

Christoph Kleine

Religionsbegegnung als Katalysator theologischer Rationalisierung

Am Beispiel des Konflikts um die Verehrung der Götter
im japanischen Buddhismus des 13. Jahrhunderts

1. Theoretische Vorannahmen und erkenntnisleitende Hypothesen

1.1 Macht und die soziale Konstruktion subjektiver Wirklichkeiten

Inspiziert durch die Religionssoziologie Max Webers sieht Pierre Bourdieu eine Hauptfunktion von Religion in der „Wahrung sozialer Ordnung“ und der „Legitimierung“ der Macht der „Herrschenden“.¹ Ähnlich wie das Recht stelle Religion „ein Machtinstrument“ dar, „das als Instrument der Erkenntnis wirkt“.² Diese Funktion wird dadurch erfüllt, so Bourdieu, dass das „Produktionssystem der religiösen Ideologie“ eine „Verklärung der gesellschaftlichen Verhältnisse in übernatürliche also in der Natur der Dinge verankerte und somit gerechtfertigte Verhältnisse vollzieht“.³

Wissenssoziologisch gesprochen erfolgt die Legitimierung des gesellschaftlichen Status Quo und vor allem der Machtverhältnisse vermittels der Schaffung subjektiver Wirklichkeiten, die qua Externalisierung und Objektivierung den Status natürlicher Gegenstände erhalten. Allerdings genügt es nicht, Wirklichkeit zu konstruieren; die subjektive Wirklichkeit muss zunächst von den Individuen internalisiert, institutionalisiert und durch Schaffung von Plausibilitätsstrukturen⁴ aufrechterhalten werden. Die Erfolgsaussichten dieses Vorhabens steigen zweifellos mit der Kohärenz der Wirklichkeitskonstruktion, die für das Individuum plausibel, sinnstiftend und handlungsorientierend, für die Gesellschaft normbegründend sein soll. Daher lautet die Ausgangshypothese dieses Beitrags: Das Religionssystem⁵ strebt permanent nach komplexitätsreduzierender Kohärenz, um kognitive

1 Pierre Bourdieu, *Religion* (Berlin: Suhrkamp, 2011), 37.

2 Ebd., 36.

3 Vgl. ebd., 14–15; 37–38.

4 Zum Konzept der „Plausibilitätsstrukturen“ siehe Peter L. Berger et al., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie* (Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl., 2009), 165–174.

5 Den Begriff ‚Religionssystem‘ verwende ich durchaus in bewusster Anlehnung an die funktionale Systemtheorie Niklas Luhmanns. Siehe z. B. Niklas Luhmann, *Funktion der Religion. Theorie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977); ders. und André Kieserling, *Die Religion der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002 [2000]).

Dissonanzen⁶ individueller und kollektiver Akteure zu minimieren und damit die Durchsetzung der religiös konstruierten Wirklichkeit, mithin: kognitiver und normativer Orientierungen (Seiwert) zu erleichtern.

Die Notwendigkeit zu einer umfassenden Rationalisierung der so genannten Universalreligionen ergibt sich also einerseits aus der „höchst eigenwillige[n] Eigengesetzlichkeit des Religiösen“⁷, andererseits aber – und das ist in diesem Zusammenhang entscheidend – aus ihrer politischen Funktion im Zuge der Herausbildung früher ‚Hochkulturen‘. Der Übergang von vorrangig segmentär zu stratifikatorisch differenzierten, hierarchisch gegliederten Hochkulturen erfordert die Schaffung einer herrschaftslegitimierenden und -sichernden Einheitskultur. Universalreligionen stellen regelmäßig einen semantischen Apparat zur Verfügung, der die Integration der Kultur unter einer einheitlichen Zentralperspektive ermöglicht und so die zentrifugalen Kräfte der Gesellschaft eindämmt. Alois Hahn spricht in diesem Zusammenhang und im Anschluss an Tenbruck von einem typischen Kanonisierungsbedürfnis der Hochkulturen.⁸ Die heterogenen, an bestimmte soziale Verbände gebundenen Kulturelemente müssen zu einem systematischen Ganzen zusammengeführt und hierarchisiert werden. Eine der wesentlichen Herausforderungen für die religiösen Virtuosen ist es in diesem Zusammenhang, die Gesamtheit aller zunächst weitgehend unverbunden nebeneinander bestehenden Kulte und Mythen in ein kohärentes System zu bringen und eine plausible Erklärung für die Priorität der Riten und Mythen des herrschenden sozialen Verbandes (i. d. R. eine Sippe oder ein Clan) zu liefern. Auch diesen Vorgang möchte ich hier als ‚Rationalisierung‘ bezeichnen.

