-Prozession allein stattfinden. Wenn ein Yamahoko-Wagen nicht daran teilnimmt, dann soll der Stadtbezirk eine Strafe dafür bezahlen.“⁷⁷⁰

Die ausführliche Umfrage von Matsuda Yorisuke über die Yamahoko-Prozession vor der Aufhebungszeit zeigt auch, dass sich das Shogunat aktiv um die Wiedereinführung der Yamahoko-Prozession bemühte.⁷⁷¹ Die Yamahoko-Prozession war daher nicht mehr nur eine zusätzliche freiwillige Prozession, sondern wurde nun offiziell ein Teil des Gion-Festes.

⁷⁶⁷ KAWAUCHI, Gion Matsuri to Sengokukyoto, S. 121.

⁷⁶⁸ KAWAUCHI, Gion Matsuri to Sengokukyoto, S. 121f.

⁷⁶⁹ Gion Shaki 16, in: Yasaka Jinja Kiroku, S. 209f.

⁷⁷⁰ Gion Shaki Zatsuroku 1: Yasaka Jinja Kiroku, S. 677.

⁷⁷¹ Gion Shaki 15, in: Yasaka Jinja Kiroku, S. 194-203.

Die strenge Haltung des Shogunats gegenüber dem Enryaku-Tempel zwang den Shogun wiederum, für das Gion-Fest eine alternative Geldquelle zu finden. So wurde 1501 ein Befehl vom Shogunat erlassen, der besagte, dass die Kosten des Hinwegs der 'Prozession mit den Schreinladen' von den Einwohner übernommen werden sollte, um deren Gebiet die Prozession herum verlief.⁷⁷² Für den Rückweg sollte dann die Zahl der vierzehn Yamahoko-Wagen reduziert werden und das so gesparte Geld für den Rückweg der Prozession mit den Schreinladen verwendet werden.⁷⁷³ Mit diesen Befehl verbinden sich zwei Aspekte: zum einen wurde das Gion-Fest nun von dem von Yoshimitsu eingeführten Stiftungssystem befreit. Dadurch wurde die Verbindung zwischen dem Gion-Fest und dem Enryaku-Tempel mehr oder weniger aufgelöst. Zum anderen war die finanzielle Stellung der Yamahoko-Prozession nicht mehr unabhängig, sondern mit der Prozession des Gion-Schreins verknüpft. In einer anderen Quelle wird geschildert, dass die Stadtbezirksleute Matsuda Yorisuke baten, das Geld für die Prozession mit den Schreinladen für die Yamahoko-Prozession zu verwenden.⁷⁷⁴ Offensichtlich hatte die Yamahoko-Prozession bei der Wiedereinführung einen neuen Status. Die Yamahoko-Prozession war früher zwar ein Teil des Gion-Festes, sie hatte sich aber durch ihre finanzielle Unabhängigkeit von der anderen Prozession distanziert und ihre Feier basierte auf der freien Entscheidung der Organisatoren. Nun wurde die Yamahoko-Prozession offiziell mit dem Gion-Fest verbunden.

Bemerkenswert ist daher, dass der damalige Bericht über das Gion-Fest den Besuch Hosokawas von 1500 dezidiert erwähnt, während der Shogun selbst offenbar nicht erschienen war und in der Quelle auch nicht genannt wird.⁷⁷⁵ Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass die Wiedereinführung des Gion-Festes nicht vom Shogun ausging sondern auf die Politik Hosokawa Masayoshis zurückzuführen war, der 1492 den Coup d'État ausführte.⁷⁷⁶ In diesem Zusammenhang ist auch erwähnenswert, dass diese neue Situation sofort von den Organisatoren der Yamahoko-Prozession aufgegriffen wurde. Im Nikki des Hofadeligen Tokikuni Yamashina, „Tokikunikyōki“, wird über das Jahr 1501 berichtet, dass die Yamahoko-Prozession erst begann, nachdem Hosokawa auf der Tribüne Platz genommen hatte.⁷⁷⁷ Die Beziehung zwischen dem Fest und Hosokawa wird im Nikki Hisamichi Konoes von 1506 noch deutlicher:

⁷⁷² Gion Shaki Zokuroku 1: Yasaka Jinja Kiroku, S. 918. Vgl. Chūsei Kyoto, S. 57.

⁷⁷³ Gion Shaki Zokuroku 1: Yasaka Jinja Kiroku, S. 918. Vgl. Chūsei Kyoto, S. 57.

⁷⁷⁴ Gion Shaki 16: Yasaka Jinja Kiroku, S. 226.

⁷⁷⁵ Konoie Masaie, Gohōkōin Ki, HIRAIZUMI, Noboru (Hg.), Shibundō 1930, S. 1294.

⁷⁷⁶ KAWAUCHI, Gion Matsuri, S. 92f.

⁷⁷⁷ Tokikuni Yamashina, Tokikunikyōki, Bd. 7, von TOYODA, Takeshi / TANUMA, Mutsumi / IIKURA, Harutake (Hg.), Yagi-Shoten 1984, S. 89. Vgl. KAWAUCHI, Chūsei Kyoto, S. 93.

„Heute fand das Gion-Fest statt. Der Enryaku-Tempel hat die Aufhebung des Festes wieder befohlen. Jedoch wurde die Yamahoko-Prozession [trotzdem] gefeiert, denn Hosokawa wurde auf der Tribüne dieses Festes gesehen.“⁷⁷⁸

Diese Beschreibungen zeigen, dass die Teilnehmer der Yamahoko-Prozession und die Stadtbezirksgemeinden den Vasallen Hosokawa als faktischen Herrscher der Stadt Kyoto anerkannten, da sie genau wie beim Besuch des Shoguns Yoshimitsu reagierten. Hier findet eine symbolische Kommunikation zwischen dem neuen Herrscher und den Stadteinwohnern statt.

Am Ende des 14. Jahrhunderts wurde die Yamahoko-Prozession und mit ihr die Bürger des *shimogyō* durch die Anwesenheit des Shoguns als Machtfaktor der Stadt Kyoto anerkannt, während die Organisatoren der Yamahoko-Prozession den Shogun als Herrscher annahmen. Die Interaktion zwischen den Beteiligten erweist sich also als politische Inszenierung. Nach hundert Jahren verwendete der neue Herrscher Hosokawa Masayoshi, der kein Shogun war, diesen Mechanismus für seine Herrschaftslegitimation. Die zeitgenössischen Quellen deuten darauf hin, dass der Zweck seiner Anwesenheit durch die Organisatoren der Yamahoko-Prozession durchaus erkannt und angenommen wurde. Im letzten Teil des Abschnitts werden die Organisatoren der Yamahoko-Prozession im 16. Jahrhundert thematisiert.

4.3. Die Bildung der Stadtgemeinde des oberen (*kamigyō*) und unteren (*shimogyō*) Kyoto im 16. Jahrhundert

Die turbulente politische Situation in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts führte zu weiteren Gemeindebildungen der Stadteinwohner, um ihre Rechte gegenüber den wechselnden Stadtherrschern zu schützen. Die Stadtbezirksgemeinden vergrößerten bis zur ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ihren gemeinschaftlichen Charakter (*kobetsuchō*). Sie schlossen sich zu Stadtbezirks-Bünden (*chōgumi*) zusammen. Dabei übernahmen die obengenannten Bezirksleute in diesen Bündeln häufig eine führende Rolle. Im unteren Kyoto befanden sich fünf solcher Bünde, die sich aus durchschnittlich zehn Stadtbezirken zusammensetzten. Ähnliche Bünde wurden auch im oberen Kyoto geschlossen. Die Bünde der Stadtbezirksgemeinden schlossen sich weiter zu größeren Bündnissen, den sogenannten Stadtteilgemeinden, in Ober- und Unter-Kyoto (*sochō*) zusammen. Die um 1530 erbauten Mauern, die jeweils um die Stadtteile Ober- und Unter-Kyoto herum gezogen wurden, verweisen auf die nun entstandene politische sowie militärische Unabhängigkeit der jeweiligen Stadtteile voneinander. Die

⁷⁷⁸ Konoë Hisamichi, *Gohōjōji Kanpakuki*, Bd. 1, hg. von TANAKA, Hiromi (Hg.) Iwanamishoten 2001, S. 22.

Überlieferung zu den Aktivitäten der Bünde ist spärlich, doch die Forschung ist sich einig, dass sie im Gegensatz zu den Stadtbezirksgemeinden eine besondere politische Rolle spielten und sie gegenüber der Obrigkeit ihr Recht schützten.⁷⁷⁹

Die am Anfang dieses Kapitels vorgestellte Quelle von 1533, in der die Vertreter der 66 Stadtbezirke Unter-Kyotos gegenüber dem Shogunat ihre Forderung zum Ausdruck bringen, zeigt auch die aktive politische Beteiligung der Stadtteilgemeinden Unter-Kyotos.⁷⁸⁰ Bemerkenswert ist, dass die Gemeinden Unter-Kyotos sich erst im 16. Jahrhundert organisierten, während die Organisatoren der Yamahoko-Prozession bereits seit dem Ende des 14. Jahrhunderts als Einwohner und eigenständige Gruppe Unter-Kyotos anerkannt wurden. Das bedeutet, dass die symbolische Einheit unter den Stadteinwohnern Unter-Kyotos durch die Feier der Yamahoko-Prozession der späteren politischen Allianz voranging. Die Yamahoko-Prozession wirkte somit anregend für die Bildung einer lokalen Identität Unter-Kyotos.

5. Fazit

Im Umzug des Gion-Festes des Altertums gab es keine feste Reihenfolge der Teilnehmer. Der Teilnehmerkreis begrenzte sich, abgesehen von den Mönchen und den Boten des Kaiserhofes, auf Menschen aus den niederen Schichten. Die große Popularität des Festes bei der Stadtbevölkerung wurde von den zeitgenössischen Autoren, die dem Hofadel angehörten, als eine Art städtischen Aufruhrs interpretiert und daher nicht positiv aufgenommen. Das Fest entwickelte sich erst durch die Anwesenheit der Obrigkeit zu einer städtischen Inszenierung. Dementsprechend wurde der Wert des Festes für die Zeitgenossen nicht mit dem Teilnehmerkreis der Prozession selbst, sondern mit der Anwesenheit der Obrigkeit festgelegt. Die Reihenfolge in der Prozession wurde im Hinblick auf die Zuschauer entschieden, wie der Befehl des Shirakawa-Jōkōs bezüglich der Umstellung der ‚Kinder auf den Pferden‘ von 1124 zeigt. Die Rolle der Zuschauer findet man auch auf den bildlichen Darstellungen des Festes betont, auf denen die Zuschauer aus den unterschiedlichen Schichten auf den Tribünen sowie in den Straßen gezeigt werden. Diese theatralische Form der Feier nahm das Gion-Fest während der Zeit des Ashikaga-Shogunates an.

Im Altertum erhielt das Gion-Fest trotz des großen Interesses des Kaisers und des Jōkōs

⁷⁷⁹ Vgl. FUJII, Manabu: Hokke Ikki to Chōgumi, in: Kyoto no Rekishi, 540-568; KAWAUCHI, Masayoshi: Toshikyōdōtai to Jinteki Ketsugō. Hokkeikki to Gion'e wo Megutte, in: Chūsei Kyoto no Toshi to Shūkyō, 205-224; ADRIAN, GERBER: Gemeinde und Stand, S. 333-335; KAWASHIMA, Masao: Chōshū no Machi.

⁷⁸⁰ Gion Shigyō Nikki, in: Yasaka Jinja Kiroku, S. 834. „Auch wenn die Mikoshi-Prozession nicht stattfindet, soll die Yamahoko-Prozession gefeiert werden.“

keine offizielle Unterstützung vom Kaiserhof. Die Stiftung des Hofadels blieb auf den persönlichen Bereich beschränkt und galt nicht als offizielle Aufgabe, obwohl die Stiftungen vom Jōkō häufig erzwungen wurden. Die persönliche finanzielle Unterstützung von Seiten des Kaisers und des Jōkōs deckten einerseits nur einen Teil der gesamten Kosten des Gion-Festes. Andererseits konnte der Gion-Schrein nicht allein mit Hilfe der Gottesleute das Fest feiern. Das Gion-Fest in der Insei-Zeit war daher keinesfalls eine Veranstaltung von einem bestimmten zentralen Organisator. Vielmehr war es ein Ergebnis der Zusammenarbeit von Hof und Schrein und wurde durch seine große Popularität unter den Stadteinwohnern gestützt.

Die Stadteinwohner hatten in der Insei-Zeit nur wenige Möglichkeiten, während des Gion-Festes ihre Präsenz zu zeigen. Das Finanzierungssystem in der Form von Dienstleistungen, wie zum Beispiel die Stiftung von Reitern, die im 12. Jahrhundert eingeführt wurde, bot vorrangig den reichen Kaufleuten die Gelegenheit, im Umzug ihren Reichtum und ihren Sozialstatus zu zeigen. Diese Stiftungen wurden dann aber aufgrund der großen finanziellen Belastung für die Kaufleute im 14. Jahrhundert von diesen nach Möglichkeit vermieden. Stattdessen begannen die Gottesleute des Gion-Schreins, zunächst aufgeteilt nach der jeweiligen wirtschaftlichen Gilde, den *za*, im Festraum des Gion-Festes in der Form einer Aufführungsgruppe mit Yama- und Hoko-Wagen ihre Präsenz während der Prozession zu zeigen.

Es war eine besondere politische Situation aufgrund der lautstarken Proteste des Enryaku-Tempels und der darauffolgenden zwölfjährigen Aufhebung des Gion-Festes, die es der städtischen Bevölkerung ermöglichte, eine eigene Form der Prozession durchzuführen. Die Yamahoko-Prozession wurde von den Zeitgenossen nicht als Prozession der Gottesleute des Gion-Schreins wahrgenommen, sondern als Prozession der Stadteinwohner des südlichen Kyotos, dem *shimogyō*. Dies deutet darauf hin, dass die Organisatoren selber auch nicht als Gottesleute des Gion-Schreins auftraten, sondern primär als Stadteinwohner des südlichen Kyotos die Prozession veranstalteten. Meines Erachtens kann dieser Moment als der Beginn der Bildung einer lokalen Identität verstanden werden.

Die Yamahoko-Prozession konnte dann durch den Besuch des Shoguns Yoshimitsu ihren symbolischen Wert erhöhen. Auf diese Weise gelang es Yoshimitsu, auch durch seine Anwesenheit bei der Yamahoko-Prozession, eine unmittelbare Beziehung zu den Stadteinwohnern aufzubauen. Die Stadteinwohner nahmen diesen Besuch des Shoguns positiv auf, da durch die Anwesenheit Yoshimitsus ihre Aufführung mehr Wert bekam.

Seitdem verzeichnete man häufigere Besuche des Shoguns beim Gion-Fest und schließlich folgte die Institutionalisierung dieser Besuche, die sich zu einer offiziellen Zeremonie des Shoguns entwickelten. So kam das Gion-Fest dem Shogunat und seiner Politik näher, obwohl die Yamahoko-Prozession in keinem offiziellen Verhältnis zum Shogun in der Zeit des 15. Jahrhunderts stand.

Als der mächtige Vasall Hosokawa Masamoto durch einen Coup d'État an die Macht gelangte, führte er um 1500 das Gion-Fest wieder ein. Bis zu dieser Zeit wurde das Gion-Fest als repräsentativstes Stadtfest in Kyoto anerkannt, wo der Stadtherrscher und die Stadteinwohner im öffentlichen Raum symbolisch kommunizierten. Hosokawa Masamoto nahm die Tradition wieder auf. Durch die Wiedereinführung des Festes verknüpfte er seine eigene politische Legitimität mit der Inszenierung des Gion-Festes. Dabei spielte wieder der Besuch der städtischen Obrigkeit bei der Yamahoko-Prozession eine wichtige Rolle, der eine beidseitige Anerkennung zwischen der neuen städtischen Obrigkeit und dem Veranstalter der Yamahoko-Prozession ermöglichte. Die enge Interaktion zwischen den Zuschauern und den Teilnehmern und die zeitgenössische Wahrnehmung derselben ermöglichte die Symbolpolitik des städtischen Herrschers im mittelalterlichen Kyoto.

Der politische Charakter wird nicht nur in der Interaktion zwischen der städtischen Obrigkeit und den Stadteinwohnern deutlich, die die Handlungsträger der Yamahoko-Prozession darstellten. Die Yama- und Hoko-Wagen gehörten spätestens seit der Mitte des 15. Jahrhundert zu den jeweiligen Stadtbezirksgemeinden, und bei der Prozession verkörperte jeder Yama- und Hoko-Wagen eine einzelne Stadtbezirksgemeinde. Gleichzeitig war die Yamahoko-Prozession ein Symbol Unter-Kyotos, dem *shimogyō*. Diese doppelte Identität war das Merkmal der Yamahoko-Prozession im 15. Jahrhundert. Ein politischer Zusammenschluss der Stadtteilgemeinden Unter-Kyotos erfolgte erst im 16. Jahrhundert. Durch die Yamahoko-Prozession wurde die Einheit Unter-Kyotos jedoch bereits seit dem Ende des 14. Jahrhunderts verdeutlicht. Diese ging der realen politischen Verbundenheit voraus. Dies wird auch durch das Itinerar der Prozession, das den Raum Unter-Kyotos markierte, ausgedrückt. Dies deutet darauf hin, dass die Yamahoko-Prozession für die Identitätsbildung der Stadteinwohner, die sich später zur politischen Einheit entwickelten, eine entscheidende Rolle spielte.

Das Beispiel des Gion-Festes zeigt deutlich die Möglichkeit der Entwicklung eines Fests im städtischen Raum von einem religiösen Fest zur politischen Inszenierung auf. Dabei spiegelte das Fest nicht nur die jeweilige politische Situation wider, sondern ging

sogar der politischen Realität voran.

Daraus können jedoch keine generellen Schlüsse für die Feste in den städtischen Räumen Japans gezogen werden. Die Besonderheiten des Gion-Festes, nämlich sein Schauplatz in der Hauptstadt Kyoto und die Interaktion mit den Obrigkeiten, unter anderem mit dem Kaiserhof, dem Shogunat und dem Enryaku-Tempel, unterschied es wesentlich von den Festen anderer japanischer Städte. Im letzten Kapitel wird daher ein anderes Fest aus der Hafenstadt Sakai thematisiert. Sakai war dabei eine von Händlern regierte autonome Stadt, wie die Jesuiten im 16. Jahrhundert schilderten.

Kapitel V. Das Sumiyoshi-Fest. Ein Fest der Handelsstadt Sakai

1. Einleitung

1.1. Die Forschungsgegenstände

Die Stadt Sakai

1561 schilderte der Jesuit Gaspar Vilela (1526-1572) in seinem Bericht an einen Kollegen in Indien folgendes:

„Diese Stadt Sakai ist ziemlich groß und es gibt viele einflussreiche Kaufleute. Die Stadt wird wie Venedig von einem *Consul* verwaltet“.⁷⁸¹

Im selben Jahr schickte der Missionar Cosme de Torres (1510-1570) seiner Eminenz in Indien einen Brief. Hier findet man eine ähnliche Beschreibung:

„Sie [Sakai] ist ein Paar *legua* von der Hauptstadt [Kyoto] entfernt. Die Stadt ist sehr reich und hier gibt es viele Stadteinwohner. Wie Venedig wird die Stadt verwaltet. Die sogenannten Versammlungsleute (*kaigōshū*), regieren die Stadt mit einem kollegialen System. Diese versammelten Leute bestehen aus einigen Personen und ihre Regierung herrscht autonom.“⁷⁸²

Der Nachfolger von Gaspar Vilela, Luís Frois (1532-1597), der später eine umfangreiche Geschichte Japans schrieb, die bis heute als eine der besten zeitgenössischen Quellen über das Japan des 16. Jahrhunderts bewertet wird, schilderte im Jahr 1566, dass Sakai die reichste Stadt des Landes ist.⁷⁸³

Spätestens seit jener Zeit genoss Sakai aufgrund seiner wirtschaftlichen Macht eine gewisse Freiheit und Autonomie, welche die Jesuiten als *Republika* interpretierten. Nach einem zeitgenössischen Kriegsbericht (*ōeiki*) vom Aufstand in der Ōei-Zeit (1399),

⁷⁸¹ 16, 17 Seiki Iezusukai Nihon Hōkokushū, Band 3-1, TŌKŌ, Hirohide (übers.), MATSUDA, Kiichi (Hg.) in Kooperation mit E. YORISSEN, Dōhōsha 1997, S. 394f. Gaspar Vilela war ein portugiesischer Jesuit. 1556 kam er nach Japan und arbeitete als Missionar zunächst in den Städten Nagasaki und Bungonokuni-Funai (das heutige Ōita) auf der Insel Kyūshū. Dann gründete er jeweils in Sakai und Nara eine Kirche. 1570 reiste er nach Goa in Indien zurück. (Nihon Rekishi Daijiten, Shōgakukan, 2007, der Artikel von Gaspar Vilela.)

⁷⁸² Yasokaishi Nihontsūshin, Bd.1, MURAKAMI, Naojirō (Hg.), Shuhōkaku, 1927, S. 49-51, hier S. 50. Die Zahl der Mitglieder der Versammlungsleute wird in seinem Brief nicht erwähnt. Wie später noch gezeigt wird, berichten andere zeitgenössische Quellen über ihre Zahl unterschiedlich. So ist von sechs, zehn oder sechsunddreißig Mitgliedern die Rede.

⁷⁸³ Yasokaishi Nihontsūshin, S. 336. Seine Geschichte wurde ins Deutsche übersetzt. Vgl. FROIS, Luís: Die Geschichte Japans (1549-1578). Nach der Handschrift der Ajudabibliothek in Lissabon, übersetzt und kommentiert von SCHURHAMMER, G. / VORETZSCH, E. A., Leipzig 1926.

verbrannten circa 10.000 Häuser während des Aufstands in Sakai.⁷⁸⁴ Etwa siebzig Jahre später berichtet eine weitere Quelle aus dem Jahr 1475 über eine Sturmflut in Sakai, bei der tausende Häuser zerstört wurden.⁷⁸⁵ Diese Zahlen sind zwar nicht genau, deuten aber darauf hin, dass Sakai bereits im 15. Jahrhundert von den Zeitgenossen als eine große Stadt mit vielen Einwohnern wahrgenommen wurde. Bezüglich der Einwohnerzahl berichten zwei weitere zeitgenössische Quellen von Anfang des 16. Jahrhunderts, dass etwa 4.000 Häuser, die sich vornehmlich im nördlichen Teil, zu einem Drittel aber auch im südlichen Teil der Stadt befanden, durch einen Brand im Jahr 1532 zerstört worden waren.⁷⁸⁶ YOSHIDA Yutaka kalkulierte die Einwohnerzahl Sakais anhand dieser Angaben auf ca. 10.000 bis 20.000 im 14. Jahrhundert, 30.000 bis 50.000 zwischen dem 15. Jahrhundert und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, und 60.000 bis 80.000 in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.⁷⁸⁷ Das heißt, Sakai besaß bereits im 15. Jahrhundert nach der Hauptstadt Kyoto (100.000 bis 200.000) die meisten Einwohner.⁷⁸⁸

Das Sumiyoshi-Fest

Das Sumiyoshi-Fest wurde damals in dieser reichen und großen Stadt als repräsentatives Fest wahrgenommen. Der Feierzug startete vom Sumiyoshi-Schrein, der circa 5 km entfernt von der Stadt lag. Die Schreinlade, die von einer Prozession begleitet wurde, besuchte die Götterherberge in Sakai, blieb dort ein paar Tage und kehrte anschließend zum Sumiyoshi-Schrein zurück. Diese Form der Prozession erinnert stark an das Gion-Fest.

Es ist bezeichnend, dass der gerade genannte Jesuit Gaspar Vilela das Sumiyoshi-Fest aus Sakai mit dem Gion-Fest aus Kyoto in ein und demselben Brief ganz ausführlich beschrieb.⁷⁸⁹ Dies zeigt deutlich, dass das Sumiyoshi-Fest in den Augen eines Europäers zusammen mit dem Gion-Fest als eines der populärsten japanischen Feste galt. Im vierten Kapitel haben wir gesehen, dass sich das Gion-Fest aufgrund von politischen

⁷⁸⁴ Beim Ōei-Aufstand erhob sich der Ōuchi-Clan gegen das Muromachi-Shogunat im Jahr 1399. Die Ōuchi wurden in Sakai belagert und vom Shogunat im selben Jahr vernichtet. Das Ōei-Ki wurde kurze Zeit nach dem Krieg geschrieben. Vgl. den Artikel vom Ōei-Aufstand und von Ōeiki, Nihon Rekishi Daijiten, Shōgakukan 2007. Zum Bericht über die verbrannten Häuser, siehe Ōeiki, in: HANAWA, Hokinoichi (Hg.): Gunsho Ruijū Bd. 20, Zoku Gunsho Ruijū Kanseikai, Tokyo 1932, S. 302-317, hier S. 317.

⁷⁸⁵ Daijōin Jisha Zōjiki, in: MIURA, Hiroyuki (Hg.): Sakaishishi, Bd. 4, Quelle Bd. 1, Sakaishiyakusho, Sakai 1930, S. 178f.

⁷⁸⁶ Der Artikel vom 22. Tag des zwölften Monats von Nisuiki, und Genjo Ōnenki, in: Sakaishishi, Bd. 4, S. 179f.

⁷⁸⁷ YOSHIDA, Yutaka: Sakai Chūsei no Kaigō to Jiyū, Sakaishi Hakubutsukanpō 17, 2005, S. 2-30, hier S. 4.

⁷⁸⁸ YOSHIDA, Sakai Chūsei no Kaigō, S. 4.

⁷⁸⁹ 16, 17 Seiki Iezusukai Nihon Hōkokushū, S. 403-405.

Umständen und durch die enge Interaktion der Obrigkeit mit den Stadteinwohnern zu einem städtischen Fest entwickelte und damit einen politischen Wert erhielt. Welche Bedeutung hatte hingegen das Sumiyoshi-Fest für die Stadt Sakai? Spielte das Fest eine ähnliche Rolle wie das Gion-Fest zum Beispiel als identitätsstiftendes Fest der Stadteinwohner? Diese Fragen werden in dem letzten Fallbeispiel zum Sumiyoshi-Fest der mittelalterlichen japanischen „freien“ Stadt Sakai behandelt.

1.2. Die Forschungsgeschichte der Stadt Sakai und des Sumiyoshi-Festes

Die Vorstellung der Stadt Sakai als freie japanische Stadt basierte vornehmlich auf den oben genannten Beschreibungen der Jesuiten.⁷⁹⁰ Fraglich ist jedoch, in wie weit diese Autonomie von Sakai der Realität entsprach. Sakai wurde nämlich in den offiziellen Quellen, wie den Erlassen des Shoguns, den Akten des Sumiyoshi-Schreins und den Chroniken, nie als autonome Stadt bezeichnet. Dementsprechend fokussierten sich die meisten Forschungsarbeiten über Sakai auf die Frage, ob die Stadt überhaupt als autonom bezeichnet werden kann. Aufgrund der Aussage der Jesuiten ist diese Diskussion besonders im Vergleich mit der europäischen autonomen Stadt geführt worden. Diese Fragestellung wurde in den 1950er bis 1970er Jahren unter den Stadthistorikern kontrovers diskutiert, welche nach den *Weberschen* Kriterien für die mittelalterliche europäische Stadt die japanischen Städte untersuchten.

Sakai wurde dabei von den Forschern als Paradebeispiel für die mittelalterliche japanische Stadt behandelt.⁷⁹¹ Demzufolge war Sakai neben Kyoto, wo der beste Quellenbestand gefunden werden kann, der zentrale Forschungsgegenstand der japanischen Stadtforschung in den 1950er bis 1970er Jahren. Dadurch erhielt Sakai zweifellos einen hervorgehobenen Status bei den Forschern. Thematisch wurde die Stadt Sakai aber ausschließlich im Kontext 'freie Stadt' untersucht und die Forschungen begrenzten sich auf das Kollegium und den Reichtum der Mitglieder des Kollegiums aufgrund ihrer Handelstätigkeiten. Die japanischen Historiker versuchten mit der Untersuchung von Sakai zu klären, ob im japanischen Mittelalter eine 'freie Stadt' existierte, die mit der 'freien Stadt' im europäischen Mittelalter vergleichbar ist.⁷⁹²

Diese Diskussion um die 'freie Stadt' ging aber vor allem auf eine falsche Interpretation

⁷⁹⁰ Vgl. YOSHIDA, Sakai Chūsei no Kaigō to Jiyū; NIKI, Hiroshi: Sakai to Chūseitoshi. Ōgon no Hibi Haruka, in: Sakai Kenkyū Bd. 33, 2011, S. 1-32.

⁷⁹¹ Zur Forschungsgeschichte der Wahrnehmung der Stadt Sakai als freie Stadt, siehe SASAKI, Ginya: Nihon Chūsei Toshi no Jiyū Jichi Kenkyū wo Megutte, in: Shakai Keizai Shigaku, Bd. 38-4, 1972, S. 96-111; NIKI, Sakai to Chūseitoshi.

⁷⁹² SASAKI, Ginya: Nihon Chūsei Toshi; HAYASHIYA, Tatsusaburo: Chūsei Bunka no Kichō, Tokyodaigaku Shuppankai 1953; HARADA, Tomohiko: 16 seiki no Jiyūtoshi. Sakai no Rekishi to sono Haikei ni tsuite, in: Toshihakaishi Kenkyū (Harada Tomohiko Ronshū Bd. 3), Shibunkaku-Shuppan 1985, S. 3-26.

von Max Webers idealem Bild der europäischen Stadt zurück.⁷⁹³

In den 1970er Jahren entstand eine neue Strömung in der Stadtgeschichte. Sie entwickelte sich im Kontext der damaligen Gesellschaft Japans. Darüber hinaus wurden seit 1980 immer mehr Orte, die bisher nicht als Teile einer Stadt erkannt worden waren, aufgrund von zahlreichen archäologischen Funden als eben solche identifiziert und durch die interdisziplinäre Zusammenarbeit unter den Historikern, den Forschern der Baugeschichte sowie der historischen Geographie usw. erforscht. Mit diesen Beiträgen gewann die Stadtforschung eine größere Vielfalt und die Thesen über die mittelalterliche japanische Stadt entwickelten sich im Rahmen der japanischen Historiographie weiter. Unglücklicherweise war die Stadt Sakai, die als Paradebeispiel für die Diskussion um die 'freie Stadt' fungierte, im Zusammenhang mit dieser Strömung seit den 80iger Jahren in der Forschung nicht mehr so hoch geachtet wie zwischen 1950 und 1970, und ihr Wert als Forschungsgegenstand wurde daher einerseits deutlich relativiert, während auf der anderen Seite die Wahrnehmung von Sakai als repräsentative mittelalterliche Stadt erhalten blieb.

KONISHI Mizue und IZUMI Chōichi zählten in den 1980er Jahren daher zu den wenigen Forschern, die sich mit der Stadt Sakai beschäftigten.⁷⁹⁴ Dabei haben KONISHI und IZUMI weniger die besondere Stellung von Sakai für die mittelalterliche Städteforschung hervorgehoben. IZUMIS Forschung fokussierte sich primär auf die persönlichen Netzwerke und den Einfluss der Politik zwischen den reichen Kaufleuten und den Fürsten (*daimyō*) in Sakai.⁷⁹⁵ IZUMI belegte dabei die entscheidende Rolle der Teezeremonie bei dem Aufbau politischer Netzwerke. Er untersuchte aber auch das mittelalterliche System des Kollegiums, wobei er Sakais Kollegium mit anderen Städten, wo ähnliche Verwaltungssysteme erkennbar waren, unter anderem mit dem von Ise-Ōminato, verglich.⁷⁹⁶

KONISHI verwendete vor allem die vergleichende Methode für ihre Arbeit. Mit ihr

⁷⁹³ Die nun folgende Diskussion wurde bereits im Kapitel III. 4.1. vorgestellt. Hier wird diese im Zusammenhang mit der Forschung zur Stadt Sakai kurz zusammengefasst.

⁷⁹⁴ Vgl. KONISHI, Mizue: Sengokutoshi Sakai no Keisei to Jichi, in: Chūseitoshi Kyōdōtai no Kenkyū, Shibunkaku 2000, S. 99-138. (original erschien als, Sakaitoshiron. Sengokutoshi Sakai no Keisei to Jichi, ARIMITSU, Yūgaku (Hg.): Sengokuki Kenryoku to Chiiki Shakai, Yoshikawa-Kōbunkan 1986.); IZUMI, Chōichi: Sakai to Hakata. Sengoku no Gōshō, Sōgensha 1976; DERS.: Sakai, Chūsei Jiyū-Toshi, Kyōikusha 1981.

⁷⁹⁵ IZUMI, Chōichi: Sekigaharaeki Zengo no Sakai Shōnin. Tennōjiyaichizoku to Imai Sōkun wo Chūshin ni Shite, in: Historia, Bd. 53, 1969, S. 21-37; DERS., Kinsei Shotō no Sakai Shōnin, Itamiza Sōhaku to sono Ichizoku, in: Historia, Bd. 66, 1975, S. 54-63; DERS., Kinsei Shotō no Sakai Shōnin, Hiranoya Dōka to sono Ichizoku, in: Nihon Rekishi Bd. 301, 1973, S. 84-99; DERS., Sakai Shōnin, Tennōjiya Sōbon to Genwa gan2nen no Sōbon takaiki ni tsuite, in: Shisen, Bd. 58, 1983, S. 1-10.

⁷⁹⁶ IZUMI, Chōichi: Chūsei no Sakai wo meguru 2, 3 no Memo, in: Historia, Bd. 94, S. 70-79.

untersuchte sie das Regierungssystem von Sakai, ihrer Nachbarstadt Hirano, der gerade genannten Stadt Ōminato und der Stadt Ōyamazaki, die aufgrund ihrer autonomen Verwaltungen im Spätmittelalter seit den 1970er Jahren immer mehr die Aufmerksamkeit der Stadthistoriker gewonnen hatten. Dadurch wies KONISHI viele Gemeinsamkeiten zwischen diesen Beispielen nach und verglich die Art der Stadtverwaltung dieser Städte.⁷⁹⁷

Sakai verlor zwar seinen hervorgehobenen Status bei der Stadtforschung, aber die Forschung über die Stadt Sakai entwickelte sich mit der Diskussion um die 'freie Stadt' weiter und dabei war und ist der zentrale Gegenstand des Forschungsinteresses weiterhin die Verwaltungsstruktur. Die neuesten Forschungen fokussieren sich dabei nicht mehr nur auf die Versammlungsleute sondern auch auf noch kleinere Einheiten, wie die Gemeinden auf der Stadtbezirks- sowie der Domänenebene.⁷⁹⁸ Unter anderem analysiert FUJIMOTO Yoshihiro in seinem Aufsatz aus dem Jahr 2011 die Rolle der Stadtbezirksgemeinde sowie die Domänengemeinde und ihre Beziehung zum Kollegium.⁷⁹⁹ Auf diese Diskussion wird in einem späteren Kapitel noch eingegangen.

Seit den 1990er Jahren ist fraglos YOSHIDA Yutaka der führende und fast einzige Stadthistoriker, der über Sakai im Mittelalter arbeitet.⁸⁰⁰ Seine Forschung fokussiert sich

⁷⁹⁷ In diesem Zusammenhang thematisierte sie auch die japanische Schreibweise von Sakais Kollegium, dessen genaue Bedeutung in der Forschung durchaus umstritten war. TOYODA Takeshi argumentierte in seiner Arbeit von 1957, dass das Kollegium, in japanischen Zeichen: '会合衆', als *egōshū* gelesen werden soll. Die Silbe *egō* bedeutet explizit die religiöse Sammlung des buddhistischen Tempels. Damit versuchte TOYODA zu belegen, dass Sakais Kollegium von der buddhistischen Sammlung her stammte und '会合衆' *egō-shū* ausgesprochen werden muss. KONISHI bewies hingegen, dass ein solches Kollegium mit den japanischen Zeichen '会合衆' auch in Uji, Yamada von Minamiise sowie Ōminato gefunden wurden, daher '会合衆' sich nicht nur auf Sakai beziehen kann. Dabei wurde bereits nachgewiesen, dass '会合衆' von der Stadt Iseuji *kaigō-shū* gelesen wurde. KONISHI argumentierte, dass Sakais Kollegium in seiner Organisation keinen Unterschied zu den anderen Städten aufweist und sein Name vielmehr als ein allgemeiner Begriff verstanden werden kann. In diesem Zusammenhang deutet KONISHI darauf hin, dass '会合' nach dem portugiesisch-japanischen Wörterbuch, das von Jesuiten 1602 und 1603 publiziert wurde, *kaigō* gelesen wurde. Nach dem Wörterbuch bedeutet es eine Versammlung von vielen Leuten, um bestimmte Angelegenheiten zu besprechen. Daraus erschließt sich, dass 会合衆 nicht *egōshū* sondern *kaigōshū* ausgesprochen wird und wörtlich übersetzt „Versammlungsleute“ bedeutet. Vgl. TOYODA, Takeshi: Sakai, in: Hōken Toshi, Yoshikawa Kōbunkan 1983, S. 5-158. [original erschien als, Sakai. Shōnin no Shinshutsu to Toshi no Jiyū, Shibundō 1957.]; KONISHI, Mizue: Toyoda Takeshi no Toshiron /egōshū-ron nitsuite, in: Dies.: Chūseitoshi Kyōdōtai no Kenkyū, S. 223-241. [original erschien in: Osaka Shōin Joshidaigaku Ronshū, Bd. 25, 1988.]

⁷⁹⁸ YOSHIDA, Sakai Chūsei no Kaigō; SASAKI, Masayuki: 16 Seiki niokeru Sakai no Kaigōshū ni tsuite, in: Hakusan Shigaku Bd. 33, 1997, S. 46-62; FUJIMOTO, Yoshihiro: Muromachi Kōki, Sengoku-ki niokeru Sakai no Toshi-Kōzō. Kaigōshū no Saikentō, in: Historia, Bd. 220, 2010, S. 38-58.

⁷⁹⁹ FUJIMOTO, Muromachi Kōki, Sengoku-ki niokeru Sakai no Toshi-Kōzō.

⁸⁰⁰ Vgl. YOSHIDA, Yutaka: Sakaishi Kenkyū no Ayumi, in: Sakaishi Hakubutsukanpō Bd. 11, 1992, S. 36-58; DERS.: Chūsei Kinsei Shoki Sakaishi no Kenkyū Bunken Ichiran 1, in: Sakaishi Hakubutsukanpō Nr. 12, 1993, S. 30-38; DERS.: Chūsei Kinsei Shoki Sakaishi no Kenkyū Bunken Ichiran 2, in: Sakaishi Hakubutsukanpō Bd. 21, 2002, S. 32-35; DERS.: Sakai Chūsei no Kaigō; DERS.: Sakai to Sumiyoshi. Kodai Chūsei no Saishi to Sharyō, in: Sakaishi Hakubutsukanpō, Bd. 28, 2009, S. 13-23; DERS.: Ezu de Miru Sakai-Kō, in: Sakai Kenkyū, Bd. 33, 2011, S. 1-37.

auf die Beziehung zwischen dem Schrein und der Stadt seit dem Altertum. Diese wurde bisher von anderen Forschern zwar immer erwähnt aber nie thematisiert.⁸⁰¹ Seine neuesten Arbeiten beschäftigen sich mit dem Sumiyoshi-Fest aus der stadthistorischen Perspektive. Beiträge von anderen Wissenschaftlern über das Fest bewegen sich dagegen im Rahmen der schintoistischen Forschung oder der Volkskunde.⁸⁰²

Unter den Stadthistorikern ist man sich über die wichtige Rolle des Sumiyoshi-Schreins in der frühen Phase der Entwicklung von Sakai zur Stadt und ihrer kontinuierlichen Beziehung einig.⁸⁰³ Werden jedoch die Feste Sakais im Mittelalter im Rahmen der Stadtgeschichte thematisiert, haben sich die Stadtforscher bisher aber nicht für das Sumiyoshi-Fest, sondern mehr für das lokale Fest des Akuchi-Schreins, der in der Stadtmitte von Sakai stand und dessen Schreintempel das religiöse Zentrum der Stadteinwohner war, interessiert.⁸⁰⁴ Dementsprechend bekam das Akuchi-Fest im stadthistorischen Kontext eine hohe Aufmerksamkeit, wohingegen der Wert des Sumiyoshi-Festes für die Stadt im Spätmittelalter kaum beachtet wurde.⁸⁰⁵ Auch YOSHIDA diskutierte das Akuchi-Fest im Zusammenhang mit der Gemeindebildung in Sakai, obwohl er später seine These in diesem Zusammenhang modifizierte.⁸⁰⁶

Wie aber bereits der Jesuit Gaspar Vilela schilderte, war für die Einwohner nicht das Akuchi-Fest, sondern das Sumiyoshi-Fest das repräsentative Fest der Stadt Sakai im 16. Jahrhundert. Diese unterschiedliche Interpretation beider Feste führt zu weiteren Fragen. Was für eine Rolle spielte das Sumiyoshi-Fest für die Stadt, während der Akuchi-Schrein mit den politischen Eliten von Sakai enge Beziehungen pflegte?

Folgendes Kapitel analysiert daher die Beziehung zwischen den beiden Festen sowie der Stadt und klärt, wie die Stadteinwohner die jeweiligen Feste wahrgenommen haben.

Diese Analyse soll anschließend die weitere Rolle der Feste im japanischen Mittelalter

⁸⁰¹ Vgl. YOSHIDA, Yutaka: Chūsei Miyaza no Keisei to Jichi, in: Kanpō, Bd. 3, Sakaishi Hakubutsukan 1984, S. 1-26; DERS.: Chūsei Sumiyoshisha no Ujizoku to Shokueki, in: Suminoe, Bd. 180, 1986, S. 29-36; DERS.: Chūsei Sumiyoshisha. Ujizoku to Shokueki, in: Kanpō Bd. 5, Sakaishi Hakubutsukan, 1986, S. 15-42; DERS.: Sumiyoshi Saireizue no Gyōretsu ni tsuite, in: Suminoe Bd. 181, 1986, S. 20-29; DERS.: Sumiyoshi Sharyō to Jinji Yaku, in: Suminoe, Bd. 183, 1987, S. 38-43; DERS.: Sumiyoshisai no Omikoshi ha Naze Minami no Sakai he Mukaunoka, in: Ōsakajin, Bd. 64, 2010, S. 33-37; DERS.: Sakai no Rekishi ha Sumiyoshi Otabishokara, in: Sakaishi Hakubutsukanhō, Bd. 30, 2011, S. 50-58.

⁸⁰² Vgl. TANAKA, Takashi: Sumiyoshi Taisha Shi, Sumiyoshi Taisha Hōsankai, Bd. 1, 1965, Bd. 2, 1994; MAYUMI, Tsunetada: Sumiyoshi Taisha no Matsuri, in: UEDA, Masaaki (Hg.): Sumiyoshi to Munakata no Kami, Chikuma Shobō 1988, S. 195-227; URAI, Sachiko: Sumiyoshi Taisha niokeru Aranigo Ōharai no Shinji wo megutte, in: SONODA, Minoru / FUKUHARA, Toshio (Hg.): Sairei to Geinō no Bunkashi, Shibunkaku 2003, S. 225-256.

⁸⁰³ Vgl. TOYODA, Sakai, S. 6f; KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 109f, S. 113-115.

⁸⁰⁴ Kikō Daishuku, Shaken-Nichiroku, hg. von Historiographical Institute The University of Tokyo, Iwanami Shoten 1953, S. 91.

⁸⁰⁵ TOYODA, Sakai, S. 48f; KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 114f.

⁸⁰⁶ YOSHIDA, Chūsei Miyaza, S. 18.

im Rahmen der Stadtgeschichte erläutern.

1.3. Die Quellen

Die Quellen von Sakai

Im Vergleich zu Kyoto ist, trotz der populären Vorstellungen über die Blütezeit von Sakai, die von den Jesuiten anschaulich beschrieben wurde, nur ganz wenig über die Stadtgeschichte vor dem späten 16. Jahrhundert bekannt. Einer der Gründe dafür ist, dass die Stadt keine geplante Stadt wie Kyoto war, sondern stattdessen parallel mit dem Aufstieg der Wirtschaft wuchs. Daher gibt es keine offizielle Gründungsurkunde für die Stadt. Es kann somit nicht festgehalten werden, ab wann Sakai den Status einer Stadt innehatte. Der Hauptgrund für die Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion der Stadtgeschichte ist aber vor allem der Mangel an Quellen. Der führende Stadthistoriker NIKI Hiroshi stellte in seinem Aufsatz „Sakai to Chūsei Toshi“ zwar fest, dass Sakai neben Kyoto und Hakata die reichste Quellenlage im Mittelalter bietet.⁸⁰⁷ Dies bedeutet aber nicht, dass in Sakai anhand von schriftlichen Quellen, wie zum Beispiel in Kyoto, eine kontinuierliche Geschichte seit dem Altertum rekonstruiert werden kann. Kyoto als Hauptstadt hatte immer einen besonderen Status. Ganz im Gegenteil dazu besitzt Sakai sehr wenige Quellen über die eigene Geschichte vor dem 17. Jahrhundert, auch wenn es immer noch verhältnismäßig viele sind im Vergleich zu anderen Städten. Dieser Quellenmangel für die Zeit vor dem 17. Jahrhundert ist generell ein großes Hindernis in der japanischen Mittelalterforschung.

Als kontinuierliche Quellensammlung, die sich mehr oder weniger auf Sakai bezieht, wird zunächst das Archiv des Akuchi-Schreins vom Altertum bis zur Frühen Neuzeit, das so genannte *Akuchijinja-Shiryō*, betrachtet.⁸⁰⁸ Diese Sammlung besteht aus verschiedenen Quellen, die im Bezug zum Schrein stehen. Als zeitgenössischer Bericht über Sakai aus dem 15. Jahrhundert ist ein Nikki von einem Mönch mit Namen Kikō Daishuku besonders bekannt. Er beschrieb verschiedene Geschehnisse in der Stadt, aber nur über einem Zeitraum von zwei Jahren: von 1484 bis 1486. Weitere Beschreibungen der Stadt Sakai tauchen dann nur noch ganz sporadisch in Kriegsberichten, nämlich im *Zoku-Ōninkōki*, *Ashikaga-Kiseiki* und *Hosokawa-Ryōkeki*, aus der Mitte des 16.

Jahrhunderts auf.⁸⁰⁹ Manche Beschreibungen über die Stadt in diesen Kriegsberichten

⁸⁰⁷ NIKI, Sakai to Chūseitoshi, S. 4.

⁸⁰⁸ Akuchi Jinja Shiryō, hg. von Akuchi-Jinja Shamusho, Akuchijinja 1975.

⁸⁰⁹ Das *Zoku-Ōninkōki* fängt mit der Situation von 1521 an und endet mit Nobunagas Besuch in Kyoto 1568. *Zoku-Ōninkōki*, in: KONDŌ, Heijō (Hg.): Kaitei Shiseki Shūran Bd. 3, Sumiya Shobō 1967, S. 703-909; das *Ashikaga-Kiseiki* skizziert den Ablauf des Machtwechsels zwischen 1487 und 1571. *Ashikaga-Kiseiki*, in: Shiseki Shūran Kenkyūkai (Hg.): Kaitei Shiseki Shūran Bd. 13, Sumiya Shobō

konzentrieren sich zeitlich aber nur auf die Mitte des 16. Jahrhunderts. Insofern ist der Bericht des Jesuiten Vilela zwischen 1549 und 1593 als besonders wertvoll anzusehen. Weitere zeitgenössische Quellenstücke über Sakai, die sporadisch in verschiedenen Dokumenten erschienen, wurden im Quellenband der Stadtgeschichte Sakais auf insgesamt etwa 469 Seiten ediert und gesammelt.⁸¹⁰

Die Quellen des Sumiyoshi-Festes

Trotz der Popularität des Sumiyoshi-Festes in Sakai findet man kaum Beschreibungen über das Fest vor dem 17. Jahrhundert aus der Perspektive der Stadt Sakai. Quellen über das Sumiyoshi-Fest werden grundsätzlich in der Quellensammlung des Sumiyoshi-Schreins selber gefunden. Die erste Beschreibung des Sumiyoshi-Festes erscheint in 'der Chronik über die Zeit der Götter des Sumiyoshi-Schreins' (*sumiyoshitaisha shindaiki*), die vermutlich 789 herausgegeben wurde.⁸¹¹ Es gibt keine weitere zeitgenössische Quelle, die dieses Entstehungsdatum belegt. Die Chronik musste aber spätestens seit Beginn des 13. Jahrhunderts auch den Zeitgenossen bekannt gewesen sein, da Fujiwara Teika in seinem Nikki *meigetsuki* aus dem Jahr 1230 diese Chronik erwähnte.⁸¹² Der Verlauf des Sumiyoshi-Festes in der Vormoderne erscheint relativ ausführlich in den 'Aufzeichnungen über die Abläufe der Rituale des Schreins im Laufe des Jahres' (*Sumiyoshi-taisha jingū shinji no shidai kiroku*), die von Tsumori Munekuni in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts geschrieben wurden.⁸¹³ In einer anderen Chronik des Sumiyoshi-Schreins, der sogenannten 'Sumiyoshi Kieferblätter Chronik' (*Sumiyoshi shōyō taiki*), die zwischen 1688 und 1704 von Umezono Koretomo herausgegeben wurde, wird der Ablauf des Sumiyoshi-Festes im 13. Jahrhundert wiederholt und mit dem Fest aus dem 17. Jahrhundert vergleichend ausführlich beschrieben.⁸¹⁴ Während sich diese beiden Quellen auf den offiziellen Ablauf konzentrieren, beschrieb Gaspar

1968, S. 134-266; das Hosokawa-Ryōkeki thematisiert fast denselben Zeitraum wie das Ashikaga-Kiseiki: von 1504 bis 1569. Hosokawa Ryōkeki, in: HANAWA, Hokinoichi (Hg.): Zoku-Gunshoruijū Bd. 20, Zoku-Gunshoruijū Kanseikai 1932, S. 580-639.

⁸¹⁰ Sakaishi-Shi Bd. 1-8, MIURA, Hiroyuki u. a. (Hg.), Sakaishi 1929-1931. Diese Stadtgeschichte gilt bis heute, neben den Publikationen der Stadtgeschichte von Ōsaka und Nagasaki, als eines der drei großen Stadtgeschichtsprojekte. Vgl. NIKI, Sakai to Chūseitoshi, S. 3f.

⁸¹¹ In der Chronik stehen zwei Daten. Das eine lautet 731 und das andere 789. Die Forscher nehmen nach der Untersuchung der Beschreibungen in der Chronik das letztere als Entstehungsdatum an. Vgl. TANAKA, Takashi (Hg.): Sumiyoshi Taisha Shindaiki, Sumiyoshi Taisha Shindaiki Kankōkai 1951, S. 68.

⁸¹² Vgl. OGAMI, Yōsuke (Hg.): Meigetsuki Bd.1-8, Yumani Shobō, 2005-2006; TANAKA, Takashi: Sumiyoshi-Taisha Shindaiki Kenkyū, in: Sumiyoshi Taisha Shindaiki, S. 59-324, hier S. 59.

⁸¹³ Sumiyoshi-Taisha Jingū Shoshinji no Shidai Kiroku, in: HANAWA, Hokinoichi (Hg.), Zoku Gunshoruijū Bd. 2-2 Jingibu, Zoku Gunsho Ruijū Kanseikai 1923, S. 556-580, hier S. 570-572. Zur Datierung dieser Quelle, siehe die Seite des Sumiyoshi-Schreins.

<http://www.sumiyoshitaisha.net/outline/history.html> (letzter Besuch: 05.09.2013)

⁸¹⁴ Shinjibu, in: KAJI, Hiroe / NAKAMURA, Naoto / NOTAKA, Hiroyuki (Hg.): Sumiyoshi Shōyō Taiki, Bd. 2. Osakashi Shiryō Chōsakai 2002, S. 70-136. Der Artikel zum Sumiyoshi-Fest findet sich auf S. 114-118.

Vilela als Zuschauer das Fest.⁸¹⁵ Seine Aufzeichnungen sind die einzigen aus dem 16. Jahrhundert, die über die gesamte Teilnehmergruppe sowie die Zuschauer umfangreich berichten.

Nachweise für die Popularität des Festes in der Bevölkerung sind nicht unbedingt in den schriftlichen Quellen, sondern vielmehr in den bildlichen Quellen zu finden. Eine der ältesten Abbildungen ist der Paravent des Sumiyoshi-Festes *Sumiyoshisaireizu Byōbu*, der nach der Untersuchung von NAGAI Norio und TANI Naoki zwischen 1607 und 1615 hergestellt wurde und im Stadtmuseum von Sakai lagert.⁸¹⁶ Eine Besonderheit dieses Paravents ist, dass das Bild nicht nur das Fest selber, sondern auch die Stadt Sakai thematisiert. Dieses Bild ist, abgesehen von Stadtplänen, die einzige bildliche Darstellung der Stadt Sakai aus der Vormoderne.⁸¹⁷ MURATA Kazuos Aufsatz über die Handelstätigkeiten in Sakai thematisiert die Stadtansicht, die auf diesem Paravent sehr detailliert dargestellt wird.⁸¹⁸

Der andere Paravent, der das Sumiyoshi-Fest in fast derselben Zeit abbildet, ist ein Raumteiler mit Ansichten der Burgstadt Ōsaka, der im Schloss Eggenberg in Österreich hängt.⁸¹⁹ Der achteilige Stellschirm, der die Stadtansicht von Ōsaka in der sogenannte Toyotomi-Zeit (1583-1615) darstellt, wurde Mitte des 18. Jahrhunderts in seine einzelnen Tafeln zerlegt und hängt heute an der Wand des Schlosses Eggenberg in Graz.⁸²⁰ Dieser Paravent war bisher nicht wissenschaftlich untersucht worden. Erst seit dem Jahr 2007 erforschen Fachleute des Universal museums Joanneum, des japanologischen Lehrstuhls der Universität zu Köln und der Kansai Universität in Ōsaka diesen Raumteiler.

Auf diesem Paravent wird der Festzug des Sumiyoshi-Schreins vollständig dargestellt.⁸²¹ Nach der Untersuchung von KURODA Kazumitu lässt die Art und Weise der Darstellung vermuten, dass der Maler beziehungsweise die Malergruppe den Zug gar nicht selbst gesehen hat, sondern eine Bildrolle mit einem Festumzug als Vorlage

⁸¹⁵ 16, 17 Seiki Iezusukai Nihon Hōkokushū, S. 403-405.

⁸¹⁶ Zu Sakais Version des Sumiyoshi-Festes, vgl. MURATA, Kazuo: Sumiyoshi Saireizu Byōbu ni miru Sakai Shōgyō no Ichiyōsō. Tentō Fūkei wo Chūshin ni, in: Kanpo Bd. 4 (Sakai Stadt Museum), 1985, S. 24-39; YOSHIDA, Sumiyoshi Saireizue.

⁸¹⁷ YOSHIDA, Sumiyoshi Saireizue, S. 23.

⁸¹⁸ MURATA, Sumiyoshi Saireizu Byōbu.

⁸¹⁹ Vgl. EHMCKE, Franziska / KAISER, Barbara: Ōsaka zu Byōbu. Ein Stellschirm mit Ansichten der Burgstadt Ōsaka im Schloss Eggenburg, Graz 2010; TAKAHASHI, Takahiro (Hg.): Shinhakken. Toyotomiki Ōsakazu Byōbu, Seibundō 2010.

⁸²⁰ Vgl. EHMCKE, Franziska: Einführung, in: Ōsaka zu Byōbu, S. 8f. hier S. 8.

⁸²¹ Vgl. KURODA Kazumitsu, der Sommer-Festumzug des Sumiyoshi-Shintō-Heiligtums auf dem Eggenberger Paravent, in: Ōsaka zu byōbu, S. 127-141; YOSHIDA, Sumiyoshisai no Omikoshi.

benutzte.⁸²² Bezüglich des Entstehungsdatums ist zu erwähnen, dass die bekannte Paradies-Brücke (*gokuraku-bashi*) - ursprünglich über den inneren Wassergraben der Burg von Ōsaka gebaut, wurde sie um 1600 wieder abgebaut - auf der Stadtansicht von Ōsaka erscheint. Daraus kann die Szene selber vor das Jahr 1600 datiert werden.⁸²³ Diese Darstellung ist wahrscheinlich älter als alle anderen Kunstwerke über den Sumiyoshi-Festumzug, die in Japan erhalten sind.⁸²⁴

Seit dem 17. Jahrhundert wurde das Sumiyoshi-Fest auf mehreren Paravents abgebildet, unter anderem auf den Ansichten des Shitennōji-Tempels und des Sumiyoshi-Schreins, die im Suntory Museum ausgestellt sind, auf den Paravents des Kamo- und Sumiyoshi-Festes im Stadtmuseum von Sakai sowie auf einer bildlichen Rolle des Sumiyoshi-Festes im Idemitsu Museums.⁸²⁵ Die einzelnen Teilnehmer sowie die Gruppen und deren Reihenfolge sind in den genannten Beispielen nicht immer identisch dargestellt und dazu ist es manchmal schwierig, die Teilnehmer zu identifizieren. Im Gegensatz dazu zeigt der Festzug vom Sumiyoshi-Fest (*aranigo no ōharai*) im 'Illustriertes Sammelwerk zu berühmten Stätten von Sumiyoshi' (*sumiyoshi-meishōzue*) von 1794 sowohl bildlich als auch schriftlich detailliert die einzelnen Teilnehmergruppen mit ihren Namen und ihrer Reihenfolge. Mit Hilfe dieser Quelle können Missverständnisse bei der Auswertung anderer Quellen verhindert werden.⁸²⁶

Die Quellen des Sumiyoshi-Schreins

Abschließend werden nun die Quellen über den Sumiyoshi-Schrein vorgestellt, wobei das Interesse für den Schrein bezüglich der Stadt Sakai im Vordergrund steht. Dies hängt damit zusammen, dass es weitere Quellen über den Sumiyoshi-Schrein gibt, in denen jedoch keine Informationen über Sakai oder das Sumiyoshi-Fest stehen. Neben den bereits vorgestellten zwei Chroniken, die 'Chronik über die Zeit der Götter des Sumiyoshi-Schreins' (*sumiyoshitaisha shindaiki*) und 'Sumiyoshi Kieferblätter Chronik' (*Sumiyoshi shōyō taiki*), enthalten die Quellenstücke in der Quellensammlung des Akuchi-Schreins in Sakai viele Informationen über den Sumiyoshi-Schrein, da der

⁸²² KURODA, Der Sommer-Festumzug, S. 134.

⁸²³ Die Brücke wurde danach in den Toyokuni-Schrein in Kyoto eingebaut. Vgl. TAKAHASHI, Shinhakken Toyotomiki Ōsaka Byōbuzu, S. 17.

⁸²⁴ KURODA, Der Sommer-Festumzug, S. 135.

⁸²⁵ Die genaue Datierung dieser Quellen ist nicht bekannt. YOSHIDA versucht mit Hilfe der Elemente auf den Bildern, diese zu datieren. Die Ansichten im Suntory Museum stammen laut YOSHIDA aus dem 18. Jahrhundert. Die Rolle des Sumiyoshi-Festes im Idemitsu-Museum zeigt eine Szene aus dem 17. Jahrhundert, aber die Rolle selber wurde nach YOSHIDA erst im 18. Jahrhundert gemalt. Bezüglich der Paravents des Kamo- und Sumiyoshi-Festes ist bisher nicht bekannt, aus welcher Zeit diese stammen. Vgl. YOSHIDA, Sumiyoshi Sairezue, S. 28.

⁸²⁶ Aranigo no Ōharai, in: FUJIWARA, Hidenori (Hg.) Sumiyoshi Meishō Zue, Kokushokankōkai 1987, S. 102-109.

Akuchi-Schrein, wie man später noch sehen wird, der Tochterschrein des Sumiyoshi-Schreins war.⁸²⁷

1.4. Die topographischen Merkmale von Sakai

Als letzter Teil dieses Abschnitts werden nun die topographischen Merkmale Sakais vorgestellt. Sowohl die Lage als auch die Form der Stadt spielten für ihre Entwicklung eine große Rolle.

Sakai liegt an der Bucht von Ōsaka, welche den östlichsten Teil der Inlandsee darstellt.⁸²⁸ Der Sumiyoshi-Schrein stand circa 5 km nördlich von Sakai. Zwischen diesen beiden verläuft heutzutage der Yamato-Fluss. Der Fluss fließt aber erst seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts durch eine künstliche Umleitung zwischen Sakai und dem Sumiyoshi-Schrein.⁸²⁹ Der Name Sakai, „die Grenze“, erklärt sich aus der topographischen Lage, da Sakai auf der damaligen Grenze der beiden Länder Settsu und Izumi lag.⁸³⁰

Sakai ist keine geplante Stadt. Vielmehr entwickelten sich der Hafen, welcher an der Seto-Inlandsee liegt, und seine Umgebung erst im Laufe der Zeit zu einer Stadt. In den älteren offiziellen Quellen, die vor dem 14. Jahrhundert entstanden, taucht Sakai immer als Sakaizu-Hafen oder im Kontext der Domäne Sakai (*Sakai-no-Shō*) auf. Der Stadtgrundriss ist aus diesem Grund, anders als in Kyoto, nicht quadratisch und spiegelt somit diese geographische Lage wider.

Für die Entwicklung der Stadt war besonders die Lage von Sakai wichtig. Im Jahr 1615 wurde die Stadt durch den Sommerfeldzug während der Belagerung von Ōsaka komplett zerstört. Der bekannteste Stadtplan von Sakai, *Sakai Ōezu*, der 1689 hergestellt wurde, überliefert eine Ansicht Sakais aus der Frühen Neuzeit. Es wurde bisher angenommen, dass sich die Stadtansicht im Mittelalter nicht von dem Plan *Sakai Ōezus* unterschied.⁸³¹ Erst durch Ausgrabungen wurde herausgefunden, dass sich die Stadtansicht durch den Krieg drastisch geändert hatte.⁸³² Auch der Verlauf der meisten

⁸²⁷ TANAKA, Sumiyoshi Taisha Shindaiki; KAJI / NAKAMURA / NOTAKA, Sumiyoshi Shōyō Taiki; SONNE, Akuchi-Jinja Shiryo.

⁸²⁸ Zur Lage von Sakai, vgl. MIURA, Sakaishi-Shi, Bd. 1, S. 2f.

⁸²⁹ Vgl. MIURA, Sakaishi-Shi, Bd. 1, S. 17-20.

⁸³⁰ Vgl. TSUZUKI, Shinichirō: Hirakareta Bōei-Toshi Sakai, in: AMINO, Yoshihiko / ISHII, Susumu (Hg.): Chūsei no Fūkei wo yomu (Shinkō to Jiyū ni Ikiru, Bd. 5), Shinjinbutsu Ōraisha 1995, S. 78-113, hier, S. 86; KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 104.

⁸³¹ Zu diesem Plan, vgl. ASAO, Naohiro: Genroku 2 nen Sakai Ōezu wo yomu, in: DERS. (Hg.), Toshi to Kinsei Shakai wo Kangaeru. Nobunaga Hideyoshi kara Tsunayoshi no Jidai made, Asahi Shinbunsha 1995, S. 186-270.

⁸³² Vgl. YOSHIDA, Yutaka: Ezu de Miru Sakai-Kō, in: Sakai Kenkyu, Bd. 33, 2011, S. 1-37.

Straßen änderte sich. Dazu kam noch die Aufschüttung von Sand in der Bucht zur Landgewinnung.

Ein Stadtplan für das 16. Jahrhundert, der von YOSHIDA mit Hilfe von archäologischen Beiträgen hergestellt wurde, hebt Sakais topographische Merkmale deutlich hervor.⁸³³ Während die circa 3 km lange westliche Seite zur Seto-Inlandsee hin offen war, wurde die Stadt von allen anderen Seiten durch einen Wassergraben geschützt. Zwei Hauptstraßen, die Ōshōji-Straße und Kishū-Straße, verliefen jeweils von Osten nach Westen beziehungsweise von Norden nach Süden.

Ōshōji-Straße, Kishū-Straße und Kumano-Straße

Während der Wassergraben erst im 16. Jahrhundert gebaut wurde, spielten die Hauptstraßen, vor allem die Ōshōji-Straße, im Mittelalter für die Entwicklung von Sakai eine große Rolle. Die Ōshōji-Straße findet man bereits in 'der Chronik über die Zeit der Götter des Sumiyoshi-Schreins' aus dem 8. Jahrhundert.⁸³⁴ Im Osten teilte sich die Ōshōji-Straße in zwei Staatsstraßen (*kandō*) auf, nämlich in die Takeuchi-Straße und die Ōtsu-Straße (Nagao-Straße), die voneinander etwa 2 km entfernt parallel in Ost-Westrichtung verliefen. Diese beiden Staatsstraßen stammten aus dem 7. Jahrhundert.⁸³⁵ Die Ōtsu-Straße verlief zur damaligen Hauptstadt Nara. Die Straßenverbindungen Sakais mit den Staatsstraßen waren seit dem Altertum eine wichtige Voraussetzung für die wirtschaftliche Entwicklung der Stadt.

In der Insei-Zeit (11. und 12. Jahrhundert) veranstalteten der Shirakawa-Jōkō, der Toba-Jōkō und der Goshirakawa sowie der Gotoba-Jōkō jeweils etwa hundert Male Pilgerfahrten zum Schrein von Kumano, der im südlichen Teil der Kii-Halbinsel stand.⁸³⁶ Eine der frühesten Erwähnungen der Stadt Sakai findet man in einem Artikel über eine dieser Pilgerfahrten aus dem Jahr 1081.⁸³⁷ Demnach besuchte der Autor zunächst Sumiyoshi und dann Sakai auf dem Weg nach Kumano. Der Artikel erklärt, dass Sakai neben Sumiyoshi damals als Reisestation auf der Wallfahrtsroute nach

⁸³³ YOSHIDA, Ezu de Miru Sakai-Kō, S. 6.

⁸³⁴ TANAKA, Sumiyoshitaisha Shindaiki, S. 40.

⁸³⁵ Vgl. NIKI: Shō, Ura kara Toshihe, in: ASAO, Naohiro, u.a. (Hg.): Sakai no Rekishi. Toshijichi no Genryū, Kadokawashoten 1999, S. 47-70, hier S. 54; Tsuzuki, Hirakareta Bōeitoshi, S. 86f. Die Takeuchi-Straße wurde nach der Staatschronik, *nihonshoki*, 613 eingerichtet, und Ōtsu-Straße (Nagao-Straße), die auch 672 erste Erwähnung in *nihonshoki* findet.

⁸³⁶ NIKI, Shō, Ura kara Toshi he, S. 53.

⁸³⁷ Ein Hofadliger, Fujiwara no Tamefusa, schilderte in seinem Nikki ausführlich den gesamten Reiseweg der Wallfahrt von Kyoto nach Kumano. (Der Artikel von Tamefusakyōki, in: Sakaishishi, Bd. 4, S. 1f.) Die älteste überlieferte Quelle, die Sakai erwähnte, war ein Gedicht von Fujiwara no Sadayori (995-1045). Vgl. Shibuya, Eiichi (Hg.), Sadayori-Shū, Takachiho University, <http://www.takachiho.ac.jp/~eshibuya/sadayori1.html>, Nr. 0040. (Letzter Besuch 25.05.2013.)

Kumano bekannt war. Die Kumano-Straße, die generell als Pilgerstraße berühmt war, verlief in der Insei-Zeit östlich von Sakai, in Nord-Süd-Richtung.⁸³⁸ Die wirtschaftliche Entwicklung von Sakai seit dem 13. Jahrhundert resultierte aus einer Änderung des Verlaufes der Kumano-Straße. Seit dem 14. Jahrhundert verlief die Straße weiterhin von Norden nach Süden, allerdings nun direkt durch Sakai als Kishū-Straße hindurch. Zu diesem Zeitpunkt wurde Sakai zu einem Verkehrsknotenpunkt in Nord-Süd- und Ost-West-Richtung.

Die Domäne Sakai, sakainoshō

Wie bereits erwähnt, erklärt sich der Name Sakai aus der Lage des Ortes an der Grenze der beiden Länder Settsu und Izumi. Im Altertum hatte Sakai vermutlich als eine Domäne unter der Hoheit des Sumiyoshi-Schreins gestanden.⁸³⁹ Spätestens seit dem 13. Jahrhundert war die Domäne in einen nördlichen und südlichen Teil getrennt worden, die zu eigenständigen Verwaltungseinheiten wurden.⁸⁴⁰ Die Nord-Domäne gehörte zum Saishōkōin-Tempel, der seit seiner Gründung durch Goshirakawa-Jōkō eine enge Beziehung zur Kaiserfamilie unterhielt.⁸⁴¹ Es ist nicht bekannt, wem die Süd-Domäne im 13. Jahrhundert gehörte. Eine Quelle aus dem Jahr 1304 berichtet, dass die Domäne vorher zum Hennshōkōin-Tempel, einer „Filiale“ des Tennōji-Tempels, gehörte und in jener Zeit der Gattin des Kaisers Fushimi (1265-1317) übergeben wurde.⁸⁴²

Die südliche Hälfte wurde zur Süd-Domäne des Izumi-Landes, *Izumisakai* oder *minaminoshō*, und die nördliche Hälfte die Nord-Domäne des Settsu-Landes, *Settsusakai* oder *kitanoshō*. Die Domäne Sakai wurde im Mittelalter ständig von verschiedenen Domänen- und Landesherrschern von Settsu- und Izumiland verwaltet und die daraus resultierenden wechselnden Herrschaftsverhältnisse ermöglichten der Domäne Sakai als Stadt eine gewisse Autonomie.

⁸³⁸ NIKI, Shō, *Ura kara Toshi he*, S. 53; Tsuzuki, *Hirakareta Bōei-Toshi Sakai*, S. 86.

⁸³⁹ KONISHI, *Sengokutoshi Sakai*, S. 105. „Domäne“ bezeichnet ein Territorium, dessen Besitzer nicht in diesem Territorium residierte, sondern in der (Haupt-)Stadt sein Domizil hatte. Weiteres zur Begrifflichkeit siehe Kapitel 3.1.2

⁸⁴⁰ Der Name der Nord-Domäne *kitanoshō* erscheint in der Quelle von 1234. Nach dieser Quelle wurde ein Tempelgebäude 1214 in der Nord-Domäne gebaut. Die zusätzliche Bezeichnung als nördlicher Teil der Domäne deutet darauf hin, dass die Domäne Sakai in jener Zeit in Süd und Nord geteilt wurde. Vgl. Akuchi *Jinja Shiryo*, S. 72.

⁸⁴¹ Im Jahr 1173 wurde der Tempel auf Bitten seiner Gattin, Kenshunmonin Shigeiko, vom Goshirakawa-Jōkō gegründet. Nach dem Tod von Kenshunmonin gehörte der Tempel zuerst dem Goshirakawa-Jōkō, Gotoba-Jōkō (1180-1239), Kaiser Gohorikawa (1212-1234) und Gouda-Jōkō (1267-1324). Gouda-Jōkō stiftete dann diesen Tempel dem Kyō'ō-Gokokuji-Tempel, der als Tōji-Tempel bekannt ist. Nach einer Quelle aus dem Jahr 1325 wurde das Einkommen der Domäne im 13. Jahrhundert an eine adlige Frau Namens Shijō Sadako gezahlt, die Mutter von zwei Töchtern war, die beide jeweils die Gattinnen des Kaisers Gosaga (1220-1272) und des Kaisers Gofukakusa (1243-1304) waren. KONISHI, *Sengokutoshi Sakai*, S. 105f.

⁸⁴² KONISHI, *Sengokutoshi Sakai*, S. 106.

Sakaizu-Hafen

Als Hafen erscheint Sakai erstmals 1285 in den Quellen, als Kameyama-Jōkō diesen Hafen besuchte.⁸⁴³ Bis dahin hatte sich Sakai zu einem zentralen Handelspunkt an der Seto-Inlandsee entwickelt.⁸⁴⁴ Die bekannte Metallgießer-Gruppe (*tannan-imoji*), die seit dem 13. Jahrhundert mit der Unterstützung des Hofes nicht nur als Metall- und Glockengießer sondern auch als Handelsleute tätig waren, hatten ihren Stützpunkt in Sakai.⁸⁴⁵ Der Sakaizu-Hafen fungierte auch als Fischereihafen, wobei die Fischer als Gottesleute zu dem Kasuga-Schrein in Nara eine enge Beziehung hatten.⁸⁴⁶ Auch ihre Tätigkeit geht bis in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts zurück.⁸⁴⁷ Diese Gottesleute des Kasuga-Schreins begannen, wie die Metallgießer, neben dem Fischfang auch Handel zu treiben.⁸⁴⁸

Die Entwicklung des Sakaizu-Hafens, besonders seit dem 14. Jahrhundert, geschah im Zusammenhang mit dem Konflikt zwischen dem Nord- und Südhof. In dieser Zeit fungierte der Sakaizu-Hafen als Kriegshafen für den Südhof.⁸⁴⁹ Dadurch erhöhte sich der Wert des Hafens beträchtlich. Spätestens bis zur zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sollte die Infrastruktur des Hafens für größere Handelsschiffe fertiggestellt sein, wie eine Quelle aus dem Jahr 1373 berichtet.⁸⁵⁰ Obwohl der weitere Entwicklungsschritt zum Handelszentrum erst im 15. Jahrhundert stattfand, findet man bereits in dieser Zeit das wichtigste Charakteristikum von Sakai: den Hafen.

Der Wassergraben vor der Stadtmauer

Als letztes topographisches Merkmal der Stadt Sakai wird der Wassergraben, der auf einem Stadtplan aus dem 16. Jahrhundert zu finden ist, vorgestellt. Die Entstehungszeit des Wassergrabens genau zu datieren ist allerdings schwierig. Die bereits vorgestellte Kriegschronik Ōeiki, die einen Bericht über die Schlacht von Sakai zwischen dem territorialen Herrscher Sakais, Ōuchi, und dem Ashikaga-Shogunat im Jahr 1399

⁸⁴³ Der Artikel von Sanemikyōki, in: Sakaishishi, Bd. 4, S. 9.

⁸⁴⁴ Vgl. KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 105; TSUZUKI, Hirakareta Bōei-Toshi Sakai, S. 87.

⁸⁴⁵ Vgl. KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 105; ISOGAWA, Shinya: Tannan Imoji, in: Sakai no Rekishi, S. 77-79.

⁸⁴⁶ Die Dokumente des Kasuga-Schreins von 1336 berichten ganz klar über die Tätigkeit seiner Gottesleute als Fischer von Sakai. Kasuga Jinja Bunsho, in: Sakaishi-Shi, S. 16.

⁸⁴⁷ TOYODA, Sakai, S. 7f.

⁸⁴⁸ Vgl. NIKI, Shō, Ura kara Toshi he, S. 55.

⁸⁴⁹ Vgl. TOYODA, Sakai, S. 8f.

⁸⁵⁰ Nach dieser Quelle mussten die Handelsschiffe, die im Sakaizu-Hafen ankerten, Zoll bezahlen. Die Quelle war ein Dokument für die Stiftung eines Zolls, den der Tōdaiji-Tempel für die Reparatur seiner Gebäude für drei Jahre erhalten sollte. Tōdaiji-Bunsho, in: Sakaishi-Shi, S. 16. Vgl. KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 111.

überliefert, erwähnt noch keinen Graben.⁸⁵¹ Spätestens Mitte des 16. Jahrhunderts erhielt die Stadt Sakai aber mit dem Graben eine Verteidigungsanlage. Der Bericht von Gaspar Vilela im Jahr 1562 beschreibt ihre feste Lage gegen innere Unruhen sowie gegen Gefahren von außen:

„Überall in Japan gibt es keine sicherere Stadt als Sakai. Auch wenn Schlachten an anderen Orten ausbrechen, findet in dieser Stadt keine Schlacht statt. ... In der Stadt gibt es überall Holztore [in jedem Stadtbezirk] und Wächter. Falls Unruhen ausbrechen, werden die Tore sofort geschlossen. ... Die Stadt ist als feste Stellung aufgebaut. Die westliche Seite der Stadt grenzt an die See und die restlichen Seite wird vom einem tiefen Graben (geschützt). Im Graben gibt es immer viele Wasser.“⁸⁵²

Der Zeitraum der Entstehung des Grabens zwischen 1532 und 1562 ist fast identisch mit dem Zeitpunkt des Baus der Stadtmauer, *Sōgamae*, in Kyoto, die im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts errichtet wurde.⁸⁵³ Nicht nur der Wassergraben um die Stadt herum, sondern auch die einzelnen Stadtbezirke wurden durch Holztore überwacht. Somit besaß Sakai eine doppelte Verteidigungsanlage. Sakais Graben fungierte sowohl als reale militärische Verteidigungsanlage als auch als symbolische Grenze zwischen Krieg und Frieden. Im Jahr 1566 schrieb Luís Frois wie folgt:

„nachdem die Schlacht endet, war das Verhalten der Sieger und Besiegten friedlich wie in Friedenszeiten, solange sie sich innerhalb der Stadtmauer aufhielten. Wenn sie sich begegnen, sprechen sie höflich miteinander. Sobald sie aber einmal fünf Schritten aus dem Mauer treten, dann fangen sie sofort wieder an zu kämpfen.“⁸⁵⁴

In dieser Beschreibung findet man dazu die Information, dass die Stadtmauer in jener Zeit gebaut wurde. Der Reichseiniger Toyotomi Hideyoshi schüttete kurz nach Sakais Niedergang 1586 den Graben zu.⁸⁵⁵ Diese Maßnahme symbolisierte den Verlust der städtischen Autonomie.

Zusammenfassung: Die Entwicklung von Sakai aus topographischer Perspektive

Als definitiv wichtige topographische Voraussetzungen der Stadt Sakai zählen sowohl ihre Lage an der Bucht von Osaka als auch die Ōshōji-Straße, welche die Stadt mit zwei Staatsstraßen verknüpfte. Der Einsatz von Sakai als Zwischenstation auf dem Pilgerweg

⁸⁵¹ Ōeiki, in: HANAWA (Hg.), *Gunsho Ruijū* Bd. 20, S. 302-317.

⁸⁵² Yasokaishi Nihontsūshin, S. 55f.

⁸⁵³ Zur Datierung des Wassergrabens in Sakai, YOSHIDA, *Sakai Chūsei no Kaigō to Jiyū*, S. 5. Der älteste Beleg für die Stadtmauer Kyotos ist die Machida-Version der Stadtansicht von Kyoto (*rakuchū rakugai Byōbuzu*), die um 1530 hergestellt wurde. Vgl. NIKI, Hiroshi: *Toshi no Sōgamae*, in: *Kyoto no Toshi Kyōdōtai*, S. 226-248, hier S. 233.

⁸⁵⁴ Der Brief von Padre Luís Frois an Padre Ilman am 30. Juni 1566, in: *Yasokaishi Nihontsūshin*, S. 335-357, hier S. 349.

⁸⁵⁵ YOSHIDA, *Sakai Chūsei no Kaigō to Jiyū*, S. 6.

nach Kumano reflektiert Sakais gute Verkehrsanbindungen in jener Zeit. Die spätere Umsetzung der Kumano-Straße in die Mitte von Sakai als neue Kishū-Straße machte Sakai zu einem Verkehrsknotenpunkt in Nord-Süd- und Ost-West-Richtung.

Die nördlichen und südlichen Teile von Sakai, die durch die Ōshōji-Straße geteilt wurden, waren als Domänen eigenständige Verwaltungseinheiten. Der Hafen fungierte bereits im 13. Jahrhundert als Handelshafen. Aber erst während der Zeit der Nord- und Südhöfe im 14. Jahrhundert wurde ihm besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Dies regte die weitere Entwicklung des Sakaizu-Hafens zu einem der bedeutendsten Handelshäfen an. Sakai war sozusagen eine Einheit, die sich aus den beiden Domänen und dem Sakaizu-Hafen zusammensetzte.

Der Wassergraben und die Stadtmauer aus dem 16. Jahrhundert fungierten nicht nur als militärische Verteidigungsanlage, sondern spiegelten auch die Einheit der drei topographischen Komponenten der Stadt Sakai wider. In anderen Worten: der Wassergraben zeigt die Schlussphase der Stadtbildung Sakais.

2. Der Sumiyoshi-Schrein

Die gerade vorgestellte topographische Entwicklung von Sakai konnte ohne den Sumiyoshi-Schrein nicht realisiert werden. YOSHIDAS These, dass Sakais Geschichte als Götterherberge des Sumiyoshi-Schreins begann, bleibt umstritten, da es für diese These zu wenige Belege gibt.⁸⁵⁶ Man ist sich aber unter den Forschern einig, dass der Sumiyoshi-Schrein in der frühen Phase der Entwicklung von Sakai einen erheblichen Einfluss hatte.⁸⁵⁷ Während Sakai erst ab dem 11. Jahrhundert in den Quellen erwähnt wird und die Entwicklung von Sakai zur Stadt seit dem 13. Jahrhundert erkennbar ist, kann die Geschichte des Sumiyoshi-Schreins bis ins 8. Jahrhundert zurückverfolgt werden. Darüber hinaus ist das Sumiyoshi-Fest, als Hauptthema dieses Kapitels, zwar bis heute als repräsentatives Fest der Stadt Sakai bekannt, aber in erster Linie wird nach wie vor das Ritual des Sumiyoshi-Schreins fokussiert. Daher beginnt das folgende Kapitel mit der Geschichte des Sumiyoshi-Schreins im späten Altertum.

2.1. Der Sumiyoshi-Schrein als Domänenherr von Sakai im Altertum, als Hauptschrein des Akuchi-Schreins und als Herrscher des Sakaizu-Hafens

Der Sumiyoshi-Schrein in Ōsaka (*sumiyoshi-taisha*) ist bis heute der Hauptschrein von

⁸⁵⁶ Vgl. YOSHIDA, Sakai no Rekishi.

⁸⁵⁷ Vgl. TOYODA, Sakai, S. 6f.; KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 109f. und S. 113-115.

über 2.000 Sumiyoshi-Schreine in ganz Japan. Der Schrein befindet sich im südlichen Stadtbezirk Sumiyoshi des heutigen Ōsaka, wo im Altertum der Hafen zum Binnenmeer lag. In dieser Zeit fungierte der Hafen für den Kaiserhof, der damals in Yamato zu finden war, als Tor nach außen. Demzufolge wurde hier den Schutzgöttern für die Sicherheit auf den Meeren, der Schifffahrt sowie der Häfen in Form des Sumiyoshi-Schreins gehuldigt.⁸⁵⁸ Der Gründungsmythos des Sumiyoshi-Schreins zeigt ebenfalls seine Verbindung mit dem Meer. Nach seiner Chronik wurde der Schrein im 4. Jahrhundert von der mythischen Kaisergemahlin Okinagatarashihime no Mikoto (Jingū-Kōgō) errichtet, als sie nach dem Sieg gegen Korea von dort mit dem Schiff zurückkehrte.⁸⁵⁹

Im Sumiyoshi-Schrein werden die drei Götter Sokotsutsuo no Mikoto, Nakatsutsuo no Mikoto und Uwatsutsuo no Mikoto sowie die Gründerin des Sumiyoshi-Schreins verehrt.⁸⁶⁰ Die drei Götter des Sumiyoshi-Schreins sind in der Staatschronik *Nihonshoki* von 720 erwähnt worden und daraus kann geschlossen werden, dass der Schrein vor dem 8. Jahrhundert gegründet worden war.⁸⁶¹

Spätestens in der Heian-Zeit (795-1185) war der Sumiyoshi-Schrein für die Hofadeligen ein populäres Reiseziel, wie zahlreiche Gedichte zeigen.⁸⁶² Der Sumiyoshi-Schrein wurde in dieser Zeit vom Kaiserhof als einer der 22 wichtigsten Schreine anerkannt.⁸⁶³ Während der Kamakura-Zeit (1192-1333) wurde unter anderem dokumentiert, dass alle zurückgetretenen Kaiser, die sogenannten Jōkō, den Schrein besuchten.⁸⁶⁴ In diesem Zeitraum wurde der Schreinhüter Tsumori Nagamasa sowie sein zweiter Nachfolger, Tsumori Tsunekuni, in einen Hofrang erhoben. Diese hervorgehobene Stellung des Sumiyoshi-Schreins wurde seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auch vom Schwertadel anerkannt. Der Gründer des Kamakura-Shogunats (1192-1333), Minamoto no Yoritomo, stiftete zum Beispiel 1195 dem Schrein die sogenannten göttlichen Pferde, die für die schintoistischen Rituale verwendet wurden.⁸⁶⁵

⁸⁵⁸ MAYUMI: Sumiyoshi-Taisha no Matsuri, S. 217.

⁸⁵⁹ Nach Aussage des *Nihonshoki* führte diese mythische Kaisergemahlin, Jingū-kōgō, ihre Truppen nach Korea. Laut der Chronik erschienen drei Götter vor ihr während der Überfahrt. Vgl. *Nihonshoki*, in: NISHIMOTO, Sumiyoshi-Taisha, S. 38-40; TANAKA, Sumiyoshi Taisha Shindaiki, S. 28.

⁸⁶⁰ TANAKA, Sumiyoshi Taisha Shindaiki, S. 1.

⁸⁶¹ Vgl. UEDA, Masaaki: Sumiyoshi to Munakata no Kami, Wadatsumi no Kiseki, Chikuma-Shobō 1988, S. 4f.; NISHIMOTO, Yutaka (Hg.): Sumiyoshi-Taisha, Gakuseisha 1977, S. 26-41.

⁸⁶² MIYAKAWA, Mitsuru: Kenmonjisha Seiryoku no Sonzoku Kiban, in: Ōsakafushi Henshū Senmon Iinkai (Hg.): Ōsakafushi Bd. 3, Ōsakafu 1979, S. 773-848, hier S. 807. Zu den Gedichten über den Ort Sumiyoshi und den Sumiyoshi-Schrein, siehe Sakai Stadtmuseum (Hg.): Sumiyoshi-Taisha Utamakura no Sekai, Sakaishi 1984.

⁸⁶³ MIYAKAWA, Kenmonjisha Seiryoku, S. 808.

⁸⁶⁴ TANAKA, Sumiyoshi-Taisha Shi, Bd. 2, S. 70.

⁸⁶⁵ Vgl. MIYAKAWA, Kenmonjisha Seiryoku, S. 808.

Im 14. Jahrhundert spielte der Sumiyoshi-Schrein während der Zeit des Nord- und Südhofes (1336-1392) eine zentrale Rolle für die Allianz des Südhofs in Yoshino, denn der Schrein stand in enger Beziehung zu dem Kaiser Godaigo, der als Hauptkontrahent des Südhofs gegen das Ashikaga-Shogunat für die Regierungsmacht kämpfte.⁸⁶⁶ Der politische Einfluss des Schreins in dieser Zeit basierte auf der engen Beziehung des Schreinhüters aus dem Tsumori-Clan zum Kaiser. Genauso wichtig für seinen Einfluss waren auch die Beziehung zum Kaiserhof und die reichen finanziellen Quellen, die der Schrein aufgrund seiner großen Territorien besaß und die er durch das Netzwerk seiner Tochterschreine effektiv verwaltete.⁸⁶⁷ Hierauf basierte die Stärkung der territorialen Herrschaft des Hauptschreins.

Rang, Aufgaben und Positionen im Sumiyoshi-Schrein, wie der des Schreinhüters, der Priester, der Schrein-Mönche und Gottesleute usw., wurden unter den Clans aufgeteilt.⁸⁶⁸ Nach dem Jahresablauf der 'Sumiyoshi Kieferblätter Chronik' aus dem 17. Jahrhundert nahmen die Vertreter aller dieser Gruppen beim Sumiyoshi-Fest teil.⁸⁶⁹ Hierauf wird im Abschnitt vom Sumiyoshi-Fest erneut eingegangen.

Bezüglich der territorialen Verwaltung hatte der Sumiyoshi-Schrein im Settsu-Gebiet 49 Tochterschreine, im Kouchi-Gebiet 20 und im Izumi-Gebiet 29.⁸⁷⁰ Der Akuchi-Schrein in Sakai war ein solcher Tochterschrein des Sumiyoshi-Schreins. YOSHIDA und SONE Kenzō, die sich anhand der Sammlung des Akuchi-Schreins mit der Geschichte des

⁸⁶⁶ Zu dem Gegensatz zwischen Nord- und Südhof, siehe Kapitel 4.3.1.1. Zu der Rolle des Sumiyoshi-Schreins während der Zeit von Nord- und Südhof, vgl. MIYAKAWA, Kenmonjisha Seiryoku, S. 808f.; TANAKA, Sumiyoshi-Taisha Shi, S. 129-145.

⁸⁶⁷ MIYAKAWA, Kenmonjisha Seiryoku, S. 822f. Solche Tochterschreine wurden im Mittelalter manchmal auf Wunsch von Einwohnern eröffnet. Beispielsweise wurden viele Tochterschreine des Sumiyoshi-Schreins in Häfen gebaut, da die drei Götter des Sumiyoshi-Schreins als Schützgötter der Seefahrt hier besonders populär waren. Vgl. MIYAKAWA, Kenmonjisha Seiryoku, S. 822f.

⁸⁶⁸ Diese Clans teilten sich nach YOSHIDA in fünf Gruppen auf: 1) die Linie des Tsumori-Clans, deren Mitglieder fast alle der höchsten Positionen, wie Schreinhüter, Vizeschreinhüter, Schreinhüter des Ōama-Schreins, der im Bezirk des Sumiyoshi-Schreins steht, Priester (*kannushi / negi*) usw. übernahmen. 2) die Mitglieder des Clans (*ujibito*), die die Nachkommen vom ersten Schreinhüter Tamoni no Sukune waren. Einige Familien dieses Clans besaßen das Polizei- und Strafprozessrecht (*kendanken*) in den Territorien des Sumiyoshi-Schreins. Bei jedem Ritual waren sie anwesend, obwohl sie keine spezifische Rolle innehatten. Sie besaßen jedoch nach dem Schreinhüter und dem Vizeschreinhüter die dritte Position. 3) die „Gäste“ (*kyakukata*), deren Bezeichnung sich davon ableitet, dass sie im Altertum als Gäste des Tsumori-Clans empfangen worden waren. Zu den „Gästen“ gehörte der Umezono-, Matsumoto-, Naka-, Enabe- und Watanabe-Clan. Diese Ämter der „Gäste“ waren dem Sumiyoshi-Schrein untergeordnet. Ihre Verantwortung war die Bewachung und die Verwaltung des Schreins als auch seiner Territorien. 4) die Gottesleute, die grundsätzlich für alle Angelegenheiten eines schintoistischen Festes, von der Vorbereitung der Rituale über das festliche Mahl bis zur Verwaltung der an der Prozession beteiligten Schreinlade, verantwortlich waren. Zu diesen Gottesleuten gehörte der Hashimoto-, Tanaka- und Tsu-Clan. 5) die Bediensteten (*saburaino-ie*), die vermutlich später als „Gäste“ zum Sumiyoshi-Schrein kamen und somit dazugehörten. Sie hatten keinen spezifischen Verantwortungsbereich. Zu dieser Kategorisierung, vgl. YOSHIDA, Chūsei Sumiyoshisha no Shizoku to Shokuyaku; DERS., Chūsei Sumiyoshisha. Shizoku to Shokuyaku.

⁸⁶⁹ Der Artikel vom Sumiyoshi-Fest findet sich in Shinjibu 11, S. 114-118, hier S. 115.

⁸⁷⁰ MIYAKAWA, Kenmonjisha Seiryoku, S. 829.

Akuchi-Schreins beschäftigten, vermuten, dass der Sumiyoshi-Schrein im japanischen Altertum seine Herrschaft vollständig von Sakai aus ausübte.⁸⁷¹ Sie erstreckte sich über die spätere Nord- und Süd-Domäne und den Hafen, wobei der Akuchi-Schrein die Verwaltung vor Ort übernahm.

2.2. Der Sakaizu-Hafen als wirtschaftliche Quelle des Sumiyoshi-Schreins

Die Nord- und Süd-Domäne von Sakai war spätestens seit dem 13. Jahrhundert nicht mehr unter der Herrschaft des Sumiyoshi-Schreins.⁸⁷² Zwar bekam der Sumiyoshi-Schrein von Kaiser Godaigo zu Beginn der Zeit des Nord- und Südhofes im Jahr 1336 die Herrschaft der Domäne Sakai übertragen, aber diese Domäne wurde spätestens seit 1370 unter die Hoheit des Ashikaga-Shogunats gestellt, und der Sumiyoshi-Schrein konnte seitdem nie wieder seine Herrschaft über ganze Sakai ausüben.⁸⁷³

Während die Domänen die Beziehungen zum Sumiyoshi-Schrein spätestens im 13. Jahrhundert beendeten, blieb der Sakaizu-Hafen weiter unter der Kontrolle des Sumiyoshi-Schreins, obwohl diese Verbindung auch spätestens seit 1370 ebenfalls aufgelöst wurde.⁸⁷⁴ Nach der Quelle „Jahresablauf des Rituals“ von 1683, die mit Hilfe von heutzutage nicht mehr existierenden Quellen erstellt wurde, hatte im japanischen Altertum ein Markt im Hafen von Sakai an dem Tag des Sumō-Festes im neunten Monat stattgefunden, an dem Kuriosa von den koreanischen Inseln verkauft wurde.⁸⁷⁵ Dieser Markt wurde als Ufermarkt bezeichnet und war offenbar der Ursprung des späteren Marktes von Sakai.⁸⁷⁶ Diese Quelle berichtet auch, dass verschiedene Ämter, wie die Verwalter des Strands, des Strandmarkts sowie der Strandölgilde, im Sakaizu-Hafen eingesetzt wurden. Der Sumiyoshi-Schrein verwaltete auf diese Weise den Hafen und nahm Steuern ein. Dieses Einkommen wurde wiederum für seine Rituale verwendet.⁸⁷⁷ Dies wird im Verwaltungsbericht vom Sumiyoshi-Schrein von 1354 bestätigt.⁸⁷⁸ Somit kann eine kontinuierliche Herrschaft des Schreins über den Hafen nachgewiesen werden. Das Einkommen durch die Steuererhebung im Hafen war eine der wichtigen finanziellen Quellen des Sumiyoshi-Schreins.⁸⁷⁹

⁸⁷¹ SONE, Akuchi-Jinja Shikō S. 8; YOSHIDA, Sakai Chūsei no Kaigō, S. 8.

⁸⁷² KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 105f.

⁸⁷³ Sumiyoshi-Jinja-Bunsho, in: Sakaishi-Shi, S. 4f. Vgl. KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 109f.

⁸⁷⁴ Vgl. Sakaiura to Sumiyoshi-Taisha, in: TANAKA: Sumiyoshi-Taishashi, S. 120-128.

⁸⁷⁵ YOSHIDA, Sumiyoshi-Sharyō to Shinjiyaku, S. 42.

⁸⁷⁶ YOSHIDA, Sumiyoshi-Sharyō to Shinjiyaku, S. 42.

⁸⁷⁷ YOSHIDA, Sumiyoshi-Sharyō to Shinjiyaku, S. 42.

⁸⁷⁸ 'Chūshi Zōei Kondō Kanamono Yōto Shihai no Koto' KAJI, Hiroe / NAKAMURA, Naoto / NOTAKA, Hiroyuki (Hg.): Sumiyoshi Shōyō Taiki, Bd. 3, Osakashi Shiryō Chōsakai 2002, S. 162-166, hier S. 165. Vgl. YOSHIDA, Sumiyoshi-Sharyō to Shinjiyaku, S. 42.

⁸⁷⁹ TANAKA, Sumiyoshi-Taisha Shi, S. 120.

2.3. Der Akuchi-Schrein

Der Sumiyoshi-Schrein verlor seit dem 13. Jahrhundert seine territoriale Herrschaft über den Ort Sakai, und dementsprechend endete die Rolle des Akuchi-Schreins als zentraler Verwaltungsort des Sumiyoshi-Schreins in Sakai. Die Beziehung des Sumiyoshi-Schreins zu seinem Tochterschrein blieb aber weiterhin bestehen. Die Rolle des Akuchi-Schreins als lokaler Schrein für die Einwohner in Sakai hatte seit dieser Zeit an Bedeutung gewonnen. Im letzten Teil dieses Abschnitts wird nun der Tochterschrein des Sumiyoshi-Schreins in Sakai thematisiert.

Der Akuchi-Schrein als Tochterschrein des Sumiyoshi-Schreins und gleichzeitig als lokaler Schrein in der Süd-Domäne

In der Chronik des Sumiyoshi-Schreins aus dem 8. Jahrhundert wurde zwar Sakai selber nicht erwähnt, aber man findet darin den Name der Göttin des Akuchi-Schreins als eine der 29 Tochtergötter des Sumiyoshi-Schreins.⁸⁸⁰ Diese Chronik erwähnt auch das Reinigungsritual des Akuchi-Schreins.⁸⁸¹ Der Schrein wurde spätestens seit der Entstehungszeit der Chronik, nämlich im 8. Jahrhundert, der Tochterschrein des Sumiyoshi-Schreins.

Der Akuchi-Schrein war im Altertum administrativ sowie wirtschaftlich komplett abhängig vom Sumiyoshi-Schrein.⁸⁸² Die Schreinpriester sowie die Schreindiener wurden vom Sumiyoshi-Schrein eingesetzt. Die Stiftungsgelder, die im Akuchi-Schrein gesammelt wurden, wurden dem Sumiyoshi-Schrein übergeben. Der Bericht einer Pilgerfahrt von 1081 schildert, dass der Autor Tamefusa im Akuchi-Schrein in Sakai von einem Priester des Sumiyoshi-Schreins empfangen wurde.⁸⁸³ Die Schilderung deutet an, dass der Rang der Priester des Akuchi-Schreins vermutlich nicht hoch genug für den Empfang eines Hofadeligen war, oder der Sumiyoshi-Schrein gegenüber dem Hofadeligen seinen Einfluss auf den Akuchi-Schrein zeigen wollte. Auf jeden Fall offenbart sich in dieser Episode die starke Abhängigkeit des Akuchi-Schreins vom Sumiyoshi-Schrein.

1112 wurden drei Götter der Dörfer Akuchi, Kido und Hara in diesem Schrein zusammengeführt. Seitdem wurde der Schrein in den Quellen häufig Mimura-no-Miya

⁸⁸⁰ Sumiyoshi-Taisha Shindaiki, S. 5.

⁸⁸¹ Sumiyoshi-Taisha Shindaiki, S. 40.

⁸⁸² Vgl. SONE, Kenzō: Akuchi-Jinjashi Shikō, in: Akuchi Jinja Shiryō, S. 1-26, hier S. 2-4.

⁸⁸³ Tamefusakyō-ki, in: Sakaishishi, S. 1.

Schrein genannt. Dieser Name bedeutet „der Schrein der drei Dörfer“.⁸⁸⁴ Während der Akuchi-Schrein auf der einen Seite die besondere Stellung als Tochterschrein des Sumiyoshi-Schreins innehatte, fungierte der Akuchi-Schrein auf der anderen Seite als lokaler Schrein der Süd-Domäne und teilte sich mit dem Sugawara-Schrein der Nord-Domäne den sakralen Raum von Sakai.⁸⁸⁵

Der Schreintempel des Akuchi-Schreins: der Nenbutsu-Tempel

Neben den schintoistischen Schreinen gab es in Sakai mehrere Tempel. Hier ist besonders einer zu erwähnen: der Schreintempel des Akuchi-Schreins, Nenbutsu-Tempel genannt, der im Jahr 1174 gegründet wurde.⁸⁸⁶ Der Nenbutsu-Tempel stand von Anfang an unter starkem Einfluss des Sumiyoshi-Schreins und gleichzeitig hatte er auch eine enge Beziehung zum Akuchi-Schrein, wie die Teilnahme eines Mönchs des Nenbutsu-Tempels am Fest des Akuchi-Schreins zeigt.⁸⁸⁷

2.4. Zusammenfassung

Nicht nur aufgrund seines hohen religiösen Status, sondern auch als territorialer Herrscher übte der Sumiyoshi-Schrein im Altertum seine Macht auf seine Umgebung, unter anderem Sakai, aus. Besonders in der frühen Phase regte der Sumiyoshi-Schrein das Wachstum von Sakai an, wobei der Akuchi-Schrein als Verwaltungszentrum in Sakai fungierte. Somit verband sich Sakai sowohl religiös als auch wirtschaftlich mit dem Sumiyoshi-Schrein. Während die Nord- und Süd-Domäne spätestens seit dem 13. Jahrhundert unter der Hoheit von anderen Tempeln stand, die zur Kaiserfamilie enge Beziehungen hatten, befand sich der Sakaizu-Hafen weiter unter der Kontrolle des Sumiyoshi-Schreins und blieb ihm als wichtige Geldquelle erhalten. Der Akuchi-Schrein wurde primär als Tochterschrein des Sumiyoshi-Schreins gegründet, aber seit dem 11. Jahrhundert wurden unter seinem Dach die eigenen Götter mit den anderen Göttern der Nachbardörfer zusammen verehrt. Somit hat sich der Akuchi-Schrein zu einem lokalen religiösen Zentrum in der Süd-Domäne entwickelt. In der Nord-Domäne

⁸⁸⁴ Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts wurden die Götter von verschiedenen Orten, Dörfern, Domänen oder Ländern, in dem zentralen Schrein eines Ortes gesammelt und zusammen verehrt. Solch ein Schrein hieß „Sammel-Schrein“ (*sōja*). Vgl. den Artikel von Sōja, in: Mitsuhashi, Takeshi: *Jinja no Yurai ga Wakaru Shōjiten*, PHP Kenkūjo 2007, S. 84.

⁸⁸⁵ YOSHIDA, Chūsei Miyaza, S. 17; Fujimoto, Muromachkōki, S. 43f.

⁸⁸⁶ Diese Quelle wurde als 'die Angelegenheit des Aufbaus des Tempelgebäudes in dem Ort Oshioana vom Akuchi-Schrein parallel während des Wiederaufbau des Sumiyoshi-Schreins' betitelt. Die Quelle schildert, dass die Gebäude des Nenbutsu-Tempels vom Architekten des Sumiyoshi-Schreins, Suesada, gebaut wurden. Beim Wiederaufbau des Sumiyoshi-Schreins im Jahr 1215 wurde ein Gebäude des Nenbutsu-Tempels in der Nord-Domäne errichtet, während eine buddhistische Statue in Oshioana des Akuchi-Schreins stand. Vgl. Sakaishi-Shi, S. 24.