In der japanischen Geschichte stehen zwei Werke exemplarisch für den Versuch der Rationalisierung und Kanonisierung des Kult- und Mythenbestandes zu einer Einheitskultur: die beiden Reichschroniken *Kojiki* 古事記 (712) und v. a. *Nihon shoki* 日本書紀 (720), die im kaiserlichen Auftrag zu Beginn des 8. Jahrhunderts fertiggestellt wurden.⁹ Die esoterisch-buddhisti-

6 Zur Theorie der ‚kognitiven Dissonanz‘ siehe Leon Festinger, Martin Irlle und Volker Möntmann, *Theorie der kognitiven Dissonanz* (Bern: H. Huber, 1978).

7 Max Weber und Johannes Winckelmann, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie* (Tübingen: Mohr, 1980), 264.

8 Vgl. hierzu im Anschluss an Tenbruck Alois Hahn, „Kanonisierungsstile“, in *Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, Aleida Assmann und Jan Assmann (Hg.), 28–37 (München: Fink, 1987). Diese Übergänge vollziehen sich in einem allmählichen, nie vollkommen abgeschlossenen Prozess. In der gesellschaftlichen Entwicklung kommt es immer zu Anachronismen, Asynchronitäten und Atavismen. Das Fortbestehen segmentärer Differenzierung in primär stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften führt regelmäßig zu tendenziell destabilisierenden Spannungen.

9 Besonders im *Nihongi* wurden die Einzelmythen der verschiedenen Clans in eine pseudo-historiographische, annalistische Form gebracht und hierarchisch auf den Mythos des herrschenden Clans des ‚Sonnengeschlechts‘ bezogen. Siehe hierzu Nelly Naumann, *Die Mythen des alten Japan* (München: Beck, 1996). Darüber hinaus fungierte der Buddhismus als Garant einer Einheitskultur, die ihren rituell-performativen Ausdruck in den zentralen Staatsriten, ihren archi-

sche Neuinterpretation dieses systematisch rationalisierten Mythenbestandes im 12./13. Jahrhundert (z. B. im *Nakatomi harae kunge* 中臣祓訓解)¹⁰ zielte schließlich auf eine vollständige und kohärente Integration der Mythen in Weltbild und Ritual des tantrischen Buddhismus ab; d. h. wir haben es hier mit einem weiteren Rationalisierungsschub zu tun, dem allerdings nicht alle Buddhisten folgen wollten, wie wir am Beispiel Hönens 法然 (1133–1212) und Shinrans 親鸞 (1173–1263) sehen werden.

1.2 Sinnkrisen und Kohärenzkrisen

Einmal im Zuge der Hochkulturbildung erfolgreich etablierte kollektiv verbindliche, subjektive Wirklichkeitskonstruktionen sind krisenanfällig, die „Inhalte der subjektiven Wirklichkeit immer gefährdet“.¹¹ Der Gefährdungsgrad der subjektiven Wirklichkeit ist aber nicht gleichbleibend hoch. Es gibt biographische (für das Individuum) und historische (für die Gesellschaft) Phasen, in denen die „Wirklichkeitsabsicherung“ besonderer Anstrengungen bedarf. So können Irritationen aus der Systemumwelt (z. B. Politik, Wirtschaft, Recht, Wissenschaft) ‚Sinnkrisen‘ auslösen, d. h. die bisher im System präferierten Selektionen erscheinen nun fragwürdig. Zum einen wird das Religionssystem durch Irritationen aus der Systemumwelt – in vormodernen Gesellschaften insbesondere aus dem System der Politik – zur ständigen Anpassung und Neukonfiguration durch Reorganisation seiner Einzelelemente gezwungen. Da, wie ich mit Bourdieu meine, Religion nicht zuletzt die politische Funktion einer ‚Soziodizee‘ hat und damit der Legitimation von Herrschaft und gesellschaftlichem Status Quo als etwas vermeintlich ‚Natur- bzw. Gottgegebenes‘,¹² reagiert das Religionssystem besonders heftig auf Herrschaftswechsel oder Krisen der Herrschaftslegitimation. Um ihrer Funktion gerecht zu werden, muss die Religion die sich verändernde Welt immer wieder neu als etwas sinnhaft Ganzes beschreiben. Zudem manifestieren sich Irritationen durch die Systemumwelt in Form von spezifischen Interessen bestimmter sozialer Trägerschichten. Diese Interessen bestimmen in nicht unerheblichem Maße die Richtung der Rationalisierung des Religionssystems. Insofern religiöse Teilsysteme sich sowohl in der Konkurrenz gegen andere religiöse Teilsysteme als auch gegenüber der Systemumwelt bewähren müssen,