⁸⁸⁷ Diese Quelle, der Jahresablauf des Nenbutsu-Tempels, stammt aus dem Jahre 1375. ‚Nenbutsuji Nenchū Gyōji Shidai‘ in: Akuchi-Jinja Shiryō, S. 109.

übernahm der Sugawara-Schrein in etwa dieselbe Funktion. In den Domänen konnte der Sumiyoshi-Schrein aufgrund seiner Autorität über den Akuchi-Schrein auch über den Nenbutsu-Tempel weiterhin indirekt auf Sakai einen gewissen Einfluss ausüben.

3. Das Sumiyoshi-Fest vom 8. Jahrhundert bis zum 14. Jahrhundert

Die gerade genannte mehrdimensionale und kontinuierliche Beziehung zwischen dem Sumiyoshi-Schrein, dem Akuchi-Schrein sowie Sakai, wurde im Sumiyoshi-Fest symbolisiert. Die fast einzige Quelle aus dieser Zeit, die das Fest ausführlich skizziert, ist die Schrift in der 'Abläufe der Rituale vom Sumiyoshi-Schrein' (*sumiyoshi taijingū shoshinji no shidai*) aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.⁸⁸⁸ Folgend wird das Sumiyoshi-Fest mit Hilfe dieser Quelle rekonstruiert.

3.1. Das Sumiyoshi-Fest als Reinigungsritual des Sumiyoshi-Schreins

Das Sumiyoshi-Fest, das von mehrteiligen Vorbereitungsliturgien und Purifikationsriten eingerahmt wird, ist eines der zentralen Feste des Sumiyoshi-Schreins.⁸⁸⁹ Sein offizieller Name bedeutet: 'Purifikationsfest für die Wildheit und den Frieden der Seele des Gottes' (*aranigo no ôharae*). Die vier Götter des Sumiyoshi-Schreins, die sich auf das Meer beziehen, haben auch das Attribut als Götter der Purifikation.⁸⁹⁰ Das Fest fand in der Vormoderne am letzten Tag des sechsten Monats, also am letzten Tag der ersten Jahreshälfte statt.⁸⁹¹ Der Name erstes 'Purifikationsritual beim Überschreiten des Sommers' (*nagoshino ôharai*) leitet sich davon ab. Heutzutage findet das Fest in der Zeit vom 30. Juli bis zum 2. August statt. Das Purifikationsritual wird vor der Prozession nach Sakai durchgeführt.⁸⁹² Dann wird die Schreinlade von einer feierlichen Prozession nach Sakai begleitet. Nach der Ankunft der Schreinladen in Sakai findet das bereits erwähnte 'Purifikationsritual für die Wildheit und den Frieden der Seele des Gottes' bei der Götterherberge statt.⁸⁹³ Die Prozession selbst kehrt anschließend wieder zum Sumiyoshi-Schrein zurück und damit wird das Sumiyoshi-Fest beendet.⁸⁹⁴

Der Wert des Sumiyoshi-Fests

Der erste schriftliche Beleg für das Sumiyoshi-Fest findet sich in der 'Chronik über die

⁸⁸⁸ Sumiyoshi taijingū shoshinji no shidai, in: HANAWA, Hokiichi / ÔTA, Tōshirō: Zoku Gunsho Ruijū Bd. 2 Shingibu, Yagi Shoten 1958, S. 556-580.

⁸⁸⁹ URAI, Aranigo Ôharai, S. 227.

⁸⁹⁰ NISHIMOTO, Sumiyoshi-Taisha, S. 178.

⁸⁹¹ KURODA, der Sommer-Festumzug des Sumiyoshi-Shintō-Heiligtums, S. 129.

⁸⁹² Zu diesem Ablauf, vgl. URAI, Aranigo Ôharai, S. 227.

⁸⁹³ MAYUMI, Sumiyoshi-Taisha no Matsuri, S. 220.

⁸⁹⁴ MAYUMI, Sumiyoshi-Taisha no Matsuri, S. 218.

Zeit der Götter des Sumiyoshi-Schreins'.⁸⁹⁵ Nach dieser Chronik fand das Reinigungsritual des Sumiyoshi-Schreins im Akuchi-Schrein erstmals im 8. Jahrhundert statt. Ein Gedicht aus dem 11. Jahrhundert, das vom damaligen Schreinhüter des Sumiyoshi-Schreins, Tsumori Kunimoto (1026-1102), geschrieben wurde, erwähnt auch eine Prozession vom Sumiyoshi-Schrein nach Sakai.⁸⁹⁶ In der 'Chronik über die Zeit der Götter des Sumiyoshi-Schreins' wurde ein weiteres Reinigungsritual im neunten Monat beim Taminoshimahime-Schrein geschildert, der nördlich vom Sumiyoshi-Schrein liegt.⁸⁹⁷ Diese zwei Reinigungsrituale wurden jeweils das Süd- und das Nord-Fest genannt und hatten beide denselben Stellenwert.⁸⁹⁸ Im Laufe der Zeit entwickelten sich aber deutliche Unterschiede zwischen den beiden Festen. Der Paragraph zum Sumiyoshi-Fest in der Quelle 'Abläufe der Rituale vom Sumiyoshi-Schrein' aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (*shoshinji no shidai*) schildert, dass die Prozession des Nord-Festes nur zum Ōama-Schrein ging, der im Schreinbezirk des Sumiyoshi-Schreins steht.⁸⁹⁹ Somit beschränkte sich das Nord-Fest räumlich auf den Schreinbezirk und nicht darüber hinaus. Im Gegensatz dazu hatte das Sumiyoshi-Fest im Süden einen deutlich größeren Umfang, und die Prozession nach Sakai fand das ganze Mittelalter hindurch statt.

Betrachtet man die Kostenträger der Feste des Sumiyoshi-Schreins, kann man die Beziehungen zwischen den Orten und dem Sumiyoshi-Schrein sehen. In den Abläufen des Sumiyoshi-Schreins werden insgesamt 26 Feste genannt. Die folgenden 8 Feste sind von diesen die wichtigsten: das Neujahrs Fest (Kinen-Sai), das Fest des dritten Monats, das Fest des Hasen-Tages (Ujitsu-Gosai oder Unoha-Shinji), das Ritual der Reispflanze, das Sumiyoshi-Fest, das Fest im neunten Monat (Sumō), das Reinigungsritual (*monoimi kessai*) des Tamatejima und das Erntefest.⁹⁰⁰ Die Kosten dieser Feste wurden dabei auf die Ämter und Gottesleute aus den verschiedenen Territorien des Sumiyoshi-Schreins verteilt. Sie wurden von folgenden Orten übernommen: Tanabe, Takaai, Kuwazu, Kawajiri, Asada und Sakais Süd- und Nord-Domäne. Tanabe und die Domänen von Sakai übernahmen, abgesehen vom Fest des Hasen-Tages im vierten Monat und von dem Reinigungsritual des Tamatejima im neunten Monat, die Kosten für alle anderen Feste.⁹⁰¹ Dies zeigt die hervorgehobene Stellung von Sakai und Tanabe gegenüber den

⁸⁹⁵ Sumiyoshi-Taisha Shindaiki, S. 40, Nr. 465; YOSHIDA, Sumiyoshi Sairei Byōbuzue, S. 20.

⁸⁹⁶ Sakaishishi, S. 2. Vgl. Yoshida, Sakai to Sumiyoshi, S. 18.

⁸⁹⁷ Sumiyoshi-Taisha Shindaiki, S. 40, Nr. 465.

⁸⁹⁸ MAYUMI, Sumiyoshi-Taisha no Matsuri, S. 222.

⁸⁹⁹ sumiyoshi taijingū shoshinji no shidai, in: Hanawa, Hokiichi / Ōta, Tōshirō: Zoku Gunsho Ruijū Bd. 2 Shingibu, Yagi Shoten 1958, S. 556-580, hier S. 576. Vgl. Sumiyoshi Taisha, Sumiyoshi Taisha, S. 183.

⁹⁰⁰ Sumiyoshi taijingū shoshinji no shidai. Vgl. YOSHIDA, Sumiyoshi Sharyō to Shinji-Yaku, S. 40.

⁹⁰¹ YOSHIDA, Sumiyoshi Sharyō, S. 40f.

anderen Orten.⁹⁰²

Die Errichtung der Götterherberge

Während die Chronik aus dem 8. Jahrhundert berichtet, dass das Ritual im Akuchi-Schrein stattfand, findet sich im *shoshinji no shidai* der Hinweis, dass das Ritual stattdessen in einer anderen, temporären Götterherberge gefeiert wurde. Diese Götterherberge, die genauer 'Akuchis temporäre Götterherberge' (*akuchi shukuin tongū*) genannt wurde, ist ganz in der Nähe des Akuchi-Schreins errichtet worden.⁹⁰³ Sie entwickelte sich im Laufe der Zeit zu einem regulären Schrein, und bis heute werden hier die Schreinladen aus dem Sumiyoshi-Schrein beim Sumiyoshi-Fest empfangen.⁹⁰⁴ Die Quelle schweigt über den Grund, warum die Götterherberge zusätzlich zum Akuchi-Schrein gebaut wurde. Dies resultierte vermutlich aber aus der symbolischen Trennung des Akuchi-Schreins vom Sumiyoshi-Schrein.⁹⁰⁵ Auf die Beziehung der beiden Schreine wird später noch genauer eingegangen.

3.2. Das Itinerar und die Teilnehmer

Das Itinerar

Obwohl Sakai südlich des Sumiyoshi-Schreins liegt, verließ der Umzug den Schrein nicht aus dem südlichen sondern aus dem nördlichen Tor.⁹⁰⁶ Die Prozession lief zuerst am viereckigen Schreinbezirk entlang.⁹⁰⁷ Nach Erreichen der südlichen Seite des Schreinbezirks, ging die Prozession über die Sori-Brücke, die den Schreinbezirk mit der Außenwelt verband und erreichte auf der westlichen Seite des Schreintores (*torii*) den Strand. Hier bestiegen die Teilnehmer Pferde. Der Paragraph zum Sumiyoshi-Fest im *shoshinji no shidai* schildert dann nicht den weiteren Verlauf der Prozession, sondern springt in seiner Beschreibung direkt zur Götterherberge. Mit Hilfe von späteren

⁹⁰² Der Tanabe-Schrein, der wie der Akuchi-Schrein das Zentrum des Ortes Tanabe darstellte, hatte eine enge Beziehung zum Sumiyoshi-Schrein. Der Tanabe-Schrein (heute Yamasaka Schrein) war der Schrein des Umezono-Clans, der erblich als Verwalter des Gebiets des Sumiyoshi-Schreins sowie im Haushalt des Clans des Hauptpriesters des Sumiyoshi-Schreins, Tsumori, tätig war. Der Tanabe-Schrein stiftete dem Sumiyoshi-Schrein die göttlichen Pferde. Vgl. YOSHIDA, Sumiyoshi Sharyō, S. 42; Ders., Chūsei Sumiyoshisha no Shizoku, S. 31.

⁹⁰³ sumiyoshi taijingū shoshinji no shidai, S. 571.

⁹⁰⁴ Vgl. URAI, Aranigo Ōharai, S. 227f; MAYUMI, Sumiyoshi Taisha no Matsuri, S. 220; YOSHIDA, Sakai to Sumiyoshi, S. 20.

⁹⁰⁵ YOSHIDA, Sumiyoshi Sairei Byōbuzue, S. 21.

⁹⁰⁶ Sumiyoshi taijingū shoshinji no shidai, S. 571.

⁹⁰⁷ Die Prozession marschierte zunächst nach Westen. Anschließend bog sie an der nordwestlichen Ecke des Schreinbezirks des Sumiyoshi-Schreins, welche „die Nase vom Wildschwein“ (*inohana*) genannt wurde, nach Süden ab. Das Wildschwein ist das Symbol der Richtung Nord-Westen. *Inohana* wird auf dem Bild des Sumiyoshi-Schreins und seiner Umgebung in der 'Bildersammlung von dem Sehenswerten von Sumiyoshi' (*sumiyoshi-meishōzue*) aus dem 18. Jahrhunderts skizziert. FUJIWARA, Sumiyoshi Meishōzue, S. 23.

Quellen kann man das weitere Itinerar in Sakai rekonstruieren. Gaspar Vilelas Bericht aus der Mitte des 16. Jahrhunderts beschreibt den weiteren Verlauf folgendermaßen:

„An dem Tag, nach dem Mittagessen gehen die Leute zur Straße, welche noch länger als eine Schussweite ist. Auf dieser Straße setzen sie von einem Ende bis zum anderen mehrere Balken die wie Podien fungieren, um zu verhindern, dass die Leute die Straße überqueren und um von dort aus die Prozession zu sehen. Wenn dies fertig ist, dann kommen die Leute von dem Ort, der ca. 3.9 km entfernt ist.“⁹⁰⁸

Vilela nannte zwar keinen Straßennamen, aber die Beschreibung deutet darauf hin, dass die Straße breit genug für einen Zaun auf beiden Seiten war. Die skizzierte Straße war daher offenbar eine Hauptstraße. In Sakai gab es in jener Zeit zwei Hauptstraßen. Die eine war die Ōshōji-Straße in West- Ost-Richtung und die andere die Kishū-Straße von Norden nach Süden. Auf dem Bild von Sumiyoshisairazu zu Beginn des 16. Jahrhunderts geht die Prozession auf einer Straße direkt am Strand von Sakai aus in Richtung Süden. Anschließend biegt die Prozession an einer Ecke nach Osten ab und geht zur Kreuzung mit der Kishū-Straße. Von hier aus läuft sie die Kishū-Straße entlang nach Süden zur Götterherberge. Somit verband der Umzug drei Orte in Sakai, nämlich die Nord- und Süd-Domäne sowie den Strand. Es gibt weder schriftliche noch bildliche Quellen, die über die Rückkehr der Prozession zum Schrein berichten.⁹⁰⁹

Die Teilnehmergruppe

Bei einem schintoistischen Fest in Japan darf ein Teilnehmer, der eine heilige Rolle bei diesem Fest übernimmt, mit seinen Füßen nicht direkt den Boden berühren. Er muss entweder auf einem Pferd reiten, oder sogar getragen werden.⁹¹⁰ Auch beim Gion-Fest ritten die Schreinemädchen sowie die Schreinemönche auf Pferden. Am Sumiyoshi-Fest nahmen, wie am Gion-Fest, ebenfalls zahlreiche Musiker und Tänzer teil, wie später noch genauer ausgeführt wird. Hier werden zunächst die Teilnehmer thematisiert, die als wichtigste Protagonisten die Prozession formten und entweder auf Pferden ritten, oder auf den Schultern beziehungsweise in Sänften getragen wurden. Ihre Anwesenheit, Zahl und Reihenfolge gaben der Prozession ihre Bedeutung.

Über die Hauptgruppe der Teilnehmer berichtet nicht nur ein Paragraph im *shoshinji no shidai*, sondern auch ein Paragraph im „Jahresablauf“ der 'Sumiyoshi Kieferblätter

⁹⁰⁸ 16, 17 Seiki Iezusukai Nihon Hōkokushū, S. 404.

⁹⁰⁹ Heutzutage nimmt die Prozession genau dieselbe Route wie auf dem Hinweg. Die heutige Route änderte sich aber sehr stark durch die Erneuerung des Yamato-Flusses Anfang des 18. Jahrhunderts und aufgrund der Landgewinnung an der Küste Sakais und Sumiyoshis.

⁹¹⁰ UCHIDA, Yoshiya: Keihankan no Jisha to Meisho, in: TAKAHASHI (Hg.), Shinhakken Toyotomiki Ōsakazu Byōbu, S. 52-74, hier S. 68.

Chronik' (*Sumiyoshi shōyō taiki*) vom Ende des 17. Jahrhunderts.⁹¹¹ Der Paragraph der Kieferblätter Chronik schildert die ältere Form und deutet auf den Unterschied zur damaligen Form hin. Mit Hilfe dieser schriftlichen Quellen können die Teilnehmergruppen vergleichend vorgestellt werden.

Nach dem *shoshinji no shidai* im 13. Jahrhundert begleiteten der Schreinhüter und der Vizeschreinhüter, die Mitglieder des Clans (*ujibito*), die nach dem Schreinhüter und dem Vizeschreinhüter beim Ritual des Sumiyoshi-Schreins immer die dritte Position einnahmen, und die Priester (*negi*) die Schreinlade.⁹¹² Die Kieferblätter Chronik berichtet dazu über die ältere Form der Prozession, dass die Schreinhüter und Vizeschreinhüter mit einem Ochsenkarren fuhren und die weiteren Ämter, die Priester und sechs Schreimönche des Sumiyoshi-Schreins, die zum Schreintempel im Sumiyoshi-Schrein gehörten, auf Pferden ritten.⁹¹³ Die Gottesleute begleiteten diese Ämter des Sumiyoshi-Schreins. Die beiden schriftlichen Quellen erwähnen keine Teilnehmer an der Prozession, die nicht zum Sumiyoshi-Schrein gehörten.

Vom Schreinhüter bis zu den Gottesleuten beteiligten sich Leute aus allen Abteilungen des Sumiyoshi-Schreins am Fest. Sehr wahrscheinlich waren sie entsprechend ihrer Hierarchie aufgestellt, und diese umfangreiche Beteiligung der Angehörigen des Sumiyoshi-Schreins am Fest symbolisierte somit den Sumiyoshi-Schrein als Ganzes. Dies verkörperte natürlich auch, dass das Fest vornehmlich zum Sumiyoshi-Schrein gehörte.

Die Teilnehmer beim Ritual in der Götterherberge

Aus der schintoistischen Perspektive ist besonders das Purifikationsritual in der Götterherberge in Sakai wichtig. Der offizielle Name des Sumiyoshi-Festes, *Aranigo Ōharai*, leitet sich aus diesem Ritual ab. Daher skizzieren beide Abläufe im *shoshinji no shidai* und in der Kieferblätter Chronik dieses Ritual in der Götterherberge sehr ausführlich. Als die Prozession in der Götterherberge ankam, wurden dort verschiedene Tänze aufgeführt, wie der Tanz der Reispflanzen (*dengaku*), der lustige Tanz mit Pantomimen sowie Jongleuren (*sarugaku*) und der Tanz mit eleganter Musik (*gagaku*).⁹¹⁴ Erst bei der Götterherberge nahmen Einwohner aus Sakai aktiv an dem Fest teil. Sie bereiteten die festlichen Mahle für die Teilnehmer der Prozession vor.⁹¹⁵

⁹¹¹ Sumiyoshi taijingū shoshinji no shidai, S. 570f.; Shinjibu 11, S. 114-118.

⁹¹² Sumiyoshi taijingū shoshinji no shidai, S. 570f.

⁹¹³ Shinjibu 11, S. 116f.

⁹¹⁴ Sumiyoshi taijingū shoshinji no shidai, S. 571.

⁹¹⁵ Sumiyoshi taijingū shoshinji no shidai, S. 571.

Sonst findet man in diesen offiziellen Abläufen keine weiteren Beteiligungen oder Beiträge von den Bewohnern Sakais am Sumiyoshi-Fest.

3.3. Das Sumiyoshi-Fest im Vergleich mit dem Gion-Fest

Das Sumiyoshi-Fest ist ebenfalls ein schintoistisches Fest mit einer Prozession inklusive Schreinladen, wie das Gion-Fest. Die Unterschiede zwischen den beiden Festen finden sich besonders im Kreis der jeweiligen Teilnehmer. Die Beschreibungen zu den Teilnehmern des Gion-Festes im Altertum konzentrieren sich vor allem auf die Tänzer, die Musiker sowie auf die 'Kinder auf den Pferden'. Am Gion-Fest nahmen ein Schreinemönch und die Schreinemädchen teil, die auf Pferden die Schreinladen begleiteten. Aber sie standen nicht im Fokus der zeitgenössischen Autoren. Im Gegensatz dazu zeigen die Abläufe des Sumiyoshi-Festes die Vertreter des Sumiyoshi-Schreins als zentrale Figuren der Prozession, nämlich die Schreinhüter und Vizeschreinhüter, die Schreinemönche sowie die Gottesleute. Der Charakter des Sumiyoshi-Festes als Fest des Sumiyoshi-Schreins trat sehr stark hervor. Hier findet sich auch keine weitere Einflussnahme oder Intervention von den anderen Herrschern, wie beim Gion-Fest von Seiten des Jōkōs oder des Enryaku-Tempels.

Wie bereits gesehen, übte der Sumiyoshi-Schrein zum Zeitpunkt der Entstehung des *shoshinji no shidai* in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts keine domänenherrschaftliche Macht mehr auf den Ort Sakai aus. Der Schrein war aber nach wie vor fraglos einer der mächtigsten Domänenherrscher in den Settsu- und Izumi Ländern, wo Sakai lag. Die Teilnahme der Schreinhüter und der anderen Ämter dieses mächtigen Sumiyoshi-Schreins an der Prozession bedeutet, dass Sakai immer noch für den Sumiyoshi-Schrein einen großen Wert besaß. Auf die Frage, was für einen Wert das Fest wiederum für die Stadt Sakai hatte, komme ich später zurück.

4. Sakai im 14. und 15. Jahrhundert

4.1. Herrschaftswechsel in Sakai im 14. Jahrhundert

Sakai während des Konfliktes zwischen dem Nord- und Südhof

Am Anfang des Konfliktes zwischen dem Nord- und Südhof (1336-1392) übergab der Kaiser Godaigo (1288-1339) dem Sumiyoshi-Schrein die Nord-Domäne, da der Schrein einer der wichtigsten Unterstützer des Kaisers war.⁹¹⁶

⁹¹⁶ Vgl. NIKI, Shō, Ura kara Toshi he, S. 57.

Die politische Lage des Sumiyoshi-Schreins beeinflusste auch die Stadt Sakai, denn er lag in der Nähe von Yoshino, wo der Südhof von Kaiser Godaigo gegründet wurde. Vor allem war die Lage des Sakaizu-Hafens für den Südhof strategisch wichtig. Der Hof benutzte den Hafen für den Kontakt mit den alliierten Armeen, unter anderem mit dem Nitta- und dem Kusunoki-Clan und den 'Piraten von Kumano', die für den Südhof kämpften.⁹¹⁷ Als Konsequenz bekam Sakai die Aufmerksamkeit der beiden miteinander ringenden Parteien, und infolgedessen wechselte die Herrschaft über den Sakaizu-Hafen und seine Umgebung, nämlich der Nord- und Süd-Domäne, mehrmals zwischen dem Südhof und dem Ashikaga-Shogunat (Nordhof).⁹¹⁸ Seit 1370 standen die beide Domänen Sakais und der Hafen schließlich dauerhaft unter der Herrschaft des Nordhofs.⁹¹⁹ Dies bedeutete aber nicht, dass sich die Herrschaft in Sakai stabilisierte. Dies lag daran, dass sich die Rivalität zwischen den Fürsten, die eigentlich für den Nordhof kämpften, und dem Ashikaga-Shogun verschärfte. Infolgedessen erfuhr Sakai weitere Herrschaftswchsel.

Herrschaftswchsel in Sakai

Zwar unterstanden die Nord- und Süd-Domäne direkt dem jeweiligen Domänenherrn, aber sie gehörten topographisch gleichzeitig zu den Settsu- und Izumi-Ländern. Durch den Krieg wechselten die Herrscher der beiden Länder und dieser Wechsel hatte einen bedeutenden Einfluss auf Sakai. Der Graf Yamana Ujikiyo (das Oberhaupt des Yamana-Clans), der nach dem Krieg vom Ashikaga-Shogunat ab dem Jahr 1378 als Gouverneur des Izumi-Landes eingesetzt wurde, positionierte das Verwaltungszentrum des ganzen Izumi-Landes in die Süd-Domäne.⁹²⁰ Er war zwar der Gouverneur weiterer zehn Länder, aber Yamana verlegte seine Residenz nach Sakai und übte von hier seine Macht als territorialer Herrscher aus. Aus der Verschärfung der Beziehungen zwischen dem Yamana-Clan und dem Ashikaga-Shogunat resultierte schließlich ein weiterer Krieg, und der Yamana-Clan wurde vom Ashikaga-Shogunat und dessen Anhängern besiegt.

Nach der Niederlage des Yamana-Clans 1391 wurde der Graf Ōuchi Yoshihiro der

⁹¹⁷ Vgl. TOYODA, Sakai, S. 8f. Die Piraten von Kumano (*kumano suigun*) bestanden zu großen Teilen aus Händlern und Mönchssoldaten, die von lokalen bäuerlichen Kriegern geführt wurden. Ihr Hauptquartier lag in Kumano auf der Kii-Halbinsel. Sie operierten aber nicht nur an den Küsten der Halbinsel sondern auch an der Seto-Innlandsee. Ihre Aktivitäten wurden vom 12. Jahrhundert bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts in zeitgenössischen Berichten dokumentiert und bekamen eine besonders große Aufmerksamkeit zum Zeitpunkt des Genpei-Krieges (1180-1185) und während der Zeit des Nord- und Südhofes. (Artikel 'Kumanokaizoku' in: Nihon Rekishi Daijiten.)

⁹¹⁸ Vgl. TOYODA, Sakai, S. 8f.

⁹¹⁹ Vgl. NIKI, Shō, Ura kara Toshi he, S. 59.

⁹²⁰ Zu der Herrschaft von Yamana, vgl. Sakaishi-Si, Bd. 1, S. 261f.

Gouverneur des Izumi-Landes.⁹²¹ Wie sein Vorgänger, Yamana Ujikiyo, schlug er sein Hauptquartier in der Süd-Domäne der Stadt Sakai auf.⁹²² Die Verschärfung des Gegensatzes zwischen dem Grafen Ōuchi und dem Ashikaga-Shogunat führte schließlich zum Ōei-Krieg 1399. Bis dahin übte er nicht nur auf die Süd-Domäne sondern auch auf Sakai Macht aus und baute während des Krieges in der Stadt eine Festung.⁹²³ Nach der Niederschlagung Ōuchis wurde das Izumi-Land, zu dem die Süd-Domäne gehörte, seit 1408 zwei Untertanen des Shoguns, dem Grafen Hosokawa Yorinaga und dem Grafen Hosokawa Mitsumasa, unterstellt. Auf diese Weise wurde verhindert, dass sich eine absolute Macht auf dem Land bildete, wie es unter Yamana und Ōuchi geschehen war.⁹²⁴ Seit 1414 wurde zudem das Settsu-Gebiet, zu dem die Nord-Domäne von Sakai gehörte, vom Grafen Hosokawa Mitsumoto verwaltet. Somit gehörte nun auch die Nord-Domäne einem Mitglied des Hosokawa-Clans. Der Hosokawa-Clan, der gleichzeitig auch Minister im Shogunat stellte, residierte nicht mehr in Sakai sondern in der Hauptstadt Kyoto. Von nun an fungierte der Hosokawa-Clan als Domänenherrscher der Izumi und Settsu-Länder.

Gewinn der Autonomie für die Nord- und Süd-Domäne

Während der Gouverneur des Settsu-Landes, Hosokawa Mitsumoto, in der Nord-Domäne von Sakai seinen Vogt Kasai einsetzte, stand die Süd-Domäne seit 1419 unter der Verwaltung des Sūjuin-Tempels des Shōkokuji-Kults, der mit der Familie des Shoguns eng verbunden war.⁹²⁵ Es ist bemerkenswert, dass das Shogunat bei der Übergabe der Süd-Domäne an den Tempel den Einwohnern den vorhandenen 'Landvertrag' (*jigeuke*) garantierte.⁹²⁶ Der 'Landvertrag' übergab der Domänengemeinde, die dem Herrscher eine festgelegte Grundsteuer zahlte, das Polizei- und Strafprozessrecht und die Gerichtsbarkeit. Mit diesem Landvertrag gewannen die Einwohner der Süd-Domäne in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ihre Autonomie, die rechtlich sogar vom Shogunat gesichert wurde. Bezüglich der Nord-Domäne berichtete Kikō Daishuku im Jahr 1486 über den Sitzungsort der *jige*-Gemeinde.⁹²⁷ Die *jige*-Gemeinde schloss den Landvertrag mit dem Domänenherrscher (*jigeuke*). Ihr Name

⁹²¹ Zu der Herrschaft des Ōuchi-Clans, vgl. Sakaishi-Si Bd. 1, S. 262-286; TOYODA, Sakai, S. 10f.; IZUMI, Sakai, S. 15-16.

⁹²² Vgl. NIKI, Shō, Ura kara Toshi he, S. 59.

⁹²³ Sakaishi-Si, Bd.1, S. 272-281.

⁹²⁴ Vgl. Sakaishi-Si, Bd.1, S. 348; TOYODA, Sakai, S. 11; FUJIMOTO, Muromachi Kōki, S. 40.

⁹²⁵ Gozenrakkyo-Hōsho, in: Sakaishi-Shi Bd. 4, S. 130. Der Kasai-Clan residierte in der Nord-Domäne, aber die Verwaltung selber wurde von einem Untertanen, Nishiyama, durchgeführt. Vgl. FUJIMOTO, Muromachi Kōki, S. 40-42.

⁹²⁶ Gozenrakkyo-Hōsho, in: Sakaishishi-shi Bd. 4, S. 130.

⁹²⁷ Kikō Daishuku, Shaken-Nichiroku, S. 138. *Jige* oder *jigenin* sind die Adressaten, die den Landvertrag mit den Domänenherrscher geschlossen haben. Vgl. Kapitel 6. 3. *Der Sitzungsort der Versammlungsleute*.

jige leitet sich davon ab. Daraus kann man folgern, dass die Einwohner der Nord-Domäne spätestens seit dieser Zeit, wie die Süd-Domänenbewohner, mit einem Domänenherrscher einen Landvertrag abgeschlossen hatten und spätestens seit dem Ende des 15. Jahrhunderts, wie die Süd-Domäne, von der Domänengemeinde selbst verwaltet wurde.⁹²⁸ 1508 findet man auch in einem Erlass vom Shogunat den Namen der Domänengemeinde aus der Nord-Domäne als einen der Empfänger desselben.⁹²⁹ 1427 ernannte der Shogun Ashikaga Yoshimochi den Nenbutsu-Tempel, welcher der Schrein-Tempel des Akuchi-Schreins war, als Tempel für die Familie des Shoguns, womit Sakai zum Shogun auch eine religiöse Verbindung pflegte.⁹³⁰ Die wechselnde Herrschaft über Sakai während des 14. Jahrhunderts verhinderte die dauerhafte Konzentration einer bestimmten Macht, und Sakais direkte und indirekte Beziehung zum Ashikaga-Shogunat beschützte Sakai vor weiteren Eingriffen von Seiten anderer Fürsten. Diese politische Situation half bei der Entwicklung der städtischen Autonomie.

Zusammenfassung

Bis zum 14. Jahrhundert standen Sakais Nord- und Süd-Domäne sowie der Sakaizu-Hafen unter dem Schirm verschiedener Domänenherren. Sakai war bereits im 11. Jahrhundert als Zwischenstation bei der Pilgerfahrt nach Kumano bekannt und der Sakaizu-Hafen fungierte nicht nur als Fischerhafen sondern auch als Handelshafen. Sakais Rang ist aber erst im 14. Jahrhundert deutlich erhöht worden. In der Kriegszeit zwischen dem Nord- und Südhof im 14. Jahrhundert richtete sich die Aufmerksamkeit auf den Sakaizu-Hafen, und dadurch erhöhte sich der Wert der Domäne Sakai als wichtiger Handels- und Verkehrsknotenpunkt. Hieraus resultierte die wechselhafte Herrschaft über Sakai und die Etablierung als Verwaltungszentrum des Izumi-Gebiets. Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts stand Sakai schließlich unter der Hoheit des Shogunats, wobei die Verwaltung von Sakai von mehreren Gouverneuren und Domänenherren geteilt wurde und somit keiner der Herrscher alleine über die Stadt regieren konnte. Die Einwohner der jeweiligen Domäne schlossen schließlich einen Landvertrag mit einem Domänenherrscher ab und gewannen somit eine gewisse Autonomie. Der wirtschaftliche Aufschwung von Sakai und seine Blütezeit war eine Folge dieser neuen Beziehung zum Ashikaga-Shogunat und dem Fehlen eines zentralen Stadtherren.

4.2. Sakai als Handelsstadt

⁹²⁸ Kikō Daishuku, Shaken-Nichiroku, S. 138; YOSHIDA, Sakai Chūsei no Kaigō to Jiyū, S. 8.

⁹²⁹ Erizenirei, in: FUJIMOTO, Muromachi Kōki, S. 43f.

⁹³⁰ Shōgunke Gokyōsho, in: Akuchi Jinja Shiryō, S. 95. Vgl. NIKI, Shō, Ura kara Toshi he, S. 61.

Nach dem Kriegsende folgte eine Zeit der politischen Stabilität, was zu einem wirtschaftlichen Wachstum führte. Sakais Handelsleute und Handwerker hatten sich bereits seit dem 13. Jahrhundert die Privilegien als Gottesleute der religiösen Portale, wie bei dem Sumiyoshi- sowie dem Kasuga-Schrein oder dem Kōfukuji-Tempel, gesichert.⁹³¹ Der Verkauf von Öl im ganzen Kinki-Gebiet, unter anderem Kyoto, Nara, Osaka und Umgebung, wie Owari, Harima und Mino, wurde spätestens seit dem 13. Jahrhundert von den Gottesleuten von Ōyamazaki nahezu monopolisiert. Sakais Kaufleuten gelang es dennoch, aufgrund der Unterstützung des Sumiyoshi-Schreins, mit Öl zu handeln.⁹³² Der Reichtum und der Einfluss der Handelsleute in Sakai wuchsen aber besonders im 15. Jahrhundert. Bereits 1430 wurde ein Erbschaftsstreit der Kaufmannsfamilie Notōya vor dem Gericht des Shogunats verhandelt. Die Angelegenheit eines Kaufmanns vor das Gericht des Shogunats zu bringen ist, abgesehen von einem ähnlichen Fall aus Kyoto, beispiellos und zeigt die Macht der Kaufleute aus Sakai.⁹³³

Sakais wirtschaftlicher Aufschwung startete aber vor allem in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts.⁹³⁴ Nach dem Ausbruch des Ōnin-Krieges (1467-77) gingen viele Handwerker und Kaufleute aus Kyoto nach Sakai ins Exil.⁹³⁵ Die wichtigste Folge des Ōnin-Krieges für Sakais Wirtschaft war die neue Funktion des Sakaizu-Hafens als Handelshafen für China. Auf diesen Handel hatte bisher der Hyōgo-Hafen ein Monopol.⁹³⁶ Seit 1467 schickte der Ashikaga-Shogun große, von den Kaufleuten aus Sakai finanziell unterstützte Delegationen nach China. So übernahm zum Beispiel der Kaufmann Yukawa Senn'a die Kosten für die Vorbereitungen der Reise der zweiten Delegation nach China 1476, die dann mit drei Schiffen stattfand.⁹³⁷ Aus diesem Handel eröffneten sich weitere Handelsbeziehungen wie zum Beispiel mit dem Ryūkyū-Königreich (heute Okinawa).⁹³⁸ Sakais Kaufleute monopolisierten dabei praktisch den

⁹³¹ Vgl. NIKI, Shō, Ura kara Toshi he, S. 66.

⁹³² Vgl. TOYODA, Sakai, S. 14; NIKI, Shō, Ura kara Toshi he, S. 52f.

⁹³³ Vgl. NIKI, Shō, Ura kara Toshi he, S. 65.

⁹³⁴ Vgl. MURATA, Sumiyoshi Saireizu Byōbu, S. 32.

⁹³⁵ Vgl. TOYODA, Sakai, S. 13.

⁹³⁶ Da der Hafen unter der Herrschaft des Ōuchi-Clans stand, der gegen den Hosokawa-Clan, der im Ashikaga-Shogunat für diesen Handel verantwortlich war, kämpfte, konnten die Hosokawa diesen Hafen nicht mehr nutzen. Demzufolge entschied das Shogunat, den Handel mit der Min-Dynastie in China über den Hafen von Sakai abzuwickeln. Vgl. TOYODA, Sakai, S. 26.

⁹³⁷ Daijōin Jisha Zatsujiki, in: Sakaishi-Shi, Bd. 4, S. 45.

⁹³⁸ Der Konflikt zwischen dem Shogunat und dem Ōuchi-Clan verhinderte nicht nur die Verwendung des Hyōgo-Hafens sondern auch die Nutzung der bisherigen Handelsrouten. Vorher waren die Schiffe durch die Seto-Inlandsee zur nördlichen Kyūshū-Insel und dann weiter zum Ninpo-Hafen, der südlich von Shanghai liegt, gefahren. Die Delegation aus Sakai fuhr hingegen durch die Kii-Wasserstraße zum Pazifik nach Süden und dann südlich der Shikoku-Insel zur südlichen Spitze der Kyūshū-Insel. Anschließend reiste sie weiter zum Ninpo-Hafen. Das Ryūkyū-Königreich befand sich auf der neuen Route und weckte somit das Interesse der Händler aus Sakai. Vgl. ASAO, Naohiro: Kokusaiteki na Jichitoshi, in: Sakai no Rekishi, S. 83-121, hier S. 86.

Handel mit dem Ryūkyū-Königreich. Das Königreich handelte nicht nur mit der Min-Dynastie und Korea, sondern auch mit anderen Königreichen im Osten und Süden und war somit ein Mittelpunkt des internationalen Handels im Westpazifik.⁹³⁹ Sakais wirtschaftlicher Aufschwung gründete sich besonders auf die Handelsbeziehungen mit dem Ryūkyū-Königreich, während der Handel mit der Min-Dynastie Sakais Status als internationale Handelsstadt erhöhte.⁹⁴⁰ Somit entwickelte sich die Stadt Sakai im 15. Jahrhundert zu einer der reichsten Städte im damaligen Japan.

Ein Hofadeliger beschrieb die prachtvolle Beerdigung des reichen Kaufmanns Yakawa aus dem Jahr 1482 und die große Zahl der dabei anwesenden Zuschauer.⁹⁴¹ Dies zeigt deutlich den Reichtum des Kaufmanns und lässt Rückschlüsse auf dessen Einfluss in Sakai zu. Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts findet man in den zeitgenössischen Berichten öfters die Namen solch einflussreicher Kaufleute. Eine der frühesten Quellen ist das Nikki eines Mönchs, Shaken-Nichiroku, das zwischen 1484 und 1486 geschrieben wurde. In diesem Nikki wurden Miyake Kazue und Izumiya Dōei als einflussreiche Kaufleute genannt.⁹⁴² In dieser Quelle werden auch erstmals die Versammlungsleute von Sakai namentlich erwähnt und die gerade genannten reichen Kaufleute werden als Mitglieder vorgestellt.⁹⁴³ In Sakai waren weder der Schwertadel noch der Hofadel, sondern die Kaufleute die einflussreichste politische Elite. Sie trafen sich als „Versammlungsleute“ (*kaigōshū*) und spielten bei der Stadtverwaltung die entscheidende Rolle.

Fast zur gleichen Zeit findet man Auflösungserscheinungen in der Beziehung zwischen dem Sumiyoshi- und dem Akuchi-Schrein.

4.3. Die Beziehung zwischen dem Sumiyoshi-Schrein und dem Akuchi-Schrein im 15. Jahrhundert

Es wurde bereits ausgeführt, dass der Akuchi-Schrein zunächst als Tochterschrein des Sumiyoshi-Schreins errichtet wurde, wobei der Akuchi-Schrein auch als Sakais zentraler Verwaltungsort für den Sumiyoshi-Schrein fungierte.⁹⁴⁴ Die Prozession vom Sumiyoshi-Schrein zum Akuchi-Schrein, die bereits in der Chronik des Sumiyoshi-

⁹³⁹ ASAO, *Kokusaiteki na Jichitoshi*, S. 84f.

⁹⁴⁰ 1471 schrieb das Ashikaga-Bakufu dem Fürsten Shimazu von Satsuma, dass die Schiffe aus Sakai in letzter Zeit ziemlich oft nach Ryūkyū fahren. (Shimazu-Bunsho, in: Sakaishi-Shi, S. 62.)

⁹⁴¹ Der Artikel am 11. Tag des vierten Monats, Kanroji, Chikanaga: Chikanaga Kyōki, in: Sakaishi-Shi, S. 46.

⁹⁴² Kikō Daishuku, Shaken-Nichiroku, S. 24 sowie S. 219. Izumi Chōichi untersucht in seiner Arbeit die einzelnen Personen und beschreibt ihren Einfluss und Reichtum. Vgl. IZUMI, Sakai, S. 113-142.

⁹⁴³ Kikō Daishuku, Shaken-Nichiroku, S. 24, 91, 179.

⁹⁴⁴ SONE, Akuchijinja, S. 8.

Schreins aus dem 8. Jahrhundert erscheint, symbolisierte diese religiöse und wirtschaftliche Beziehungen zwischen den beiden Schreinen.

Das Verhältnis zwischen dem Akuchi-Schrein und dem Sumiyoshi-Schrein im 13. und 14. Jahrhundert

Bereits in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurde die Götterherberge, die sogenannte Shukuin Tongū, für den Sumiyoshi-Schrein separat vom Akuchi-Schrein errichtet. Somit wurde die klare Stellung des Akuchi-Schreins unter der Hoheit des Sumiyoshi-Schreins symbolisch aufgelöst.⁹⁴⁵ Zumindest sollte der Priester des Akuchi-Schreins die Prozession in der Götterherberge empfangen. Der Verwaltungsbericht des Sumiyoshi-Schreins von 1354 nennt die verschiedenen Dienste (*tone, hafuri, seishi, gonshi*) des Sumiyoshi-Schreins, deren Kosten vom Akuchi-Schrein bezahlt werden sollten.⁹⁴⁶ Dies zeigt auch, dass der Akuchi-Schrein im 14. Jahrhundert noch eng in das Verwaltungssystem des Sumiyoshi-Schreins eingebunden war.

Seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts gab es ein Bestreben des Akuchi-Schreins vom Sumiyoshi-Schrein unabhängig zu werden.⁹⁴⁷ Am Ende des 13. Jahrhunderts fand ein heftiger Streit unter den Mitgliedern des Tsumori-Clans bezüglich der Position des Schreinhüters des Sumiyoshi-Schreins statt, und dieser Streit wiederholte sich am Ende des 14. Jahrhunderts.⁹⁴⁸ Darüber hinaus führte die aktive Teilnahme des Sumiyoshi-Schreins auf der Seite des Südhofs im Konflikt zwischen dem Nord- und Südhof im 14. Jahrhundert auf der staatlichen Ebene zu einer instabilen Lage für den Schrein.⁹⁴⁹ Diese politischen Umstände des Sumiyoshi-Schreins führten seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts zu einer Bewegung des Akuchi-Schreins für seine Unabhängigkeit vom Sumiyoshi-Schrein.

Der Nenbutsu-Tempel im 15. Jahrhundert

Die Veränderung des Einflusses des Sumiyoshi-Schreins zeichnen sich besonders in seiner Beziehung zum Nenbutsu-Tempel, dem Schreintempel des Akuchi-Schreins, ab. Die Briefe vom Schreinhüter des Sumiyoshi-Schreins, deren Adressaten die Mönche vom Nenbutsu-Tempel in den Jahren 1412, 1414 und 1416 waren, zeigen ganz deutlich,

⁹⁴⁵ Der Ablauf des Sumiyoshi-Festes aus dieser Zeit schilderte die Shukuin Tongū Götterherberge. shoshinji no shidai, S. 571.

⁹⁴⁶ 'Chūshi Zōei Kondō Kanamono Yōto Shihai no Koto' in: Sumiyoshi Shōyō Taiki, Bd. 3, S. 162-166, hier S. 165. Vgl. YOSHIDA, Sumiyoshi-Sharyō to Shinjiyaku, S. 42.

⁹⁴⁷ SONE, Akuchijinja, S. 10.

⁹⁴⁸ SONE, Akuchijinja, S. 10.

⁹⁴⁹ SONE, Akuchijinja, S. 10.

dass der Sumiyoshi-Schrein damals das Recht hatte, die Personalangelegenheiten des Nenbutsu-Tempels mitzubestimmen.⁹⁵⁰ Der Sumiyoshi-Schrein übte nicht nur auf den Akuchi-Schrein, sondern auch auf dessen Schreintempel seinen Einfluss aus. Im Jahr 1425 klagten jedoch die Mönche des Nenbutsu-Tempels gegenüber dem Ashikaga-Shogunat über Misshandlungen von Seiten des Sumiyoshi-Schreins an fünf Mönchen des Tempels, die angeblich verheiratet waren.⁹⁵¹ Die zeitgenössischen Quellen schweigen über den weiteren Verlauf dieser Angelegenheit. Es ist aber bemerkenswert, dass der Nenbutsu-Tempel versuchte, gegenüber dem Sumiyoshi-Schrein mit Hilfe der Autorität des Ashikaga-Shogunats seine Anklage durchzusetzen. Dem folgte 1427 die Ernennung des Nenbutsu-Tempels als Tempel für die Familie des Shoguns durch den Shogun Ashikaga Yoshimochi.⁹⁵² Auf diese Weise stand der Tempel unter der direkten Hoheit des Ashikaga-Shogunats. Dadurch wurde der Einfluss des Sumiyoshi-Schreins auf den Tempel deutlich geschwächt, auch wenn ihre Beziehung nicht komplett aufgelöst wurde.

In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stifteten zwei reiche Kaufleute mit Namen Shioya Saburō und Jirō dem Nenbutsu-Tempel für die Seelen ihrer Vorfahren und für ihre Beerdigung ihre Vermögen.⁹⁵³ Auf diese Weise wurde der Tempel auch für die Familie Shioya zum Familientempel. Weitere Kaufleute folgten dem Beispiel der Familie Shioya und stifteten dem Tempel ebenfalls ihre Vermögen.⁹⁵⁴ Seit dieser Zeit entwickelte sich der Nenbutsu-Tempel nicht nur religiös, sondern auch politisch zum Zentrum für die reichen Kaufleute und damit der führenden politischen Elite von Sakai. Im 16. Jahrhundert fanden viele Teezeremonien der Kaufleute, wo ein inoffizieller politischer und wirtschaftlicher Austausch gepflegt wurde, sowie Sitzungen der Versammlungsleute in diesem Tempel statt.⁹⁵⁵ Die Popularität für die Stadteinwohner und die darauf basierende Unabhängigkeit des Nenbutsu-Tempels vom Sumiyoshi-Schrein führten schließlich zu der Auflösung der Verbindung zwischen dem Akuchi-Schrein und dem Sumiyoshi-Schrein.

Der Sumiyoshi-Schrein erhielt bis zum Ende des 15. Jahrhunderts Spenden vom Akuchi-Schrein.⁹⁵⁶ Ein Brief aus dem Jahr 1493 berichtet, dass der Nenbutsu-Tempel

⁹⁵⁰ Akuchi Jinja Bunsho, S. 93f.

⁹⁵¹ Akuchi Jinja Shiryō, S. 143-145. Vgl. Sakai Shishi, S. 345-347.

⁹⁵² Shōgunke Gokyōsho, in: Akuchi Jinja Shiryō, S. 95. Vgl. NIKI, Shō, Ura kara Toshi he, S. 61.

⁹⁵³ SONE, Akuchijinja, S. 11.

⁹⁵⁴ Dieses Phänomen war zuvor nur im Zusammenhang mit dem Hofadel und dem Schwertadel beobachtet worden. SONE bewertet daher dieses neue Phänomen auf Seiten der Kaufleute als eine Verbürgerlichung des buddhistischen Glaubens. Vgl. SONE, Akuchijinja, S. 11.

⁹⁵⁵ SONE, Akuchijinja, S. 11f.

⁹⁵⁶ Akuchi Jinja Shiryō, S. 74-76. Vgl. TSURUZAKI, Hiroo: Sengoku Shoki, Sakai no Hitobito to Utakai. Shōgetsuan Masahiro 'Shōkashū' wo Chūshin toshite, in: Historia, Bd. 81, 1979, S. 13-30, hier S. 28.

seit 1490 das Recht auf diese Spenden hatte.⁹⁵⁷ In diesem Brief versicherte der Vogt der Süd-Domäne, Kosaka Yasuhide, dem Tempel dieses Recht. Von da an wurden die Spenden des Akuchi-Schreins dem Nenbutsu-Tempel übergeben. In dieser Form konnte der Akuchi-Schrein sein Einkommen praktisch behalten, da der Nenbutsu-Tempel, der im Schreinbezirk stand, zum Akuchi-Schrein gehörte.

Zusammenfassung

Der Akuchi-Schrein war seit dem Altertum der Tochterschrein des Sumiyoshi-Schreins sowie das Verwaltungszentrum von Sakai. Mit der Erhöhung der Popularität des Nenbutsu-Tempels besonders im 15. Jahrhundert wurden sowohl der Akuchi-Schrein als auch der Nenbutsu-Tempel das religiöse und kulturelle Zentrum von Sakai. Dadurch löste sich die Beziehung des Akuchi-Schreins und seines Tempels zum Sumiyoshi-Schrein schrittweise auf. Es ist kein Zufall, dass dieser Prozess parallel zur Entwicklung der Stadt Sakai zu einer reichen Hafenstadt stattfand.

5. Das Sumiyoshi-Fest im 15. und 16. Jahrhundert

5.1. Die Änderung des Sumiyoshi-Festes vom 13. bis zum 17. Jahrhundert

Die Abwesenheit des Schreinhüters beim Fest

Es wurden bereits zwei Abläufe des Sumiyoshi-Festes aus dem 13. und 17. Jahrhundert vorgestellt. Der erste findet sich im *shoshinji no shidai* und letzterer in der Kieferblätter Chronik. Vergleicht man diese beiden Abläufe, findet man deutliche Unterschiede.⁹⁵⁸ Die Kieferblätter Chronik berichtet, dass weder der Schreinhüter noch der Vizepriester an der Prozession am Ende des 17. Jahrhunderts teilnahmen und dementsprechend kein feierlicher Empfang in der Götterherberge wie im *shoshinji no shidai* stattfand.⁹⁵⁹ Stattdessen findet sich in der Kieferblätter Chronik als Hauptteilnehmer der Stellvertreter des Schreinhüters. Eine deutlich geringere Zahl an Teilnehmern, es fehlten unter anderem diverse Priester und die Ämter des Sumiyoshi-Schreins, ist ebenfalls in der Chronik festgehalten worden. Hier wird der augenscheinliche Niedergang des Wertes des Sumiyoshi-Festes für den Sumiyoshi-Schrein zwischen dem 13. und 17. Jahrhundert deutlich.

⁹⁵⁷ Akuchi Jinja Shiryō, S. 74-76.

⁹⁵⁸ Vgl. YOSHIDA, Sumiyoshisairei, S. 21.

⁹⁵⁹ Shinjibu 11, S. 116f.

Anhand der vergleichenden Untersuchung der zeitgenössischen Paravents weist YOSHIDA Yutaka darauf hin, dass das Reispflanzenfest als Bildmotiv auf dem Paravent für die Darstellung des populärsten Festes des Sumiyoshi-Schreins seit der Mitte der Edo-Zeit (Ende des 17. Jahrhunderts) immer öfters ausgewählt wurde, während vorher das Sumiyoshi-Fest selber als Motiv hierfür verwendet worden war.⁹⁶⁰ Diese Änderung des Bildmotivs kann vermutlich den Niedergang des Ansehens des Sumiyoshi-Fests für den Sumiyoshi-Schrein reflektieren. Denn das Motiv auf dem Paravent zeigt auf jeden Fall die Popularität des dargestellten Festes, und es ist festzustellen, dass das Sumiyoshi-Fest seit dem Ende des 17. Jahrhunderts nicht mehr so populär wie früher gewesen war. Die Frage ist, ob der Schreinhüter erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts, kurz vor der Herstellung des zweiten Ablaufes, nicht mehr an der Prozession teilnahm.

Während die wichtigsten Mitglieder des Sumiyoshi-Schreins anhand der Kieferblätter Chronik nicht mehr nachgewiesen werden können, erscheinen neue Teilnehmer in der Quelle: die Knaben aus den Nachbarstädten.⁹⁶¹ Seit wann nahmen diese Knaben an der Prozession teil und welche Bedeutung hatte ihre Beteiligung?

Im nächsten Abschnitt wird versucht, die Form des Sumiyoshi-Festes im Spätmittelalter, besonders zwischen der Mitte des 16. Jahrhunderts und am Anfang des 17. Jahrhunderts, zu erklären, als das Fest sowohl schriftlich als auch bildlich als eines der populärsten Feste in Sakai dargestellt wurde. Dabei wird vor allem geprüft, seit wann der Schreinhüter und die anderen hochrangigen Ämter tatsächlich nicht mehr daran teilnahmen und seit wann weitere Teilnehmer dargestellt wurden. Für dieses Ziel werden besonders der Bericht von Gaspar Vilela aus dem Jahr 1561 und die gerade genannten zwei Paravents als zentrale Quellen verwendet.

5.2. Die Teilnehmergruppen und ihre Reihenfolge

Die Teilnehmer in Vilelas Bericht

Das Nikki von Kikō Daishuku erwähnt zwar das Sumiyoshi-Fest im Jahre 1484, aber es berichtet nur kurz über die Teilnehmer:

„Die hunderte Leute auf den Pferden kamen nachmittags [nach Sakai]. Jeder zieht die alte ausländische Rüstung an.“⁹⁶²

Der Bericht von Vilela 80 Jahre später ist viel detaillierter. Während er zwar einzelne

⁹⁶⁰ YOSHIDA, Sumiyoshisaireizue, S. 22.

⁹⁶¹ Shinjibu 11, S. 118.

⁹⁶² Kikō Daishuku, Shaken-Nichiroku, S. 20.

Gruppen nicht im Detail beschrieb, berichtete Vilela immer noch relativ umfangreich über die Teilnehmergruppen des Sumiyoshi-Festes in seinem Brief von 1561.⁹⁶³ Die Podien, die von den Einwohner von Sakai gebaut wurden, sind bereits vorgestellt worden. Waren diese fertig gebaut, folgte die Prozession.

„Zuerst erscheint die Statue mit dem Schwert auf dem Pferde. Dem folgt ein Knabe, der einen Bogen und einen Köcher trug. Danach reitet ein anderer Knabe auf dem Pferde mit einem Falken in der Hand. Dann kommen viele Leute, einige auf Pferden und andere marschieren zu Fuß und begleiten die Statue. Diese Leute tragen verschiedene Wappen und laufen, singen und tanzen, wobei sie „Senzairaku, Manzairaku“ rezitieren. [...] Zwischen den Pferden gibt es genügenden Raum für ca. zwanzig oder dreißig Personen, aber tatsächlich laufen über hundert Leute zwischen den Pferden. Nach den Pferden erscheinen singende Mönche in weißen Kleidern und danach reiten die Edelleute, die die Kränze tragen. Fünf oder sechs Zauberkünstlerinnen in weißen Kleidern kommen singend dazu, die von mehreren Frauen begleitet werden. Dem folgen bewaffnete Leute, welche die Schreinlade begleiteten. Diese Lade wird golden angemalt und von ca. zwanzig Leute getragen. Nach der Lade kommen weitere Leute und sie alle singen.“⁹⁶⁴

Beim Sumiyoshi-Fest nimmt bis heute ein maskierter Teilnehmer, der mit einer langen Nase und einem affenartig roten Gesicht ausgestattet wird, teil.⁹⁶⁵ Dieser stellt die Gottheit der Wegführung mit Namen Sarutahiko dar.⁹⁶⁶ Der in der Quelle als Statue bezeichnete erste Teilnehmer stellte sehr wahrscheinlich genau diese Gottheit der Wegführung dar. Dann folgten die Knaben. Als weitere Hauptteilnehmer wurden von Vilela die Schreinemönche und dann die Priester genannt, die hier einfach „hohe Persönlichkeiten“ bezeichnet werden. Anschließend folgten die Schreinemädchen, die hier als „Zauberkünstlerinnen“ charakterisiert werden. Laut Vilela waren die Schreinemädchen zu fünft oder zu sechst. Nach dieser Beschreibung folgte ihnen die Schreinlade.

Die Teilnehmer im Bild: 'Festzug vom Sumiyoshi-Fest'

In den Paravents sind die einzelnen Teilnehmer und deren Reihenfolge nicht immer identisch dargestellt, und daher ist es schwierig die Teilnehmer eindeutig zu identifizieren. Im Gegensatz dazu zeigt das Bild 'der Festzug vom Sumiyoshi-Fest' im 'Illustriertes Sammelwerk zu berühmten Stätten von Sumiyoshi' (*sumiyoshi-meishōzue*)

⁹⁶³ 16, 7 Seiki Iezusukai Nihon Hōkokushū III-1, S. 404.

⁹⁶⁴ 16, 7 Seiki Iezusukai Nihon Hōkokushū III-1, S. 404.

⁹⁶⁵ KURODA, Der Sommer-Festumzug, S. 130.

⁹⁶⁶ Sarutahiko taucht in den japanischen Mythen, u. a. im *Nihonshoki*, auf. Als die Götter von der Himmelswelt auf die Erde herab stiegen, übernahmen diese immer die Rolle des Wegführers. Vgl. Kuroda, Der Sommer-Festumzug, S. 130; SAIGŌ, Fuyuko: der Artikel von 'sarutahiko' in: KANDA, Shinji to Geinō, S. 145f.

von 1794 die einzelnen Teilnehmergruppen mit ihren Namen und in ihrer Reihenfolge.⁹⁶⁷ Daher wird die Reihenfolge in diesem illustrierten Sammelwerk zunächst vorgestellt und anschließend mit den schriftlichen Quellen, nämlich Vilelas Bericht und den offiziellen Abläufen des Sumiyoshi-Schreins, die im *shoshinji no shidai* und in der Kieferblätter Chronik stehen, verglichen.

Im Bild 'Festzug vom Sumiyoshi-Fest' aus dem illustrierten Sammelwerk wurden nicht nur die Hauptteilnehmer auf den Pferden, sondern auch die vielen Begleiter und Musikanten dargestellt. Dennoch konzentrierte sich der Künstler zunächst auf die Darstellung der Hauptteilnehmer. An der Spitze stand die Gottheit der Wegführung. Danach kamen die Gottesleute (*shanin*) und die Gottesleute vom Amt des schintoistischen Schatzes (*shinpōjo*), deren Leiter auf Pferden ritten. Diesen Schreinämtern folgte nun ein Knabe auf einem Pferd, der „den Diener“ der Gottheiten (*itsuki*) darstellte. Ein Schreinemönch schritt hinter dem Knaben. Danach folgte ein Priester und schließlich kam ein Vertreter vom Ort Tanabe zu Pferde. Der Stellvertreter des Schreinhüters des Sumiyoshi-Schreins stand dahinter. Diesem folgte wiederum ein Schreinemädchen, das in einem Tragekorb transportiert wurde. Dem Mädchen schloss sich das Götterpferd an, das von der Stadt Tanabe gestiftet wurde, und diesem folgten dann die awaraya-Knaben. Der Begriff „awaraya“ leitet sich von den Hüten (*awaraya*) ab, die die Jungen trugen und die mit Blumen geschmückt waren. Nach der Kieferblätter Chronik kamen die Jungen aus der Nachbarstadt Hirano und trugen Schirme mit Blumen und schwarze Kleider. Die Knaben waren etwa vierzehn oder fünfzehn Jahre alt⁹⁶⁸ und wurden von etwa zwei- bis dreihundert Leuten bei der Prozession begleitet. Abschließend folgte die Schreinlade, die von zwanzig oder dreißig Leuten umrahmt wurde.

Sowohl Vilelas Skizze als auch das Bild vom *sumiyoshi-meishōzue* zeigen die folgende Reihenfolge: Die Gottheit der Wegführung – Knabe (*itsuki*) – Schreinemönch – der Priester mit dem höchsten Rang – Schreinemädchen – die Schreinlade. Diese Reihenfolge kann man daher als normative Folge für die weiteren bildlichen Darstellungen verwenden.

5.3. Das Sumiyoshi-Fest im Eggenberger Paravent und im Paravent des Sumiyoshi-Festes (*Sumiyoshi-Saireizue*)

Das Eggenberger Paravent und das Paravent des Sumiyoshi-Festes, das Sumiyoshi-

⁹⁶⁷ Sumiyoshi Meishō Zue, S. 102-109.

⁹⁶⁸ Zu der Beschreibung der Knaben, siehe Shinjibu 11, S. 118.

Saireizue' genannt wird, welche die Darstellung des Sumiyoshi-Festes Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts zeigen, sind unter den bildlichen Quellen die ältesten. Beide wurden zeitlich relativ dicht hintereinander angefertigt. Dennoch gibt es klare Unterschiede zwischen diesen beiden Darstellungen: 1. in der Reihenfolge, 2. bezüglich der Teilnehmergruppen⁹⁶⁹ und 3. hinsichtlich der Anzahl der Schreinladen. Das Eggenberger Paravent thematisiert die Stadtansicht von Osaka und nicht unbedingt das Fest selber, im Gegensatz zum Paravent des Sumiyoshi-Festes. KURODA Kazumitsu und UCHIDA Yoshiya, die beide über das Eggenberger Paravent forschen, stellten fest, dass der beziehungsweise die Künstler den Zug offenbar gar nicht selber gesehen, sondern eine Bildrolle mit einem Festumzug als Vorlage benutzt haben.⁹⁷⁰ So ist beispielsweise die Gottheit der Wegführung mit dem affenartigen Gesicht (*sarutahiko*) an der Spitze des Festzugs auf dem Paravent des Sumiyoshi-Festes dargestellt. Bis heute positioniert sich diese Gottheit immer an demselben Ort in der Prozession, und ihre Teilnahme ist eines der Merkmale des Sumiyoshi-Festes. Auf dem Eggenberger Paravent reitet hingegen an der Stelle der Gottheit eine Person, die mit einem Hut und einem weißem Gewand bekleidet ist. KURODA und UCHIDA bezeichnen diese Person als einen Schreinemönch (*shasō*).⁹⁷¹ Allein diese Darstellung zeigt, dass die gemalte Szene des Sumiyoshi-Festes auf dem Eggenberger Paravent nicht die normative Vorstellung des Sumiyoshi-Festes zeigt. Insofern kann man die Informationen über das Sumiyoshi-Fest auf dem Eggenberger Paravent nicht unkritisch übernehmen. Das Bild des Eggenberger Paraventes zeigt uns aber auf der anderen Seite einige bemerkenswerte Details, worauf später noch eingegangen wird.

Im Vergleich mit dem Eggenberger Paravent wird auf dem Paravent des Sumiyoshi-Festes das Fest wirklichkeitsnaher dargestellt, was der Name ja bereits andeutet. Dieser Paravent besteht aus zwei Szenen: eine stellt die Prozession mit der Schreinlade dar, die auf dem Bild zwischen dem Sumiyoshi-Schrein und dem Eingang der Stadt Sakai lief. Die andere Hälfte zeigt die feierliche Prozession der Teilnehmer, die sich in verschiedenen Kostümen, unter anderem in europäischen Kleidern, beteiligten. Diese Prozession lief, gemäß Paravent, durch die Stadt Sakai hindurch. Dies ist die einzige bildliche Darstellung der feierlichen Prozession innerhalb von Sakai.

Auf dem Paravent des Sumiyoshi-Festes finden sich allerdings auch einige unklare Details, wie beispielsweise einige nicht zu identifizierende Teilnehmer. Die Reihenfolge

⁹⁶⁹ Zu den einzelnen Teilnehmern, vgl. KURODA, Der Sommer-Festumzug, S. 130-141; UCHIDA, Keihankan no Jisha to Meisho, S. 68-71.

⁹⁷⁰ KURODA, Der Sommer-Festumzug, S. 134; UCHIDA, Keihankan no Jisha to Meisho, S. 70.

⁹⁷¹ KURODA, Der Sommer-Festumzug, S. 130; UCHIDA, Keihankan no Jisha to Meisho, S. 68.

der Prozession entspricht weder der gerade vorgestellten normativen Reihenfolge, noch der des Eggenberger Paravents. Es ist nicht ganz klar, ob die Unterschiede zwischen dem Eggenberger Paravent und dem Paravent des Sumiyoshi-Festes auf den Versuch der wahrhaftigen Darstellung, oder auf den zeitlichen Abstand zwischen den künstlerischen Darstellungen zurückzuführen ist.

Die Knaben auf den Bildern

Auf dem Eggenberger Bild fällt ein Knabe besonders auf. KURODA und UCHIDA stellen fest, dass der Knabe aufgrund seiner Ausstattung, unter anderem ist ein mit Blumen geschmückter Schirm zu sehen, ein awaraya-Knabe sein muss.⁹⁷² Allerdings ist dies meines Erachtens nicht so selbstverständlich. Nach der Sumiyoshi Kieferblätter Chronik aus dem Ende des 17. Jahrhunderts trug der awaraya-Knabe ein schwarzes Kleid, während der Knabe auf dem Eggenberger Paravent mit einem roten Kleid ausgestattet ist.⁹⁷³ In der gerade genannten Chronik ist zwar kein Beleg für die Beteiligung einer derart gekleideten Person zu finden, aber der Dienst der Gottheiten (*itsuki*) trug beim Ritual immer ein rotes Kostüm.⁹⁷⁴ Das Eggenberger Bild reflektiert nicht eins zu eins das wahre Aussehen der Prozession. Daher stellt der Knabe meines Erachtens eine Mischung aus dem Dienst der Gottheiten und einem awaraya-Knaben dar.

Auf dem Eggenberger Paravent findet man einen weiteren Knaben, der auf den Schultern getragen wird. KURODA nimmt an, dass es sich um die Figur des „Knaben von Tanabe“ handelt, ein Kind aus der Stadt Tanabe, das in der Kieferblätter Chronik erwähnt wird.⁹⁷⁵ Auf dem Bild „Festzug“ nahm der Junge nicht mehr teil. Stattdessen beteiligte sich ein Erwachsener von Tanabe an der Prozession. Auf dem Paravent des Sumiyoshi-Festes identifiziert YOSHIDA eine mädchenähnliche Figur, die in einem schwarzen Kleid auf einem Pferd reitet als awaraya-Knabe.⁹⁷⁶ Diese Figur kann kein Schreinmädchen sein, da diese normalerweise weiße Kleider trugen. Zudem reitet diese Figur auf einem Pferd. Das bedeutet, dass dieser Teilnehmer definitiv eine wichtige Rolle innehatte. Daher kann YOSHIDAS Vermutung gewissermaßen nachvollzogen werden. Das Attribut in Form des Schirms mit den Blumen ist aber entscheidend für die Identifikation eines awaraya-Knabens. Eine Quelle über diesen Knaben, 'der Beginn des Awaraya-Knaben Dienst', erwähnt immer einen Schirm mit Blumen, während nichts

⁹⁷² KURODA, Der Sommer-Festumzug, S. 131; UCHIDA, Keihankan no Jisha to Meisho, S. 69.

⁹⁷³ Shinjibu, S. 118.

⁹⁷⁴ Shinjibu 11, S. 103.

⁹⁷⁵ KURODA, Der Sommer-Festumzug, S. 132.

⁹⁷⁶ YOSHIDA, Sumiyoshisaireizue, S. 26.

über die Farbe des Kleids ausgesagt wird.⁹⁷⁷ Daher ist es schwierig anzunehmen, dass diese Figur tatsächlich ein awaraya-Knabe sein könnte, da der Schirm in dieser Darstellung fehlt. Über sein Kostüm berichtet die Chronik leider nichts, daher könnte die Figur auf dem Paravent des Sumiyoshi-Festes meines Erachtens ein anderer Knabe, nämlich der Knabe von Tanabe sein.

Trotz der Unklarheiten zeigen beide bildlichen Darstellungen zumindest, dass sowohl awaraya-Knaben (Eggenberger Paravent) als auch der Knabe aus Tanabe (Paravent des Sumiyoshi-Festes) bereits am Ende des 16. Jahrhundert an der Prozession teilnahmen. Über den Knaben von Tanabe gibt es darüber hinaus leider keine weiteren Berichte. Tanabe hatte, neben Sakai, eine besondere Beziehung zum Sumiyoshi-Schrein und spielte die Rolle des größten Kostenträgers bei den Ritualen des Sumiyoshi-Schreins. Wahrscheinlich kann die Teilnahme des Knaben aus Tanabe als eine Erweiterung der Rolle dieser Stadt bei den Ritualen des Sumiyoshi-Schreins verstanden werden. Auf jeden Fall wurde der Beitrag von Tanabe zum Fest durch die Beteiligung des Knaben deutlich hervorgehoben.

Bezüglich der Datierung des Beginns des Einsatzes der awaraya-Knaben sei hier die Quelle 'der Beginn des Awaraya-Knaben Dienst' aus dem Jahr 1854 genannt.⁹⁷⁸ Laut der Quelle wurde der Dienst zwischen 1592 und 1595 ausgeführt. Wenn diese Datierung in der Quelle stimmt, begann die Beteiligung der awaraya-Knaben spätestens zum Ende des 16. Jahrhunderts, und dies entspräche der Datierung der bildlichen Darstellungen. Nach der gerade genannten Quelle wurde die Beteiligung der Knaben seither mehrmals aufgehoben.⁹⁷⁹ Diese Aufhebung⁹⁸⁰ lag in den grundsätzlich erheblichen Kosten begründet.⁹⁸¹

Aus der Stadt Hirano nahm neben den Knaben noch ein Priester am Sumiyoshi-Fest teil, und die Stadt stiftete die künstlichen Ballonblumen für das Fest.⁹⁸² Die Kosten dafür sollten von der Stadt Hirano bezahlt werden. Dieser schintoistische Dienst wurde angeblich aufgrund der Beziehung des Sanjuppo-Schreins in Hirano, der eine Filiale des Sumiyoshi-Schreins war, zu eben jenem Schrein begründet. Das religiöse Zentrum von

⁹⁷⁷ URAI, Aranigo Ōharai, S. 242f. Die Quelle 'Der Beginn des Awaraya-Knaben Dienst', die in der Dokumentensammlung der Sueyoshi-Familie, einer der politisch führenden Familie in Hirano, zu finden ist, wurde von URAI transkribiert. URAI, Aranigo Ōharai, S. 242f.

⁹⁷⁸ URAI, Aranigo Ōharai, S. 242f.

⁹⁷⁹ URAI, Aranigo Ōharai, S. 242f.

⁹⁸⁰ In der Quelle wird beschrieben, dass die Beteiligung der Knaben in der Zeit zwischen 1661 und 1672 (*kanbun*) aufgehoben wurde und erst in der Zeit von 1716 und 1735 wieder begann. (URAI, Aranigo Ōharai, S. 248.)

⁹⁸¹ URAI, Aranigo Ōharai, S. 242f.

⁹⁸² URAI, Aranigo Ōharai, S. 245-247.

Hirano war allerdings der Kumata-Schrein, und dieser Schrein hatte keine Beziehung zum Sumiyoshi-Schrein. Bis zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gewann Hirano, wie Sakai, eine gewisse Autonomie und wurde vom Kollegium von Hirano, dessen Mitglieder auch die Bruderschaft des Kumata-Schreins formten, regiert.⁹⁸³ Daher übte der Sumiyoshi-Schrein weder politischen noch wirtschaftlichen Einfluss auf Hirano aus. Insofern ist es zunächst etwas schwer nachzuvollziehen, dass Hirano eine solche große finanzielle Belastung für die Beteiligung der Knaben am Sumiyoshi-Fest übernahm, die dort nur den schintoistischen Dienst für den Sumiyoshi-Schrein ausführten. Im Gegensatz dazu hatte Sakai mit Hirano ein enges Verhältnis. Als Oda Nobunaga 1568 von Sakai forderte, für seinen Krieg sechstausend Kanmon zu bezahlen, schickte Sakai Hirano einen Brief der den Vorschlag enthielt, sich gemeinsam gegen Nobunaga zu verteidigen.⁹⁸⁴ Meines Erachtens erklärt sich die Teilnahme der awaraya-Knaben nicht aus ihrer religiösen Beziehung zum Sumiyoshi-Schrein, sondern aus den politischen Beziehungen zwischen Hirano und Sakai.

Mit der Teilnahme der Knaben aus Hirano wurde die Vernetzung von Sakai mit dieser Stadt verkörpert, während die Teilnahme von Tanabe den Einfluss des Sumiyoshi-Schreins auf diese Stadt symbolisierte. Das Fest wurde durch ihre Präsenz somit nicht mehr nur vom Sumiyoshi-Schrein, sondern auch von Sakais Nachbarstadt Hirano ausgerichtet.

Die Abwesenheit der Schreinhüter

Die beiden Wandschirme um 1600 skizzieren im Vergleich mit den schriftlichen Darstellungen nur eine kleine Zahl der Hauptteilnehmer und deren Begleiter. Grundsätzlich wurde nur eine Person der jeweiligen Hauptteilnehmergruppe, wie zum Beispiel ein Schreinmönch sowie ein Schreinmädchen, gemalt. Jeder Hauptteilnehmer auf dem Pferd hatte in Wirklichkeit mindestens vier oder fünf Begleiter. Der Künstler reduzierte die Anzahl der Hauptteilnehmer, da er die Zahl der Begleiter, die den jeweiligen Status des Hauptteilnehmers betonte, nicht vermindern und damit den vorhandenen Platz besser nutzen konnte.

Daher wird aus der Perspektive der Bilder im ersten Augenblick nicht klar, ob der Priester, der in den beiden Paravents offensichtlich den höchsten Rang in der Prozession bekleidete, der Schreinhüter oder dessen Stellvertreter war. Die Kieferblätter Chronik berichtet aber, dass sowohl der Schreinhüter als auch der Vizeschreinhüter damals auf

⁹⁸³ Zur Stadt Hirano, vgl. KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 117-121.

⁹⁸⁴ KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 116f.

einem Ochsenkarren an der Prozession teilnahmen, während sich hingegen auf den beiden Paravents kein Ochsenkarren finden lässt.⁹⁸⁵ Auch der Bericht von Kikōdaishuku aus dem Jahre 1484 sowie Gaspar Vilela berichteten nicht über einen Ochsenkarren. Der Ochsenkarren war ein Wagen, der für den Adel reserviert war und auf diese Weise dessen Status betonte. Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass der Schrein Hüter wahrscheinlich bereits in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, aber spätestens ab Mitte des 16. Jahrhunderts, nicht mehr an der Prozession teilnahm.

Die Schreinlade

Im Vergleich mit dieser spärlichen Zahl der Hauptteilnehmer findet man hingegen mehrere Schreinladen auf den beiden Paravents dargestellt. Das Eggenberger Paravent zeigt zwei und das Paravent des Sumiyoshi-Festes sogar vier Schreinladen.

Die beiden schriftlichen Abläufe aus dem 13. und 17. Jahrhundert berichten, dass nur eine Schreinlade beim Fest getragen wurde. Die Beschreibung von Gaspar Vilela aus dem Jahr 1561 überliefert ebenfalls, dass nur eine Schreinlade beteiligt war.⁹⁸⁶ Schaut man sich auf dem Eggenberger Paravent die Laden genauer an, ist festzustellen, dass die Wappen auf den Dächern der beiden Schreinladen, die sogenannten *mokkō-mon*, nicht das Wappen des Sumiyoshi-Schreins darstellen.⁹⁸⁷ Dies deutet darauf hin, dass die Zahl der Schreinladen auf diesem Bild nicht den Tatsachen entspricht. Auf dem Paravent des Sumiyoshi-Festes werden sogar vier Schreinladen angezeigt. Anders als der Eggenberger Paravent thematisiert der Paravent des Sumiyoshi-Festes das Sumiyoshi-Fest als Hauptthema. Daher könnte hier vermutet werden, dass die Anzahl der Schreinladen in diesem Fall die Realität reflektiert. Die Schreinladen stellten aber den Kern des Rituals dar, wo die Gottheit zu finden ist. Falls sich die Anzahl der Schreinladen seit der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts erhöht hätte, müsste das Fest des Sumiyoshi-Schreins fraglos sehr hoch bewertet werden. Das heißt, wenn sich diese Schreinladen an der Prozession beteiligt hätten, so würden die Schrein Hüter und die andere Ämter entsprechend dieser Werterhöhung des Festes in jener Zeit teilgenommen haben. Sie beteiligten sich jedoch, wie wir gesehen haben, in jener Zeit nicht mehr an der Prozession.

Die Kieferblätter Chronik beschreibt die Unterschiede zwischen dem derzeit aktuellen Teilnehmerkreis und dem der alten Zeit recht aufwendig. Falls sich die Anzahl der

⁹⁸⁵ Shinjibu 11, S. 116.

⁹⁸⁶ 16, 17 Seiki Iezusukai Nihon Hōkokushū, S. 405; Das Bild vom Ōsakazu Byōbu (Anhang), in: Ōsakazu Byōbu. Vgl. UCHIDA, Keihankan no Jisha to Meisho, S. 69f.

⁹⁸⁷ UCHIDA, Keihankan no Jisha to Meisho, S. 70.

teilnehmenden Schreinladen geändert hätte, wäre dies von dem Autor sicherlich beschrieben worden, denn die Schreinladen stellten, wie bereits erwähnt, den wichtigsten Teil der Prozession dar. Meines Erachtens blieb es daher bei einer teilnehmenden Schreinlade, während die erhöhte Zahl der Schreinladen auf den beiden bildlichen Darstellungen den Luxus und die Popularität des Sumiyoshi-Festes symbolisieren.

Der Löwentanz

Auf den beiden Paravents finden sich weitere feierliche Elemente. Sowohl in den Jahresabläufen im 14. und 17. Jahrhundert, als auch in dem Bericht von Vilela und in dem Bild im *sumiyoshi-meishōzue* aus dem Ende des 18. Jahrhunderts wird die Teilnahme von Musikern und Tänzern immer wieder erwähnt. Um 1600 war der Tänzer des „Löwentanzes“ besonders spezifisch für die Prozession. Die Szene vom Löwentanz findet man sowohl auf dem Eggenberger Paravent als auch auf dem Paravent des Sumiyoshi-Festes.⁹⁸⁸ Diese Figur taucht jedoch nicht in den anderen schriftlichen und bildlichen Quellen auf. Der Löwentanz sollte während der Prozession das Böse vertreiben und den Prozessionsweg besänftigen.⁹⁸⁹ Die Hinzunahme des Löwentanzes zur Prozession reflektiert den besonders feierlichen Charakter des Festes.

An der Prozession waren die Schreinhüter und andere hochstehenden Persönlichkeiten nicht mehr beteiligt. Trotzdem war der Charakter der Prozession in dieser Zeit deutlich feierlicher als im 13. Jahrhundert, wie der Einsatz der weiteren Teilnehmergruppen zeigt. Die bildlichen Darstellungen symbolisieren diese Feierlichkeit und Popularität des Festes sehr deutlich. Diese Charakteristika werden im Bild der feierlichen Prozession auf dem Paravent des Sumiyoshi-Festes noch deutlicher.

5.4. Die feierliche Prozession von Sakai seit dem Ende des 16. Jahrhunderts

Sowohl der *shoshinji no shidai* als auch die Kieferblätter Chronik zeigen, dass die Menschen aus Sakai im Verlauf des Mittelalters bei der Prozession zunächst keine große Rolle gespielt hatten. Obwohl die Prozession nach Sakai kam, gehörten die kompletten Teilnehmer der Prozession zum Sumiyoshi-Schrein und zu den Nachbarstädten Tanabe und Hirano. Während weder der Jahresablauf aus dem 13. Jahrhundert und dem 17. Jahrhundert noch der Bericht von Vilela aus der Mitte des 16. Jahrhunderts eine weitere Prozession erwähnen, findet man auf der anderen Hälfte des Sets vom Paravent des

⁹⁸⁸ Vgl. KURODA, Der Sommer-Festumzug, S. 130f.

⁹⁸⁹ Der Artikel von 'shishimai' in: KANDA, Shinji to Geinō, S. 317f.

Sumiyoshi-Festes Anfang des 17. Jahrhunderts eine sogenannte feierliche Prozession (*nerimono gyōretsu*). Diese ist die einzige bildliche Quelle aus dem 17. Jahrhundert, die eine solche Prozession zeigt. Eine schriftliche Quelle in Form einer kurzen Beschreibung dieser feierlichen Prozession ist in der „Topographie von Naniwa“ (*naniwa no kagami*), die 1680 herausgegeben wurde, zu finden.⁹⁹⁰ Laut dieser „Topographie“ fand die feierliche Prozession früh morgens statt, und gegen Mittag kam die Prozession mit der Schreinlade des Sumiyoshi-Schreins dazu.⁹⁹¹ Es gibt keine zeitgenössische Quelle die darüber berichtet, wer die Teilnehmer dieser Prozession waren. Erst im Jahr 1823 wurde beschrieben, dass diese Prozession schließlich auch von den Stadteinwohnern von Sakai organisiert und ihre Reihenfolge vom Kollegium Sakais (*sōkaijo*) festgelegt wurde.⁹⁹²

Der Paravent vom Sumiyoshi-Fest skizziert die feierliche Prozession nur in der Stadt Sakai, wohingegen die Prozession mit den Schreinladen des Sumiyoshi-Schreins bis zum Eingang von Sakai strebte. Die Gottheit der Wegführung, die an der Spitze der Prozession des Sumiyoshi-Schreins stand, überquert im Paravent die nördliche Brücke von Sakai und geht direkt in die Stadt hinein. Eine ähnliche Form dieser bildlichen Darstellung findet sich auch in der Stadtansicht von Kyoto, wo die Prozession des Gion Festes ebenfalls über eine Brücke kommend die Stadt betritt. Die Schreinladen stehen in den Stadtansichten fast immer auf der Brücke, die den Gion-Schrein mit der Stadt verbindet, während die Yamahoko-Prozession in der Stadtmitte dargestellt wird. Die Komposition des Paravents des Sumiyoshi-Festes folgt demselben Prinzip und symbolisiert offensichtlich, dass die Prozession mit den Schreinladen den Sumiyoshi-Schrein mit Sakai verband und die „feierliche Prozession“ zur Stadt Sakai gehörte. Insofern ist festzuhalten, dass die Teilnahme der Stadt Sakai am Sumiyoshi-Fest an der Prozession mit der Schreinlade gebunden war sondern an der „feierlichen Prozession“.

In der feierlichen Prozession auf dem Paravent des Sumiyoshi-Festes werden die Teilnehmer in verschiedenen feierlichen und kostbaren Kostümen dargestellt. Vorne findet man einen Man, der die bewaffneten Leute an der Spitze der Prozession anführt. Ihnen folgen fünf Männer, die die gleichen Kleider tragen. Dann folgen weitere sechs Männer, die alle schwarze Mäntel tragen und rote Stöcke in den Händen halten. Dies zeigt, dass es eine bestimmte Reihenfolge für die teilnehmenden Gruppen gab. Danach kommen die Musikanten und dahinter gehen weitere bewaffnete Leute. Hinter ihnen

⁹⁹⁰ ICHIMUGEN, Dōji: Naniwa no kagami, Bd. 3, National Diet Library Digital Contents 1680, S. 19. <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2554330> (letztes Besuch: 13.08.2013)

⁹⁹¹ Vgl. YOSHIDA, Sumiyoshisaireizue, S. 26.

⁹⁹² Sakaishi-Shi, Bd. 5, Sakai Shiyakusho 1930, S. 333-335.

folgen nun drei Leute in europäischen Kleidern mit schwarzen Hüten, Mänteln sowie schwarzen und roten Hosen und dazu noch schwarzen europäischen Schuhen. Es schließen sich weiter Musikanten, Tänzer und „Krieger“ in prachtvollen Rüstungen an, die normalerweise nur die Fürsten auf dem Schlachtfeld trugen. Die Leute in der Rüstungen reiten allerdings nicht und einige von ihnen zeigen lustige Bewegungen. Besonders auffällig sind aber die Leute, die sich mit europäischen Kostümen kleiden. Die Vorstellung von Sakai als eine internationale reiche Hafenstadt wird in diesem Bild gut zum Ausdruck gebracht.

Der Maler skizzierte auch sehr ausführlich die Zuschauer. Einige sitzen auf Teppichen auf der Straße, einige sehen sich die Prozession von der Tribüne, oder von Fenstern der ersten Etage aus an. Manche schauen der Prozession sitzend zu, einige stehend. Diese Skizze der Zuschauer symbolisiert die Popularität und die Feierlichkeit des Festes.

Der „Jahresablauf“ war das offizielle Protokoll des Rituals des Sumiyoshi-Schreins. Daher ist nachvollziehbar, warum die „feierliche Prozession“ hier nicht erwähnt wird. Diese These wird durch die Tatsache gestützt, dass die „Topographie von Naniwa“, die kurz vor der Kieferblätter Chronik am Ende des 17. Jahrhunderts herausgegeben wurde, die „feierliche Prozession“ beinhaltet. Vilela erwähnte in seinem Bericht keine „feierliche Prozession“. Er schilderte im Zusammenhang mit dem Gion-Fest sowohl die Yamahoko-Prozession als auch ‚die Prozession mit den Schreinladen‘.⁹⁹³ Bezüglich der Yamahoko-Prozession skizzierte er diesen Umzug sogar in seiner Vorbereitungsphase sehr detailliert.⁹⁹⁴ Beim Sumiyoshi-Fest beschrieb er wiederum auch den Aufbau der Bühne für die Zuschauer. Falls die „feierliche Prozession“ bereits stattgefunden hätte, wäre sie sicherlich von ihm geschildert worden. Auf dem Eggenberger Paravent findet man ebenfalls keine feierliche Prozession. Dieses Bild thematisiert aber prinzipiell Osaka, die Stadt Sakai wurde gar nicht gemalt. Daher ist es schwer zu sagen, ob es in der auf dem Eggenberger Paravent dargestellten Zeit bereits eine feierliche Prozession gab. Ich datiere den Beginn der feierlichen Prozession zwischen der Mitte des 16. Jahrhunderts und dem Anfang des 17. Jahrhunderts.

5.5. Zwischenbilanz: Das Sumiyoshi-Fest im Spätmittelalter

In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nahm der Schreinwächter und andere hohe

⁹⁹³ 16, 17 Seiki Iezusukai Nihon Hōkokushū, S. 399f.

⁹⁹⁴ „Zuerst wurde die jeweilige Veranstaltung auf jeden Stadtbezirk und seine Handwerker verteilt. Am Tag des Festes fand die Prozession nach den jeweiligen Stadtbezirken statt. Zuerst erscheinen fünfzehn oder noch mehrere dekorierende Wagen...“ 16, 17 Seiki Iezusukai Nihon Hōkokushū, S. 399f.

amtierende Vertreter des Sumiyoshi-Schreins nicht mehr an der Prozession teil. Somit wurde das starke Charakteristikum des Festes als das Fest des Sumiyoshi-Schreins geschwächt. Dies bedeutete aber auch, dass das Fest sicherlich eine gewisse Wertminderung als schintoistisches Ritual erfuhr. Trotzdem findet man für dieser Zeit eine weitere Zunahme der Feierlichkeit des Festes bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts. Dazu zählten unter anderem die neue Teilnahme der Knaben und der Löwentanz in 'der Prozession mit der Schreinlade'. Dabei symbolisierten die Knaben die Teilnahme der Nachbarstädte. Die Stadt Hirano war damals eine mit Sakai verbündete Stadt. Die Teilnahme der awaraya-Knaben aus Hirano veranschaulichte die politische und topographische Nähe von beiden Städten auch auf der rituellen Ebene. Darüber hinaus begann eine zusätzliche feierliche Prozession. Das heißt, die Popularität des Festes stieg deutlich gegenüber der Wertminderung des Festes für den Sumiyoshi-Schrein.

Gaspar Vilela beschrieb das Sumiyoshi-Fest als „das Fest von Sakai“. Das verwirrte die älteren Übersetzer, die annahmen, dass es sich um das Akuchi-Fest handelte.⁹⁹⁵ Seine Vorstellung vom Sumiyoshi-Fest war nicht mehr das Fest des Sumiyoshi-Schreins, sondern das Fest von Sakai. Dies spiegelt auch mehr oder weniger die damalige Wahrnehmung des Festes wider und deutet darauf hin, dass das Sumiyoshi-Fest in dieser Zeit eine große Wertschätzung von Seiten der Stadt Sakai erfuhr, während gleichzeitig die Bedeutung als schintoistisches Ritual geschwächt wurde. Warum wurde das Fest von der Stadt so hoch bewertet? Der letzte Abschnitt betrachtet das Sumiyoshi-Fest aus der Sicht der Stadt Sakai. Insbesondere wird dabei die damalige politische Situation in den Fokus gerückt.

6. Die Versammlungsleute (kaigōshū)

Der Bericht von Gaspar Vilela sowie andere zeitgenössischen Quellen schildern, dass die Versammlungsleute im 16. Jahrhundert als „Kollegium der Stadt“ fungierten.⁹⁹⁶ Während Sakais Versammlungsleute häufig als Symbol der Autonomie der japanischen Stadt im Mittelalter in der Stadt- und Sozialgeschichte genannt werden, ist unter den Forschern jedoch umstritten, wie diese Versammlungsleute genau zu bewerten sind. Über ihre Organisation, ihrer Rolle in der Stadt bis zur ihren Befugnissen haben die Experten verschiedene Meinungen. Man ist sich nicht einig, wo der Ursprung der Versammlungsleute liegt. Für die weitere Diskussion ist es daher notwendig, das Kollegium in Sakais Gesellschaft und in die damaligen politischen Umstände zu

⁹⁹⁵ Yasokaishi, S. 44.

⁹⁹⁶ Yasokaishi, S. 50.

verorten. Der folgende Abschnitt konzentriert sich somit zuerst darauf, die Organisation der Versammlungsleute und ihre Rolle zu verdeutlichen.

6.1. Die Rolle der Versammlungsleute als Vertreter der Stadt Sakai nach außen

Eine der ältesten Quellen, das oben genannte Shaken-Nichiroku von Kikō Daishuku aus den Jahren 1484 und 1486, zeigt recht ausführlich die Rolle der Versammlungsleute.⁹⁹⁷ Der Autor Kikō Daishuku, ein Mönch des Kaie-Tempels, skizzierte den Ablauf eines Aufstands im Izumi-Land, wobei die Versammlungsleute als Vertreter der Stadt Sakai auftraten. Dieser Aufstand brach 1485 aus,⁹⁹⁸ und endete mit der Hinrichtung des Anführers des Haruki-Clans am 29. Tag des dritten Monats im selben Jahr. Allerdings wollte die Stadt Sakai auch die Soldaten bestrafen, die sich an dem Aufstand beteiligt hatten. Am 15. Tag des achten Monats in demselben Jahr kamen die Versammlungsleute zu Kikō Daishuku und baten ihn, beim Gespräch mit dem Landvogt Konda Masayasu vom Izumi-Land als Vermittler zu dienen. Dieser Bericht weist ganz deutlich darauf hin, dass die Versammlungsleute die gesamte Stadt nach außen hin vertraten.

Die Versammlungsleute intervenierten auch in die Angelegenheiten des Sumiyoshi-Schreins, wie ein Brief aus dem Jahr 1495 zeigt.⁹⁹⁹ Wie bereits erwähnt, bekam der Nenbutsu-Tempel im Jahr 1493 das Recht auf die Spenden des Akuchi-Schreins, die bis zu diesem Zeitpunkt der Sumiyoshi-Schrein erhalten hatte. 1495 lieh Ikenaga Sakyō Tōru, ein Mitglied der Versammlungsleute, dem Tsumori-Clan als Repräsentant des Sumiyoshi-Schreins den Betrag von 100 Kanmon. Als Pfand bekam Ikenaga das Recht auf die Spenden des Akuchi-Schreins. Nach FUJIMOTO Yoshihiro kann diese Quelle folgendermaßen interpretiert werden:¹⁰⁰⁰ die Versammlungsleute intervenierten in den Streit zwischen Sumiyoshi-Schrein und Nenbutsu-Tempel aufgrund der Spenden und glichen diesen Streit in der Form eines Leihgeschäfts mit dem Sumiyoshi-Schrein aus. Somit wurde das Recht des Nenbutsu-Tempels auf die Spenden des Akuchi-Schreins geschützt, und gleichzeitig bekam der Sumiyoshi-Schrein einen Ausgleich dafür. Die Tatsache, dass die Versammlungsleute in die Angelegenheit zwischen dem Nenbutsu-Tempel und dem Sumiyoshi-Schrein eingriffen und den Streit auflösten, zeigt die Größe des Einflusses der Versammlungsleute innerhalb der Stadt Sakai.

⁹⁹⁷ Kikō Daishuku, Shaken-Nichiroku, S. 91.

⁹⁹⁸ Zum Aufstand vgl. Kikō Daishuku, Shaken-Nichiroku, S. 65.

⁹⁹⁹ Dieser Brief wurde im Aufsatz von Fujimoto Yoshihiro transkribiert. FUJIMOTO, Muromachi Kōki, S. 48f.

¹⁰⁰⁰ FUJIMOTO, Muromachi Kōki, S. 49.

Auch weitere Quellen berichten über die Versammlungsleute und deren Funktion als Vertreter Sakais in Krisenzeiten. Als der mächtige Hosokawa-Clan am Anfang des 16. Jahrhunderts aufgrund des Streits um die Nachfolge des Shoguns gegen die anderen Clans in den Krieg zog, geriet die Stadt in Gefahr. Während die Versammlungsleute, abgesehen von ihrer Erwähnung im Shaken-Nichiroku, vor dem 16. Jahrhundert kaum in den Quellen erschienen, tauchten sie nun häufig in den zeitgenössischen Kriegsberichten des 16. Jahrhunderts auf.

Die erste Beschreibung der Versammlungsleute kann im Zusammenhang mit der Schlacht zwischen dem Fürsten Miyoshi Norinaga und dem Fürsten Hosokawa Ujitsuna im Jahre 1546 bei Sakai nachgewiesen werden. Alle drei Kriegschroniken, nämlich die Hosokawa-Ryōkeki-, die Ashikaga-Kiseiki- und die Zoku-Ōninkōki-Chronik berichten, dass der Fürst Miyoshi durch die Intervention der Versammlungsleute gerettet wurde.¹⁰⁰¹ Eine ähnliche Schilderung bezüglich der Rolle der Versammlungsleute findet man in einer Beschreibung zur Schlacht zwischen Miyoshi Yoshitsugu und den beiden Fürsten Matsunaga Hisahide und Hatakeyama Takamasa.¹⁰⁰² Der Artikel in der Kriegschronik Zoku-Ōninkōki skizziert die damalige Situation ausführlich und erwähnt gleichzeitig das Regierungssystem von Sakai:

„Der Ort Sakai gehört den reichen Leuten. 36 reiche Kaufleute, die sich Versammlungsleute nennen, regieren diesen Ort. Unter anderem besetzen Notoya und Beniya führende Positionen von diesen 36 Leuten. [...] Es ist klar, dass der Miyoshi Clan über die Matsunaga- und Hatakeyama-Clans siegte. [...] Der Miyoshi-Clan wollte den Sieg vollenden. [Jedoch] stand Sakai für Matsunaga. Daher ist es schwierig, diesen Krieg auszufechten. Wenn Leute von Sakai (die Versammlungsleute) dem Miyoshi-Clan die Möglichkeit der Ablehnung der weiteren Unterstützung durch Nahrungsmittel sowie durch Gold und Silber vortrugen, so wurde dem Miyoshi-Clan auch diese Unklarheit des Sieges genommen. Matsunaga und Hatakeyama verließen beide ihre Heerlager und verbargen sich in der Stadt Sakai.“¹⁰⁰³

Sakai konnte auf diese Weise in die Schlacht zwischen den Fürsten eingreifen und sogar den Ausgang des Krieges beeinflussen. Die Machtquelle Sakais war dabei vor allem ihr Reichtum. Das hohe Ansehen der Versammlungsleute gab der Stadt mehr Sicherheit, als eine mögliche Koalition mit einem bestimmten Fürsten. Die nächste Episode veranschaulicht diesen Umstand besonders deutlich. Im Jahr 1568 übernahmen die Versammlungsleute eine finanzielle Forderung des Fürsten Oda Nobunaga gegenüber der Stadt Sakai.¹⁰⁰⁴ In dieser Zeit schickten die Versammlungsleute dem Kollegium von

¹⁰⁰¹ Hosokawa Ryōkeki, S. 606; Ashikaga-Kiseiki, S. 187; Zoku-Ōninkōki, S. 760.

¹⁰⁰² Hosokawa Ryōkeki, S. 624; Ashikaga-Kiseiki, S. 237; Zoku-Ōninkōki, S. 861.

¹⁰⁰³ Zoku-Ōninkōki, S. 861. Vgl. YOSHIDA, Sakai Chūsei no Kaigō to Jiyū, S. 25.

¹⁰⁰⁴ Zoku-Ōninkōki, S. 893f.

Hirano einen Brief, in dem sie vorschlugen, zusammen gegen Nobunaga vorzugehen.¹⁰⁰⁵ Als im nächsten Jahr der Miyoshi-Clan jedoch fast gegen Nobunaga zu verlieren drohte, nahmen die Versammlungsleute einen Boten von Nobunaga freundlich auf.¹⁰⁰⁶ Die gerade vorgestellten Quellen zeigen die Rolle der Versammlungsleute als Vertreter der Stadt nach außen, zum Beispiel gegenüber den Fürsten und dem Sumiyoshi-Schrein, der zu den mächtigsten territorialen Herrschern zählte. Dabei trat die Präsenz des Kollegiums besonders im Notfall in den Vordergrund. Welche Rolle hatten die Versammlungsleute somit in der Stadt? Im nächsten Teil werden das Verwaltungssystem der Stadt Sakai und die Rolle der Versammlungsleute in der Innenpolitik der Stadt weiter ausgeführt.

6.2. Sakais Verwaltungssystem

Stadtbezirksgemeinde – Domänengemeinde – Versammlungsleute

Im Bericht des Jesuiten Gaspar Vilela von 1566 ist folgende Passage zu finden: „In der Stadt gibt es überall Holztore [in jedem Stadtbezirk] und Wächter.“¹⁰⁰⁷ Dies deutet darauf hin, dass in Sakai, wie in Kyoto, die kleinste Verwaltungseinheit der Stadtbezirk war. Es wurde bereits vorgestellt, dass am Anfang des 15. Jahrhunderts die Domänengemeinde in der Nord- und Süd-Domäne einen 'Landvertrag' mit den jeweiligen Domänenherrschern abgeschlossen hat. Die zeitgenössischen Quellen aus dem Anfang des 16. Jahrhundert erwähnen ebenfalls die Domänengemeinde. Offenbar existierte diese weiter.¹⁰⁰⁸

Das Verwaltungssystem Sakais soll daher auf drei Ebenen untersucht werden: auf der Ebene der Stadtbezirksgemeinde, der Domänengemeinde und der Versammlungsleute. Von den Quellen ausgehend kann man leider nicht datieren, wann dieses Verwaltungssystem eingeführt wurde. Spätestens Ende des 15. Jahrhunderts findet sich jedoch dieses System in Sakai, das bis zum Ende des 16. Jahrhunderts existierte.

Ein Brief von einem Mitglied der Versammlungsleute aus der Mitte des 16. Jahrhunderts erläutert, wie diese drei verschiedenen Verwaltungsebenen untereinander

¹⁰⁰⁵ KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 116.

¹⁰⁰⁶ Zoku-Ōninkōki, S. 904f.

¹⁰⁰⁷ Yasokaishi, S. 55f.

¹⁰⁰⁸ Zur Nord-Domäne siehe den shogunalen Erlass von 1508, den sogenannten Erizenirei, in: FUJIMOTO, Muromachi Kōki, S. 43f. Zur Süd-Domäne vgl. einen Artikel von 1538 in: Shōjoshōnin-Nikki (Tenbun-Nikki), in: UEMATSU, Torazō / Kitanishi, Hiroshi (Hg.): Ishiyama-Honganji-Nikki, Bd. 1, Shimizudō-Shuppan, 1966, S. 264.

funktionierten.¹⁰⁰⁹ Der Brief beschreibt die folgende Angelegenheit:¹⁰¹⁰ Der Nenbutsu-Tempel, der im Bezirk des Akuchi-Schreins steht, und die Domänengemeinde der Süd-Domäne forderten von dem Baba-Stadtbezirk, ein Gebäude der Kawakami-Familie für die Errichtung eines Tempels bereitzustellen. Diese Forderung wollte die Baba-Stadtbezirksgemeinde aber nicht erfüllen, und sie beklagte sich bei Miyake Nakatomi, einem Mitglied der Versammlungsleute. Miyake besprach dies mit Ikenaga Dōki, einem seiner Kollegen, und sie schlugen dem Nenbutsu-Tempel vor, dass die Baba-Stadtbezirksgemeinde dem Tempel jährlich 25 Mon bezahlen, der Tempel hingegen seine Forderung hinsichtlich des Gebäudes aufgeben solle. Diese Quelle zeigt, dass die Domänengemeinde über der Stadtbezirksgemeinde stand und die Versammlungsleute als Vermittler zwischen den Gemeinden eine wichtige Rolle spielten.

Eine spätere Quelle aus dem Jahr 1720 schildert eine weitere Aufgabe der Versammlungsleute im Spätmittelalter.

„In Sakai gab es immer Vertreter der einzelnen Stadtbezirke (*machi-sōdoshiyori*). Sie bauten die Speicher am Strand und vermieteten sie. Somit sammelten sie Reichtümer. Diese Leute nannten sich „Speichervermieter“ (*nayagashi*) und die Vertretenden, wie Miyake Kazue sowie Imai, wurden von diesen „zehn Leute“ genannt. [...] Sie fungierten als Richter bei öffentlichen Prozessen (*kouji soshō*).“¹⁰¹¹

Diese Quelle deutet darauf hin, dass die Versammlungsleute nicht nur in Angelegenheiten intervenierten, sondern auch das Recht hatten, in diesen Angelegenheiten zu urteilen. Diese Macht wurde unter anderem durch ihren Reichtum gestützt.