tektonischen in der Errichtung des Tōdaiji in der Hauptstadt Nara fand. Auf der institutionellen und administrativen Ebene diente die Übernahme der chinesischen Verwaltung im *Ritsuryō*-System dem Zweck der einheitskulturellen Zentralisierung und Hierarchisierung.

10 Ediert in Ōsumi Kazuo 大隅和雄 (Hg.), *Chūsei Shintō ron* 中世神道論; *Nihon shisō taikai* 日本思想大系; 19 (Tōkyō: Iwanami Shoten, 1977); für eine Übersetzung und Analyse dieses hochinteressanten Textes siehe Mark J. Teeuwen und Hendrik van der Veere, *Nakatomi Harae Kunge: Purification and Enlightenment in Late-Heian Japan* (München: Iudicium, 1998).

11 Berger/Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, 157.

12 Vgl. hierzu Bourdieu, *Religion*, 14–15; 37–38; 56–57; 67.

kann man in Bezug auf die Einwirkung exogener, d. h. [teil]system-fremder Einflussfaktoren von einem *Selbstbehauptungs-Postulat* sprechen.

Andererseits kann das Religionssystem nur gemäß seiner ‚Eigengesetzlichkeit‘ und einzelne Religionen nur im Rahmen einer begrenzten Zahl theologischer Optionen¹³ Irritationen aus der Systemumwelt verarbeiten und sich durch Reorganisation seiner Einzelelemente neu konfigurieren. Zur Eigengesetzlichkeit oder Eigenlogik¹⁴ des Religionssystems gehört nach Luhmann zunächst einmal, dass sich religiöse Kommunikation stets irgendwie an der Leitunterscheidung *Transzendenz/Immanenz* orientiert. Dabei ist historisch häufig eine Entwicklung hin zu einer zunehmenden Betonung des Gegensatzes zwischen Transzendenz/Immanenz und einer Verabsolutierung der Transzendenz zu beobachten¹⁵ – was, wie wir sehen werden, wiederum in letzter Konsequenz zur vollkommenen Aufhebung des Gegensatzes führen kann. Bei der konkreten Ausgestaltung des Transzendenzkonzepts gibt es gleichwohl diverse Möglichkeiten – in dem hier zu verhandelnden historischen Fallbeispiel werden von den Akteuren diesbezüglich zwei radikal unterschiedliche Wege eingeschlagen.¹⁶

Weiterhin gehört zur Eigengesetzlichkeit des Religiösen das *Kohärenzpostulat*. Die Elemente des Systems müssen sich möglichst widerspruchsfrei zu

13 Joachim Wach spricht in diesem Zusammenhang von dem „jeweiligen *Mittelpunkt*“ einer Religion und betrachtet die Entwicklung der Religionen als „Entfaltung des in ihnen liegenden Prinzips“. Joachim Wach und Christoffer H. Grundmann, *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (Waltrop: Spenner, 2001), 79; 84.

14 Ich orientiere mich hier an Luhmann, der Religion und andere soziale Systeme als ‚autopoietische‘, kognitiv offene, aber operativ geschlossene Systeme definiert. Bereits Weber hatte eine „höchst eigentümliche Eigengesetzlichkeit des Religiösen“ konstatiert (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 264), aber auch anderen ‚Lebensordnungen‘ eine Eigengesetzlichkeit zugestanden und die Konfliktträchtigkeit des Nebeneinanders verschiedener Lebensordnungen und Wertesphären betont. Siehe Max und Marianne Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988 [1920]), 537. Zur Eigengesetzlichkeit des Religiösen schreibt Weber: „... die Rationalisierung des Religiösen hat durchaus ihre Eigengesetzlichkeit, auf welche ökonomische Bedingungen nur als ‚Entwicklungswege‘ wirken, und ist vor allem an die Entfaltung einer spezifisch priesterlichen Bildung geknüpft“. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 704. Vgl. Bourdieu, *Religion*, 41.