Nun stellt sich die Frage, wie die Verwaltung der Stadt zwischen den Versammlungsleuten und den anderen Gemeinden aufgeteilt war? In Bezug auf diese Frage lassen die beiden Forscher IZUMI und KONISHI die Rolle der Domänengemeinde fast unbeachtet. Im Gegensatz dazu bewertet YOSHIDA die Funktion der Domänengemeinden deutlich stärker und formuliert die Amtsverteilung wie folgt:¹⁰¹² Sakais Stadtbezirksgemeinden waren für die alltäglichen Angelegenheiten verantwortlich, während das Recht der Steuererhebung und das Polizei- und Strafprozessrecht zur Domänengemeinde gehörte. Für die Verteidigung und die Außenpolitik sowie die Angelegenheiten, die die ganze Stadt betrafen, waren die

¹⁰⁰⁹ Der Brief von Miyake Nakatomi, in: Akuchi Jinja Shiryō, S. 69. Der Brief wurde vermutlich zwischen 1532 und 1555 geschrieben. (FUJIMOTO, Muromachi Kōki, S. 51.)

¹⁰¹⁰ Der Brief von Miyake Nakatomi, in: Akuchi Jinja Shiryō, S. 69.

¹⁰¹¹ Shiranki, in: FUJIMOTO, Muromachi Kōki, S. 47.

¹⁰¹² YOSHIDA, Sakai Chūsei, S. 15.

Versammlungsleute zuständig. Dieses Amtsverteilungsprinzip ist dem von Kyoto im 16. Jahrhundert sehr ähnlich. In Kyoto verwaltete sich die jeweilige Stadtbezirksgemeinde selbstständig und war für die alltäglichen Angelegenheiten verantwortlich, während das Polizeirecht und die Gerichtsbarkeit zum Bündnis mehrerer Stadtbezirksgemeinden (*chōgumi*) gehörten. Dazu existierten parallel noch zwei weitere Gemeinden auf der Ebene des Süd- und Nordteils von Kyoto, deren Aufgabe primär die Verteidigung ihres gemeinsamen Rechts gegenüber der Obrigkeit war.

Während YOSHIDA die Versammlungsleute als ein Regiment versteht, ähnlich dem eines Rates der ganzen Stadt, sieht FUJIMOTO hier, dass sich die Rolle der Versammlungsleute auf die Vermittlung zwischen den Stadtbezirks- oder Domänengemeinden und außenstehenden Mächten beschränkte und sie nicht an der Spitze der Verwaltungsstruktur von Sakai standen.¹⁰¹³ Aus FUJIMOTOS Sicht sollte eine Gemeinde, welche die Stadt vertrat und eine autonome Politik ausübte, das Polizei- und Strafprozessrecht und das Recht auf Steuererhebung haben.¹⁰¹⁴ Demnach verwalteten die Domänengemeinden der Nord- und Süd-Domänen die Stadt Sakai als primäre autonome Regierungen, da sie genau diese Rechte besaßen.¹⁰¹⁵ Insofern entsprachen die Versammlungsleute als Kollegium nicht dem deutschen Stadtrat, sondern waren vielmehr ein Ausschuss, der neben dem Rat stand und nur zu bestimmten Angelegenheiten einberufen wurde.

Während man die Amtsverteilung dieser drei Ebenen und der Bedeutung der Domänengemeinde gemäß FUJIMOTOS These durchaus zustimmen kann, ist sein Verständnis für den Status der Versammlungsleute etwas schwierig nachzuvollziehen. So fungierte das Kollegium von Sakais Nachbarstadt Hirano beispielsweise als autonome Regierung, die auch das Recht auf Steuererhebung innehatte, wie KONISHI Mizue klärt.¹⁰¹⁶ Als Oda Nobunaga von Sakai Geld für seine Armee einforderte, hatten Sakais Versammlungsleute dem Kollegium von Hirano einen Brief geschickt.¹⁰¹⁷ Dies deutet darauf hin, dass die Kollegien von Hirano und Sakai sich gegenseitig anerkannten und bei Fragen, die für beide von Belang sein konnten, miteinander korrespondierten. Die Versammlungsleute von Ōminato, die genau wie Sakais Kollegium *kaigōshū* genannt wurden, hatten, auch wie in Hirano, durchaus die vollständigen Befugnisse über die Stadtverwaltung.¹⁰¹⁸ Daraus ist zu schließen, dass die

¹⁰¹³ FUJIMOTO, Muromachi Kōki, S. 44.

¹⁰¹⁴ FUJIMOTO, Muromachi Kōki, S. 52.

¹⁰¹⁵ FUJIMOTO, Muromachi Kōki, S. 44f.

¹⁰¹⁶ Vgl. KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 116-121.

¹⁰¹⁷ KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 116.

¹⁰¹⁸ Vgl. KONISHI, Ōminato Kaigō no Hattatsu. Uji, Yamada, Takō, Kawasaki tonō Kankei wo Chūshin ni,

Versammlungsleute von Sakai trotz ihrer einerseits begrenzten Rolle in der Stadt dennoch an der Spitze der Stadtverwaltung standen und nach außen als primäre Repräsentanten der Stadt Sakai fungierten.

Der Sitzungsort der Versammlungsleute

Die unterschiedliche Bewertung der Domänengemeinden und der Versammlungsleute unter den Forschern beeinflusste auch die Wahrnehmung in Bezug auf die Sitzungsorte der Versammlungsleute. Das Kollegium in einer japanischen Stadt hatte generell kein eigenes Versammlungshaus. Stattdessen nutzten die Mitglieder für ihre Versammlungen häufig religiöse Gebäude, die gleichzeitig auch das religiöse Zentrum der Stadt darstellten. Die Mitglieder des Kollegiums von Ōminato hatten beispielsweise im Hihomiyama-Hachimangū-Schrein ihren Sitzungsort.¹⁰¹⁹ In welcher religiösen Institution die Sitzungen der Versammlungsleute von Sakai stattfanden, ist unter den Forschern hingegen umstritten.

Über einen Sitzungsort berichtet das Shaken-Nichiroku. Am 2. Tag des zweiten Monats 1486 findet sich eine Schilderung darüber, dass der Sitzungssaal (*kugaijo*) der *jige*-Gemeinde im Hauptgebäude des Tempels in der Nord-Domäne eingerichtet wurde.¹⁰²⁰ Eine andere schriftliche Quelle über den Sitzungssaal der Versammlungsleute entstand im Jahre 1684 im Zen-Kai-Shōshi.¹⁰²¹ Diese Quelle skizziert auch die Verwaltungspraxis der Versammlungsleute in den 1570er Jahren:

„Als Oda Nobunaga in Azuchi [Schloss] war, sammelte er die Steuern im Hafen von Sakai ein. Damals verwalteten zehn Leute Sakai. [...] Diese Zehn Leute hießen die Versammlungsleute. Sie besaßen ein Gebetsgebäude im Mimuranomiya-Schrein [Akuchi-Schrein] als Sitzungsraum. Dann zogen sie den Sitzungsort in den Speisesaal vom Ō-Tempel [Nenbutsuji-Tempel] innerhalb des Schreins um.“¹⁰²²

Der Ō-Tempel beziehungsweise Nenbutsuji-Tempel war der Schreintempel des Akuchi-Schreins.¹⁰²³ Der Verwaltungsort lag nach dieser Quelle demnach im Akuchi-Schrein in der Süd-Domäne.

IZUMI und TAKAMAKI verstehen die im Artikel von 1486 erwähnte *jige*-Gemeinde als Synonym für die Versammlungsleute und vermuten, dass zwei Sitzungsräume in der

in: Chūsei Toshikyōdōtai, S. 139-166.

¹⁰¹⁹ KONISHI, Kaigō Toshiyorike Monjo karamita Toshigyōsei, in: Chūsei Toshikyōdōtai, S. 167-192, hier S. 174.

¹⁰²⁰ Kikō Daishuku, Shaken-Nichiroku, S. 138; YOSHIDA, Sakai Chūsei no Kaigō to Jiyū, S. 8.

¹⁰²¹ Zenkai-Shōshi, in: FUNAKOSHI, Seiichirō: Naniwa Sōsho, Bd. 13, Meicho Shuppan 1978, S. 83-234.

¹⁰²² Zenkai-Shōshi, S. 134.

¹⁰²³ Vgl. YOSHIDA, Chūsei Miyaza, S. 18.

Nord- und der Süd-Domäne existierten und die Versammlungsleute zusammen abwechselnd in beiden Domänen ihre Sitzungen organisierten.¹⁰²⁴

YOSHIDA interpretiert aus denselben Quellen die Situation bezüglich der Sitzungen der Versammlungsleute völlig anders.¹⁰²⁵ Seines Erachtens wurden die genannten Sitzungsräume für die Gemeinden in der Süd- und Nord-Domäne verwendet, wobei er die *jige*-Gemeinde aus der ersten der eben vorgestellten Quellen und die Versammlungsleute aus der letzteren Quelle als die jeweilige Domänengemeinde des Nordens beziehungsweise des Südens versteht. Eine *jige*-Gemeinde war der Korrespondent des Domänenherren und hatte dafür mit ihm einen Landvertrag geschlossen. Ich stimme daher YOSHIDAS These zu, dass die *jige*-Gemeinde in Shaken-Nichiroku von 1486 mit der Domäne-Gemeinde im Norden gleichzusetzen ist. Im Gegensatz dazu ist YOSHIDAS Interpretation anhand letzterer Quelle nicht nachvollziehbar. Nach YOSHIDA sollen die Versammlungsleute (*kaigōshū*) laut dem „Zen-Kai-Shōshi“ als Gemeinde der Süd-Domäne verstanden werden. Die Quelle schildert die Situation der Versammlungsleute in den 1570er Jahren. In dieser Zeit waren die Versammlungsleute fraglos die Vertreter der ganzen Stadt.

Der Sitzungsort der Versammlungsleute in der Süd-Domäne war daher meines Erachtens im Akuchi-Schrein, während sich die Domänengemeinden in der Nord-Domäne im Tempel von der Nord-Domäne versammelten. Es kann sein, dass sich die Gemeinden der Süd-Domäne auch im Tempel des Akuchi-Schreins zusammenfanden und dort ihre Sitzungen abhielten. Es gibt aber keine weitere Quelle, die dies belegt.

Zusammenfassung

Fraglos repräsentierten die Versammlungsleute nach außen die gesamte Stadt Sakai und waren somit die primären Korrespondenten ihrer Partner. Ihre Rolle als Vermittler zwischen verschiedenen Gemeinden und als Richter bei öffentlichen Prozessen in der Stadt führte dazu, dass die Angelegenheiten, die die ganze Stadt betrafen oder die nicht in einem Bezirk gelöst werden konnten, den Versammlungsleuten übergeben wurde. Insofern ist festzuhalten, dass an der Spitze des städtischen Verwaltungssystems, das aus den drei Ebenen Bezirk, Domäne und ganze Stadt bestand, die Versammlungsleute standen. Auf der anderen Seite sahen sich die Versammlungsleute in der Stadt in einer begrenzten Funktion, während die Gemeinden, je nach Domäne, das Recht auf

¹⁰²⁴IZUMI, Sakai, S. 120f.; TAKAMAKI, Minoru: Sakai no Kaisho ni tsuiteno Oboegaki, in: Hikakutoshishikenkyū, 6-1, 1987, S. 54f., hier S. 54.

¹⁰²⁵YOSHIDA, Chūsei Miyaza, S. 18f.

Steuererhebung und das Polizeirecht hatten. Die zeitgenössischen Berichte über die Sitzungsorte der Domänengemeinden zeigen auch, dass die Gemeinden auf der Domänenebene regelmäßig Sitzungen abhielten.

Im nächsten Teil werden die Beziehungen zwischen den Stadtbezirks- und Domänengemeinden und den Versammlungsleuten auf Basis der Frage nach den Mitgliedern der Versammlungsleute aufgezeigt.

6.3. Die Mitglieder der Versammlungsleute

Kikō Daishuku zählte in seinem Nikki in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts 10 Mitglieder unter den Versammlungsleuten.¹⁰²⁶ Im Nikki des Abtes Shōjo Shōnin des Ishiyama-Honganji-Tempels aus dem Jahr 1538 werden hingegen nur 6 beziehungsweise 7 Mitglieder von 'Sakais Gemeinde' (*sōchū*) genannt.¹⁰²⁷ Der Ausdruck 'Sakais Gemeinde' (*sōchū*) wird als Synonym für die Versammlungsleute verstanden.¹⁰²⁸ Im Gegensatz zu dieser relativ kleinen Zahl der Mitglieder, berichten die bereits vorgestellten Kriegsberichte aus den 1560er Jahren von 36 Mitgliedern.¹⁰²⁹ Im Jahr 1573 wurden 10 einflussreiche Kaufleute Sakais von Oda Nobunaga zur Teezeremonie eingeladen.¹⁰³⁰ Deren Namen und der Ablauf der Zeremonie werden in einer zeitgenössischen Quelle ausführlich geschildert. In der Forschung ist man sich einig, dass diese 10 geladenen Kaufleute die Mitglieder der Versammlungsleute waren.¹⁰³¹ Nimmt man alle diese Berichte wörtlich, schwankte die Zahl der Mitglieder des Kollegiums somit zwischen 10 und 36. Diese Zahlen werden von TOYODA und YOSHIDA grundsätzlich unterstützt, obwohl sie beide dies nur als eine Möglichkeit verstehen.¹⁰³² Im Gegensatz dazu vertreten IZUMI, KONISHI und SASAKI die Meinung, dass sich die Zahl der Versammlungsleute immer auf 10 beschränkte. IZUMI und SASAKI lehnen die Zahl 36 als Mitgliederzahl also ab, wobei IZUMI diese Zahl in den Kriegsberichten als ein Missverständnis der Autoren ansieht.¹⁰³³ KONISHI stellt hingegen die These auf, dass

¹⁰²⁶ Kikō Daishuku, Shaken-Nichiroku, S. 138.

¹⁰²⁷ Shōjoshōnin-Nikki, S. 139, 216.

¹⁰²⁸ YOSHIDA verstand diese Gemeinde als die Domänengemeinde der Süd-Domäne. Der Autor, Shōjoshōnin nutzte aber in einem anderen Artikel für die Domänengemeinde explizit das Wort *shōchū* nicht *sōchū*, welches Domänengemeinde bedeutet. (Shōjoshōnin-Nikki, S. 264.) Dazu schildert die obengenannte Quelle ganz deutlich die Gemeinde von ganz Sakai (*sakai sōchū*). Insofern muss diese Gemeinde (*sōchū*) mit den 6 bzw. 7 gezählten Mitgliedern als die Versammlungsleute verstanden werden. (YOSHIDA, Sakai Chūsei, S. 9.)

¹⁰²⁹ Ashikaga Kiseiki, S. 237; Zoku-Ōninkōki, S. 861.

¹⁰³⁰ Nobunaga-Chakaiki, in: NAGASHIMA, Fukutarō (Hg.): Tennōjiya Kaiki (Sadō Koten Zenshū 8), Tankōsha 1959, S. 475-478, hier 476.

¹⁰³¹ Vgl. TOYODA, Sakai, S. 207; KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 125; IZUMI, Sakai, S. 31; SASAKI, Sakai no Kaigōshū, S. 48.

¹⁰³² TOYODA, Sakai, S. 49, S. 203, S. 207; YOSHIDA, Sakai Chūsei, S. 8.

¹⁰³³ SASAKI, Sakai no Kaigōshū, S. 48; IZUMI, Chūsei no Sakai, S. 78.

die 36 Männer die politische Elite von Sakai darstellten und unterscheidet diese von den Versammlungsleuten. Damit unterstützt er wiederum die These, dass die Zahl der Versammlungsleute sich auf 10 Mitglieder beschränkte.¹⁰³⁴

Für weitere Überlegungen bezüglich der Mitgliederzahl der Versammlungsleute sind Informationen über die Anzahl der Mitglieder der Stadtbezirksgemeinden sowie der Domänengemeinden hilfreich. 1561 lud ein Mitglied der Versammlungsleute, Tennōjiya Tsuda Sōtatsu, 18 Mitglieder der Bezirksgemeinde (*chōshū*) ein, deren Bezirk auf der nördlichen Seite der Ōshōji-Straße lag, und 9 Mitglieder der Gemeinde aus dem Bezirk südlich der Ōshōji-Straße.¹⁰³⁵ Sōtatsu nannte alle Namen der Gäste und zusätzlich zu jeder Person auch den jeweiligen Bezirk, dessen Vertreter (*chōdai*) dieser war.

Während die Zahl der Mitglieder von beiden Stadtbezirken zwischen 10 und 20 variierte, hatte die Imaichi-Stadtbezirksgemeinde nur 5 Mitglieder.¹⁰³⁶ Dies bedeutet, dass die Mitgliederzahl der Stadtbezirksgemeinden von Bezirk zu Bezirk unterschiedlich war. In der Mitte des 16. Jahrhunderts gab es in Sakai insgesamt 20 Stadtbezirke und jeder Bezirk stellte eine individuelle Anzahl von Gemeindemitgliedern.¹⁰³⁷ Bei 6 der oben genannten 10 Kaufleute, die von Oda Nobunaga im Jahr 1573 zur Teezeremonie eingeladen wurden, konnte deren Herkunft innerhalb der Stadt identifiziert werden.¹⁰³⁸ Diese 6 Leute stammten alle aus unterschiedlichen Stadtbezirken, wobei sich diese topographisch auf die Umgebung des Akuchi-Schreins konzentrierten.¹⁰³⁹ Je ein Vertreter wurde aus dem jeweiligen Bezirk ausgewählt, und nur die einflussreichsten Stadtbezirke sendeten Mitglieder zu den Versammlungsleuten.¹⁰⁴⁰ Zwei Stadtbezirke sind hier besonders hervorzuheben: die Gemeinden der Bezirke auf der nördlichen und südlichen Seite der Ōshōji-Straße. KONISHI stellt in ihrer These vor, dass diese zwei mächtigen Stadtbezirksgemeinden eine zentrale Rolle bei der städtischen Verwaltung einnahmen und die 36 Leute, die als Versammlungsleute in den Kriegsberichten genannt wurden, Mitglieder der Gemeinden

¹⁰³⁴ KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 130f.

¹⁰³⁵ Sōtatsu Jikaiki, in: Tennōjiya Kaiki (Sadō Kōten Zenshū Bd. 8), S. 3-114, hier S. 107. Zu den Mitgliedern einer Stadtbezirksgemeinde, ihrer Herkunft sowie ihrer Rolle, vgl. Kapitel 3 Abschnitt 4.2. 'Die Bildung der Stadtgemeinde des oberen (*kamigyō*) und unteren (*shimogyō*) Kyoto im 16. Jahrhundert.'

¹⁰³⁶ Vgl. SASAKI, Sakai no Kaigōshū, S. 52f.

¹⁰³⁷ Die Namen der gesamten Stadtbezirke in Sakai lauteten wie folgt: Kitaōshōji-Machi, Minamiōshōji-Machi, Ichi-Machi, Kai-Machi, Ōdō-Machi, Minamizaimoku-Machi, Zaimokumachi-Nakahama, Naka-Machi, Imaichi-Machi, Koya-Machi, Chūmatsu-Machi, Yadoya-Machi, Kai-Machi, Shinmyō-Machi, Yuya-Machi, Mekuchi-Machi, Otonoya-Machi, Yanagi-Machi, Hinoya-Machi, Sakuramachi. Vgl. SASAKI, Sakai no Kaigōshū, S. 50.

¹⁰³⁸ SASAKI, Sakai no Kaigōshū, S. 50-54.

¹⁰³⁹ SASAKI, Sakai no Kaigōshū, S. 50-54.

¹⁰⁴⁰ SASAKI, Sakai no Kaigōshū, S. 56.

dieser beiden Stadtbezirke waren.¹⁰⁴¹ Sie erklärt aber nicht genau die Bedeutung und die Rolle dieser 36 Leute. Falls diese Gruppe tatsächlich nur aus Mitgliedern dieser zwei großen Bezirksgemeinden bestand, übernahmen sie als Gemeindemitglieder keine Aufgaben für die ganze Stadt. Ausgehend von den Kriegsberichten scheint es, dass diese Leute hier als Vertreter der gesamten Stadt agierten. Es ist daher fragwürdig, dass diese Mitglieder zweier Stadtbezirksgemeinden nur bei solchen Angelegenheiten einen besonderen Einfluss ausübten, während es noch zusätzlich die beiden Gemeinden auf der Domänenebene gab.

Kommen wird noch einmal zu dem Kriegsbericht Zoku Ōnin-Kōki zurück. Der Artikel von 1568 bezeichnet hier die Versammlungsleute als die Versammlungsleute von Sakai, im folgenden Jahr jedoch wird die gleiche Gruppe als „die 36 Versammlungsleute von Nord und Süd“ beschrieben.¹⁰⁴² Der Ausdruck „Nord und Süd“ sollte die jeweilige Domäne bedeuten und stärkt den Eindruck, dass Sakais Vertreter eine Gruppe von Mitgliedern aus der Nord- und Süd-Domäne waren.

Es gibt leider keine weiteren Quellen hierzu. Anhand dieser beiden Quellen wird aber die These aufgestellt, dass die Zahl 36 von den Gemeindemitgliedern der Nord- und Süd-Domäne zusammen stammen könnte. In Kriegszeiten versammelten diese beiden Domänengemeinden alle Mitglieder und entschieden wichtige Angelegenheiten. Die zwischen 6 und 10 gezählten Versammlungsleute wurden zwar aus der Stadtbezirksgemeinde gewählt, aber sie mussten auch die jeweilige Domänengemeinde vertreten. Sonst wären sie nicht von den Domänengemeinden als Vermittler anerkannt worden. In der Mitte des 16. Jahrhunderts, als Sakai aufgrund der Kriege zwischen den Fürsten mehrmals in Gefahr geriet, wurden die Angelegenheiten nicht mehr in der ausgewählten kleineren Runde, sondern in der gemeinsamen Versammlung der beiden Domänengemeinden entschieden. Dahinter stand immer die Idee, dass die Stadt Sakai aus der Nord- und Süd-Domäne bestand.

6.4. Zwischenbilanz: Die Versammlungsleute im Verwaltungssystem der Stadt Sakai

Spätestens seit dem Ende des 15. Jahrhunderts bestand das Verwaltungssystem Sakais aus drei Stufen. Jeder Stadtbezirk organisierte eine eigene Gemeinde, die Stadtbezirksgemeinde, von denen in Sakai 20 gezählt wurden. Darüber standen zwei Gemeinden, je eine in der Nord- und Süd-Domäne, die sogenannten

¹⁰⁴¹KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 130f.

¹⁰⁴²Zoku Ōnin-Kōki, S. 861.

Domänengemeinden. Das Kollegium Sakais, die sogenannten Versammlungsleute, stand an der Spitze dieses Verwaltungssystems. Die Versammlungsleute setzten sich aus 6 bis 10 Vertretern der einflussreichsten Stadtbezirksgemeinden zusammen, die auch die jeweilige Domäne vertraten. Die alltäglichen Angelegenheiten wurden von den Stadtbezirksgemeinden selber behandelt, das Polizei- und Strafprozessrecht gehörten zu den Befugnissen der jeweiligen Domänengemeinde. Dahingegen fungierten die Versammlungsleute als Repräsentanten der gesamten Stadt Sakai nach außen und als Vermittler zwischen den Stadtbezirks- und Domänengemeinden bei Angelegenheiten, die diese untereinander nicht lösen konnten. In der Mitte des 16. Jahrhunderts wurden die Angelegenheiten für die ganze Stadt durch die Zusammenkunft von allen Vertretern der beiden Domänengemeinden entschieden, wobei 10 Leute immer als Vertreter der gesamten Stadt fungierten.

7. Die Versammlungsleute und das Sumiyoshi-Fest sowie das Akuchi-Fest

Der letzte Abschnitt konzentriert sich nun darauf, das Wesen der Versammlungsleute seit dem Ende des 15. Jahrhunderts und im 16. Jahrhundert zu erläutern. Ihre Mitglieder waren einflussreiche Kaufleute, wie man sowohl im Nikki von Kikō Daishuku aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts als auch in Kriegsberichten aus der Mitte des 16. Jahrhunderts nachlesen kann. Dies erläutert jedoch nicht unbedingt, woher ihre Legitimität als Verwalter der Stadt Sakai stammte. Im Gegensatz dazu wurden die Domänengemeinden aufgrund des Landvertrags mit den Domänenherren als offiziellen Empfänger eines rechtlichen Vertrages vom Shogunat anerkannt.

7.1. Die Genese der Versammlungsleute

Die lokale religiöse Bruderschaft als die Ursprungsform der Versammlungsleute

TOYODA, IZUMI und KONISHI sehen den Ursprung der Versammlungsleute in der Bruderschaft (*miyaza*) des Akuchi-Schreins.¹⁰⁴³ Als Beleg zitieren sie einen Artikel von 1484. Dort wird beschrieben, dass zwei Mitglieder der Versammlungsleute beim Akuchi-Fest als Hauptdienstleute teilnahmen.

„Heute fand das Fest vom ersten Sammel-Schrein (*ichisōja*), Mimirano-Miya Schrein (Akuchi-Schrein), statt, wobei Kasumi und Isumiya von den Versammlungsleuten die Hauptdienste (*tōyaku*) durchführten.“¹⁰⁴⁴

Die Hauptdienstleute sollten die Kosten des Festes übernehmen und beim Fest selber in

¹⁰⁴³ TOYODA, Sakai, S. 48f.; IZUMI, Sakai, S. 32; KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 112f.

¹⁰⁴⁴ Kikō Daishuku, Shaken-Nichiroku, S. 24.

prächtigen Kostümen teilnehmen.¹⁰⁴⁵ Das war eine der wichtigsten Aufgaben dieser, auch Gottesleute genannten, Dienstleute eines Schreins. Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass die Mitglieder der Versammlungsleute von den Gottesleuten des Akuchi-Schreins und den Angehörigen der sogenannten Bruderschaft (*miyaza*) gestellt wurden.¹⁰⁴⁶

TOYODA, IZUMI und KONISHI verstehen die Bezeichnung „erster Sammel-Schrein“ in der Quelle als zentralen Schrein der Schutzpatrone von ganz Sakai und sehen das Akuchi-Fest als das zentrale Fest von Sakai. Hier interpretieren sie, dass die Genese der Versammlungsleute auf der Bruderschaft des Akuchi-Schreins basierte. Hinter der Vorstellung der Bruderschaft als die Ursprungsform der Versammlungsleute steht die Rolle der bruderschaftlichen Struktur bei der Gemeindebildung im japanischen Mittelalter. Wie bereits in Kapitel 3 vorgestellt, fungierte die Bruderschaft (*miyaza*), die als exklusiv privilegierte Gruppe die Oberschicht in einem Dorf darstellte, im Mittelalter häufig als Vertreter der Dorfgemeinde. Der Großteil der Bevölkerung der Dorfgemeinde beteiligte sich am kultischen Verband, welcher der Bruderschaft untergeordnet war.¹⁰⁴⁷ Diese doppelte Struktur der Lokalgesellschaft in Form der religiösen Verknüpfung wird von KURODA „bruderschaftliche Struktur“ genannt.¹⁰⁴⁸

Der Akuchi-Schrein verehrte jedoch seit 1112 als Mimuranomiya-Schrein die drei Götter dreier Dörfer. Daher muss die Bezeichnung „erster Sammel-Schrein“ nicht unbedingt auf eine zentrale Funktion des Schreins in Sakai hindeuten. Kikō Daishuku schilderte in seinem Nikki von 1486, dass Yukawa Shinkurō beim Fest des Akuchi-Schreins und Yukawa Suketarō beim Fest des Sugawara-Schreins in der Nord-Domäne dienten.¹⁰⁴⁹ Diese Quelle weist darauf hin, dass die politische Elite sowohl im Akuchi-Schrein als auch im Sugawara-Schrein die Hauptdienste übernahm.

YOSHIDA argumentierte in seinem Aufsatz von 1982, dass sich eine Bruderschaft innerhalb der jeweiligen Nord- und Süd-Domänen zunächst unabhängig voneinander entwickelte und diese zwei Bruderschaften sich seit dem 15. Jahrhundert als Versammlungsleute gemeinsam organisierten.¹⁰⁵⁰ Yoshidas Artikel von 1982 stellt aber keine nachvollziehbare These vor, wie diese Bruderschaft, die auf eine Domäne

¹⁰⁴⁵ Zum Hauptdienstsystem vgl. Kapitel 3.

¹⁰⁴⁶ YOSHIDA, Chūsei Miyaza, S. 16f.to

¹⁰⁴⁷ KURODA, Toshio: Chūsei no Sonraku to Za, in: DERS. (Hg.): Nihon Chūsei Hōkensei Ron, Hōzōkan, 1995, S. 3-27; GERBER, Gemeinde und Stand, S. 263.

¹⁰⁴⁸ KURODA, Nihon Chūsei Hōkensei Ron, S. 24-27.

¹⁰⁴⁹ Kikō Daishuku, Shaken-Nichiroku, S. 215. Beide stammten aus der reichen Kaufmannsfamilie Yukawa, deren Mitglieder im 16. Jahrhundert häufig zu den Versammlungsleuten geschickt wurden. Vgl. YOSHIDA, Chūsei Miyaza, S. 17.

¹⁰⁵⁰ YOSHIDA, Chūsei Miyaza, S. 18.

begrenzt war, sich zu einer Gruppe entwickeln konnte, die schließlich die Stadt als Ganzes vertrat. Außerdem resultierte aus der Entwicklung der Bruderschaft zu einer führenden politischen Gruppe in der Lokalgemeinde generell der Gewinn einer gewissen Autonomie gegenüber dem Domänenherrscher in der Form des Landvertrages. Ist das Beispiel Sakai kein Sonderfall, sollte eine lokale Bruderschaft aus der Gemeinde hervorgehen, die mit den Domänenherrscher den Landvertrag schloss. In Sakai stellte eine solche Gemeinde aber nicht die Versammlungsleute, hier war es die Domänengemeinde. Daher wird die Möglichkeit vorgestellt, dass diese Bruderschaften in den jeweiligen Domänen die Vorgänger-Organisation der Domänengemeinden waren. Bereits im letzten Abschnitt wurde geklärt, dass die Versammlungsleute sowohl als Vertreter von Bezirken als auch von der Domänengemeinde auftraten. Es ist daher nicht verwunderlich, dass einige Mitglieder der Versammlungsleute beim Fest der Domänengemeinde teilnahmen. Die Frage nach der Genese der Versammlungsleute und der Legitimität ihrer Macht bleibt jedoch bestehen.

Die Versammlungsleute als Ämter des Sumiyoshi-Schreins

Ein Artikel im Zen-Kai-Shōshi schildert die Genese eines Amtes, das in der Frühen Neuzeit verschiedene Angelegenheiten in der jeweiligen Domäne beaufsichtigte. Nach dem Artikel kann dieses Amt bis in das Altertum zurückverfolgt werden, als Sakai als Territorium noch zum Sumiyoshi-Schrein gehörte. Aufgrund dieser alten Beziehungen waren die *shikiji*-Ämter während des Mittelalters noch immer für die Angelegenheiten des Sumiyoshi-Festes verantwortlich.¹⁰⁵¹ Somit kann man annehmen, dass der Vorgänger der *shikiji*-Ämter im Altertum den ganzen Ort Sakai verwaltet hatte. Laut dieses Artikels entwickelten sie sich im Laufe der Zeit zu Ämtern der jeweiligen Domäne weiter. Über die Beziehung der *shikiji*-Ämter zu den Versammlungsleuten schweigt dieser Artikel leider. Immerhin deutet er auf die Existenz einer gewissen Kontinuität des Verwaltungssystems von Sakai im Altertum hin. Hier ist zusätzlich bemerkenswert, dass diese Ämter als Dienst am Sumiyoshi-Fest teilnahmen. Der Dienst am Sumiyoshi-Fest symbolisierte nach der Schilderung im Zen-Kai-Shōshi offensichtlich den alten Status der *shikiji*-Ämter als Verwalter von ganz Sakai im Altertum.

In YOSHIDAS Aufsatz von 1998 wird vermutet, dass diese Verwalter des Sumiyoshi-Schreins im Altertum die direkten Vorgänger der Versammlungsleute waren.¹⁰⁵²

¹⁰⁵¹Zen-Kai-Shōshi, S. 193.

¹⁰⁵²Vgl. YOSHIDA, Sakai Chūsei no Kaigō to Jiyū.

Nachdem Sakai praktisch in zwei Domänen aufgeteilt worden war und unter verschiedenen Domänenherrschern stand, blieb hingegen die amtliche Organisation nach YOSHIDA in Form der Versammlungsleute für Angelegenheiten der gesamten Stadt Sakai bestehen. Ich stimme der Idee zu, dass die Verwaltungseinheit der Stadt Sakai auf das Altertum zurückgeht. YOSHIDAS These ignoriert aber die Aussage des Artikels im Zen-Kai-Shōshi, dass diese Verwalter im Altertum die Vorgänger der *shikiji*-Ämter gewesen waren, die die Ämter der jeweiligen Domäne darstellten. YOSHIDA argumentiert, dass die Verwalter des Sumiyoshi-Schreins als regulierende Institution für die Nord- und Süd-Domäne fungierten, seit diese unter verschiedenen Herrschern standen.¹⁰⁵³ Es gibt jedoch keine zeitgenössische Quelle, die über die Angelegenheiten der ganzen Stadt Sakai vor dem Ende des 15. Jahrhunderts berichtet. Vor dieser Zeit ist die Geschichte Sakais ausnahmslos nach den einzelnen Domänen dokumentiert. Es ist schwer nachvollziehbar, dass die Verwalter, die die gesamte Stadt vertraten, durch das Mittelalter hindurch dauerhaft existierten. YOSHIDAS These hat somit auch ein entscheidendes Manko.

Die gerade vorgestellten zwei Thesen zur Genese der Versammlungsleute richten beide den Blick auf die Beziehung zu den religiösen Institutionen: die erste auf die lokalen Schreine und die letztere auf den Sumiyoshi-Schrein. Für die weiteren Überlegungen zu den Versammlungsleuten werden die Feste nun in diesem Kontext diskutiert.

7.2. Das Akuchi-Fest

Während die Ämter von Sakai beim Sumiyoshi-Fest keine prestigeträchtigen Rollen übernahmen, zeigt sich beim lokalen Akuchi-Fest, dass sich die Mitglieder der Versammlungsleute als Hauptdienst zentral daran beteiligten. Der Akuchi-Schrein gehörte zwar wie der Sugawara-Schrein zur Domäne, hatte aber gleichzeitig aufgrund seines Verhältnisses zum Sumiyoshi-Schrein einen offensichtlich höheren Status. Darüber hinaus wurde sein Schreintempel von den Versammlungsleuten sowohl religiös wie auch politisch als zentraler Ort verwendet. Es ist daher wichtig, die Charakteristika des Akuchi-Fests noch genauer zu analysieren, um wiederum die Bedeutung des Sumiyoshi-Festes für die Stadteinwohner zu verdeutlichen. Dabei stellt sich die Frage, ob das Fest trotz seiner Zugehörigkeit zur Domäne als Stadtfest von ganz Sakai wahrgenommen wurde.

Das Akuchi-Fest als Goryō-Fest

¹⁰⁵³YOSHIDA, Sakai Chūsei no Kaigō to Jiyū, S. 8.

Heutzutage wird das Akuchi-Fest in der Form einer Prozession gefeiert. Die Prozession mit den Schreinladen startet vom Akuchi-Schrein und marschiert zur Weihestation in Ashinoharamachi, die am südlichen Rand der Stadt liegt. Dann kehrt die Prozession zum Schrein zurück. Die früheste Quelle, welche die Schreinlade erwähnt, stammt aus dem Jahr 1709 und findet sich in der Chronik des Akuchi-Schreins.¹⁰⁵⁴ Alle weiteren Quellen über diese Prozession datieren erst aus dem 19. Jahrhundert mit Ausnahme einer Quelle, die 1917 in der Quellensammlung des Akuchi-Schreins gefunden wurde, deren Original aber aus dem Jahr 1716 stammt.¹⁰⁵⁵ Diese Quelle ‚Dōso Kanjin Jōchō‘ erwähnt, dass jeder Stadtbezirk für die Prozession eine Hellebarde stiftete, welche bei der Prozession die Schreinlade begleitete.¹⁰⁵⁶

Diese Art der Feierform erinnert an das Gion-Fest. Tatsächlich bezeichnet der Jahresablauf des Schreintempels des Akuchi-Schreins aus dem Jahr 1375 das Akuchi-Fest als Bittfest (*goryōe*). Das entspricht dem Charakter des Gion-Festes.¹⁰⁵⁷ Das Fest wurde am 1. Tag des achten Monats gefeiert. Wie bereits gesehen, wurden die Bittfeste in Kyoto seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts in der Form einer Prozession gefeiert. Dabei startete der Umzug am Schrein, der vor der Stadt Kyoto stand, lief zu der Götterherberge in die Stadt und kehrte danach zum Schrein zurück. Diese Route reflektiert den Gedanken, Götter aus einem fremden Land zu empfangen und sie wieder in ihre Heimat zurückzuschicken. Während das Bittfest des Akuchi-Schreins ebenfalls in der Form einer Prozession gefeiert wurde, befanden sich der Ort der Götterherberge jedoch am Rand und der Ausgangspunkt der Prozession in der Mitte der Stadt. Diese Route erscheint nach dem Prinzip der Bittfeste irregulär oder zumindest ungewöhnlich.

Im Mittelalter verbreitete sich das Bittfest (*goryōe*) in vielen Orten, wobei häufig der Kuhkopfkönig verehrt und ähnlich wie das Gion-Fest gefeiert wurde.¹⁰⁵⁸ Dabei werden die Feste des Tennōji-Schreins in Ōyamazaki und des Tegai-Gion'e des Tōdaiji-Tempels in Nara zu den bekanntesten 'Gion-Festen' an anderen Orten gezählt.¹⁰⁵⁹ KAWAUCHI Masayoshi weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass das 'Gion-Fest' in Nara möglicherweise gar in Form einer 'Prozession mit den Schreinladen' gefeiert wurde, während das 'Gion-Fest' in Ōyamazaki hingegen eine Prozession zwischen dem Tennōji-

¹⁰⁵⁴ Akuchi-Jinja Shiryō, S. 15.

¹⁰⁵⁵ Akuchi-Jinja Shiryō, S. 324.

¹⁰⁵⁶ Akuchi-Jinja Shiryō, S. 324.

¹⁰⁵⁷ ‚Nenbutsuji Nenchū Gyōji Shidai‘ in: Akuchi-Jinja Shiryō, S. 109.

¹⁰⁵⁸ KAWAUCHI, Masayoshi: Furoku. Nanto Gion'e ni Kansuru 2, 3 no Mondai, in: Gion Matsuri no Chūsei, S. 280-313, hier 280; WAKITA, Haruko: Musubi ni Kaete, Kakuchi no Gion-Matsuri, in: Chūsei Kyoto to Gion-Matsuri, S. 216-223; ŌTSUKA, Katsumi: Chūsei ni okeru Gion-Matsuri no Chihōdenpa, in: Suzaku, Bd. 13, 2001.

¹⁰⁵⁹ Zum Gion-Fest in Nara, vgl. KAWAUCHI, Nanto Gion'e. Zum Gion-Fest in Ōyamazaki siehe WAKITA, Kakuchi no Gion-Matsuri, S. 217-219.

Schrein und der Götterherberge des Goikawa-Bezirks in Ōyamazaki beinhaltete.¹⁰⁶⁰

Die Feierform des Akuchi-Festes im Mittelalter

Die besondere Popularität des Gion-Festes gründet auf der Feierform als Prozession. Der Umzug im öffentlichen Raum gewann auch den Charakter eines städtischen Festes, da jeder dem Fest beiwohnen konnte. Insofern ist die Feierform aufgrund ihres öffentlichen Charakters besonders wichtig. In diesem Zusammenhang wird ein Bericht von Kikō Daishuku über das Akuchi-Fest von 1486 zitiert: „Ich besuchte den Schrein heute morgen und bat, [...] Es gab Theater, Tanz und Musik. Sie spielten sehr gut.“¹⁰⁶¹ Im Jahr 1533 berichtete ein weiterer Artikel über den Hauptdienst, der den Empfang der Teilnehmer des Festes vorbereiten sollte.¹⁰⁶² In beiden zeitgenössischen Schilderungen wird das Programm wie Tanz, Theaterstücke, Musik und gemeinsames Essen erwähnt, aber kein Wort über eine Prozession verloren. Es ist schwer nachvollziehbar, dass der Autor Kikō Daishuku, der andere Veranstaltungen detailliert beschrieb, eine vollzogene Prozession nicht erwähnte.

Von diesen Kenntnissen ausgehend wird folgende These aufgestellt: das Fest des Akuchi-Schreins wurde im Mittelalter ohne Prozession durchgeführt. Erst seit dem 18. Jahrhundert wurde begonnen, in der Prozessionsform zu feiern. Das Fest begrenzte sich im 15. Jahrhundert räumlich auf den Schreinbezirk. Bisher wurde das Akuchi-Fest unter den Forschern aufgrund der Beteiligung der Mitglieder der Versammlungsleute als ein repräsentatives Fest der autonomen Stadt wahrgenommen.¹⁰⁶³ Meines Erachtens wurde das Fest aber von den Forschern überbewertet. Auf der einen Seite war der bevorzugte Status des Akuchi-Schreins gegenüber dem Sugawara-Schrein deutlich. Neben der Beziehung zum Sumiyoshi-Schrein war die Popularität seines Schreintempels für die politische Elite interessant. Das Fest sollte auch allgemein populär sein, aber diese Popularität war auf die Süd-Domäne beschränkt. Sonst hätte es nicht realisiert werden können, beide Feste am selben Tag in der Süd- und Nord-Domäne gleichzeitig zu feiern. Dies muss auch der Grund sein, warum Vilela das Akuchi-Fest in seinem Bericht nicht erwähnte.

7.3. Das Sumiyoshi-Fest und seine Bedeutung für die Stadteinwohner

¹⁰⁶⁰ KAWAUCHI, Nanto Gion'e, S. 294; WAKITA, Kakuchi no Gion-Matsuri, S. 217f.

¹⁰⁶¹ Kikō Daishuku, Shaken-Nichiroku, S. 216.

¹⁰⁶² Akuchi Jinja Bunsho, S. 157.

¹⁰⁶³ TOYODA, Sakai, S. 48f; KONISHI, Sengokutoshi Sakai, S. 114f; YOSHIDA, Chūsei Miyaza no Keisei to Jichi, S. 18.

Der Jahresablauf aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts schildert den Dienst in der Götterherberge wie folgt:

„Nachdem die Prozession vom Sumiyoshi-Schrein die Götterherberge erreichte, soll die Bruderschaft des Südens (*minamiza*) das erste festliche Mahl für die Teilnehmer ausrichten, die im nördlichen temporären Gebäude saßen. Dabei bedienten die Akuchi-Ämter. [...] Die Bruderschaft des Nordens (*kitaza*) war für das Mahl der Teilnehmer, die im südlichen temporären Gebäude saßen, verantwortlich.“¹⁰⁶⁴

Ein Abschnitt aus dem Jahresablauf der Sumiyoshi Kieferblätter Chronik skizziert den Ablauf des Sumiyoshi-Festes aus älterer Zeit, der im 13. Jahrhundert nach dem *shoshinji no shidai* geschrieben wurde, und in die Zeit vor der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts datiert werden kann. In diesem Abschnitt verwendete der Autor das Wort, 'sō' für die Domäne, die im *shoshinji no shidai* als Bruderschaft 'za' bezeichnet worden war.¹⁰⁶⁵ Der Jahresablauf vom 13. Jahrhundert deutet darauf hin, dass die Bruderschaften im 13. Jahrhundert bereits in der jeweiligen Domäne existierten. Die Wortänderung der Kieferblätter Chronik zeigt, dass die Bruderschaften später mit der jeweiligen Domänengemeinde identisch waren. Hier findet sich, dass die Bruderschaften auf der einen Seite zu den lokalen Schreinen gehörten, gleichzeitig aber eine Dienstpflicht gegenüber dem Sumiyoshi-Schrein hatten, wie im Jahresablauf nachzulesen ist.

Durch die Organisation des Kultes der lokalen Schreine in den jeweiligen Domänen, fungierte jede Bruderschaft auf der Domänenebene als Kern der lokalen Einheit. Gleichzeitig bekamen sie das Privileg beziehungsweise die Legitimation für ihre politischen Aktivitäten von Seiten des Sumiyoshi-Schreins durch ihre Dienstleistungen beim Sumiyoshi-Fest. Dieser gemeinsame Beitrag der Domänenbruderschaften beziehungsweise der Domänengemeinden war der Anlass für die Integration beider Gemeinden. Meines Erachtens stammten die Mitglieder der Versammlungsleute aus diesen Domänengemeinden, die beim Sumiyoshi-Fest regelmäßig gemeinsam arbeiteten. Die Verwalter im Altertum, die in jener Zeit für den ganzen Ort Sakai verantwortlich gewesen waren, übernahmen das Mittelalter hindurch primär Ämter der Domäne, nämlich die Vertretung der Domänengemeinden. Ihr kontinuierlicher Beitrag als Bruderschaften beim Sumiyoshi-Fest erinnert an die Idee der gemeinsamen Verwaltung der ganzen Stadt Sakai, und dies wirkte sich auf die Integration der beiden Domänen aus, als Sakai mit ihrer wirtschaftlichen Unterstützung gewisse rechtliche

¹⁰⁶⁴Shoshinji no Shidai, S. 571; Vgl. Shinjibu 11, S. 115.

¹⁰⁶⁵Shinjibu 11, S. 115.

Befreiungen von den Fürsten durchsetzte. Hier findet sich die Genese der Versammlungsleute.

Spätestens seit dem 13. Jahrhundert standen die zwei Domänen immer unter verschiedener Hoheit und wurden offiziell als unterschiedliche politische Einheiten wahrgenommen. Das Sumiyoshi-Fest war die einzige Klammer, die beide Domänen, wenn auch nur auf ritueller Ebene, zusammenhielt. Das Sumiyoshi-Fest veranschaulichte nicht den Dienst der Bruderschaften, denn das festliche Mahl fand im Schreinbezirk statt. Der feierliche Umzug durchquerte die Nord-Domäne sowie den Hafen und lief zur Götterherberge in der Süd-Domäne, die zudem im Zentrum von Sakai stand. Somit entstand für die Zuschauer der Eindruck, dass das Fest die gesamte Stadt betraf. Diese Verkörperung der Einheit hatte besonders seit der Entstehung der Versammlungsleute eine noch größere Bedeutung. Denn diese „Vereinigung“ der Nord- und Süd-Domäne besaß sonst keine rechtliche oder offizielle Anerkennung von außen. Das ist der Grund, warum die Stadteinwohner auf ihrer Seite versuchten, das Fest immer feierlich zu organisieren, während der Sumiyoshi-Schrein dem Fest den ehemaligen hohen Status aberkannte. Als Vilela das Fest sah, handelte es sich für die Stadteinwohner nicht mehr um das Fest des Sumiyoshi-Schreins, sondern um das Fest der Stadt Sakai und somit um „ihr“ Fest. Seine Interpretation des Festes als das repräsentativste Stadtfest in Sakai basierte auf dieser Wahrnehmung.

8. Bilanz

Sakais Sumiyoshi-Fest war primär eine Veranstaltung des Sumiyoshi-Schreins, um seinen Einfluss auf Sakai und den Akuchi-Schrein öffentlich sichtbar zu machen. Auf diese Weise verkörperte das Fest die Hoheit des Sumiyoshi-Schreins über Sakai. Die Anwesenheit hochrangiger Priester und Ämter des Sumiyoshi-Schreins, unter anderem des Schreinhüters, reflektiert den hohen Wert der Beziehung zum Ort Sakai für den Schrein. Das Ziel der Prozession war zwar Sakai, aber dennoch war das Fest vornehmlich ein Fest des Sumiyoshi-Schreins.

Diese Situation, die seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts nachweisbar ist, änderte sich bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Zu diesem Zeitpunkt nahmen gar keine hochrangigen Priester mehr am Umzug teil, und dies verdeutlicht die Wertminderung des Festes für den Schrein. Dennoch kann man den zeitgenössischen Berichten und bildlichen Darstellungen entnehmen, dass das Sumiyoshi-Fest im Laufe des 16. Jahrhunderts immer populärer und feierlicher geworden ist. Als Höhepunkt der

Feierlichkeiten kann man sogar eine eigene Prozession der Einwohner Sakais nachweisen, die vor dem Umzug des Sumiyoshi-Schreins gefeiert wurde. Durch den Einsatz weiterer Teilnehmergruppen aus Nachbarstädten veranschaulichte das Sumiyoshi-Fest auch den städtischen Verband dieser Orte. Gaspar Vilelas Bericht reflektiert daher die zeitgenössische Wahrnehmung des inzwischen geänderten Festes. Seine Schilderung gab dem Leser den Eindruck, dass der Umzug des Sumiyoshi-Festes von außerhalb in die Stadt Sakai kam. Die Interpretation der Zeitgenossen zeigt, dass das Fest in jener Zeit nicht mehr dem Sumiyoshi-Schrein, sondern der Stadt Sakai zugeordnet wurde. Hier findet man eine Entwicklung des Festes vom Ritual des Sumiyoshi-Schreins zu einem städtischen Fest. Man könnte auch sagen, dass das Fest „verbürgerlicht“ wurde.

Die Gründe dieser Änderung des Sumiyoshi-Festes lassen sich meines Erachtens besonders gut im Kontext von Sakais wirtschaftlichen und politischen Umständen nachweisen. Sakai fungierte seit dem Altertum immer als Handelshafen. Während des Krieges zwischen dem Nord- und Südhof im 14. Jahrhundert vermehrte sich die Bedeutung des Sakaizu-Hafens sowohl als Handels- als auch Kriegshafen, und dementsprechend erhöhte sich auch die Bedeutung der Stadt Sakai. Dies weckte wiederum das Interesse der Fürsten für Sakai. Nach mehrfachen Herrschaftswechseln wurde Sakai schließlich Ende des 14. Jahrhunderts unter die Hoheit des Shogunats gestellt und gewann somit eine gewisse politische Stabilität. Dies ermöglichte Sakais Entwicklung zu einer der reichsten und wichtigsten Handelsstädte in Japan. Die zeitgenössischen Berichte aus der Mitte und dem Ende des 16. Jahrhunderts schildern mehrfach den Reichtum Sakais und den politischen Einfluss, den die Stadt hatte. Die Entwicklung der Feierlichkeiten und die vermehrte Popularität des Sumiyoshi-Festes verliefen parallel zu dieser Blütezeit von Sakai. Ohne den großen Reichtum hätte Sakai diese feierliche Prozession der städtischen Einwohner nicht realisieren können.

Rechtlich stand der Ort Sakai im Altertum unter der Hoheit des Sumiyoshi-Schreins. Spätestens seit dem 13. Jahrhundert wurden der nördliche und südliche Teil von Sakai eigenständige Verwaltungseinheiten unter verschiedenen Herrschern. Seit dem 15. Jahrhundert schloss aber jede dieser Domänen einen Landvertrag mit ihrem Domänenherrn und gewann somit eine gewisse Autonomie für sich. Spätestens seit dem Ende des 15. Jahrhunderts vertraten die Versammlungsleute die ganze Stadt Sakai. Sakais Entwicklung zur autonomen Stadt geschah auch parallel zum wirtschaftlichen Wachstum. Die Mitglieder der Versammlungsleute, nämlich die politisch führenden

Köpfe der Stadt, waren gleichzeitig die einflussreichsten Kaufleute der Stadt.

Bei dieser Entwicklung änderte sich das Sumiyoshi-Fest von einem Fest des Sumiyoshi-Schreins zu einem Stadtfest, das die ganze Stadt Sakai repräsentierte. Dafür gab es zwei Gründe. Erstens existierte in Sakai in jener Zeit kein alternatives Fest, das die gesamte Stadt einschloss. Die religiösen Bruderschaften waren in Süd- und Nord-Domäne getrennt und überschritten die Grenze der jeweiligen Domäne nicht. Im Gegensatz dazu symbolisierte das Sumiyoshi-Fest seit dem Altertum Sakai als einheitlichen Ort. Zweitens war das Fest die einzige Gelegenheit für die Bruderschaften, die sich später zu den Domänengemeinden entwickelten, gemeinsam einen Dienst zu leisten. Dieser gemeinsame Dienst beim Ritual regte meines Erachtens die weitere Einheit der beiden Domänengemeinden an, und aus dieser Annäherung resultierte die Entstehung der Versammlungsleute. Nicht nur für die Innenpolitik, sondern auch für die Außenpolitik sollte das Sumiyoshi-Fest im Spätmittelalter eine wichtige Rolle spielen. Besonders die Teilnahme der Nachbarstädte an diesem Fest zeigt dieses Merkmal.

Während bereits der Bericht von Vilela von 1561 ganz deutlich macht, dass das Sumiyoshi-Fest das populäre städtische Fest in Sakai war, nahmen die Stadteinwohner erst um 1600 erstmals selber an der Prozession teil. Sakais Einwohner waren bis dahin nur als Zuschauer anwesend. Dies deutet wiederum auf die wichtige Rolle der Zuschauer hin. Die Zuschauer beim Sumiyoshi-Fest waren keine hochrangigen Adeligen oder Fürsten wie in Kyoto, sondern die Bewohner der Stadt. Trotzdem findet sich auch im Beispiel Sakai eine klare Interaktion zwischen den Akteuren und den Empfängern. Beim Sumiyoshi-Fest wird die Besucher-Empfänger-Struktur der Prozession noch deutlicher. Insofern wurde das Zuschauen offensichtlich als ein wesentliches Element des Sumiyoshi-Festes verstanden.

Wie bereits beschrieben, fungierte das Sumiyoshi-Fest als Triebkraft für eine weitere politische Vereinigung der Nord- und Süddomäne. Auf diese Weise war das Sumiyoshi-Fest der Vorreiter der Idee von der Einheit der Nord- und Süd-Domäne, noch vor der Umsetzung in der realen Politik. Diese Beziehung zwischen dem Ritual und der realen Politik in Sakai ist in ähnlicher Form beim Gion-Fest zu finden. Die Identitätsbildung des ganzen unteren Kyoto (*shimogyō*) wurde durch die Feier des Gion-Festes besonders durch die gemeinsame Organisation der Yamahoko-Prozession verstärkt.

Das Sumiyoshi-Fest unterschied sich jedoch aufgrund verschiedener Aspekte sehr deutlich vom Gion-Fest. Untersucht man das Fest im Kontext der Stadtgeschichte, wird

auch beim Sumiyoshi-Fest ein Prozess der Instrumentalisierung des Festes gefunden. Dies wurde aber nicht vom städtischen Herrscher durchgeführt, sondern von den Stadteinwohnern. In dieser Form zeigte das Sumiyoshi-Fest eine andere Art des prozessionellen Rituals als politische Inszenierung.

Kapitel VI. Schlussbetrachtung

In den letzten Kapiteln wurden die religiösen Prozessionen anhand von drei Beispielen in ihrem jeweiligen historischen Kontext untersucht und unter den Aspekten Anlässe, Medien, Teilnehmer und Raum analysiert. Alle drei Fälle zeigen, dass die Umzüge im Laufe der Zeit eine klare politische Botschaft enthielten. In der Schlussbetrachtung werden nun unter den gerade genannten analytischen Punkten diese drei Beispiele miteinander verglichen. Zunächst aber werden die Forschungsergebnisse der drei Beispiele kurz zusammengefasst.

1. Zusammenfassung: Straßburger Kreuzgang, Kyotos Gion-Fest und Sakais Sumiyoshi-Fest

Straßburg

Seit ihrer Einführung in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts unterschied sich die Fronleichnamsprozession deutlich von den älteren kirchlichen Prozessionen. Aufgrund der aktiven Beteiligung weltlicher Teilnehmer und ihrer Form ist zu schließen, dass die Fronleichnamsprozession für die St. Lukas-Prozession sowie die gelegentlichen Bittgänge als Vorbild diente. Diese Prozessionen wurden alle unter der Bezeichnung „Kreuzgang“ unter der gemeinsamen Organisation des Stadtrates und den Dom- sowie den Kollegiatstiften zusammen gefeiert. Der Kreuzgang war daher bereits im 14. Jahrhundert ein gemeinsames Fest der kirchlichen und profanen Welt. Dies bedeutet aber nicht, dass die Straßburger Kreuzgänge bereits mit der Einführung des Fronleichnamfestes gleich als politisches Instrument vom Stadtrat erkannt wurden.

Die erste große Änderung an der Umzugsform erfolgte am Ende des 14. Jahrhunderts, als die zwei wichtigsten Straßburger Heiligtümer, die Marienstatue und das große Kreuz, dem Kreuzgang mit dem Sakrament hinzugefügt wurden. Diese beiden Heiligtümer wurden dabei von den Dominikanern und Franziskanern mitgeführt. Bei den älteren kirchlichen Prozessionen wurden das Kreuz und die Statue von den Stiftsherren getragen.

In dieser Änderung kann eine bestimmte Art der Inszenierung erkannt werden. Somit gewann die als Stadtheiligtum verehrte Marienstatue durch die gleiche gesellschaftliche Position der Träger einen identischen Wert wie das Kreuz, das als das bisher wichtigste Heiligtum im Hauptchor des Doms stand. Dies symbolisierte das Gleichgewicht

zwischen den Teilnehmern aus der profanen und sakralen Welt. Diese neue Feierform ermöglichte die Entwicklung der Straßburger Prozessionen zu einem repräsentativen städtischen Fest, wie die deutlich erhöhte Anzahl der Prozessionsfeiern in dieser Zeit zeigen.

Die weitere Entwicklung des Umzugs zum städtischen Ritual wird in den Phasen der Umsetzung der Stationen deutlich. Die Stationen, die im 14. Jahrhundert vor den Kirchen oder kirchlichen Organisationen standen, wurden immer mehr in die profanen Räume, die die städtische Wirtschaft, Politik und Verwaltung symbolisierten, umgesetzt. Dies ist sehr wahrscheinlich auf Bestreben der profanen Obrigkeit angestoßen worden. Hinter dem Bemühen des Stadtrates standen natürlich hohe Erwartungen an die Wirkung des Umzugs. Darauf deuten zwei Beispiele hin: zum einen die Positionswechsel der Ratsherren und zum anderen die Positionen der Zünfte. Die zweimaligen großen Positionswechsel der Ratsherren in der Prozession während des 15. Jahrhunderts verdeutlichen, dass der Kreuzgang auf aktuelle politische Situationen schnell reagierte. Noch bemerkenswerter ist aber, dass der Auf- oder Abstieg von einzelnen Zünften bei der Prozession sogar schon viel früher fassbar war, als in der korrespondierenden Sitzordnung im Rat, die zum Teil erst 20 Jahre später geändert wurde. Diese Beispiele machen anschaulich, dass die Gestaltung der Straßburger Kreuzgänge schnell an die jeweiligen politischen und sozialen Verhältnisse angepasst wurden. Dementsprechend legten die Teilnehmer der weltlichen Seite darauf einen großen Wert.

Hier kann ein klarer, schrittweiser Verbürgerlichungsprozess durch die Stadt erkannt werden. Dies wurde aber erst mit der flexiblen Anpassung der Straßburger Kreuzgänge an die jeweiligen städtischen Umstände realisiert.

Kyoto

Das Gion-Fest begann als Bittfest gegen eine Epidemie. Spätestens in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts wurde das Fest zu einem prozessionellen Umzug geformt. Das Fest wurde in jener Zeit vornehmlich vom Gion-Schrein und der Stadtbevölkerung organisiert und erst während des 11. und 12. Jahrhunderts gewann es durch die aktive Intervention der zurückgetretenen Kaiser, der sogenannter Jōkō, seinen öffentlichen Charakter. Bemerkenswert ist, dass der Jōkō und die Kaiserfamilie beziehungsweise der Hochadel nicht aktiv in der Prozession selbst als Teilnehmer folgten, sondern sich indirekt als Zuschauer von der Tribüne aus an ihr beteiligten. Der Wert des Festes wurde

daher für die Zeitgenossen nicht nur durch den Teilnehmerkreis der Prozession selbst bestimmt, sondern auch durch die An- oder Abwesenheit der Obrigkeit als Zuschauer. Dieser grundsätzliche Charakter des Gion-Festes fungierte in der Regierungszeit des Ashikaga-Shogunats als Voraussetzung für die Entwicklung der politischen Inszenierung innerhalb des Gion-Festes.

Besonders im 14. Jahrhundert war die Feier des Gion-Festes nicht einzig von der finanziellen Situation des Gion-Schreins abhängig, sondern auch von den politischen Umständen des ihm vorstehenden Enryaku-Tempels. Dementsprechend beeinflusste die spannungsvolle Beziehung zwischen dem Enryaku-Tempel und dem Ashikaga-Shogunat die Feier. Wohl als Reaktion darauf begannen die Stadteinwohner am Ende des 14. Jahrhunderts an der Prozession des Gion-Festes in Form einer zusätzlichen Prozession, der sogenannten Yamahoko-Prozession, selbstständig teilzunehmen. Von Seiten der Obrigkeit reagierte als erstes der damalige Anführer des Schwertadels, der Ashikaga-Shogun, auf diese Veranstaltung der Stadteinwohner und begann beim Gion-Fest zu erscheinen. Seine Anwesenheit zeigte eine symbolische Interaktion zwischen der städtischen Obrigkeit und der Stadtbezirksgemeinde. Beide Seiten begannen, die Umgänge - zunächst die Yamahoko-Prozession und später auch das gesamte Gion-Fest - als politisches Instrument wahrzunehmen und zu nutzen. Als der mächtige Vasall des Ashikaga-Shoguns, Hosokawa Masamoto, am Ende des 15. Jahrhunderts durch einen Coup d'Etat an die Macht in Kyoto gelangte, führte er um 1500 das Gion-Fest, das zwischenzeitlich aufgrund von politischen Unruhen nicht mehr stattgefunden hatte, wieder ein und verknüpfte seine politische Legitimität mit der Inszenierung der Prozession. Dabei war insbesondere die beiderseitige Anerkennung der politischen Inszenierung durch die Zuschauer und die Teilnehmer ausschlaggebend.

Der politische Charakter der Umgänge wird nicht nur in der Interaktion zwischen der städtischen Obrigkeit und den Stadteinwohnern deutlich. Die Route der Yamahoko-Prozession markierte das kommerzielle Zentrum Süd-Kyotos, das sich im Laufe der Zeit auch zu einer politischen Einheit entwickelte. Somit symbolisierte das Gion-Fest zugleich die lokale Identität der Stadteinwohner von Süd-Kyoto. Auffallenderweise lag dabei der Beginn der Yamahoko-Prozession zeitlich vor der Bildung der Stadtbezirksgemeinde im 16. Jahrhundert. Dies deutet darauf hin, dass die Yamahoko-Prozession für die Identitätsbildung der Stadteinwohner, die sich später zu einer politischen Einheit in ihrem Viertel entwickelten, eine entscheidende Rolle spielte.

Sakai

Als letztes Fallbeispiel wird das Sumiyoshi-Fest in Sakai vorgestellt. Wie der Name bereits andeutet, war das Sumiyoshi-Fest primär eine Veranstaltung des Sumiyoshi-Schreins, der im Altertum der territoriale Herrscher von Sakai war und im Mittelalter durch die Beziehung mit seinem Tochterschrein, dem Akuchi-Schrein in Sakai, einen noch größeren Einfluss erlangte. Das Fest war in diesem Sinne eine Verkörperung der Hoheit des Sumiyoshi-Schreins über den Ort Sakai. Dieses vorherrschende Merkmal zeigt sich ganz deutlich im Ablauf des Festes in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts: die Anwesenheit hochrangiger Priester und Ämter des Sumiyoshi-Schreins, unter anderem des Schreinhüters selbst, reflektierte den hohen Wert der Verbindung zwischen Sakai und dem Schrein in dieser Zeit. Spätestens zum Ende des 15. Jahrhunderts ist jedoch eine deutliche Wertminderung des Festes für den Sumiyoshi-Schrein festzustellen, und keine hochrangigen Priester nahmen mehr am Umzug teil.

Die zeitgenössischen Quellen zeigen aber insgesamt ein anders Bild. Das Fest wurde, trotz der Wertminderung für den Schrein selber, zum Ende des 16. Jahrhunderts immer größer und feierlicher, und als das repräsentativste Fest Sakais anerkannt, wie es die zeitgenössischen Berichte und Bilder eindrucksvoll belegen. Betrachtet man diese Veränderungen in ihrer Gestaltung, zeigt sich die Entwicklung des Sumiyoshi-Festes vom Fest des Sumiyoshi-Schreins zu einem Fest der Stadt Sakai im Spätmittelalter. Diese Entwicklung des Festes verlief zeitlich parallel zum wirtschaftlichen Wachstum von Sakai, dem Gewinn der politischen Stabilität und der Distanzierung der Beziehung zwischen Sakai und dem Sumiyoshi-Schrein.

Sakai bestand aus drei Ortsteilen: Sakai-Hafen, die Süd- und die Nord-Domäne. Diese drei Orte standen seit der Antike administrativ unter der Herrschaft unterschiedlicher Landesherren, und erst seit dem 15. Jahrhundert findet man in den zeitgenössischen Quellen den einheitlichen Namen Sakai für die drei Orte. Die Stadtverwaltung im 15. Jahrhundert gliederte sich dabei in drei Gremien: die Stadtbezirksgemeinde, die Gemeinden der Nord- und Süd-Domäne und die Versammlungsleute. In der bisherigen Forschung wurde das Akuchi-Fest, das vom lokalen Schrein in Süd-Domäne in Sakai gefeiert wurde, als „das wichtigste städtische Fest“ in Sakai verstanden. Es zeigt sich bei näherer Betrachtung aber weniger als stadtweites Fest, sondern vielmehr als eine Veranstaltung innerhalb der Süd-Domäne. Ein gleichwertiges Fest in der Nord-Domäne wird ebenfalls in den zeitgenössischen Quellen dokumentiert. Diese kultischen Handlungen wurden jeweils durch die Domänengemeinden, nämlich die Domänenbruderschaften, ausgeführt. Die Arbeit hat belegt, dass diese

Domänenbruderschaften die direkten Vorgänger der Versammlungsleute waren und das Sumiyoshi-Fest bei dieser Entwicklung eine entscheidende Rolle spielte. Für die Domänen-Bruderschaften war die Dienstleistung beim Sumiyoshi-Fest die einzige Gelegenheit, sich gemeinsam an einer Veranstaltung zu beteiligen. Dieser gemeinsame Dienst beim Ritual symbolisiert aus meiner Sicht die Integrationswirkung der beiden Domänengemeinden, und aus dieser Form der Annäherung resultierte die Entstehung der Versammlungsleute. Hier ist der Grund dafür zu finden, dass das Sumiyoshi-Fest trotz seiner Wertminderung für den Sumiyoshi-Schrein von der Stadt Sakai weiterhin als das wichtigere Fest wahrgenommen wurde.

2. Vergleich unter analytischen Aspekten

Alle drei Fallbeispiele zeigen, dass die Umzüge im Laufe der Zeit eine klare politische Botschaft enthielten. Im Folgenden werden die herausgearbeiteten Charakteristika miteinander verglichen.

Die getragenen Medien

Allen hier vorgestellten Prozessionen war zu eigen, dass in ihnen Gegenstände besonderer Medialität mitgeführt wurden. Allerdings waren diese Medien nicht allesamt gleichrangig, sondern unterstanden einer festgelegten Hierarchie. Sakraler Mittelpunkt der Straßburger Fronleichnamsprozession war eindeutig die Monstranz mit dem Corpus Christi. Sie stand im Zentrum der Prozession und wurde von den weiteren mitgeführten Heiligtümern begleitet. Eine solch zentrale Position des wirkmächtigsten der mitgeführten Heiligtümer ist für alle christlichen Prozessionen zu beobachten. Die beim Gion- und Sumiyoshi-Fest im Mittelpunkt stehenden Schreinladen wurden zwar nicht in der Mitte der Prozession sondern an ihrem Ende positioniert, aber es ist in beiden Fällen sofort erkennbar, welches die wichtigste Position darstellte. Diese getragenen Heiligtümer waren der wesentliche Bestandteil der religiösen Prozession, zu denen gewisse Ähnlichkeiten im jeweiligen Kulturkreis gefunden werden können.

Den Straßburger Kreuzgang charakterisierte das Mitführen des Kreuzes und der Marienstatue. Die gleichwertige Position vom Kreuz und der Marienstatue symbolisierte das idealisierte Verhältnis zwischen der kirchlichen und der städtischen Welt in Straßburg. Neben diesen beiden Heiligtümern fungierten die Kerzen, die von den Stadtknechten getragen wurden, sowie die Kerzen und die Banner der Zunftgenossen als weitere Medien. In diesen repräsentativen Symbolen manifestierte

sich sowohl auf der Ebene der jeweiligen Teilnehmergruppe, wie den Zunftgenossen und den Ratsherren, als auch auf der Ebene der kompletten Teilnehmer ihre Identität.

Nicht nur die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, sondern auch der gesellschaftliche Status derselben wurde durch diese Medien verkörpert. Ein Paradebeispiel dafür sind die Zunftbanner. Die Reihenfolge der Zünfte in der Prozession reagierte sofort auf die jeweiligen sozialen und wirtschaftlichen Umstände, und die aktuelle gesellschaftliche Position der jeweiligen Zunft wurde klar durch die Position des entsprechenden Banners symbolisiert.

Betrachtet man die japanischen Beispiele, so spielten die Yamahoko-Wagen der Yamahoko-Prozession eine ähnliche Rolle wie die Banner der Zünfte in Straßburg. Jeder Yamahoko-Wagen gehörte zu einem einzelnen Stadtbezirk und symbolisierte dessen lokale Identität. Allerdings begann dies erst im Laufe des 15. Jahrhunderts, obwohl die Yamahoko-Prozession bereits am Ende des 14. Jahrhunderts eingeführt worden war. Das bedeutet, dass die Yamahoko-Wagen kein Resultat einer lokalen Identitätsbildung waren. Meines Erachtens regte die Feier der Yamahoko-Prozession vielmehr die Bildung dieser Identität erst an. Der Befehl des Shogunats bei der Wiedereinführung der Yamahoko-Prozession, die Reihenfolge durch das Los zu entscheiden, belegt zudem ein vorhandenes Konkurrenzgefühl unter den Bezirksgemeinden.

Beim Sumiyoshi-Fest in Sakai findet sich in der feierlichen Prozession eine besondere Botschaft: nicht nur die prächtigen Kostüme, sondern auch die Verkleidung der Teilnehmer als Europäer stellten ganz deutlich den Reichtum der Stadt und die Bedeutung des internationalen Handels heraus. Beides bestimmte im 16. Jahrhundert Sakais Identität maßgeblich.

Raum

Die verschiedenen Elemente der Prozessionen veränderten sich sowohl beim Straßburger Fall als auch bei den beiden japanischen Beispielen je nach der wirtschaftlichen beziehungsweise der politischen Situation. Was sich indes kaum änderte, war die Route. War diese einmal festgelegt, blieb sie im Laufe der Zeit hindurch konstant, wenngleich einzelne Stationen durchaus variieren konnten. Hier zeigt sich, dass die Route ein wesentlicher Bestandteil dieses an sich ja beweglichen Rituals war. Durch die regelmäßige Durchführung des religiösen Rituals wurden der

Raum sowie der Weg sakralisiert. Damit konnte auch ein profaner Ort zeitweise religiös überhöht werden. Ein Paradebeispiel für die temporäre Sakralisierung eines Ortes war die Station des Gion-Festes in der Stadt, wo die Schreinladen für volle sieben Tage gelagert wurden. Die Stadteinwohner besuchten in diesen Tagen nicht den Gion-Schrein selbst, sondern die Station.

Neben der Sakralisierung des Raumes entfalteten die Umgänge eine besondere Wirkung bei der Bildung eines kollektiven Gedächtnisses. Das regelmäßige Beschreiten derselben Route erneuerte die Verbindung nicht nur mit dem Anlass des Rituals sondern auch mit dem Ritual selber. Dadurch wurden einerseits die gemeinsame Erfahrung der Teilnehmer zum Beispiel in der Form eines Mythos, einer Naturkatastrophe oder eines historischen Ereignisses, andererseits auch das damit verbundenen Ritual im kollektiven Gedächtnis verankert.

Der Organisator der jeweiligen Prozessionen hatte zudem die Absicht, in dem Umgang auch seinen Einfluss auf den Umgang sichtbar zu machen. Dies findet sich zum Beispiel beim Straßburger Kreuzgang und beim Gion-Fest in Kyoto. Durch die Umsetzung der Stationen konnte der Einfluss des Inszenators auf die Prozession, je nach Anlass, noch deutlicher gemacht werden. Beim Gion-Fest wurde dem Itinerar hingegen eine zusätzliche Prozessionsroute hinzugefügt, wodurch die Prozession schließlich direkt vor dem Kaiserhof entlanglief. Als die Yamahoko-Prozession eingeführt wurde, folgte diese Prozession dem Weg des bisherigen Gion-Festes aber nur innerhalb der Stadt. Auf diese Weise stellte sich die Yamahoko-Prozession als ein Umzug der Stadt dar.

Werden die Itinerare der drei Beispiele verglichen, sind die Beziehungen zwischen den besuchten Orten im gesellschaftlichen Kontext zu sehen. Die Route des Straßburger Kreuzgangs im Spätmittelalter spiegelt deutlich die damalige Wahrnehmung der Stadt wider. Sie markierte im Prinzip die Stadtmitte, wobei sie entlang der Hauptstraße verlief, das militärisch wichtigste Stadttor passierte und auch die Märkte ebenso wie die wichtigsten kirchlichen Gebäude - einschließlich des Doms und der Kollegiatsstifte - einschloss.

Die Prozessionsroute des Gion-Festes beziehungsweise der Raum dieses Rituals war ein Teil der Hauptstadt Kyoto. In diesem Areal wurden im Laufe des Jahres sechs weitere Rituale gefeiert. Die Entwicklung des vom Gion-Fest umschlossenen Raums zum eigentlichen Handelszentrum der Stadt verlief dabei parallel. Die Untersuchung verdeutlicht aber auch, dass die regelmäßige Feier der Yamahoko-Prozession die

Ausbildung einer lokalen Identität der Stadteinwohner von Süd-Kyoto im 16. Jahrhundert anregte. Die Stadtgemeinde in Süd-Kyoto war bislang als Weiterentwicklung der Stadtbezirksgemeinde verstanden worden. Aber die gemeinsame Veranstaltung der Yamahoko-Prozession seit dem Ende des 14. Jahrhunderts deutet eher darauf hin, dass die Stadteinwohner dadurch eine Gemeindevorstellung auf zwei unterschiedlichen Ebenen entwickelten.

In Sakai umfasste der Weg der Prozession alle Teile der Stadt, wie den Hafen und die Nord- und Süd-Domänen, die getrennt voneinander verwaltet wurden. Der Weg scheint daher bei der Integration dieser drei Teile eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Die Prozession kam aus der Nord-Domäne nach Sakai hinein, lief am Hafen entlang und wandte sich anschließend zum Akuchi-Schrein in der Süd-Domäne. Durch die Feier des Festes entstand für die Stadteinwohner die Wahrnehmung von Sakai als ein einheitlicher Ort, lange bevor Sakai in der Realität eine solche politische Einheit erreichte. Die beiden japanischen Beispiele verdeutlichen damit, dass eine Prozession nicht nur als Verstärkung, sondern auch als Anregung für eine reale gesellschaftliche Bewegung fungieren konnte.

Teilnehmer und Zuschauer

Bei den kirchlichen Umgängen im christlichen Europa definierte sich die Reihenfolge der Teilnehmer durch die Distanz zum zentralen Heiligtum. Im Umzug finden sich sowohl die höchstrangigen Repräsentanten der klerikalen und der laikalen Welt als auch die männliche und weibliche Bevölkerung. Ihre Position innerhalb der Prozessionen verdeutlichte oftmals ihre gesellschaftliche Stellung und Straßburg war hier keine Ausnahme.

Solch eine Vorstellung vom Bild einer Prozession passt nicht zu den japanischen Beispielen. Die soziale Position der Teilnehmer des Gion-Festes war nicht besonders hoch und auch die Vielfalt der Gesellschaft findet sich kaum repräsentiert. Die Reihenfolge einiger Elemente, wie die Schreinladen am Ende des Zuges, war zwar festgelegt, aber abgesehen davon gab es keine vergleichbar strenge Positionierung der Teilnehmer wie in der Straßburger Prozession. Beim Sumiyoshi-Fest hingegen war die Reihenfolge der Teilnehmer genau festgelegt. Diese symbolisierten aber nur einen Teil des gesamten Festes, nämlich nur den auf der Seite des Sumiyoshi-Schreins, während die Einwohner Sakais nicht aktiv am Umzug teilnahmen.

Die Untersuchung verdeutlicht, dass sowohl das Gion-Fest als auch das Sumiyoshi-Fest erst durch die Interaktion der Teilnehmer des Umzugs mit den Zuschauern vollständig sein konnten. Auf diese Weise symbolisierte beispielsweise das Gion-Fest eine Interaktion der Stadteinwohner mit der städtischen Obrigkeit; am Beispiel Sakai wird eine „Besuch und Empfang“ Struktur deutlich. Hierbei ist aber eine Entwicklung festzustellen. In der frühen Phase hatte die Prozession den Charakter eines Besuches durch den Sumiyoshi-Schrein als Herrscher der Stadt Sakai. Dieses Charakteristikum trat seit dem Ende des 15. Jahrhunderts mit der Abwesenheit der hochrangigen Priester zurück, und stattdessen wurde durch die Teilnahme der Nachbarstädte von Sakai die Beziehung zwischen dem „Besucher“ und dem „Empfänger“ gleichrangiger.

Bei der Untersuchung der Prozessionen im Heiligen römischen Reich hingegen wurde die Existenz der Zuschauer als ein unentbehrliches Attribut der Inszenierung verstanden. Allerdings gibt es im deutschsprachigen Raum bisher kaum Untersuchungen, welche die Zuschauer beim Umzug konkret thematisieren. Die zahlreichen bildlichen Darstellungen, die entweder gar keine Zuschauer zeigen oder sie nur am Rande abbilden, deuten auf eine periphere Rolle des Zuschauers hin.

Hier findet sich offensichtlich eine andere Wahrnehmung des Zuschauens als bei den japanischen Beispielen. Die Inszenatoren der Straßburger Prozession betonten ausdrücklich, dass Zuschauer aus den Reihen der Stadteinwohner beim großen Kreuzgang nicht erwartet wurden. Der Straßburger Kreuzgang war alleine mit den Teilnehmern des Umzugs vollständig. Somit konnte die Prozession einen idealtypischen städtischen Körper repräsentieren und daher war das Zuschauen nur für auswärtige Gäste erlaubt. Beim kleinen Kreuzgang sollten sogar wörtlich alle Einwohner an der Prozession „teilnehmen“, obwohl diese sich in ihren Häusern aufhalten mussten. Letztendlich war der einzige Zuschauer dieser christlichen Prozession derjenige, der diese städtische Inszenierung anerkannte und ihr die Legitimation erteilte: Gott.

3. Fazit: die Prozession als politische Inszenierung

In der Einleitung wurde gefragt, ob das Ritual in Form der Prozession eine unentbehrliche Handlung innerhalb der Stadtpolitik oder eher ein peripheres ergänzendes Ritual war. Während die politische Komponente einer religiösen Prozession durchaus als Charakteristika einer Stadtprozession akzeptiert wurde, wird die Wirksamkeit der Inszenierung im Kontext der Politik des Stadtrates kontrovers diskutiert. Am Schluss dieser Arbeit komme ich nun auf diese Frage zurück.

Der hohe Anteil der Prozessionsordnungen unter den Ratsordnungen während der Burgunderkriege deutet darauf hin, dass der Stadtrat die Straßburger Kreuzgänge fraglos als eine der wichtigsten politischen Handlungen wahrnahm. Diese hohe Wertschätzung der Prozession für den Stadtrat ergab sich aus der Art der Feier. Durch die Untersuchung wurde verdeutlicht, dass die Kreuzgänge, die im Spätmittelalter von der kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten gemeinsam organisiert wurden, im Prinzip immer in der gleichen Form durchgeführt wurden, nämlich mit den gleichen Heiligtümern und auf dem gleichen Weg. Damit konnten die Stadteinwohner sehr wahrscheinlich die kleinen Änderungen und Variationen oder Neuigkeiten bei einem Kreuzgang sofort erkennen. Diese Kombination aus Gleichförmigkeit auf der einen und Flexibilität auf der anderen Seite ist das Merkmal der Straßburger Prozession und ermöglichte die Inszenierung der Prozession als effektives politisches Instrument. Die Untersuchung machte auch klar, dass sich dieser Charakter durch die Erweiterung der Form des Umzugs am Ende des 14. Jahrhunderts offensichtlich verstärkte. Im Gegensatz dazu variierten die unterschiedlichen Prozessionen in anderen Städten des deutschsprachigen Raums häufig in ihrer Gestalt, der Route und dem Teilnehmerkreis. Dieser Unterschied in der Art der Inszenierung führt zu dem Schluss, dass der Wert der Prozession als politische Inszenierung von Ort zu Ort unterschiedlich war. Die Straßburger Kreuzgänge sind insofern auf einer Seite ein Paradebeispiel für die Stadtprozession als politische Inszenierung, auf der anderen Seite aber auch ein klarer Sonderfall.

Die Gleichheit und die Flexibilität kann auch beim Gion-Fest nachgewiesen werden. Beim Gion-Fest entschieden die Organisatoren je nach Anwesenheit der Obrigkeit ganz spontan, ob die Feier der Yamahoko-Prozession stattfand oder nicht. Im Gegensatz dazu wies die Mikoshi-Prozession des Gion-Festes keine solche Flexibilität auf. Die Wiedereinführung des Gion-Festes um 1500 durch die Initiative des Shogunats weist auf die Erhöhung der Wertschätzung des Gion-Festes als politische Aufführung hin. Dabei wurde die Feier der Yamahoko-Prozession, die vorher nicht offiziell zum Gion-Fest gehört hatte, nun vom Shogunat gefordert. Das Gion-Fest gewann seine Flexibilität durch den Einsatz der Yamahoko-Prozession, und dies ermöglichte die weitere Entwicklung des Festes zu einem politischen Instrument.

Ein solch klares Phänomen findet sich hingegen nicht im Sumiyoshi-Fest. Immerhin wurde das Fest durch die Abwesenheit der hochrangigen Priester feierlicher begangen. Die Einsätze weiterer Teilnehmergruppen sowie die feierliche Prozession der Einwohner von Sakai deuten darauf hin, dass das Fest nicht mehr nach den strengen

Protokollen des Sumiyoshi-Schreins gefeiert wurde. Als Konsequenz wurde das Fest in den Augen der Zeitgenossen, wie der Bericht des europäischen Missionars Vilela schildert, nicht als Fest des Sumiyoshi-Schreins, sondern als Fest von Sakai, das in den Vororten der Stadt startete, wahrgenommen. Hier findet sich eine Umschreibung des Sinnangebots des Sumiyoshi-Festes beziehungsweise eine Umdefinierung seiner Bedeutung. Mit anderen Worten: es wird eine klare Verbürgerlichung des Sumiyoshi-Festes erkennbar.

Die Ausdrucksformen der vorliegenden Beispiele als politische Inszenierung waren alle sehr unterschiedlich. Allein dieser Vergleich dreier Beispielstädte verdeutlicht, dass es einerseits keine festgestellten Muster gab, in der die politischen Aufführungen stattfinden konnten. Auf der anderen Seite ist deutlich geworden, dass nicht nur die einzelnen Elemente der Feste, sondern auch ihre Charakteristika, wie die Koexistenz von Flexibilität und Gleichheit, vergleichbar sind.

Diese Charakteristika waren nicht unbedingt das substanzielle Attribut einer Prozession, sondern wurden, wie meine Forschung verdeutlicht hat, durchaus von den jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Situationen beeinflusst. Die Prozession im städtischen Milieu war grundsätzlich nicht unbedingt der wichtigste politische Bestandteil. Die Beispiele deuten darauf hin, dass für die Erhöhung des Wertes der Umzüge in der realen Politik bestimmte zusätzliche Charakteristika nötig waren. Betrachtet man meine Forschungsergebnisse im Rahmen der Stadtgeschichte, findet man unter anderem eine andere Möglichkeit der Raumvorstellung und der Inklusivität und Exklusivität der Stadteinwohner, die durch die jeweilige Prozession symbolisiert wurden. Besonders ist hier zu betonen, dass die Prozession in den beiden Beispielen aus Japan eine identitätsstiftende Rolle einnahm. Diese Perspektive sollte auf jeden Fall im Auge behalten werden, da diese Funktion einer Prozession bisher nicht in der Prozessionsforschung beachtet wurde. Auf diese Weise hat die Arbeit ein neues Erklärungsbedürfnis nicht nur für die Prozessionsforschung, sondern auch für die Stadtforschung geweckt.

1. Literaturverzeichnis

1.1. Literatur zur Prozessionsforschung, Komparatistik und Ritualtheorie

- ADAM, Adolf: Te Deum Laudamus. Grosse Gebete der Kirche (lateinisch-deutsch), Freiburg 1986.
- ALTENBURG, Detlef: Die Musik der Fronleichnamsprozessionen des 14. und 15. Jahrhunderts, in: *Musica Disciplina* 38, 1984, S. 5-24.
- ALTHOFF, Gerd: Zur Verschriftlichung von Memoria in Krisenzeiten, in: GEUENICH, Dieter / OEXLE, Otto Gerhard (Hg.): *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (VeröffMPIG 111), Göttingen 1994, S. 56-73.
- DERS.: Die Veränderbarkeit von Ritualen im Mittelalter, in: DERS. (Hg.): *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter* (Vorträge und Forschungen 51), Stuttgart 2001, S. 157–176.
- DERS.: *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003.
- ANGENENDT, Arnold: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994.
- ARLINGHAUS, Franz-Josef: *The Myth of Urban Unity: Religion und Social Performance in Late Medieval Braunschweig*, in: GOODSON, Caroline (Hg.): *Cities, Texts and Social Networks, 400-1500. Experiences and perceptions of Medieval urban Spaces*, Farnham 2010, S. 215-232.
- ASHLEY, Kathleen / HÜSKEN, Wim (Hg.): *Moving Subjects. Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*, Amsterdam 2001.
- BALDWIN, John F.: *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, Rome 1987.
- BARTH, Médard: Die Einführung des Fronleichnamfestes und der Fronleichnamsprozession in der Stiftskirche Rheinau im Jahr 1308 bzw. 1314, in: *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte* 12, 1937, S. 391-393.
- DERS.: Fronleichnamfest und Fronleichnambräuche im mittelalterlichen Straßburg, in: *Archives de l'Eglise d'Alsace* 25, 1958, S. 233-235.
- BAUERREISS, Romerald: Zur Entstehung der Fronleichnamsprozession in Bayern, in: ZIEGLER, W. A. (Hg.): *Festgabe des Vereins für Diözesangeschichte von München und Freising zum Münchener Eucharistischen Weltkongreß 1960*, München 1960, S. 94-101.
- BAVAJ, Riccardo: Was bringt der „spatial turn“ der Regionalgeschichte? Ein Beitrag zur Methodendiskussion, in: *Westfälische Forschungen* 56, 2006, S. 457-484.
- BELLIGER, Andréa / KRIEGER, David J. (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, 4. Aufl., Wiesbaden 2008.
- BERGMANN, Werner: Die Heiligen und das Profane. Zur Bedeutung der Heiligenverehrung und des Patroziniums in der mittelalterlichen Gesellschaft, in: LUNDT, Bea / REIMÖLLER, Helma (Hg.): *Von Aufbruch und Utopie. Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Für und mit Ferdinand Seibt aus Anlaß seines 65. Geburtstages*, Köln 1992, S. 107-118.
- BORGOLTE, Michael (Hg.): *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleiches. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und*

- Perspektiven der historischen Komparatistik (Europa im Mittelalter 1), Berlin 2001.
- DERS. / SCHIEL, Juliane / SCHNEIDMÜLLER, Bernd / SEITZ, Annette (Hg.): Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter 10), Berlin 2008.
 - BROWE, Peter: Die Ausbreitung des Fronleichnamfestes, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8, 1928, S. 107-143.
 - BROWN, Andrew: Civic Ceremony and Religion in Medieval Bruges, Cambridge 2011.
 - BRUDER, Peter: Die Fronleichnamfeier zu Mainz um das Jahr 1400, in: Der Katholik 81, Bd. 23, 1901, S. 489-507.
 - BURKE, Peter: Cities, Spaces and Rituals in the Early Modern World, in: DE MARE, Heidi / VOS, Anna (Hg.): Urban Rituals in Italy and the Netherlands. Historical Contrasts in the Use of Public Space, Architecture and the Urban Environment,, Assen 1993, S. 29-38.
 - CHIFFOLEAU, Jacques: Les processions parisiennes de 1412. Analyse d'une rituel flamboyant, in: Revue Historique 114, 1990, S. 37-76.
 - COSTER, Will / SPICER, Andrew: 'Introduction: the dimensions of sacred space in Reformation Europe', in DIES. (Hg.), Sacred Space in Early Modern Europe, Cambridge 2005, S. 1-16.
 - COULET, Noël: Processions, espace urbain, communauté civique', in: Liturgie et musique (IXe-XIVes), Toulous 1982, S. 381-397.
 - CHRISTLIEB, Björn: Heilssuche, Andacht und Politik: Formen stadtbürgerlicher Laienfrömmigkeit, in: LÜDKE, Dietmar / KRÜGER, Jürgen / LORENZ, Sönke (Hg.): Spätmittelalter am Oberrhein. Große Landesausstellung Baden-Württemberg, Bd. 2.2., Stuttgart 2001, S. 453-463.
 - DIENER-STAECKLING, Antje: Der Himmel über dem Rat. Zur Symbolik der Ratswahl in mitteldeutschen Städten (Studien zur Landesgeschichte 19), Halle/Saale, 2007.
 - EHBRECHT, Wilfried: Zu Ordnung und Selbstverständnis städtischer Gesellschaft im späten Mittelalter, in: Blätter Für deutsche Landesgeschichte 110, 1974, S. 83-103.
 - EHRICH, Susanne / OBERSTE, Jörg: Städtische Räume im Mittelalter (Forum Mittelalter 5), Regensburg 2009.
 - ENZEL, Kathrin: "Eins Raths Kirmiß...". Die "Große Kölner Gottestracht" als Rahmen der politischen Selbstdarstellung städtischer Obrigkeiten, in: Schlögl, RUDOLF (Hg.): Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt (Historische Kulturwissenschaft 5), Konstanz 2004, S. 471-497.
 - FELBECKER, Sabine: Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdrucksform (Münsteraner Theologische Abhandlungen 39), Münster 1995
 - FISCHER-LICHTE, Erika (Hg.) unter Mitarbeit von Weiler, Christel / Schwind, Klaus: Das Drama und seine Inszenierung. Vorträge des internationalen literatur- und theatersemiotischen Kolloquiums, Frankfurt/M. 1983.
 - DIES.: Theatralität und die Krisen der Repräsentation, Stuttgart / Weimar 2001.
 - DIES.: Performance, Inszenierung, Ritual. Zur Klärung kulturwissenschaftlicher Schlüsselbegriffe, in: MARTSCHUKAT, Jürgen / PATZOLD, Steffen (Hg.):

- Geschichtswissenschaft und „performative turn“. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln 2003, S. 33–54.
- DIES. / HORN, Christian / UMATHUM, Sandra / WARSTAT, Matthias (Hg.): Theatralität als Modell in den Kulturwissenschaften, Tübingen/Basel 2004.
 - DIES. / LEHNERT, Gertrud (Hg.): Inszenierungen des Erinnerns, Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 9, 2009.
 - FÜSSEL, Marian: Hierarchie in Bewegung. Die Freiburger Fronleichnamsprozession als Medium sozialer Distinktion in der Frühen Neuzeit, in: SCHMIDT, Patrick / CARL, Horst (Hg.): Stadtgemeinde und Ständegesellschaft. Formen der Integration und Distinktion in der frühneuzeitlichen Stadt, Berlin 2007, S. 31–55.
 - GEDEON, Luitgard: Prozessionen in Frankfurt am Main, in: Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 52, 2000, S. 11-53.
 - GENGNADEL, Jörg / HORSTMANN, Monika / SCHWEDLER, Gerald: Einleitung, in: DIES. (Hg.): Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche. Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter (Menschen und Kulturen 4), Köln 2007, S. 3-15.
 - GENNEP, Arnold van: Übergangsriten, Frankfurt/M. 2005 (Orig. Les rites de passage, 1909).
 - GEARY, Patrick J.: Vergleichende Geschichte und Sozialwissenschaftliche Theorie, in: BORGOLTE, Michael (Hg.): Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleiches. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik (Europa im Mittelalter 1), Berlin 2001, S. 29-38.
 - GÈLIS, Jacques: Procession enveloppante et fil de cire: une protection symbolique de l'espace urban, in: REDON, Odile (Hg.): Savoirs des lieux Géographies en histoire, Saint-Denis 1996, S. 49-58.
 - GILLNER, Bastian: Die Große Prozession in Münster. Kirchliches Fest und städtische Selbstdarstellung, in: GUSSONE, Nikolaus (Hg.): Feste und ihre Darstellungen in Münster, Münster 2004, S. 123–163.
 - GÓDA, Károly: Buda Festiva: Urban Society and Processional Culture in a Medieval Capital City, in: Czech und Slovak Journal of Humanities 1, 2011, S. 57-78.
 - GOETZ, Hans-Werner/ JARNUT, Jörg (Hg.): Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung, München 2003.
 - GÜNTNER, Johann: Die Fronleichnamsprozession in Regensburg, München 1992.
 - GUSTER, Holger: Die Hostienmonstranzen des 13. und 14. Jahrhunderts in Europa, (Dissertation, Heidelberg 2009) <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/10179> (letzte Zugriff 01.11.2013)
 - HAFNER, Johann E.: Monstranz – Gott zeigen. Das Fronleichnamsfest aus systemtheoretischer Perspektiv, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 60, 2008, S. 20-40.
 - HAIMERL, Xavier: Das Prozessionswesen des Bistums Bamberg im Mittelalter (Münchener Studien zur Historischen Theologie 14), München 1937.
 - HANAWALT, Barbara A. /REYERSON, Kathryn L. (Hg.): City and Spectacle in Medieval Europe, London 1999.

- HEIMANN, Heinz-Dieter: Städtische Feste und Feiern. Manifestationen der Sakralgemeinschaft im gesellschaftlichen Wandel, in: SEIBT, Ferdinand (Hg.): Vergessene Zeiten. Mittelalter im Ruhrgebiet. Katalog zur Ausstellung im Ruhrlandmuseum Essen, Essen 1991, S. 171-176.
- HIERZEGGER, Richard: Collecta und Statio. Die römischen Stationsprozessionen im frühen Mittelalter, in: Zeitschrift für katholische Theologie 60, 1936, S. 515-554.
- HORN, Christian / WARSTAT, Matthias: Politik als Aufführung. Zur Performativität politischer Ereignisse, in: FISCHER-LICHTE, Erika /HORN, Christian / UMATHUM, Sandra /WARSTAT, Matthias (Hg.): Performativität und Ereignis, Tübingen/Basel 2002, S. 395–417.
- IGEL, Karsten: ‘Von Belagerung bis Mord. Gewalt und Konflikt in spätmittelalterlichen Sakralräumen’, in: RAU, Susanne / SCHWERHOFF, Gerd (Hg.): Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne, München 2008, S. 201-220.
- KERNSTOCK, Ottokar: Ein Fronleichnamfest im Chorherrenstift Vorau aus dem 14. Jahrhundert, in: Der Kirchenschmuck. Blätter des christlichen Kunstvereines der Diözese Seckau 6, 1865, S. 20-23.
- KIESSLING, Rolf: Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 19) Augsburg 1971.
- KLEIN, T. H.: Die Prozessionsgesänge der Mainzer Kirche aus dem 14. bis 18. Jahrhundert (Quellen und Abhandlungen zur mittelalterlichen Kirchengeschichte 7), Speyer 1962.
- KRÄMER, Hans M. / SCHÖLZ, Tino / CONRAD, Sebastian: Geschichtswissenschaft in Japan: Entwicklung und aktueller Diskussionsstand, in: DIES. (Hg.), Geschichtswissenschaft in Japan. Themen, Ansätze und Theorien, Göttingen 2006, S. 9-30.
- KÜHNEL, Harry: Spätmittelalterliche Festkultur im Dienste religiöser, politischer und sozialer Dienste, in: ALTENBURG, Detlef: Feste und Feiern im Mittelalter, Sigmaringen, 1991, S. 73-85.
- KURODA, Toshio: Jisha Seiryoku. Mōhitotsu no Chūsei Shakai 黒田敏雄『寺社勢力 もう一つの中世社会』岩波書店 1980年。
- LEFEBVRE, Henri, The Production of Space, trans. by Nicholson-Smith, Donald, Malden 1991.
- LENGELING, Emil Joseph: Die Bittprozessionen des Domkapitels und der Pfarreien der Stadt Münster vor dem Fest Christi Himmelfahrt, in: SCHRÖER, Alois (Hg.): Monasterium. Festschrift zum 700 jährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster, Münster 1966, S. 151-220.
- LÖTHER, Andrea: Rituale im Bild – Prozessionsdarstellungen bei Albrecht Dürer, Gentile Bellini und in der Konzilschronik Ulrich Richentials, in: LÖTHER, Andrea / MEIER, Ulrich / SCHNITZLER, Norbert / SCHWERHOFF, Gerd / SIGNORI, Gabriela (Hg.): Mundus in Imagine: Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter, München 1996, S. 99-123.
- DIES.: Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten, Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Eintracht (Norm und Struktur 12) Köln 1999.

- MARE, Heidi de / VOS Anna (Hg.), *Urban Rituals in Italy and the Netherlands Historical Contrasts in the Use of Public Space, Architecture and the Urban Environment*, Assen 1992.
- MITTERWIESER, Alois: *Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern*, München 1930.
- MUIR, Edward: *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton 1986.
- DERS. / WEISSMAN, Ronald F. E.: *Social and Symbolic Places in Renaissance Venice and Florence*, in: AGNEW, John A. / DUNCAN, James S. (Hg.): *The Power of Place – Bringing together Geographical and Sociological Imaginations*, Boston 1986, S. 81-104.
- NIELEN, Holger: *Prozessionsfeste und dramatische Spiele im interreligiösen Vergleich: Eine religionsphänomenologische Studie zu Fastnacht, Fronleichnam, Asura und Purim*, Berlin 2005.
- NITTA, Ichirō: *Chūsei ni Kokka ha attaka* 新田一郎 『中世に国家はあったか』 山川出版社、2004年。
- OESTERLE, Jenny Rahel: *Kalifat und Königtum. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten*, Darmstadt 2009.
- ŌMURA, Takuo: *Nikki no Kirokukatei to Ryōshi no Riyōhōhō* 「日記の記録過程と料紙の利用方法」 河音能平編 『中世文書論の視座』 東京堂出版、1996年、100-132 ページ。
- ONOE, Yōsuke: *Chūsei no Nikki no Sekai* 尾上陽介 『中世の日記の世界』 山川出版社、2003年。
- PAQUAY, Jean: *Les antiques processions des croix banales à Tongres*, in: *Bulletin de la Société Scientifique et Littéraire du Limbourg* 21, 1903, S. 141-146.
- REICHERT, Sabine: *Prozessionen als Merkmal konfessioneller Zugehörigkeit. Die Osnabrücker Gegenreformjation im Spiegel der Chronik des Rudolf von Bellinckhausen*, in: *Osnabrücker Mitteilungen*, Bd. 114, 2009, S. 31-48.
- DIES.: *Die Kathedrale der Bürger. Zum Verhältnis von Stadt und Kirche in mittelalterlichen Kathedralstädten*, Diss. Masch. Münster 2012.
- REMLING, Ludwig: *Die «Große Prozession» in Münster als städtisches und kirchliches Ereignis im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, in: *Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster*, Neue Folge 11, 1984, S. 197-233.
- REXROTH, Frank: *Der Vergleich in der Erforschung des europäischen Mittelalters. Versuch eines Resümees*, in: BORGOLTE, Michael / LUSIARDI, Ralf (Hg.): *Mittelalterliche Geschichte im Spannungsbogen des Vergleiches. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik (Europa im Mittelalter 1)*, Berlin 2001, S. 371-380.
- RICHARD, Olivier: *Die Fronleichnamprozession in Regensburg im 15. Jh.*, in: DERS. (Hg.): *Mémoires bourgeoises, mémoires civiques. Memoria et identité urbaine à Ratisbonne à la fin du Moyen Âge*, Strasbourg, 2005, S. 544-552.
- RUBIN, Miri: *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.
- DIES., *Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamsprozessionen*, in: Schreiner, Klaus / MÜLLER-LUCKNER, Elisabeth (Hg.): *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter: Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 20)*, München 1992, S. 309-318.