15 Diese Tendenz scheint allerdings nicht zwangsläufig und auch nicht irreversibel zu sein. Es bleibt abzuwarten, ob ‚postmoderne‘ Entwicklungen wie die ‚Auflösung des religiösen Feldes‘ (Bourdieu), ‚Entgrenzung der Religion‘ (Knoblauch), religiöser Fundamentalismus usw. nicht gleichermaßen eine Auflösung der Systemgrenzen der Religion und zugleich eine Verwässerung des Gegensatzes von Transzendenz und Immanenz befördern.

16 Bei genauem Hinsehen ist z. B. in Bezug auf den Buddhismus leicht zu erkennen, dass alle Diskurse letztlich um die Frage nach dem Verhältnis zwischen Transzendenz (*lokottara: nirvāna* [Verlöschen], *bodhi* [Erwachen], *mokṣa* [Befreiung], *jōdo* 淨土 [Reines Land], *Buddha...*) und Immanenz (*laukika: saṃsāra* [Umherwandern (im Kreislauf von Geburt und Tod)], *moha* [Unwissen], *edo* 穢土, *prthag-jana* [Durchschnittsmensch]) kreisen, in unserem Beispiel eben um die Beziehung von Ur-Gründen (*honji* 本地=Buddhas etc.) zu herabgelassenen Spuren (*suijaku* 垂迹=Kami etc.), Ordnung des Buddha (*buppō* 佛法) zur Ordnung des Herrschers (*ōbō* 王法) usw.

einem kohärenten Ganzen verbinden. Auch wenn vormoderne Kulturen häufig eine gewisse Ambiguitätstoleranz aufweisen, müssen allzu radikale Brüche vermieden und stattdessen Kontinuität suggeriert werden. Je stärker eine Religion, z. B. durch Kanonbildung, dogmatisch fixiert ist, desto geringer ist die Anzahl der Wahlmöglichkeiten bei der Reorganisation der Elemente. Dennoch sind selbst stark kanonisierte Religionen flexibel genug, verschiedene, nicht selten vollkommen gegensätzlich erscheinende Entwicklungsoptionen bereit zu halten, je nachdem, welche dogmatische Position konsequent weitergedacht wird. Hieraus ergeben sich nicht unerhebliche Zentrifugalkräfte, die sogar ein Auseinanderbrechen des Religionssystems bzw. seine segmentäre Differenzierung etwa durch Schisma oder Sektenbildung bewirken können.

Der Bedarf an Reorganisation der Einzelelemente ist historisch stark schwankend. Wie schon gesagt, steigern politische und gesellschaftliche Umbrüche den Reorganisationsbedarf. Von mindestens ebenso großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Aufeinandertreffen heterogener Elemente durch Diffusion, etwa durch Kultur- und Religionskontakt. Die meist unter dem Schlagwort ‚Synkretismus‘ beschriebene Assimilation exogener Religionselemente etwa im Zuge der Inkulturation einer Religion in eine neue Umgebung zwingt in extremem Maße zu einer Neukonfiguration durch Reorganisation der Elemente. Religionsbegegnungen (z. B. in Form von religiöser Diffusion) gefährden tendenziell die innere Kohärenz des Sinnsystems und die Funktion der Plausibilitätsstrukturen. Ich möchte in diesem Zusammenhang von ‚Kohärenzkrisen‘ sprechen.¹⁷ Durch endogene Faktoren, d. h. durch systeminterne Vorgänge ausgelöste Kohärenzkrisen (so eine zentrale These dieses Beitrags) wirken – ähnlich wie durch exogene Faktoren, d. h. durch Irritationen aus der Systemumwelt bewirkte ‚Sinnkrisen‘ – als Katalysatoren theologischer Rationalisierung. Religionen sind wie gesagt – meist entgegen ihrem Selbstverständnis – extrem komplexe und flexible Systeme, in