- SAX, William: From Procession to Heritage: The Royal Procession of the Goddess Shri Nanda, in: Oberste, Jörg (Hg.): Kommunikation in mittelalterlichen Städten (Forum Mittelalter 3), Regensburg 2007, S. 277-287.
- SCHAFER, Edward H.: Chinese Reign-Names. Words or Nonsense Syllables?, in: KENNEDY, George A. (Hg.): Wennti Papers, Bd. 1, New Haven 1954, S. 33-40.
- SCHELER, Dieter: Die Xantener Viktorstracht. Wallfahrt, Politik und Kommerz am Niederrhein im 15. Jahrhundert, in: PETERSOHN, Jürgen (Hg.): Überlieferung – Frömmigkeit – Bildung als Leitthemen der Geschichtsforschung. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlaß des achtzigsten Geburtstages von Otto Meyer. Würzburg, 25. Oktober 1986, Wiesbaden 1987, S. 96-113.
- DERS.: Inszenierte Wirklichkeit: Spätmittelalterliche Prozessionen zwischen Obrigkeit und Volk, in: LUNDT, Bea / REIMÖLLER, Helma (Hg.): Von Aufbruch und Utopie: Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters; für und mit Ferdinand Seibt aus Anlaß seines 65. Geburtstages, Köln 1992, S. 119-130.
- SCHENK, Gerrit Jasper: Zeremoniell und Politik. Herrschereinzüge im spätmittelalterlichen Reich (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii 21), Köln 2003.
- SCHEUTZ, Martin: Kaiser und Fleischhackerknecht. Städtische Fronleichnamsprozessionen und öffentlicher Raum in Niederösterreich / Wien während der Frühen Neuzeit, in: AIGNER, Thomas (Hg.): Aspekte der Religiosität in der Frühen Neuzeit (Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 10), St. Pölten 2003, S. 62-125.
- SCHLÖGEL, Karl: Kartenlesen, Raumenken. Von einer Erneuerung der Geschichtsschreibung, in: Merkur 56, 2002, H 636, S. 308-318.
- SCHWERHOFF, Gerd: Sacralitätsmanagement. Zur Analyse religiöser Räume im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, RAU, Susanne / SCHWERHOFF, Gerd (Hg.): Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne, München/Hamburg 2008, S. 38-69.
- SIBEN, Arnold: Geschichte des Fronleichnamfestes und der Fronleichnamsprozession im alten Fürstbistum Speyer, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 7, 1955, S. 345-370.
- SIGNORI, Gabriela: Wörter, Sachen und Bilder – Oder die Mehrdeutigkeit des scheinbar Eindeutigen, in: LÖTHER, Andrea / MEIER, Ulrich / SCHNITZLER, Norbert / SCHWERHOFF, Gerd / SIGNORI, Gabriela (Hg.): Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter, München 1996, S. 11-33.
- SITTLER, Lucien: Prozessionen und Bittgänge im Kolmar des 15. Jahrhunderts, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 11, 1936, S. 137-142.
- STAPPER, Richard: Der alte Gereonsaltar und die früheste Form der Fronleichnamfeier in Köln, in: Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 106, 1922, S. 130-144.
- STOLLBERG-RILINGER, Barbara: Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: Zeitschrift für Historische Forschung 27, 2000, S. 389-405.
- TARANCZEWSKI, Detlev: Japan, der Feudalismus, Westeuropa, Ostasien, in: KRÄMER, HANS M. / SCHÖLZ, TINO / CONRAD, SEBASTIAN (Hg.), Geschichtswissenschaft in Japan, Göttingen 2006, S. 31-64.

- TORSY, Jakob: Eucharistische Frömmigkeit im späten Mittelalter, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 23, 1971, S. 89-102.
- DERS.: Zur Verehrung der Eucharistie im Spätmittelalter. Eine Fronleichnamsprozession in Wittlaer im Jahre 1436, in: Von Konstanz nach Trient. Festgabe für August Franzen, hg. von Remigius Bäumer, München 1972, S. 335-340.
- TREXLER, Richard: Ritual in Florence: Adolescence and Salvation in the Renaissance, in: OBERMAN, H. / TRINKAUS, C. (Hg.): The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion, Leiden 1974, S. 200-264.
- DERS.: Public Life in Renaissance Florence, Studies in Social Discontinuity, Ithaca, 1991.
- DERS.: Power & Dependence in Renaissance Florence, Binghamton 1993.
- TRIO, Paul / SMET, Marjan de (Hg.), The Use and Abuse of Sacred Places in Late Medieval Towns, Leuven, 2006
- TSCHOPP, Silvia Seren/ WEBER, Wolfgang E. J.: Grundfragen der Kulturgeschichte, Darmstadt 2007.
- TURNER, Victor: The Ritual Process, Chicago 1969.
- WEGMANN, Hermann A. J.: „procedere“ und Prozession. Eine Typologie, in: Liturgisches Jahrbuch 27, 1977, S. 28-41.
- WEISS, Dieter J.: Prozessionsforschung und Geschichtswissenschaft, in: Jahrbuch für Volkskunde, Neue Folge 27, 2004, S. 63-79.
- WILKINSON, Endymion: Chronology, in: DERS. (Hg.): Chinese History. A Manual. Revised and Enlarged, Cambridge/Massachusetts 2000, S. 170-197
- ZÖLLNER, Reinhard, Die Ludowinger und die Takeda. Feudale Herrschaft in Thüringen und Kai no kuni, Bonn 1995.

1.2. Quellen und Literatur zur Straßburger Prozession

A. Quellen

Ungedruckte Quellen

- Actes constitutifs et politiques de la commune (AA) 66, Stadtarchiv Straßburg.
- Mandats et Reglements (MR) 1-3, Stadtarchiv Straßburg.

Gedruckte Quellen

- Bellum Waltherianum a. 1260-1263, bearb. v. JAFFÉ, Philipp, in: PERTZ, Georg Heinrich (Hg.): Monumenta Germaniae Historica (MGH)SS XVII, Hannover 1861, S. 105-114.
- BRANTS, Sebastian: Zedel, in: GEROCK, J. E.: La procession votive du tremblement de terre de 1356 à Strasbourg, in: Cahiers d'Archéologie et d'Histoire d'Alsace 73-80, 1928-1929, S. 213.
- BURG, André Marcel: Le coutumier anonyme (XIIIe siècle) de la cathédrale de Strasbourg, in: Archives de l'Eglise d'Alsace 47, 1988, S. 31-65.

- Ders., Les <<consuetudines>> de Baldolf (XIe Siècle), in: Archives de l'église d'Alsace, Tome IV de la troisième série, 1984, S. 1-49.
- CLOSENER, Fridericus: Directorium chori ecclesiae Argentinensis, in: WALTER, Joseph: Les Processions de la Cathédrale au Moyen Age, in: WILMART, D. André (Hg.): l'Ancien Cantatorium de l'Église de Strasbourg, Colmar 1928, S. 91-115.
- Chronik von Maternus Berler, in: STROBEL, A. G. / SCHNEEGANS, Louis (Hg.): Code historique et diplomatique de la ville de Strassbourg, Straßburg 1843, S. 1-130.
- Die Chronik des Mathias von Neuenburg, Notae historicae Argentinenses ad a. 1332, in: HOFMEISTER, Adolf (Hg.), MGH Ssrg nova serie 4, Berlin 1924-1940, S. 549-558.
- Chronik des Jakob Twinger von Königshofen, in: Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert. Bd. 8-9, hg. von HEGEL, Carl, Straßburg 1870, S. 153-498, S. 499-917.
- ENSMINGEN, Gotfried von: Miracula S. Mariae Argentinensia, bearb. v. JAFFÉ, Philipp, in: PERTZ, Georg Heinrich (Hg.): Monumenta Germaniae Historica (MGH)SS XVII, Hannover 1861, S. 114-117.
- Ellenhardi chronicon, bearb. von JAFFÉ, Phillip, in: PERTZ, Georg Heinrich (Hg.), MGH SS XVII, Hannover 1861, S. 118-141.
- Fritsche Closener's Chronik, in: Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert. Bd. 8, hg. von HEGEL, Carl, Straßburg 1870, S. 1-151.
- Les livres de Bourgeoisie de la ville de Strasbourg (1440-1530), I: Texte (1440-1482) Straßburg 1948; II: Texte (1483-1530) ebd. 1954.; III: Introduction et index, ebd. 1961.
- PFETTISHEIM, Conradus: Geschichte Peter Hagenbachs und der Burgunderkriege 1477 (Faksimile nach der Inkunabel 265 der F. F. Hofbibliothek Donaueschingen), Stuttgart 1966.
- Repertorium Germanicum, Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation. Bd. II: Urbans VI., Bonifaz IX., Innocenz VII. und Gregors XII., 1378-1415, bearb. von TELLENBACH, Gerd, Berlin, 1961.
- straszburgische Archiv-Chronik, in: STROBEL, A. G. und SCHNEEGANS, Louis (Hg.): Code historique et diplomatique de la ville de Strassbourg, Straßburg 1843, S. 132-220.
- Transitus Processionis, Cod. Melic 966, fol. 204, in: WALTER, Joseph: La topographie de la cathédrale de Strasbourg au Moyen Age, in: Société des Amis de la Cathédrale de Strasbourg 3, Bd. 95, 1935, S. 95.
- Urkunden und Akten der Stadt Straßburg. I. Urkunden und Stadtrechte bis zum Jahr 1266, bearb. von WIEGAND, Wilhelm, Straßburg 1879; II: Politische Urkunden von 1266-1332, bearb. von DEMS., Straßburg 1886; IV: Politische Urkunden von 1381-1400, bearb. von FRITZ, Johannes, Straßburg 1899; V: Politische Urkunden von 1332-1380, bearb. von WITTE, Hans / WOLFRAM, G., Straßburg 1896; VII: Privatrechtliche Urkunden aus Rathslisten von 1332 und 1400, bearb. von WITTE, Hans, Straßburg 1900.
- WILMART, André O.S.B., l'Ancien Cantatorium de l'Église de Strasbourg, Colmar 1928.

B. Literatur

- AMIET, J. J., Die Burgunderfahnen des Solothurner Zeughauses. Beiträge zur Geschichte der Burgunderkriege, Solothurn 1868.
- ALIOTH, Martin: Gruppen an der Macht. Zünfte und Patriziat im Straßburg im 14. und 15. Jahrhundert des Oberrheins (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft ; 156, 156a), Basel 1988.
- ANRICH, Gustav: Die Straßburger Reformation, Leipzig 1918.
- BALDWIN, John F.: The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy, Rome 1987.
- BARTH, Medald: Le sacramentaire Gélasien de Strasbourg d'après les notes de Dom Pitra, in: Archives de l'Eglise d'Alsace Tome III, 1949-1950, S. 1-12.
- BAUER, Gerhard: Johannes Geiler von Kaysersberg. Sämtliche Werke, Berlin 1989.
- BAUMANN, Reinhard: Landesknechte. Ihre Geschichte und Kultur vom späten Mittelalter bis zum Dreißigjährigen Krieg, München 1994.
- BÖNNEN, Gerold: Zwischen Kirche und Stadtgemeinde. Funktionen und Kontrolle von Glocken in Kathedralstädten zwischen Maas und Rhein, in: HAVERKAMP, Alfred (Hg.): Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 40), München 1998, S. 161-199.
- BRADY, Thomas A.: Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520-1555 (Studies in medieval and reformation thought 22), Leiden 1978.
- DERS.: La Famille Sturm aux XVe et XVIe siècles, in: Revue d'Alsace 108, 1982, S. 28-44.
- BURG, André-Marcel: Recherches sur les Coutumiers Manuscrits de la Cathédrale de Strasbourg, in: Archives de l'Eglise d'Alsace XVIII, 1969, S. 1-32.
- DERS.: La datation des chartes médiévales jusqu'en 1510 selon le calendrier chrétien du diocèse de Strasbourg, in: Archives de l'Eglise d'Alsace XVIII, 1970, S. 41-54.
- DERS.: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Pfarreien des Bistums Strassburg im Mittelalter, in: Archives de l'Eglise d'Alsace II, 1947-1948, S. 63-172.
- CHÂTELET-LANGE, Liliane: Strasbourg en 1548. Le plan de Conrad Morant, Strasbourg 2001.
- CHRISTLIEB, Björn: Heilssuche, Andacht und Politik: Formen stadtbürgerlicher Laienfrömmigkeit, in: LÜDKE, Dietmar / KRÜGER, Jürgen / LORENZ, Sönke (Hg.): Große Landesausstellung Baden-Württemberg. Spätmittelalter am Oberrhein, Bd. 2.2., Stuttgart 2001, S. 453-463.
- CLAUSS, Joseph M. B.: Rätselhafte Prälaten des Hochmittelalters im Strassburger Domkapitel 1197-1259, in: Archiv für Elsässische Kirchengeschichte 16, 1943, S. 29-44.
- DEHIO, G.: Historisches in den Glasgemälden des Strassburger Münsters, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Neue Folge 22, 1907, S. 471-477.
- DOLLINGER, Philippe: Patriciat noble et patriciat bourgeois à Strasbourg au XIXe siècle, Revue d'alsace 89/90, 1950/51, S. 52-82.
- DERS.: La patriciat des villes du Rhin supérieur et ses dissensions internes dans la première moitié de XIXe siècle, Revue Suisse d'histoire 3, 1952, S. 248-258.

- DERS.: Le Premier Recensement et le Chiffre de Population de Strasbourg en 1444, in: Revue d'Alsace 94, 1955, S. 112-124.
- DERS.: L'évolution politique des corporations strasbourgeoises à la fin du moyen age, in: Artisans et ouvriers d'Alsace (Publications de la Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est 9), Strasbourg 1965, S. 127-136.
- DERS.: Un Grand Ammeister Strasbourgeois: Rulin Barpfennig (v. 1360-1436), in: Revue d'Alsace 112, 1986, S. 63-82.
- DERS.: Corporations et métiers à la fin du Moyen-Age à Strasbourg, in: Annuaire de la Société des Amis du Vieux-Strasbourg 13, 1988, S. 71-80.
- DUBOIS, Henri, Charles le Téméraire, Fayard 2004.
- DUBLED, Henri: Aspect de la vie de Strasbourg aux XIIIe siècle: Baux et rentes: Introduction à l'histoire économique des institutions religieuses, in: Archives de l'Eglise d'Alsace VI, 1955, S. 23-56.
- DURRWELL, G., Histoire d'une ville d'Alsace, in: Revue d'Alsace, Nouvelle Série VIIIe, 1894, S. 462-488.
- DERS.: Histoire d'une ville d'Alsace (Suite 1), in : Revue d'Alsace, Nouvelle Série IXe, 1895, S. 88-97.
- EHRHARD, Léon: Les Noms des Rues de la Ville de Strasbourg, Strasbourg 1923.
- EGAWA, Yūko: 14 Seiki Zenhan Straßburg ni okeru Shisei Henkaku (1) 江川由布子「14世紀前半シュトラースブルクにおける市制変革 (1)」『比較都市史研究 12 (1)』1993年、35-53 ページ。
- DIES.: 14 Seiki Zenhan Straßburg ni okeru Shisei Henkaku (2) 同上「14世紀前半シュトラースブルクにおける市制変革 (2)」『比較都市史研究 12 (2)』1993年、29-47 ページ。
- DIES.: Chūsei Straßburg ni okeru Daiseidō to Toshi Kyōdōtai 同上「中世シュトラースブルクにおける大聖堂と都市共同体」『比較都市史研究』第23巻第2号、2004年、13-28 ページ
- DIES.: Stadtherrschaft und Gemeinde in Straßburg vom Beginn des 13. Jahrhunderts bis zum Schwarzen Tod (1349) (Trierer Historische Forschungen 62), Trier 2007.
- FINKE, H.: Die grössere Verbrüderung (confraternitas) des Strassburger Clerus vom Jahre 1415, in: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst 3, 1884, S. 372-385.
- DERS.: Der Strassburger Elektenprocess vor dem Konstanzer Konzil I, II, III, in: MARTIN, Ernst / WIEGAND, Wilhelm (Hg.): Strassburger Studien Zeitschrift für Geschichte, Sprache und Literatur des Elsasses, Bd. II, Straßburg 1923, S. 101-112, S. 285-304, S. 403-430.
- FISCHER, Lilli / MÜLLER, Rolf: Kommentar der Geschichte Peter Hagenbachs und der Burgunderkriege, in: Geschichte Peter Hagenbachs und der Burgunderkriege 1477 (Faksimile nach der Inkunabel 265 der F. F. HOFBIBLIOTHEK Donaueschingen), Stuttgart 1966.
- FOUQUET, Gerhard, Die Finanzierung von Krieg und Verteidigung in oberdeutschen Städten des späten Mittelalters (1400-1500), in: KIRCHGÄSSNER, Bernhard / SCHOLZ, Günter (Hg.): Stadt und Krieg (Stadt in der Geschichte Bd. 15), Sigmaringen 1989, S. 41-82.
- FRÉDÉRIX, Pierre: La Mort de Charles le Téméraire, Gallimard 1966.

- FUCHS, F.-J.: Une famille de négociants banquiers du XVIe siècle. Les Prechter de Strasbourg, *Revue d'Alsace*, Tome 95, 1956, S. 146-194.
- DERS.: Le Droit de Bourgeoisie a Strasbourg, in: *Revue d'Alsace* 101, 1962, S. 19-50.
- DERS., Notes sur le commerce des armes a Strasbourg a la fin du XVe siècle et au XVIe siècle, in: *Revue d'Alsace* 110, 1984, S. 58-74.
- FÜRDERER, Bettina: Die Bündnispolitik der Stadt Straßburg in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 153, 2005, S. 277-292.
- GLASSNER, Christine unter Mitarbeit von HAIDINGER, Alois: Inventar der Handschrift des Benediktinerstiftes Melk, Teil 1: Von den Anfängen bis ca. 1400 (Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters, Reihe II, Band 8/1), Wien 2000.
- GABLER, Jakob: Krankenpfleger- und Gesinde-Ordnungen des Grossen Spitals zu Strassburg aus dem 15. Jahrhundert, in: *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte* 16, 1943, S. 67-106.
- DERS.: Die Ordnungen der Verwaltungsorgane des Grossen Spitals zu Strassburg aus dem 15. Jahrhundert, Kolmar 1941.
- GEROCK, J. E.: La procession votive du tremblement de terre de 1356 à Strasbourg, in: *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire d'Alsace* 69-84 (1927-1930), S. 211-214.
- GLOOR, Maximilian: Politisches Handeln im spätmittelalterlichen Augsburg, Basel und Straßburg (Heidelberger Veröffentlichungen zur Landesgeschichte und Landeskunde, Bd. 15), Heidelberg 2010.
- GRAF, Klaus: Schlachtengedenken in der Stadt, in: KIRCHGÄSSNER, Bernhard und SCHOLZ, Günter (Hg.): *Stadt und Krieg* (Stadt in der Geschichte, Bd. 15), Sigmaringen 1989, S. 83-104.
- GRANDIDIER, Philippe-André: *Essais historiques et topographiques sur l'église cathédrale de Strasbourg*, Strasbourg 1782.
- HATT, Jacques: Les noms de famille Strasbourgeois au XIIIe et XIIIe siècle, dans: *Revue d'Alsace* 88, 1948, S. 97-107.
- DERS.: Les Métiers Strasbourgeois du XIIIe au XVIIIe siècle, dans: *Revue d'alsace* 101, 1962, S. 51-78.
- DERS.: Liste des membres du Grand Sénat de Strasbourg, des stettmeistres, des ammeistres, des conseils des XXI, XIII et des XV du XIIIe siècle à 1789, Strasbourg 1963.
- HAYASHI, Tsuyoshi: Chūseitoshi Straßburg no Shihai Ryōiki 林毅「中世都市シユトラースブルクの支配領域」『阪大法学』135、1985年、1-26 ページ。
- HAYE, Thomas: Die Armagnaken, das Elsaß, der Heidelberger Hof und die Apathie des Reiches - eine unbekannte lateinische Invektive des Jahres 1444, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 114, 2005, S. 241-274.
- HECKMANN, Dieter: Wirtschaftliche Auswirkungen des Armagnakenkrieges von 1444 bis 1445 auf die Deutschordensballeien Lothringen und Elsaß-Burgund, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 101, 1992, S. 101-124.
- HEIMPEL, Hermann: Das Verfahren gegen Peter von Hagenbach zu Breisach (1474). Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Strafprozesses, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 55, 1942, S. 321-356.

- HELL, L.: Die Jung-St. Peterkirche zu Strassburg und ihre Beziehungen zum Strassburger Münster, in: Jahrbuch der Elsass-Lothringischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 12, 1939, S. 32-50.
- HEUSINGER, Sabine von: „Crutzgang“ und „umblauf“- Symbolische Kommunikation im Stadtraum am Beispiel von Prozession, in: OBERSTE, Jörg (Hg.): Kommunikation in mittelalterlichen Städten (Forum Mittelalter 3), Regensburg 2007, S. 141-155.
- DIES.: Handwerksbruderschaften in Straßburg, in: SCHMITT, Sigrid / KLAPP, Sabine (Hg.): Städtische Gesellschaft und Kirche im Spätmittelalter (Geschichtliche Landeskunde 62), Stuttgart 2008, S. 123-140.
- DIES.: Die Zunft im Mittelalter. Zur Verflechtung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Straßburg (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Beihefte Nr. 206), Stuttgart 2009.
- HORNING, Wilhelm: Das Stift Jung-St. Peter, in: Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsass-Lothringens 6, 1890, S. 11-61.
- DERS.: Das Stift von Jung-Sankt-Peter in Strassburg. Urkundliche Beiträge (Schriften über die Jung St. Peterkirche 5), Strassburg 1891.
- ISENMANN, Eberhard, Reichsstadt und Reich an der Wende vom späten Mittelalter zur frühen Neuzeit, in: Josef ENGEL (Hg.): Mittel und Wege früher Verfassungspolitik, Stuttgart 1975, S. 9-221.
- DERS.: Die Deutsche Stadt im Mittelalter 1150-1550. Stadtgestalt, Recht, Verfassung, Stadtrecht, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft, Wien/Köln/Weimar 2012.
- ISRAEL, Uwe: Der Straßburger Peter Schott d. J. (1458-1490). Zu einem humanistischen Lebensentwurf, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 1996, S. 241-258.
- KAISER, Wolfgang / SIEBER-LEHMANN, Claudius / WINDLER, Christian (Hg.): Eidgenössische Grenzfälle: Mülhausen und Genf - En marge de la confédération: Mulhouse et Genève, Basel 2001.
- KLERSCH, Joseph: Volkstum und Volksleben in Köln. Ein Beitrag zur historischen Soziologie der Stadt, 3 Bde., Köln 1965-68.
- KNOBLOCH, J. Kinder von: Das Goldene Buch von Straßburg, Wien 1885.
- KNOD, Gustav C.: Die Stiftsherren von St. Thomas zu Strassburg (1518-1548). Beilage zum Programm des Lyceums zu Strassburg, Strassburg 1892.
- KOTHE, Wilhelm: Kirchliche Zustände Straßburgs im vierzehnten Jahrhundert, Straßburg 1903.
- KRIMM, Konrad / BRÜNING, Rainer (Hg.), Zwischen Habsburg und Burgund. Der Oberrhein als europäische Landschaft im 15. Jahrhundert (Oberrheinische Studien 21), Ostfildern 2003.
- LANDMANN, Florenz: Das ABC des Geistes von Bruder Thomas. Ein Strassburger Traktat über den Hausrat von Klosterfrauen, in: Archiv für Elsassische Kirchengeschichte 16, 1943, S. 55-66.
- LEHR, Ernest: L'Alsace noble suivie de Le livre d'or du Patriciat de Strasbourg d'après les documents authentiques et en grande partie inédits. I-III, Paris und Strasbourg 1870.
- LEVRESSE, René Pierre: Prosopographie du chapitre de l'église cathédrale de Strasbourg à 1593, in: Archives de l'Eglise d'Alsace XVIII, 1970, S. 1-39.

- LÉVY-MERTZ, Georges: Le Commerce Strasbourgeois au XVe siècle. D'après les Règlements de la douane, in: Revue d'Alsace 97, 1958, S. 91-114.
- LOSCHOLDER, Josef, Karls des Kühnen Bild in der Dichtung, in: LANGE, Joseph / TREUE, Wilhelm / GILLIAM, Helmut (Hg.): Neuss Burgund und Das Reich (Schriftenreihe des Stadtarchivs Neuss 6), Neuss 1975, S. 337-369.
- MARIOTTE, Jean-Yves: Les Sources Manuscrites de L'Histoire de Strasbourg, Strasbourg 2000.
- MÆDER, Marcel: Mulhouse pendant les Invasions des Armagnacs. 1439-1444-1445, in: Revue d'Alsace 72, 1925, S. 545-570.
- MINAGAWA, Taku: Tōzokusei Kokkakara Kokka Rengōhe. Kinsei Deutsch Kokka no Sekkeizu. Schwaben Dōmei 皆川卓『等族制国家から国家連合へー近世ドイツ国家の設計図「シュヴァーベン同盟」ー』創文社、2004年。
- MÖLLER, Bernd: Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56, 1965.
- DERS.: Reichsstadt und Reformation, Gütersloh 1962.
- NAGEL, Hermann G.: Die Entstehung der Strassburger Stadtverfassung, in: Beiträge zur Landes- und Volkskunde von Elsass-Lothringen und den angrenzenden Gebieten 51, 1916, S. 1-106.
- OBERREINER, C.: Les Almagnacs devant Gernay et dans le Sundgau en 1439, in: Revue d'Alsace 73, 1926, S. 267-274.
- OBERSTE, Jörg (Hg.): Kommunikation in mittelalterlichen Städten (Forum Mittelalter 3), Regensburg 2007.
- OHLY, Kurt Nicolaus: De preliis et occasu ducis Burgundie historia, und drei andere Straßburger Flugschriften gegen Karl von Burgund aus den Jahren 1477/1478, Teil 1, in: Zeitschrift des Oberrheins 106, 1958, S. 53-93, 277-363.
- PASSMANN, P. Antonin: Die Kartause zu Strassburg, in: Archives de l'Eglise d'Alsace XIV, 1964, S. 143-160.
- PFISTER, Ch.: Les Manuscrits Allemands de la Bibliothèque Nationale Relatifs a l'Histoire d'Alsace, in: Revue d'Alsace, Nouvelle Série IIIe, 1889, S. 15-41, S. 145-179, S. 447-468.
- DERS.: Les Manuscrits Allemands de la Bibliothèque Nationale Relatifs a l'Histoire d'Alsace, in: Revue d'Alsace, Nouvelle Série IVe, 1890, S. 34-49, S. 214-236, S. 314-338.
- DERS.: Les Manuscrits Allemands de la Bibliothèque Nationale Relatifs a l'Histoire d'Alsace, in: Revue d'Alsace, Nouvelle Série VIe, 1892, S. 64-78, S. 489-506.
- DERS.: Les Manuscrits Allemands de la Bibliothèque Nationale Relatifs a l'Histoire d'Alsace, in: Revue d'Alsace, Nouvelle Série VIIe, 1893, S. 61-77.
- PFLEGER, Alfred: Mœurs Populaires du XVe siècle. La Cour de Justice du „Scheissmeier“ de Strasbourg, Revue d'Alsace 96, 1957, S. 53-68.
- PFLEGER, Lucian: Frühmittelalterliche Stationsgottesdienste in Strassburg, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 7, 1932, S. 339-350.
- DERS.: Die Stadt- und Ratsgottesdienste im Strassburger Münster, in: Archiv für Elsässische Kirchengeschichte 12, 1937, S. 1-56.
- DERS.: Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter, Kolmar 1941.
- PETRAZOLLER, François: L'urbanisme à Strasbourg au XVIe siècle, La pierre et l'idée, Strasbourg, 2002.

- QUECKENSTEDT, Hermann: Feuer-Versicherungen. 900 Jahre Brand und Brand-Schutz im Hochstift Osnabrück, in: Ders. / GLADEN, Jutta (Hg.) : Wider Feuer und Flamme. Brand-Versicherung im Osnabrücker Land, Osnabrück 2005, S. 9-66.
- RAPP, Francis: Recherches sur l'histoire social de l'église. Haut et Bas clergé dans le diocèse de Strasbourg a la vielle de la réforme, in Revue d'Alsace 103, 1965, S. 7-20.
- DERS.: L'Eglise et la vie religieuse en Occident (Nouvelle Clio 25), Paris 1971.
- DERS.: Réformes et Réformation à Strasbourg (Collection de l'Institut des Hautes Etudes Alsaciennes 23), Paris 1974.
- DERS.: Die Mendikanten und die Straßburger Gesellschaft am Ende des Mittelalters, in: ELM, Kasper (Hg.): Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft (Berliner historische Studien 3), Berlin 1981, S. 85-102.
- DERS.: La politique et l'administration strasbourgeoise à la fin du moyen âge et leur influence sur la langue de la chancellerie, in: Annuaire de la société des amis du vieux-Strasbourg, XVIII, 1988, S. 61-69.
- DERS.: Der Klerus der mittelalterlichen Diözese Straßburg unter besonderer Berücksichtigung der Ortenau, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 98, 1989, S. 91-104.
- RAUH, Rudolf: Urkunden über das Bistum Strassburg und das Elsass in Oberschwaben, in: Archives de l'Eglise d'Alsace XVI, 1969, S. 33-58.
- ROTT, Hans-Georg: Probleme der Straßburger Historiographie des 16. Jahrhunderts. Dr. Nikolaus Wurmser, Dekan des St. Thomaskapitels, und sein Protokoll (1513-1524), in: ANDERMANN, Kurt (Hg.): Historiographie am Oberrhein im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit (Oberrheinische Studien 7), Sigmaringen 1988, S. 193-204.
- RÜTHER, Andreas: Bettelorden in Stadt und Land. Die Straßburger Mendikantenkonvente und das Elsaß im Spätmittelalter (Berliner historische Studien 26), Berlin 1997.
- RÜTHER, Stefanie: Prestige und Herrschaft. Zur Repräsentation der Lübecker Ratsherren in Mittelalter und Früher Neuzeit (Norm und Struktur 16), Köln/Weimar/Wien 2003.
- SATO, Rumiko: Basel to Elsass Shotoshi no Dōmei Seisaku. Burgogne ke Shinkōto Kabu Rengō Kessei wo Megutte 佐藤るみ子 「バーゼルとエルザス諸都市の同盟政策 : ブルゴーニュ家進攻と下部連合結成をめぐる」 『比較都市史研究』 7(1), 1988年、17-38 ページ。
- SCHALLER-HAUBER, Dorothea M.: Der Straßburger Bistumsstreit 1393/94. Ein Beispiel zum Bischofswahlrecht des Domkapitels im Spätmittelalter, Stuttgart 2011.
- SCHANZ, Georg: Zur Geschichte der deutschen Gesellen-Verbände mit 55 bisher unveröffentlichten Documenten aus der Zeit des 14. –17. Jahrhunderts, Leipzig 1877, Nachdruck Glashütten 1973, S. 78-92.
- SCHEEBEN, Heribert Christian: Der Konvent der Predigerbrüder in Strassburg. Die Religiöse Heimat Taulers, in: FILTHAUT, E. (Hg.): Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker, Essen 1961, S. 37-74.

- SCHMIDT, C. F.: Strassburger Gassen- und Häuser-Namen im Mittelalter, Strassburg, 1871.
- SCHMIDT, Charles-Guillaume-Adolphe: Les Dominicains de Strasbourg. Au Treizième Siècle, in: *Revue d'Alsace* 8, 1854, S. 241-266.
- DERS.: Histoire du chapitre de S. Thomas de Strasbourg pendant le moyen âge, Strasbourg 1860.
- SCHMITT, Otto: Zwei verlorene Muttergottesstatuen des 13. Jahrhunderts vom Strassburger Münster, in: *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte* 15, 1941-1942, S. 13-24.
- SCHMITT, Sigrid: „Wilde, unzucht- und ungaistisch swestern“. Straßburger Frauenkonvente im Spätmittelalter, in: Dies.: *Frauen und Kirche* (Mainzer Vorträge 6), Stuttgart 2002, S. 71-94.
- SCHMOLLER, Gustav: Straßburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution im 13. Jahrhundert / Straßburg zur Zeit der Zunftkämpfe und die Reform seiner Verfassung und Verwaltung im 15. Jahrhundert, SEHARA, Yoshio (übers.), Tokyo 1975.
- SCHNERB, Bertrand: *L'état bourguignon 1363-1477*, Perrin 1997.
- SCHRÖCKER, Sebastian: *Die Kirchenpflegschaft, Die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter*, Paderborn 1934.
- SCHULTE, Aloys: Aus dem Leben des Straßburger Domkapitels 1150-1332, in: *Elsaß-Lothringisches Jahrbuch* 6, 1927, S. 1-46.
- SDRALEK, Max: *Die Strassburger Diöcesansynoden*, Straßburg 1894.
- SEHARA, Yoshio: Straßburg ni okeru Zunft Tōsō (1) 瀬原義生「シュトラースブルクにおけるツunft闘争 (1)」『立命館文学』225、1964年、215-241ページ。
- DERS.: Straßburg ni okeru Zunft Tōsō (2) 瀬原義生「シュトラースブルクにおけるツunft闘争 (2)」『立命館文学』226、1964年、365-400ページ。
- SELZER, Stephan: *Trinkstuben als Orte der Kommunikation. Das Beispiel der Artushöfe im Preußenland (ca. 1350-1550)*, in: FOUQUET, Gerhard / STEINBRINK, Matthias / ZEILINGER, Gabriel (Hg.): *Geschlechtergesellschaften, Zunft-Trinkstuben und Bruderschaften in Spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Städten* (Veröffentlichungen des Südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung 30), Ostfildern 2003, S. 73-98.
- SIEBER-LEHMANN, Claudius: „Teutsche nation“ und Eidgenossenschaft. Der Zusammenhang zwischen Türken- und Burgunderkriegen, in: *Historische Zeitschrift* 253, 1991, S. 561-602.
- DERS.: Eine bislang unbekannte Beschreibung des Prozesses gegen Peter von Hagenbach, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 93, 1993, S. 141-154.
- DERS.: *Spätmittelalterlicher Nationalismus. Die Burgunderkriege am Oberrhein und in der Eidgenossenschaft* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 116) Göttingen 1995.
- DERS.: *Romands et alémaniques à la Fin du Moyen Age*, in: FELBER, Jean-Pierre, MOREDORD, Daniel / PARAVICINI BAGLIANI, Agosto (Hg.): *Les pays romands au Moyen Age*, Lausanne 1997, S. 439-442.

- DERS.: Der türkische Sultan Mehmed II. und Karl der Kühne, der „Türk im Occident“, in: ERKENS, Franz-Reiner (Hg.): Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter (Zeitschrift für Historische Forschung Beiheft 20), Berlin 1997, S. 13-38.
- DERS.: Die Eidgenossenschaft und das Reich, 14.-16. Jahrhundert, in: JORIO, Marco (Hg.): 1648 - Die Schweiz und Europa. Aussenpolitik zur Zeit des Westfälischen Friedens, Zürich 1999, S. 25-40.
- DERS.: Schwierige Nachbarn. Basel, Vorderösterreich und die Eidgenossen im ausgehenden 15. Jahrhundert, in: FAIX, Gerhard / QUARTHAL, Franz (Hg.): Die Habsburger im deutschen Südwesten. Neue Forschungen zur Geschichte Vorderösterreichs, Stuttgart 2000, S. 273-286.
- DERS.: An Obscure, but Powerful Pattern: Crusading, Nationalism and the Swiss Confederation in the Late Middle Ages, in: HOUSLEZ, Norman (Hg.): Crusading in the Fifteenth Century, Message and Impact, New York 2004, S. 81-93.
- SIGNORI, Gabriela: Hagiographie, Architektur und Pilgerwesen im Spannungsfeld städtischen Legitimations- und Integrationsstrebens. Gottfried von Ensmingen Straßburger Wunderbuch der „heiligen Maria“ 1290, in: Zeitschrift für historische Forschung 17, 1990, S. 257-279.
- DIES.: Ritual und Ereignis. Die Straßburger Bittgänge zur Zeit der Burgunderkriege (1474-1477), in: Historische Zeitschrift 264 Heft 2, 1997, S. 281-328.
- DIES.: Ereignis und Erinnerung: das Ritual in der städtischen Memorialkultur des Ausgehenden Mittelalters (14. und 15. Jahrhundert), in: GENGNADEL / HORSTMANN / SCHWEDLER, (Hg.), Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche, Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter, Köln 2008, S. 108-121.
- SITZMANN, Édouard: Dictionnaire de Biographie des Hommes Célèbres de l'Alsace, Depuis les Temps les plus reculés jusque'à nos jours, Tome I A-J, Paris 1973.
- DERS.: Dictionnaire de Biographie des Hommes Célèbres de l'Alsace, Depuis les Temps les plus reculés jusque'à nos jours II (K-Z), Paris 1973.
- STEIN, Edmund Ludwig: Die Geschichte des Kollegiatstifts Jung-Sankt Peter zu Straßburg i. E. Von seiner Gründung bis zum Ausbruch der Reformation, Freiburg 1920.
- STEINACKER, Harold: War Bischof Werner I. von Strassburg ein Habsburger oder nicht?, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 24 Heft 1, 1909, S. 154-169.
- STENZEL, Karl: Die Politik der Stadt Strassburg. Am Ausgange des Mittelalters in ihren Hauptzügen dargestellt, Strassburg, in: Beiträge zur Landes- und Volkeskunde von Elsass-Lothringen und den angrenzenden Gebieten 10-1, Strassburg 1915, S. 1-256.
- DERS.: Das Reich Karls der Kühnen und die Lande am Oberrhein, in: Rheinische Heimatblätter 4, 1927, S. 50-57.
- DERS.: Straßburg, Basel und das Reich am Ende des Mittelalters, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 65, 1956, S. 455-488.
- STOLTE, Ansgar: Liturgische Quellen im Bistum Osnabrück. Studien zur ortskirchlichen Rezeption des römischen Ritus (Studien zur Pastoralliturgie: 37), Regensburg 2013.

- TUEFFERD, P.-E.: Pierre de Hagenbach, in: Revue d'Alsace 23, 1878, S. 211-225.
- DERS.: Généalogies de quelques Familles nobles de la Haute-Alsace, in: Revue d'Alsace 23, 1879, S. 74-91.
- DERS.: Généalogies de quelques Familles nobles de la Haute-Alsace, in: Revue d'Alsace 23, 1879, S. 229-248.
- WALTER, Bastian: Informationen, Wissen und Macht. Akteure und Techniken städtischer Außenpolitik: Bern, Straßburg und Basel im Kontext der Burgunderkriege (1468-1477), Stuttgart 2012.
- WATANABE, Shin: Shūkyō Kaikaku to Shakai 渡辺伸『宗教改革と社会』京都大学学術出版会、2001年
- WEYMANN, Charles: La Famille de Pierre de Hagenbach. Grand-bailli du Duc de Bourgogne (1469-1474), in: Revue d'Alsace 71, 1924, S. 52-60.
- WICKERSHEIMER, Ernest: Le statut du médecin et du personnel sanitaire subalterne de l'hôpital de Strasbourg, in: Archives de l'Église d'Alsace VI, Strasbourg 1955, S. 57-68.
- WILMART, D. André (Hg.): l'Ancien Cantatorium de l'Église de Strasbourg, Colmar 1928.
- WINCKELMANN, Otto: Nachträge zur Kulturgeschichte des Strassburger Münsters im 15. Jahrhundert, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 24, Heft 1, 1909, S. 302-323.
- DERS.: Zur Kulturgeschichte des Strassburger Münsters im 15. Jahrhundert, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins Neue Folge 22, 1907, S. 247-290.
- WIEK, Peter: Das Straßburger Münster. Untersuchungen über die Mitwirkung des Stadtbürgertums am Bau bischöflicher Kathedalkirchen im Spätmittelalter, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, 107 1959, S. 40-113.
- WITTE, H.: Die Armagnaken im Elsass 1439-1445, in: Beiträge zur Landes und Volkskunde von Elsass-Lothringen Bd. 3 (Heft 11-15), Strassburg 1889, S. 1-158.
- YANAGISAWA, Shin: Shūkyōkaikakuki ni okeru Seinan Deutshtoshi no Gaikouseisaku 柳沢伸一「宗教改革期における西南ドイツ都市の外交政策」佐藤伊久男編『ヨーロッパにおける統合的所権力の構造と展開』創文社、1994年、619-675ページ。
- DERS.: Schwaben Chihō niokeru Habsburgke no Seisaku (1440-1556) 「シュヴァーベン地方におけるハプスブルク家の政策(1440-1556)」『西南女学院短期大学研究紀要』44号、1997年、11-26頁。
- DERS.: Burgogne Sensōki Swiss no Jikoishiki 柳沢伸一「ブルゴーニュ戦争期スイスの自己意識」『西南女学院大学紀要』Vol. 9、2005年、57-65ページ。

1.3. Quellen und Literatur zu den japanischen Beispiele

A. Quellen zum Gion Fest

- Chōshūki, Bd. 2, hg. Zōho Shiryō Taisei Kankōkai 増補史料大成刊行会編『長秋記』二、臨川書店、1965年。

- Chūyūki Bd. 4-7, hg. Zōho Shiryō Taisei Kankōkai 増補史料大成刊行会編『中右記』4-7卷、臨川書店 1965年。
- Daijōin Jisha Zōji-ki, Bd. 4, hg. von TAKEUCHI, Rizo 竹内理三編『大乘院寺社雜事記』四卷、臨川書店、1978年。
- Dainihon-Shiryō, hg. von Historiographical Institute the University of Tokyo 東京大学史料編纂所編『大日本史料』東京大学史料編纂所、1編5冊、1927年。1編15冊、1967年。3編4冊、1931年。3編6冊、1934年。4編6冊、1907年。6編6冊、1907年。6編19冊、1973年。6編25冊、1974年。6編26冊、1933年。7編5冊、1934年。7編3冊、1930年。7編5冊、1969年。
- Eishōki, hg. von Zōho Shiryō Taisei Kankōkai 増補史料大成刊行会編『永昌記』、臨川書店、1965年。
- Gandate, in: Heike Monogatari, Bd. 1. 「願立」『平家物語』卷一
<http://www.manabu-oshieru.com/daigakujuken/kobun/heike/01/1402.html> (letzte Zugriff 10.02.2014)
- Gohōkōin Ki, hg. von HIRAIZUMI, Noboru 平泉澄編『後法興院記』至文堂、1930年。
- Hanazono Tennō Shinki, hg. von Zōho Shiryō Taisei Kankōkai 増補史料大成刊行会編『花園天皇宸記』1・2卷、臨川書店、1965年。
- Heihanki (Hyōhanki), hg. von Zōho Shiryō Taisei Kankōkai 増補史料大成刊行会編『兵範記』1-4卷、臨川書店、1965年。
- Hyakurenshō, hg. KUROITA, Katsumi 黒田勝美編「百鍊抄」『國史大系 第十四卷』経済雑誌社、1901年、1-346 ページ。
- Gogumaiki, hg. von Historiographical Institute The University of Tokyo 東京大学史料編纂所編『後愚昧記』1-4 (大日本古記録) 岩波書店、1980-1992年。
- Gohōjōji Kanpakuki, Bd. 1., TANAKA, Hiromi (Hg.) 田中博美編『後法成寺関白記 一』岩波書店、2001年。
- Kanbun Nikki, Bd. 2, hg. von the Shoryo department, Imperial Household Agency 宮内庁書陵部『看聞記』明治書院、2004年。
- Kōyōki, hg. von OGAWA, Takeo 小川剛生校訂『迎陽記』第一、八木書店、2011年。
- Kyōgen Kyōki, Bd. 1, hg. von USUI, Nobuyoshi / TSUGUNAGA, Yoshiteru 臼井信義・嗣永芳照編、続群書類縦完成会、1970年。
- Mansai Jugō Nikki, Bd. 1, hg. von ŌTA, Tōshirō und HANAWA, Hokinoichi 太田藤四郎・塙保己一編『満濟准后日記』続群書類従完成会、1928年。
- Moromoriki, hg. von FUJII, Sadafumi 藤井貞文編『師守記』第一-第十一、続群書類従完成会、1968-1982年。
- Nenchū Gyōji Emaki: (Kyoto University) 京都大学文学部所蔵『年中行事絵巻』<http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/b35/b35cont.html> (letzte Zugriff 10.02.2014)

- Nihon Kiryaku, hg. von KUROITA, Katsumi 黒板勝美編「日本紀略」『新訂増補 国史大系 第五卷』経済雑誌社、1897年。
- Ruijūfu Senshō, Bd. 3, hg. von KUROITA, Katsumi 黒板勝美編「類聚符宣抄」『新訂増補国史大系 第27卷』吉川弘文館、1999年。
- Sandai Jitsuroku, hg. von KUROITA, Katsumi 黒田勝美編『三代実録』吉川弘文館、1964年。
- Shunki, hg. von Zōho Shiryō Taisei Kankōkai 増補史料大成刊行会編『春記』臨川書店、1965年。
- Tokikunikyōki, Bd. 7, hg. von TOYODA, Takeshi / TANUMA, Mutsumi / IKURA, Harutake 豊田武・田沼睦・飯倉晴武編『言国卿記』八木書店、1984年。
- Yasaka-Jinja Bunsho, hg. von NUKAGA, Daisuke 額賀大直編『八坂神社文書』八坂神社社務所、1993年。
- Yasaka-Jinja Kiroku, hg. von Yasaka-Jinja 八坂神社編『八坂神社記録』第一卷、第二卷、八坂神社社務所、1942、1961年。
- Yasutomiki, Bd.1., hg. von Zōho Shiryō Taisei Kankōkai 増補史料大成刊行会編『康富記』臨川書店、1965年。
- YOSHIDA, Kanetomo: nijūni-sha chūshiki, in: Shinkō Gunsho Ruijū, Bd. 28, hg. von HANAWA, Hokinoichi 吉田兼俱「二十二社註式」塙保己一編『新校群書類従 卷第二十八』内外書籍株式会社、1931年、534-560 ページ。

B. Quellen zum Sumiyoshi-Fest

- 16, 17 Seiki Iezusukai Nihon Hōkokushū, Band Bd. 3-1, übersetzt von TŌKŌ, Hirohide, hg. von MATSUDA, Kiichi in Kooperation mit E. YORISSEN 東光博英訳、松田毅一・E. ヨリッセン編『十六・七世紀イエズス会日本報告集』第III期第一卷、同朋舎、1997年。
- Aranigo no Ōharai, in: Sumiyoshi Meishō Zue, hg. von FUJIWARA, Hidenori 藤原秀憲編「荒和大祓」『住吉名勝図会』国書刊行会、1987年、102-109 ページ。
- Akuchi Jinja Shiryo, hg. von Akuchi Jinja Shamusho 開口神社社務所編『開口神社史料』開口神社、1975年。
- Ashikaga Kiseiki, hg. von Shiseki Shūran Kenkyūkai 「足利季世記」『改訂史籍集覧 第十三冊』史籍集覧研究会、すみや書房、1968年、134-266 ページ。
- Chūshin Zōei Kondō Kanamono Yōto Shihai no Koto' in: Sumiyoshi Shōyō Taiki, Bd. 3, hg. von KAJI, Hiroe / NAKAMURA, Naoto / NODAKA, Hiroyuki 「注進造宮金銅金物用途支配事」加地宏江・野高宏之・中村直人編『住吉松葉大記』下、大阪市史料調査会、2004年、162-166 ページ。
- FROIS, Luís: Die Geschichte Japans (1549-1578). Nach der Handschrift der Ajudabibliothek in Lissabon, übersetzt und kommentiert von SCHURHAMMER, G. / VORETZSCH, E. A., Leipzig 1926.

- Hosokawa Ryōkeki, in: Zoku-Gunshoruijū Bd. 20, hg. von HANAWA, Hokinoichi 「細川両家記」塙保己一編『続群書類従 第二十輯 合戦部』1932年、続群書類従完成会、580-639 ページ。
- ICHIMUGEN, Dōji: Naniwa no kagami, Bd. 3 一無軒道冶『難波鑑』卷三、国立国会図書館デジタルコレクション所蔵、1680年、19 ページ。
<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2554330> (letzte Zugriff 13.08.2013)
- Iesussu Kai, Nihon Nenpō, übersetzt von MURAKAMI Naojirō, hg. von YANAGIYA Takeo, Tokyo 村上直次郎訳、柳谷 武夫編『イエズス会日本年報』第一巻、第二巻、雄松堂出版、1969年。
- Meigetsuki, Bd. 1-8, hg. von OGAMI, Yōsuke 尾上陽介『明月記』ゆまに書房、2005-2006年。
- Ōeiki, in: Gunsho Ruijū, Bd. 20, hg. von HANAWA, Hokinoichi 塙保己一編「応永記」『群書類従 第二十巻』続群書類従完成会、1932年、302-317 ページ。
- Ōnizenki, in: Kaitei Shiseki Shūran, Bd. 3, hg. von KONDŌ, Heijō 近藤瓶城編「応仁前記」『改訂史籍集覧 第三冊』すみや書房、1967年、497-535 ページ。
- Ōninkōki, in: Kaitei Shiseki Shūran, Bd. 3, hg. von KONDŌ, Heijō 「続応仁後記」近藤瓶城編「応仁前記」『改訂史籍集覧 第三冊』537-702
- Sakai Kann, in: Naniwa Sōsho Bd. 13, hg. von FUNAKOSHI, Seiichirō 「堺監」船越政一郎編『浪速叢書』第13巻、名著出版、1978年、2-81 ページ。
- Sakaishi-Shi, hg. von MIURA, Hiroyuki 三浦周行編『堺市史』第一巻-第八巻、堺市、1931。
- Shaken-Nichiroku, hg. vom Historiographical Institute The University of Tokyo 東京大学史料編纂所編『蔗軒日録』(大日本古記録 第3) 岩波書店 1953年。
- Shinjibu, in: Sumiyoshi Shōyō Taiki (Sumiyoshi Kieferblätter Chronik), Bd. 2, hg. von KAJI, Hiroe / NAKAMURA, Naoto / NODAKA, Hiroyuki 「神事部」加地宏江・野高宏之・中村直人編『住吉松葉大記』上・中、大阪市史料調査会、2002年、70-136 ページ。
- Shōjoshōnin-Nikki (Tenbun-Nikki), in: Ishiyama Honganji Nikki, Bd. 1, hg. von Uematsu Torazō / KITANISHI, Hiroshi 「証如上人日記(天文日記)」上松寅三・北西弘編『石山本願寺日記』上巻、清文堂出版、1966年。
- Sumiyoshi Taisha Shindaiki, hg. von TANAKA, Takashi 田中卓『住吉大社神代記』住吉大社神代記刊行会、1951年。
- Sumiyoshi-Taisha Jingū Shoshinji no Shidai Kiroku, in: Zoku Gunshoruijū Bd. 2 Jingibu, hg. von HANAWA, Hokinoichi 「住吉大社神宮神事之次第記録」塙保己一編『続群書類従 第二輯下 神祇部』続群書類従完成会、1923年、556-580 ページ。
- TAKASHI, Shigan: Zen Kai Shōshi, in: Naniwa Sōsho, Bd. 13, hg. FUNAKOSHI, Seiichirō 高志芝巖「全堺詳誌」船越政一郎編『浪速叢書』第13巻、名著出版、1978年、83-234 ページ。

- Tennōjiya Kaiki (Sadōkoten Zenshū 7), hg. von NAGASHIMA, Fukutarō 永島福太郎編『天王寺屋会記 他会記』(茶道古典全集 第7巻)、淡交新社、1959年。
- Nobunaga-Chakaiki, in: Tennōjiya Kaiki, Bd. 8, hg. von NAGASHIMA, Fukutarō 「信長茶会記」永島福太郎編『天王寺屋会記 自会記』(茶道古典全集 第8巻)、淡交新社、1959年、475-478 ページ。
- Sōtatasu Jikaiki, in: Tennōjiya Kaiki, Bd. 8 「宗達自会記」『天王寺屋会記 自会記』(茶道古典全集 第8巻)、3-114 ページ。
- Yasokaishi Nihontsūshin, Bd.1, hg. MURAKAMI, Naojirō 村上直次郎『耶蘇会士日本通信』聚芳閣、1927年。
- Zoku-Ōninkōki, in: Kaitei Shiseki Shūran Bd. 3, hg. von KONDŌ, Heijō 「続応仁後記」近藤瓶城編「応仁前記」『改訂史籍集覧 第三冊』すみや書房、1967年、703-909 ページ。

C. Literatur

- ADOLPHSON, Mikael S.: The Gates of Power. Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan, Honolulu 2000.
- AMINO, Yoshihiko: Igyō no Ōken 網野善彦『異形の王権』平凡社、1986年。
- DERS.: Zōho: Muen, Kugai, Raku 同上『増補 無縁・公界・楽——日本中世の自由と平和』平凡社、1987年。
- DERS.: Chūsei Toshishi Kenkyū no Genjō to Kadai 同上「中世都市史研究の現状と課題」中世都市研究会『都市空間 中世都市史研究1』新人物往来社、1994年、11-17 ページ。
- DERS.: Chūsei Toshiron 同上「中世都市論」『日本中世都市の世界』筑摩書房、1996年、81-136 ページ。
- ASAO, Naohiro: Genroku 2 nen Sakai Ōezu wo yomu 朝尾直弘「元禄二年堺大絵図を読む」『都市と近世社会を考える。信長・秀吉から綱吉の時代まで』朝日新聞社、1995年、186-270 ページ。
- DERS.: Kokusaiteki na Jichitoshi 同上「国際的な自治都市」朝尾直弘・栄原永遠男・仁木弘・小路田泰直編『堺の歴史 都市自治の源流』角川書店、1999年、83-121 ページ。
- DERS.: Jiyū Jichitoshi Sakai 同上「自由自治都市 堺」『朝尾直弘著作集 第六巻』岩波書店、2004年、178-191 ページ。
- BARTH, Johannes: Kamakura. Die Geschichte einer Stadt und einer Epoche, Japanisch-Deutsche Gesellschaft, Tokyo 1969.
- BUMBACHER, Stephan Peter: Early Buddhism in China: Daoist Reactions, in: HEIRMAN, Ann / BUMBACHER, Stephan Peter (Hg.): The Spread of Buddhism, Leiden / Boston 2007, S. 203-246.
- CLASSEN, C. J.: Die Stadt im Spiegel der Descriptiones und Laudes urbium in der antiken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. Hildesheim 1986.

- Era, Hiromu: Sumiyoshi Sharyō no Rekishi, 恵良宏「住吉社領の歴史」『すみのえ』234、1999年、26-54 ページ。
- EHMCKE, Franziska: Die Wanderungen des Mönchs Ippen. Bilder aus dem mittelalterlichen Japan, Köln 1992.
- DIES. / KAISER, Barbara: Ōsaka zu Byōbu. Ein Stellschirm mit Ansichten der Burgstadt Ōsaka im Schloss Eggenburg, Graz 2010.
- FUJII, Manabu: Hokke Ikki to Chōgumi 藤井学「法華一揆と「町組」」京都市編『京都の歴史3 近世の胎動』學藝書林、1968年、540-568 ページ。
- FUJIMOTO, Yoshihiro: Muromachi Kōki, Sengoku-ki niokeru Sakai no Toshi-Kōzō. Kaigōshū no Saikentō 藤本誉博「室町後期・戦国期における堺の都市構造－会合衆の再検討」『ヒストリア』220、2010年、38-58 ページ。
- FUJIWARA, Yoshiaki: Aru Geinō no Keifu to Sono Kūkan. Tōko Yasakajinja Matsuri 藤原良章「ある芸能の系譜とその空間－東湖八坂神社祭－」五味文彦編『中世の空間を読む』吉川弘文館、1995年、2-57 ページ。
- FUKUHARA, Toshio: Otabisho Rekenkō 福原敏男「御旅所「列見」考」『祭礼文化史の研究』法政大学、1995年、80-134 ページ。
- FUKUMA, Mutsuki: Gion Goryōe to Gyōkō. Naze Tennō ha Mikoshi wo Sakerunoka, in: 福眞睦城「祇園御霊会と行幸－なぜ天皇は神輿を避けるのか－」史観 146、2002年、18-33 ページ。
- FUKUSHIMA, Katsuhiko: Sōkō no Tenkai to Odoi 福島克彦「『惣構』の展開と御土居」仁木宏編『都市 前近代都市論の射程』青木書店、2002年、73-106 ページ。
- FURUICHI, Akira: Toshi no Seiritsu 古市晃「都市の成立」仁木宏編『都市 前近代都市論の射程』29-50 ページ。
- FURUNO, Mitsugu: Muromachi Bakufu. Shugo Taisei to Hosokawashi Kenryoku 古野貢「室町幕府。守護体制と細川氏権力」『日本史研究』510号、2005年、32-55 ページ。
- FUTAKI, Kenn'ichi: Gion'e Onari no Seiritsu 二木謙一「祇園会御成りの成立」『中世武家儀礼の研究』吉川弘文館、1985年、62-103 ページ。
- DERS.: Muromachi Bakufu no Kyoto Shihai to Gion'e Onari 同上「室町幕府の京都支配と祇園会御成」『国立歴史民俗博物館研究紀要』74、1997年、151-156 ページ。
- GAY, Susanne: The Moneylenders of Late Medieval Kyoto, Honolulu 2001.
- GERBER, Adrian: Gemeinde und Stand. Die zentraljapanische Ortschaft Ōyamazaki im Spätmittelalter. Eine Studie in transkultureller Geschichtswissenschaft, Bonn 2005.
- GOMI, Fumihiko: Mechō to Bajō 五味文彦「馬長と馬上」『院政期社会の研究』山川出版社、1984年、341-372 ページ。
- DERS.: Chūsei no Nikki no Tokushitsu, 同上「中世の日記の特質」同上編『日記に中世を読む』吉川弘文館、1998年、1-23 ページ。

- DERS.: Jiin no Karada. Bōryoku to Keikan, 同上「寺院の身体—暴力と景観—」小野正敏・五味文彦・萩原三雄編『中世寺院 暴力と景観』高志書院、2007年、3-16 ページ。
- DERS.: Toshi no Chūsei 同上『都市の中世』吉川弘文館、1992年。
- GOSHIMA, Kuniharu: Yamahoko Furyū no Seiritsu 五島邦和「山鉾風流の成立」『京都 町共同体成立の研究』岩田書院、2004年、195-211 ページ。
- HAGIWARA, Tatsuo: Chūsei Saishisoshiki no Kenkyū 萩原龍夫『中世祭祀組織の研究』吉川弘文館、1962年。
- HALL, John W.: Kyoto as Historical Background, in: HALL, JOHN W. and Takeshi, TOYODA (Hg.): Medieval Japan. Essay in Institutional History, New Heaven / London 1974, S. 3-38.
- DERS.: Introduction. The Muromachi Age in Japanese History, in: Japan in the Muromachi Age, S. 1-8.
- DERS.: The Muromachi Power Structure, in: Japan in the Muromachi Age, S. 39-43.
- HARADA, Tomohiko: 16 seiki no Jiyūtoshi. Sakai no Rekishi to sono Haikai ni tsuite 原田伴彦「16世紀の自由都市。堺の歴史とその背景について」『都市社会史研究 原田伴彦論集 第三巻』思文閣出版、1985年、3-26 ページ。
- HAYASHIMA, Daisuke: Shuto no keizai to Muromachi Bakufu 早島大祐『首都の経済と室町幕府』吉川弘文館、2006。
- DERS.: Sengokujidai no Dosōsakaya-Yaku to Muromachibakufu 同上「戦国時代の土倉酒屋役と室町幕府」『年報 中世史研究』26、2001年、35-56 ページ。
- HAYASHIYA, Tatsusaburō / ELISON, George: Kyoto in the Muromachi Age, in: HALL, John W. and TOYODA, Takeshi (Hg.): Japan in the Muromachi Age, Berkeley / Los Angeles / London 1977, S. 15-36.
- HAYASHIYA Tatsusaburo, Chōshū no Seiritsu 林屋辰三郎「町衆の成立」『中世文化の基調』東京大学出版会、1953年、189-214 ページ。
- Hisamizu, Toshikazu: Muromachiki no Chōteikuji to Kōbukankei 久水俊和『室町期の朝廷公事と公武関係』岩田書院、2011年。
- HODACHI, Michihisa: Machi no Chūseitekitenkai to Shihai 保立道久「町の中世的展開と支配」高橋康夫・吉田伸之編『日本都市史入門II. 町』東京大学出版会、1990年、1-19 ページ。
- HONGŌ, Kazuto: “Mansai Junkō Nikki” to Muromachi Bakufu 本郷和人「『満濟准后日記』と室町幕府」五味文彦編『日記に中世を読む』吉川弘文館、1998年、221-242 ページ。
- HORI, Arata: Ichi to Machi 堀新「市と町」峰岸純夫編『中世 今日 古文書学第三巻』雄山閣出版、2000年、106-118 ページ。
- HOSOKAWA, Taketoshi: Bukkyō, Jisha to Muromachibakufu no Kankei wo Megutte 細川武稔「仏教・寺社と室町幕府の関係をめぐって」『京都の寺社と室町幕府』吉川弘文館、2010年、1-7 ページ。

- HURST III, G. Cameron: The Development of the Insei: A problem in Japanese History and Historiography, in: HALL, JOHN W. / MASS, Jeffrey P. (Hg.): Medieval Japan. Essay in Institutional History, New Heaven / London 1974, 60-90.
- ITANI, Akira: Sakai Ōezu Kenkyū 井溪明「堺大絵図研究」『堺市博物館報』13、1994年、18-24ページ。
- IMATANI, Akira: Muromachijidai niokeru Shūkyō to Kokusei 今谷明「室町時代における宗教と国制」今谷明・高埜利彦編『中近世の宗教と国家』岩田書院、1998年、7-27ページ。
- INOUE, Mitsurō: Goryō-Shinkō no Seiritsu to Tenkai. Heian Kyotoshin heno Shikaku 井上満郎「御霊信仰の成立と展開。平安京都神への視覚」柴田実編『御霊信仰』雄山閣出版、1984年、101-125ページ。
- ISOGAWA, Shinya: Tannan Imoji 五十川伸矢「丹南鋳物師」朝尾直弘・栄原永遠男・仁木弘・小路田泰直編『堺の歴史 都市自治の源流』角川書店、1999年、77-79ページ。
- ITŌ, Takeshi: Shūkyōtoshi to Kūkan 伊藤毅「宗教都市の空間」『都市の空間史』吉川弘文館、2002年、1-110ページ。
- ITŌ, Kiyoshi: Ōei Shoki ni okeru Ōchō Seiryoku no Dōkō. Densō wo chūshin toshite 伊藤喜良「応永初期における王朝勢力の動向。伝奏を中心として」上島有編『日本古文書学論集第七巻 中世 III』吉川弘文館、1986年、230-258ページ。
- ITŌ, Kōji: Sakai ni okeru Kenminsen to Zenshū Seiryoku. Tōfukujihā to Shuryū Shūza ni tsuite 「堺における遣明船と禅宗勢力。東福寺派と取龍首座について」今谷明・高埜利彦編『中近世の宗教と国家』岩田書院、1998年、129-174年。
- ITŌ, Masatoshi: Chūsei no Jisha Seiryoku to Keidai Toshi 伊藤正敏『中世の寺社勢力と境内都市』芳川弘文館、1999年。
- IZUMI, Chōichi: Sakai to Hakata. Sengoku no Gōshō 泉澄一『堺と博多。戦国の豪商』創元社、1976年。
- DERS.: Sakai. Chūsei Jiyū Toshi 同上『堺。中世自由都市』教育社、1981年。
- DERS.: Sekigaharaeki Zengo no Sakai Shōnin. Tennōjiyaichizoku to Imai Sōkun wo Chūshin ni Shite 同上「関が原役前後の堺商人—天王寺屋一族と今井宗薫を中心にして—」『ヒストリア』53、1969年、21-37ページ。
- DERS.: Kinsei Shotō no Sakai Shōnin, Itamiza Sōhaku to sono Ichizoku 同上「近世初頭の堺商人・伊丹屋宗伯とその一族」『ヒストリア』66、1975年、54-63ページ。
- DERS.: Kinsei Shotō no Sakai Shōnin, Hiranoya Dōka to sono Ichizoku 同上「近世初頭の堺商人。平野屋道夏とその一族」『日本歴史』301、1973年、84-99ページ。
- DERS.: Sakai Shōnin, Tennōjiya Sōbon to Genwagan/ninen no Sōbon takaiki ni tsuite 同上「堺商人、天王寺屋宗凡と元和元二年の「宗凡他会記」について」『史泉』58、1983年、1-10ページ。

- DERS.: Chūsei no Sakai wo meguru 2, 3 no Memo 同上「中世の堺をめぐる 2、3 のメモ」『ヒストリア』94、1982年、70-79 ページ。
- KANDA, Chisato: Jiin nizoru Buryoku Kōshi, in: Chūsei Jiin. Bōryoku to Keikan 神田千里「寺院による武力行使」小野正敏、五味文彦、萩原三雄編『中世寺院 暴力と景観』高志書院、2007年、271-293 ページ。
- KANDA, Yoriko / HYŌKI, Satoru (Hg.): Minzoku Shōjiten. Shinji to Geinō 神田より子・俵木悟編『民俗小事典 神事と芸能』吉川弘文館、2010年。
- KOMATSU, Shigemi: Nenchū Gyōji Emaki 小松茂美『年中行事絵巻（日本の絵巻）』中央公論社、1994年。
- KYORAKU, Mahoko: Heiankyo Toshi-Shakaishi no Kenkyū 京樂真帆子『平安京都市社会史の研究』塙書房、2008年。
- KAMEI, Wakana: Hyōshō toshite no Bijutsu, gensetsu toshite no Bijutsushi. Muromachishogun Ashikaga Yoshiharu to Tosa Mitsushige no Kaiga 亀井若菜『表象としての美術。言説としての美術。室町将軍足利義晴と土佐光茂の絵画』ブリュッケ、2003年。
- KAMIKAWA, Michio: Chūseijiin to Kokka-Hōe 上川通夫「中世寺院と国家法会」国立歴史民俗博物館編『中世寺院の姿とくらし』山川出版社、2004年、16-34 ページ。
- KAWANE, Yoshiyasu (Hg.): Chūsei Bunshoron no Shiza 川音能平『中世文書論の視座』東京堂出版、1996年。
- KAWASHIMA, Masao: Chōshū no Machi. Kyo 川嶋将生『町衆のまち京』柳原書店、1976年。
- DERS.: Muromachiki Buke Kojitsu no Seiritsu 同上「室町期武家故実の成立」『室町文化論考 文化史のなかの公武』法政大学出版局、2008年、3-18 ページ。
- KAWAUCHI, Masayoshi: 16 Seiki Kyoto no Furyūodori ni mieru Futari no Jinbutsuzō ni tsuite. Shoki Rakuchūrakugaizu wo Chūshin ni 河内将芳「十六世紀京都の風流踊にみえる二人の人物像について」『藝能史研究』141号、1998年、144-150 ページ。
- DERS.: Toshi Kyōdōtai to Jinteki Ketsugō – Hokke-Ikki to Gion'e wo Megutte – 同上「都市共同体と人的結合。法華一揆と祇園会をめぐる」仁木宏編『都市 前近代都市論の射程』青木書店、2002年、229-246 ページ。
- DERS.: Chūsei Kyoto no Toshi to Shūkyō 同上『中世京都の都市と宗教』思文閣出版、2006年。
- DERS.: Chūsei no Sairei to Toshikūkan 同上「中世の祭礼と都市空間－祇園会神輿渡御と御旅所を素材に－」高橋康夫編『中世のなかの「京都」』新人物往来社、2006年、201-218 ページ。
- DERS.: Gionmatsuri to Sengoku Kyoto 同上『祇園祭と戦国京都（角川叢書）』角川学芸出版、2007年。
- DERS.: Gion'e Araretenjin-Yama ni tsuite. „Eishō Nenchū“ no „Arare“ wo megutte 同上「祇園会霰天神山について－「永正年中」の「霰」をめぐる－」

『立命館大学アート・リサーチセンター紀要』第七号、2007年、27-34ページ。

- DERS.: Gionmatsuri no Chūsei. Muromachi, Sengokuki wo Chūshin ni 同上『祇園祭の中世: 室町・戦国期を中心に』思文閣出版、2012年。
- KIKUCHI, Kyōko: Goryōe Shinkō no Seiritsu to Tenkai. Shinkō no Shijikaisō wo Chūshin to shite 菊池京子「御霊会信仰の成立と展開。信仰の支持階層を中心として」柴田実編『御霊信仰』雄山閣出版、1984年、37-61ページ。
- KIMURA, Shigemitsu: 10 Seiki no Tenkan to Ōchōkokka 木村茂光「10世紀の転換と王朝国家」歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座3 中世の形成』東京大学出版会、2004年、1-33ページ。
- KINDA, Akihiro: National and provincial capitals in ancient Japan, in: DERS. (Hg.): A Landscape History of Japan, Kyoto University Press 2010, S. 37-63.
- DERS.: Heian-Kyo. Kyoto no Tokusei to Honsho no Nerai 金田章裕「京都の特性と本書の狙い」『平安京-京都 都市図と都市構造』京都大学出版会、2007年、1-16ページ。
- KINUGAWA, Satoshi: Chūseizenki no Kenmon-Jiin to Buryoku 衣川仁「中世前期の権門寺院と武力」『中世史研究』25、2000年、1-28ページ。
- KITAI, Toshio: Chūsei Kōki no Jisha to Keizai 鍛代俊雄『中世後期の寺社と経済』思文閣出版、1999年。
- KITAZUME, Masao: Jike Taiju to Akusō 北爪真佐夫「寺家大衆と悪僧」『中世政治経済史の研究』高科書店、1996年、1-42ページ。
- KOBAYASHI, Yasuo: Nanbokuchō, Muromachiki no Kasho Hakkyū ni Tsuite. Muromachibakufu Shokuseishi no Kisoteki Kōsatsu 小林保夫「南北朝・室町記の過所発給について。室町幕府職制史の基礎的考察」上島有編『日本古文書学論集第八巻 中世 IV』吉川弘文館、1987、56-94ページ。
- KOBAYASHI, Kentaro: Sengoku Jōkamachi no Kenkyū, Tameidō 小林健太郎『戦国城下町の研究』大明堂、1985年。
- KONDŌ, Sei'ichi: Chūsei-Zenki no Seiji-Chitsujo (近藤成一「中世前期の政治秩序」歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座3 中世の形成』東京大学出版会、2004年、161-192ページ。)
- KONISHI, Mizue: Jichitoshi no Seiritsu to Sono Kōzō 同上「地主神の祭礼と大山崎惣町共同体」『日本史研究』166、1976、1-35ページ。
- DIES.: Chūsei Toshi Kyōdōtai no Kōzōteki Tokushitsu. Chūsei Toshi Ōyamazaki wo Chūshin ni 小西瑞江「中世都市共同体の構造的特質。中世都市大山崎を中心に」『中世都市共同体の研究』思文閣出版、2000年、75-138ページ。
- DIES.: Sengoku-Toshi Sakai no Keisei to Jichi 同上「戦国都市堺の形成と自治」『中世都市共同体の研究』99-138ページ。
- DIES.: Ōminato Kaigō no Hattatsu. Uji, Yamada, Takō, Kawasaki tonon Kankei wo Chūshin ni 同上「大湊会合の発達—宇治・山田・高向・河崎との関係を中心に」『中世都市共同体の研究』139-166ページ。

- DIES.: Kaigōshū Toshiyorike Monjo karamita Toshigyōsei 同上「会合年寄家文書からみた都市行政」『中世都市共同体の研究』167-192 ページ。
- DIES.: Toyoda Takeshi no Toshiron /egōshū-ron nitsuite 同上「豊田武の都市論・会合衆論について」『中世都市共同体の研究』223-241 ページ。
- KOTANI, Toshiaki: Kinai Sengokuki Shugo to Chiiki Shakai 小谷利明『畿内戦国守護と地域社会』清文堂出版、2003年。
- KURODA Kazumitsu, der Sommer-Festumzug des Sumiyoshi-Shintō-Heiligtums auf dem Eggenberger Paravent, in: EHMCKE, Franziska / KAISER, Barbara: Ōsaka zu Byōbu. Ein Stellschirm mit Ansichten der Burgstadt Ōsaka im Schloss Eggenburg, Graz 2010, S. 127-141.
- KURODA, Toshio: Nihon Chūsei no Kokka to Shūkyō 黒田敏雄『日本中世の国家と宗教』岩波書店、1974年。
- DERS.: Jisha Seiryoku. Mōhitotsu no Chūsei Shakai 黒田敏雄『寺社勢力 もう一つの中世社会』岩波新書、1980年。
- DERS.: Chūsei no Sonraku to Za. Sonraku Kyōdōtai nitsuite no Shiron 同上「中世の村落と座—村落共同体についての試論—」『日本中世封建制論』法蔵館、1995年、3-27 ページ。
- DERS.: Ōhō to Buppō. Chūseishi no Kōzu 黒田敏雄『王法と仏法。中世史の構図』法蔵館、2001年。
- KUROKAWA, Naonori: Kyūtei to Bakufu 黒川直則「宮廷と幕府」京都市編『京都の歴史3 近世の胎動』學藝書林、1968年、42-71 ページ。
- DERS.: Ōnin-Bunmei no Tairan 同上「応仁・文明の大乱」『京都の歴史3 近世の胎動』305-379 ページ。
- LEWIS, Mark Edward: The Construction of Space in Early China, New York, 2006.
- MAYUMI, TSUNETADA: Sumiyoshi Taisha no Matsuri 真弓常忠「住吉大社の祭」上田正昭編『住吉と宗像の神』筑摩書房、1988年、195-227 ページ。
- MIKAWA, Kei: Insei. Mōhitotsu no Tennō-Sei 美川圭『院政—もうひとつの天皇制』中公新書、2006年。
- MINEGISHI, Sumio: Sōsetsu 峰岸純夫「総説」同上編『中世 今日の古文書学第三巻』、雄山閣出版、2000年、7-12 ページ。
- MITSUHASHI, Takeshi: Jinja no Yuraiga wakarū Shōjiten 三橋健『神社の由来がわかる小事典』PHP 新書、2007年。
- MIYAKAWA, Mitsuru: Kenmonjisha Seiryoku no Sonzoku Kiban 宮川満「権門寺社勢力の存続基盤」大阪府史編集専門委員会編『大阪府史 第三巻』大阪府、1979年、773-848 ページ。
- MIYAMOTO, MASAAKI: SAKAI 宮本雅明「堺」高橋康夫・吉田伸之編『日本都市史入門 II. 町』東京大学出版会、1990年、217-218 ページ。
- MIZUNO, Tomoyuki: Muromachijidai Koubukankei no Kenkyū 水野智之『室町時代公武関係の研究』吉川弘文館、2005年。
- MORISHIGE, Akira: Nanbokuchōki Kōbukankeishi no Kenkyū 森茂暁『南北朝期公武関係史の研究』文献出版、1984年（新版 思文閣出版、2008年）

- MORRIS, V. Dixon: Sakai: From Shōen to Port City, in: Japan in the Muromachi Age, hg. von John W. HALL and Toyoda TAKESHI, Berkeley/Los Angeles/London 1977, 145-158.
- MOTOKI, Yasuo: Inseiki no Kenmon. Nairan to Bushiseiken no Bunritsu 元木 泰雄「院政期の権門－内乱と武士政権の分立－」院政期文化研究会編『院政期文化論集 権力と文化』森話社、2001年、100-120ページ。
- MURAKAMI, Norio: 村上紀夫「近世の祇園社・地主神社と弦召」岡田精司編『祭祀と国家の歴史学』塙書房、2001年、311-328ページ。
- MURATA, Kazuo: Sumiyoshi Saireizu Byōbu ni miru Sakai Shōgyō no Ichiyōsō. Tentō Fūkei wo Chūshin ni 村田和男「住吉祭礼図屏風にみる堺商業の一樣相。店頭風景を中心に」『館報』4、堺市博物館、1985年、24-39ページ。
- MURAYAMA, Shūichi: Gionsha no Goryōshinteki Hatten 村山修一「祇園社の御霊神的発展」柴田実編『御霊信仰』雄山閣出版、1984年、207-215ページ。
- NAGAHARA, Keiji with YAMAMURA, Kozo: Village Communities and Daimyo Power, in: HALL, John W. / TOYODA, Takeshi (Hg.): Japan in the Muromachi Age, Berkeley / Los Angeles / London 1977, S. 107-123.
- NAGAHARA, Keiji (Hg.): Iwanami Nihonshi Jiten 永原慶二『岩波 日本史辞典』(CD-Rom)岩波書店、2001年。
- DERS. (Hg.): Nihon Rekishi Daijiten 同上『日本歴史大辞典』(電子書籍版)小学館、2007年。
- NAKAMURA, Taichi: Fujiwara-Kyo to Shūrei-Ōjō Plan 中村太一「藤原京と『周礼』王城プラン」『日本歴史』582、1996年、1-10ページ。
- NAKAO, Hiroshi: Kyoto no Toraibunka 仲尾宏『京都の渡来文化』淡交社、1990年。
- NAKABE, Yoshiko: Chūseitoshi no Shakai to Keizai 中部とし子『中世都市の社会と経済』日本評論社、1992年。
- DIES.: Sengoku-Jidai no Rakuichiba/Rakuzu ni tsuite. – Hōken-Toshi Kenkyū no Mondai Teiki 同上「戦国時代の「楽市場」・「楽津」について。封建都市研究の問題提起」『地方史研究』30、1980年、1-15ページ。
- NAKAZAWA, Katsuaki: Chūsei jiin no Bōryoku 中澤克昭「中世寺院の暴力」小野正敏、五味文彦、萩原三雄編『中世寺院 暴力と景観』高志書院、2007年、163-193ページ。
- NAUMANN, Nelly: Die einheimische Religion Japans, Handbuch der Orientalistik V.4,1 und 4,2, Leiden u.a., S. 1988-1994.
- NIKI, Hiroshi: Sengoku, Odaseikenki Kyoto niokeru Kenryoku to Machikyōdōtai. Hō no Junkō to Jiritsusei wo Megutte 仁木宏「戦国・織田政権期京都における権力と町共同体－法の遵行と自立性を巡って－」『日本史研究』312、1988年、1-35ページ。
- DERS.: Chū-Kinsei Ikōki no Kenryoku to Toshi Minshū. Kyoto niokeru Toshishakai no Kōzōteki Hen'yō 同上「中近世移行期の権力と都市民衆－京都における都市社会の構造変容－」『日本史研究』331、1990年、30-79年。

- DERS.: Jinaimachi no Kūkan Kōsei. Ōsaka Ishiyama wo Chūshin ni 同上「寺内町の空間構成。大阪石山を中心に」中世都市研究会編『都市空間 中世都市史研究 1』新人物往来社、1994年、21-47ページ。
- DERS.: Kūkan, Ōyake, Kyōdōtai. Chūsei Toshi kara Kinsei Toshi he 仁木宏『空間・公・共同体。中世都市から近世都市へ』青木書店、1997年。
- DERS.: Shō, Ura kara Toshihe 同上「荘・浦から都市へ」朝尾直弘・栄原永遠男・仁木弘・小路田泰直編『堺の歴史 都市自治の源流』角川書店、1999年、47-70ページ。
- DERS.: Toshi bunsho to Toshishakai 同上「都市文書と都市社会」峰岸純夫編『中世 今日の古文書学第三卷』雄山閣出版、2000年、90-105ページ。
- DERS.: Sōron. Kodai / Chūsei Nihon Toshiron no Riron to Hōhō 同上「総論 古代・中世日本都市論の理論と方法」仁木宏編『都市 前近代都市論の射程』青木書店、2002年、9-25ページ。
- DERS.: Jinai-machi to Jōka-machi. Sengoku Jidai no Toshi no Hatten 同上「寺内町と城下町。戦国時代の都市の発展」有光友学編『戦国の地域国家』吉川弘文館、2003年、254-288ページ。
- DERS.: Nihon no Naka no Kyoto. Seiji, Keizai, Chiiki to “Shuto” 同上「日本のなかの京都。政治、経済、地域と「首都」」高橋康夫編『中世のなかの「京都」』新人物往来社、2006年、9-25ページ。
- DERS.: Chūseikōki no Toshikūkan Fukugen no Kokoromi 同上「中世後期の都市空間復元の試み」金田章裕編『平安京—京都 都市図と都市構造』京都大学学術出版会、2007年、183-196ページ。
- DERS.: Toshi kyōdōtai no Kakuritsu to Tenkai 同上「都市共同体の確立と展開」『京都の都市共同体と権力』思文閣出版、2010年、83-118ページ。
- DERS.: Toshi no Sōgamae 同上「都市の総構」『京都の都市共同体と権力』、226-248ページ。
- DERS.: Sakai to Chūseitoshi. Ōgon no Hibi Haruka 同上「堺と中世都市。黄金の日々はるか」『堺研究』33、2011年、1-32ページ。
- NISHIDA, Nagao: Gion-Gozutennō Engi no Seiritsu 西田長男「祇園牛頭天王縁起の成立」柴田実編『御霊信仰』雄山閣出版、1984年、129-206ページ。
- NISHIMOTO, Yutaka (Hg.): Sumiyoshi-Taisha 西本泰編『住吉大社』学生社、1977年。
- NITTA, Ichirō: Chūsei ni Kokka ha attaka 新田一郎『中世に国家はあったか』山川出版社、2004年。
- NODA, Tadao: Kinai Chūseitoshi no Rekishichirigakuteki Kenkyū. Kyoto, Nara, Sakai wo Chūshin ni 野田只夫「畿内中世都市の歴史地理学研究。京都・奈良・堺を中心に」『京都教育大学紀要』A 人文・社会:第45号、1974年、79-99ページ。
- NOGUCHI, Minoru: Chūseizenki no Kenryoku to Toshi. Ingosho, Dairi, Rokuhara 野口実「中世前期の権力と都市。院御所、内裏、六波羅」高橋康夫編『中世のなかの「京都」』新人物往来社、2006年、51-82ページ。

- OGAWA, Makoto: Ashikaga Shōgunke no Kenryoku ni Kansuru Ichikōsatsu 小川 信「足利将軍家の権力に関する一考察。伝奏の機能を通じて」上島有編『日本古文書学論集第七巻 中世 III』吉川弘文館、1986年、260-281 ページ。
- OKADA, Shōji: Heian Kyōchū no Sairei 岡田荘司「平安京中の祭礼」『平安時代の国家と祭祀』続群書類従完成会、1995年、440-499 ページ。
- DERS.: 22Sha no Seiritsu to Kousaisei 同上「二十二社の成立と公祭制」『平安時代の国家と祭祀』続群書類従完成会、1995年、325-361年。
- OKAMOTO, Tōzō: Kodai Jiin no Seiritsu to Tenkai 岡本東三『古代寺院の成立と展開』山川出版社、2002年。
- OKUDA, Yutaka: Chūsei no Sakai ni tsuite 奥田豊「中世の堺について」『日本歴史』435、1984年、83-89 ページ。
- ŌMURA, Takuo: Chūsei Zenki no Gyōkō 大村拓生「中世前期の行幸—神社行幸を中心に—」『年報中世史研究』19、1994年、154-177 ページ。
- Ono, Masatoshi: Jōkamachi, Yakata / Yashiki no Kūkan to Kenryoku Hyōgen 小野正敏「城下町、館・屋敷の空間と権力表現」『国立歴史民族博物館研究』74、1997年、165-175 ページ。
- DERS.: Sengoku Jōkamachi no Kōkogaku 同上『戦国城下町の考古学』講談社、1997年。
- ONOZAWA, Shin: Chūsei no Kōwan Toshi ni hirogaru Kanjinhijiri. Izumi, Settsu ni Tenkai suru Shijō Dōjōkei Jishūwo Chūshin toshite 小野澤眞「中世の港湾都市に広がる勸進聖一和泉・摂津に展開する四条道場系時衆を中心に—」地方史研究協議会編『巨大都市大阪と摂津・和泉』雄山閣出版、2000年、35-84 ページ。
- ŌSAWA, Ken'ichi: Chūsei Sakai to Zaimoku Ryūtsū 大沢研一「中世堺と材木流通」『堺市博物館報』28、2009年、2-12 ページ。
- ŌTSU, Tōru: Ritsuryōkokkashihakōzō no Kenkyū 大津透『律令国家支配構造の研究』岩波書店、1993年。
- ŌTSUKA, Katsumi: Muromachi-Shōgun Ikokushisetsu nado no Gionmatsuri Kenbutsu. Chūsei ni okeru shuto Kyōto no sairei 大塚活美「室町将軍・異国使節等の祇園祭見物—中世における首都京都の祭礼—」『朱雀』17、2005年、1-12 ページ。
- OZAWA, Hiroshi / KAWASHIMA, Masao: Zusetsu Uesugibon Rakuchū Rakugai Byōbuzu wo miru 小沢弘・川嶋将生編『図説 上杉本 洛中洛外図屏風を見る』河出書房新社、1994年。
- ROHDE, Miriam: Unterwegs zum Inari-Schrein – die rechte Zeit zum Verlieben? Zwei Geschichten aus dem *konjaku monogatari shū*, in: Friedrich, Michael / Ess, Hans van / Emmerich, Reinhard (Hg.): Han-Zeit: Festschrift für Hans Stumpfheldt aus Anlass seines 65. Geburtstages, Wiesbaden 2006, S. 733-739.
- RÜTTERMANN, Markus: Städte im vormodernen Japan. Ein Überblick über ihre Geschichte und Erforschung, in: FELDBAUER, Peter / MITTERAUER, Michael / SCHWENTKER, Wolfgang (Hg.): Die vormoderne Stadt. Asien und Europa im Vergleich, Wien 2002, S. 153-193.

- SAGAI, Tatsuru: Shajigyōkō to Tennō no Gireikūkan 嵯峨井建「社寺行幸と天皇の儀礼空間」今谷明編『王権と神祇』思文閣出版、2002年、49-76ページ。
- Sakai City Museum (Hg.): Sumiyoshi Taisha. Utamakura no Sekai 堺市博物館編『住吉大社。歌枕の世界』堺市、1984年。
- DERS. (Hg.): Guide book of Sakai city museum 堺市博物館編『堺市博物館総合案内』堺市博物館、1997年。
- SAKURAI, Eiji: 桜井英治『日本中世の経済構造』岩波書店、1996年。
- Sasaki, Gin'ya: Nihon Chūseitoshi no Jiyū, Jichi Kenkyū wo Megutte 佐々木銀弥「日本中世都市の自由・自治研究をめぐって」『社会経済史学』Vol. 38, No. 4, 1972年、96-111ページ。
- SASAKI, Masayuki: 16 Seiki niokeru sakai no Kaigōshū ni tsuite 佐々木正行「16世紀における堺の会合衆について」『白山史学』33, 1997年、46-62ページ。
- SATŌ, Hiroo: Kami, Hotoke, Ōken no Chūsei 佐藤弘夫『神・仏・王権の中世』法蔵館、1998年。
- SATŌ, Kazuhiko / MAKIHARA, Masaharu / NISHIOKA, Yoshifumi / KAIZU, Ichirō / INABA, Keiyō (Hg.): Nihon Chūseishi Kenkyū Jiten 佐藤和彦・西岡芳文・稲葉継陽・榎原雅治・海津一郎編『日本中世史研究事典』東京道出版、1995年。
- SATŌ, Shin'ichi: Muromachi Bakufu Ron 佐藤進一「室町幕府論」家永三郎編『岩波講座日本歴史第七巻 中世』岩波書店、1963年、31-47ページ。
- DERS.: Nanbokuchō no Dōran 同上『南北朝の動乱』中央公論社、1965年。(新版 中公文庫、2005年。)
- DERS.: Nihon no Chūsei-Kokka 同上『日本の中世国家』岩波書店、1983年。
- DERS.: Kamakurabakufu Soshōseido no Kenkyū 同上『鎌倉幕府訴訟制度の研究』畝傍書房、1944年。(新版 岩波書店、1993年。)
- SATŌ, Yasuhiro: Nihon Chūsei no Reimei 佐藤康弘『日本中世の黎明』京都大学学術出版会、2001年。
- SCHAFER, Edward H.: Chinese Reign-Names. Words or Nonsense Syllable? In: KENNEDY, George A. (Hg.): Wennti Papers, Bd. 1, New Heaven 1954, S. 33-40.
- SENDA, Yoshihiro: Shugosho kara Sengoku Jōka he 千田嘉博「守護所から戦国城下へ」文化財学論集刊行会編『文化財学論集』1994年、457-468ページ。
- SETA, Katsuya: Chūsei no Giongyōe. Ōmandokoro-Otabisho to Bajōyaku-Sei 瀬田勝哉「中世の祇園御霊会。大政所お旅所と馬上役制」『日本史研究』200, 1979年、15-51ページ。(新版『洛中洛外の群像』平凡社、2009年、342-413ページ。)
- DERS.: Uesugibon Rakuchū Rakugaizu kara 同上「上杉本 洛中洛外図から」洛中洛外の群像』平凡社、2009年、10-219ページ。

- SHIBATA, Minoru: Gion Goryōe. Sono Seiritsu to Igi 柴田実「祇園御霊会。その成立と祭祀」『中世庶民信仰の研究』角川書店、1966年、112-158 ページ。
- DERS. (Hg.): Goryō-Shinkō 同上編『御霊信仰』雄山閣出版、1984年。
- SHIMOSAKA, Mamoru: Sanmon Shisetsu Seido no Seiritsu to Tenkai. Muromachi Bakufu no Enryakuji Taishu Seisaku wo Megutte 下坂守「山門使節制度の成立と展開。室町幕府の延暦寺大衆政策をめぐって」『中世寺院社会の研究』思文閣出版、2001年、9-67 ページ。
- DERS.: Chūsei Dosō Ron 同上「中世土倉論」『中世寺院社会の研究』89-119 ページ。
- DERS.: Enryakuji ni okeru santo no sonzaikeitai. Sono Bō no Arikata wo Megutte 同上「延暦寺における山徒の存在形態。その坊の在り方をめぐって」『中世寺院社会の研究』68-88 ページ。
- DERS.: Chūsei Jiin ni Okeru Taishū to Sōji 同上「中世寺院における大衆と惣寺」『中世寺院社会の研究』157-230 ページ。
- DERS.: Enryakuji-Taishū to Hiyoshi-Kosatsukie. Bajōyakataishū Shutsugen no Keiki, I., II. 同上「延暦寺大衆と日吉小五月会。馬上方一衆出現の契機」『中世寺院社会の研究』231-266 及び267-306 ページ。
- SONOBE, Toshiki: Chūsei Sonraku niokeru Utokunin no Ichikiseki. Shōryōshu no jirei toshite 藺部寿樹「中世村落における有徳人の一軌跡。小領主の事例として」『史境』19、1989年、1-18 ページ。
- SONODA, Minoru / Fukuhara, Toshio (Hg.): Sairei to Geinō no Bunkashi 藺田稔、福原敏男編『祭礼と芸能の文化史』思文閣出版、2003年。
- STOLZ, Fritz: Austauschprozesse zwischen Religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen, in: PEZZOLI-OLGIATI, Daria /FRANK-SPÖRRI, Katharina / HÖPFLINGER, Anna-Katharina / JAQUES, Margaret / SCHELLENBERG, Annette (Hg.): Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 2004, S. 84-102.
- SUEKI, Fumihiko: Chūsei no Kami to Hotoke 末木文美士『中世の神と仏（日本史リブレット）』山川出版社、2003年。
- TAKAHASHI, Takahiro (Hg.): Shinhakken. Toyotomiki Ōsakazu Byōbu 高橋隆博編『新発見 豊臣期大阪図屏風』清文堂出版、2010年。
- Takahashi, Shin'ichirō: Rakuchū-Jiguchisen to Muromachibakufu 高橋慎一郎「洛中地口銭と室町幕府」『中世の都市と武士』吉川弘文館、1996年、227-245 ページ。
- TAKAHASHI, Yasuo: Muromachiki Kyoto no Toshikūkan. Muromachidono to Shokokuji to Tsuchimikado-Dairi 高橋康夫「室町記京都の都市空間一室町殿と相国寺と土御門内裏一」中世都市研究会編『政権都市 中世都市研究9』新人物往来社、2004年、56-103 ページ。
- TAKAMAKI, Minoru: Sakai no Kaisho ni tsuiteno Oboegaki 高牧実「堺の会所についての覚書」『比較都市史研究』6-1、1987年、54-55 ページ。

- TANAKA, Takashi: Sumiyoshi-Taisha Shi 田中卓『住吉大社史』上・中、住吉大社奉賛会、1963年および1994年。
- DERS.: Jinja to Saishi (Tanaka Suguru Sakushū 11-I)同上『神社と祭祀 田中卓著作集』国書刊行会、1994年。
- TERAUCHI, Hiroshi: Kizoku Seiken to Chihōshihai, 寺内浩「貴族政權と地方支配」歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座3 中世の形成』東京大学出版会、2004年、35-64ページ。
- TODA, Yoshimi: Shōentaisei Kakuritsuki no Shūkyōteki Minshū Undō 戸田芳美「荘園体制確立期の宗教的民衆運動—永長大田楽について—」『歴史学研究』378、1971年、8-15ページ。
- TOYODA, Takeshi: Gionsha wo Meguru Shoza no Jinin 豊田武「祇園社をめぐる諸座の神人」『座の研究 豊田武著作集第一巻』吉川弘文館、1982年、368-393ページ。
- DERS.: Chūsei no Saishisoshiki 同上「中世の祭祀組織」『宗教制度史 豊田武著作集第五巻』吉川弘文館、1982年、399-531ページ。
- DERS.: Sakai 同上「堺」『封建都市 豊田武作集第4巻』吉川弘文館、1983年、1-158ページ。
- DERS.: Chūsei Toshiron 同上「中世都市論」『封建都市 豊田武作集第4巻』159-212ページ。
- DERS.: Shoki no Hōken Toshi 同上「近世都市論」『封建都市 豊田武作集第4巻』230-263ページ。
- DERS.: Kinsei Toshiron 同上「近世都市論」『封建都市 豊田武作集第4巻』463-521ページ。
- TSURUZAKI, Hiroo: Sengoku Shoki, Sakai no Hitobito to Utakai. Shōgetsuan Masahiro 'Shōkashū' wo Chūshin toshite 鶴崎裕雄「戦国初期、堺の人々と歌会—招月庵正広「松下集」を中心として」『ヒストリア』81、1979年、13-30ページ。
- TSUZUKI, Shinichirō: Hirakareta Bōei-Toshi Sakai 続伸一郎「開かれた防衛都市堺」網野善彦・石井進編『中世の風景を読む』新人物往来社、1995年、78-113ページ。
- UCHIDA, Yoshiya: Keihankan no Jisha to Meisho 内田吉哉「京阪間の寺社と名所」高橋隆博編『新発見 豊臣期大阪図屏風』清文堂出版、2010年52-74ページ。
- UEKI, Yukinobu: Gion-Matsuri no Seiritu to Yamahoko 植木行宣「祇園祭の成立と山鉾」八木透編『京都の夏祭りと民俗信仰』昭和堂、2002年、2-100ページ。
- UESHIMA, Tōru: Chūseikokka to Jisha 上島亨「中世国家と寺社」歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座3 中世の形成』東京大学出版会、2004年、227-261ページ。

- URAI, Sachiko: Sumiyoshi Taisha niokeru Aranigo Ōharai no Shinji wo megutte 浦井祥子「住吉大社における荒和大祓いの神事をめぐって」 藺田稔、福原敏男編『祭礼と芸能の文化史』 思文閣出版、2003年、225-256 ページ。
- WAKITA, Haruko: Chūsei no Gion'e. Sonoseiritsu to Henshitsu 脇田晴子「中世の祇園会。その成立と変質」 『藝能史研究』 4号、1964年。
- DIES.: Nihon Chūsei Shōgyōhattatsushi no Kenkū 同上『日本中世商業発達史の研究』 御茶ノ水書房、1969年。
- DIES.: Chūseishi Kenkyū to Toshiron 同上「中世史研究と都市論」 『日本中世都市論』 東京大学出版会、1981年、1-68 ページ。
- DIES.: Jichitoshi no Seiritsu to Sono Kōzō 同上「自治都市の成立とその構造」 『日本中世都市論』 181-248 ページ。
- DIES.: Toshi Kyōdōtai no Keisei 同上「都市共同体の形成」 『日本中世都市論』 249-279 ページ。
- DIES.: Fêtes et communautés urbaines dans le Japon médiéval. La fête de Gion à Kyōto, in: Annales 52^e Année 5, 1997, S. 1039-1056.
- DIES.: Chūsei Kyoto to Gionmatsuri. Ekishin to Toshi no Seikatsu 同上『中世京都と祇園祭。疫神と都市の生活』 中公新書、1999年。
- DIES.: Tennō to Chūsei Bunka 同上『天皇と中世文化』 吉川弘文館、2003年。
- WAKITA, Osamu: Sengoku Kinsei no Toshi to Gōshō 脇田修『戦国近世の都市と豪商』 『上方文化研究センター 研究年報 第二号』 2001年、36-42 ページ。
- WAKITA, Osamu / ŌSAWA, Ken'ichi / NIKI, Hiroshi / MINEGISHI, Sumio (Hg.): Jinai-Machi no Kenkyū 脇田修、大沢研一、仁木弘、峰岸純夫編『寺内町の研究』 1-3巻、法蔵館、1998年。
- WATANABE, Kōichi: Kinsei Nihon no Toshi to Minshū. Jūminketsugōto Joretsuishiki 渡辺浩一『近世日本の都市と民衆。住民結合と序列意識』 吉川弘文館、1999年。
- WILKINSON, Endymion: Chronology, in: Chinese History. A Manual Revised and Enlarged, Cambridge and London 2000, S. 170-197.
- WINTERSTEEN, Jr., Prescott B.: The Early Muromachi Bakufu in Kyoto, in: HALL, John W. / MASS, Jeffrey P. (Hg.): Medieval Japan. Essay in Institutional History, New Heaven and London 1974, S. 201-209.
- WRIGHT, Arthur F.: The Cosmology of the Chinese City, in: SKINNER, G. William (Hg.): the City in Late Imperial China, Stanford 1977, S. 33-73.
- YAMADA, Kunikazu: Chūseitoshi Kyoto no Henyō 山田邦和「中世都市京都の変容」 石井進編『都市を作る』 新人物往来社、1998年、90-122 ページ。
- DERS.: Saga no Hensen 同上「嵯峨の変遷」 金田章裕編『平安京—京都 都市図と都市構造』 京都大学学術出版会、2007年、153-181 ページ。
- YAMADA, Yasuhiro: Meiō no Seihenchokugo no Bakufunai Taisei (山田康弘『戦国期室町幕府と将軍』 吉川弘文館、2000年。)
- YAMAJI, Kōzō: Muromachi Bakufu to Gion Matsuri 山路興造「室町幕府と祇園祭」 『国立歴史民俗博物館研究紀要』 74、1997年、157-164 ページ。

- DERS.: Gion Goryōe no Geinō. Mechō no Warawa, Kuzemaisha, Kakkochigo 同上「祇園御霊会の芸能。馬長童、久世舞車、羯鼓稚児」『京都 芸能と民俗の文化史』思文閣出版、2009年、40-152 ページ。
- YAMAMOTO, Masakazu: Chūsei Kyoto no Gairo to Gaiku 山本雅和「中世京都の街路と街区」仁木宏編『都市 前近代都市論の射程』青木書店、2002年、51-72 ページ。
- DERS.: Chūsei Kyoto no Gairo to Machiya 同上「中世京都の街路と町屋」高橋康夫編『中世のなかの「京都」』新人物往来社、2006年、180-200 ページ。
- YAMAMURA, Aki: Chūseitoshi no Kūkankōzō to Kūkanninshiki 山村亜希「中世都市の空間構造と空間認識」仁木宏編『都市 前近代都市論の射程』青木書店、2002年、157-177 頁。
- DIES.: Inseiki Heiankyo no Toshikūkan Kōzō 山村亜希「院政期平安京の都市空間構造」金田章裕編『平安京一京都 都市図と都市構造』京都大学学術出版会、2007年、125-151 頁。
- DIES.: Medieval Towns, in: KINDA, Akihiro (Hg.): A Landscape History of Japan, S. Kyoto University Press 2010, S. 65-88.
- YANAGAWA, Keiichi: Matsuri to Sairei no Shūkyō Gaku 柳川啓一『祭と祭礼の宗教学』筑摩書房、1987年。
- YANAI, Kazuma: Bun'mei Nenkan no Daitokuji to Sakai Chōshū ni kansuru Shinshiryō ni tsuite. Shūon'an zō "Sakainanbokushō Daitokuji Hōka Hikitsuke" no Shōkai 矢内一磨「文明年間の大徳寺と堺町衆に関する新史料について。酬恩庵蔵「堺南北庄大徳寺奉加引付」の紹介『日本史研究』396、1995、27-37 ページ。
- YONEYAMA, Toshinao: Toshi to Matsuri no Jinruigaku 米山俊直『都市と祭りの人類学』河出書房新社、1986年。
- YOSHIDA, Toshihiro: Chūsei Chizu Shiryō to Ezu 吉田敏弘「中世地図史料と絵図」峰岸純夫編『中世 今日の古文書学第三巻』、雄山閣出版、2000年、288-309 ページ。
- YOSHIDA, Yutaka: Chūsei Miyaza no Keisei to Jichi 吉田豊「中世宮座の形成と自治」『館報』3、堺市博物館、1984年、1-26 ページ。
- DERS.: Sumiyoshi Saireizue no Gyōretsu ni tsuite 同上「住吉祭礼図絵の行列について」『すみのえ』181、1986年、20-29 ページ。
- DERS.: Chūsei Sumiyoshisha no Ujizoku to Shokueki 同上「中世住吉社の氏族と職役」『すみのえ』180、1986年、29-36 ページ。
- DERS.: Chūsei Sumiyoshisha. Ujizoku to Shokueki 同上「中世住吉社。氏族と職役」堺市博物館編『館報 V』1986年、15-42 ページ。
- DERS.: Sumiyoshi Shiryō to Jinji Yaku 同上「住吉社領と人事役」『すみのえ』183、1987年、38-43 ページ。
- DERS.: Izuminokuni Ōtorigun Takakurajison no Sonzabunsho. Kinsei Miyaza to Sonraku Kōzō 同上「和泉国大鳥郡高蔵寺村の村座文書—近世宮座と村落構造—」堺市博物館編『館報 VII』1988年、20-38 ページ。

- DERS.: Sakaishi Kenkyū no Ayumi 同上「堺史研究の歩み」『堺市博物館報』11号、1992年、36-58ページ。
- DERS.: Chūsei Kinsei Shoki Sakaishi no Kenkyū Bunken Ichiran 1 und 2 同上「中世近世初期堺の研究文献一覧」『堺市博物館報』12号（1993年、30-38ページ。）14号（2002年、32-35ページ。）
- DERS.: Sakai Chūsei no Kaigō to Jiyū 同上「堺中世の会合と自由」『堺市博物館報』17号、1998年、2-30ページ。
- DERS.: Sakai to Sumiyoshi. Kodai Chūsei no Saishi to Sharyō 同上「堺と住吉。古代中世の祭祀と社領」『堺市博物館報』28号、2009年、13-23ページ。
- DERS.: Sumiyoshisai no Omikoshi ha Naze Minami no Sakai he Mukaunoka 同上「住吉祭のお神輿はなぜ南の堺へ向かうのか」『大阪人』64、2010年、33-37ページ。
- DERS.: Sakai no Rekishi ha Sumiyoshi Otabishokara 同上「堺の歴史は住吉御旅所から」『堺市博物館報』30号、2011年、50-58ページ。
- DERS.: Ezu de Miru Sakai-Kō, 同上「絵図で見る堺港」『堺研究』33、2011年、1-37ページ。
- YOSHIE, Akio: Shinbutsu Shūgō 義江彰夫『神仏習合』岩波新書、1996年。
- YOSHIKAWA, Shinji: Sekkanseiji no Tensei 吉川真司『律令官僚制の研究』塙書房、1998年。