17 Die Unterscheidung zwischen ‚Kohärenzkrisen‘ als Resultat innerreligiöser Neuformationen und ‚Sinnkrisen‘ als Resultat extrinsischer Irritationen soll verdeutlichen, dass aus der Systemumwelt keine neuen Elemente in das Religionssystem eingespeist werden, die dann im Zuge einer Rationalisierung in eine neue Ordnung gebracht werden müssen. Vielmehr – so eine zu prüfende These – führt die extrinsische Irritation in eine Krise bezüglich der Frage, ob die bisher im System präferierten Selektionen noch die richtigen sind. In meinem Fallbeispiel haben wir es mit beidem zu tun: politische, rechtliche, ökonomische Veränderungen (Bildung eines Einheitsstaates, Einführung chinesischer Institutionen und Rechtsnormen [6. Jh. ff]; Machtwechsel zugunsten des Kriegeradels, Durchsetzung feudalistischer Strukturen etc. [12/13. Jh.]) irritieren das Religionssystem und schaffen Rationalisierungs- bzw. Anpassungsbedarf. Die Erweiterung des innerreligiösen Elementbestandes durch Religionsbegegnung (6. Jh.) löst einen Rationalisierungsschub aus, und die hierdurch bedingten Konflikte zwischen divergierenden Rationalisierungspfaden (12./13. Jh.) gefährden erneut die Kohärenz des Religionssystems, wodurch neuer Rationalisierungsbedarf entsteht. Im Ergebnis wirken Sinnkrisen also ebenso rationalisierungsfördernd wie Kohärenzkrisen. Sie wirken aber – wie gesagt – auf andere Weise.

denen die Zahl der anschlussfähigen Operationen zwar begrenzt, aber doch groß genug ist, dass unterschiedliche ‚Rationalisierungspfade‘ möglich bleiben. Die Vielfalt möglicher Rationalisierungspfade steigert die Komplexität des Systems und birgt dadurch in sich wiederum die Gefahr, Kohärenzkrise auszulösen, die sich in innerreligiösen Konflikten manifestieren. Diese enden i. d. R. damit, dass ein Rationalisierungspfad als ‚nonkonformistisch‘ delegitimiert wird. Innerreligiöse Pluralität schlägt dann in eine Konstellation um, in der eine Seite für sich das ‚Monopol der legitimen Ausübung religiöser Gewalt‘¹⁸ beanspruchen kann, während die andere Seite als ‚heterodox‘ stigmatisiert und negativ sanktioniert wird. Diese Konfliktsituation wirkt ihrerseits als Katalysator theologischer Rationalisierung, da beide Seiten herausgefordert sind, auf den Konflikt zu reagieren und sich in ihm, d. h. im umkämpften religiösen Feld, irgendwie zu behaupten. Das Aufeinandertreffen heterogener religiöser Elemente – Vorstellungen, Praktiken, Symbole, Institutionen, Diskurse etc. – löst also einen Dynamisierungsschub aus, da sowohl der *Bedarf an Rationalisierung* i. S. der Neukonfiguration der Elemente als auch der *Konkurrenzdruck* zwischen den ‚Lieferanten‘ bzw. sozialen Trägern der heterogenen religiösen Elemente steigen. Im Zuge dieser Auseinandersetzungen um Selbstbehauptung und Macht im religiösen Feld kann es (1) zur Verhärtung und Fixierung (der Prozess wird ‚eingefroren‘) der divergierenden Positionen (z. B. in Form von Kanonisierung als ‚Stillstellung des Traditionsstroms‘¹⁹), (2) zur Zuspitzung der strittigen Positionen oder (3) zu einseitigen oder wechselseitigen Anpassungsprozessen kommen. In seltenen Fällen kann die durch den Konflikt angeregte theologische Rationalisierung zur Bildung neuer Religionen führen, wie dies – so meine These – im spätmittelalterlichen Japan geschehen ist, als sich ein zunächst buddhistischer Diskurs über die Kami 神, die ‚einheimischen Götter‘, verselbstständigte und so die Religion des Shintō 神道 entstand.

1.3 Zwischenfazit: Religionsgeschichte als infiniter Rationalisierungsprozess

Aus dem oben Gesagten folgt, dass man Religionsgeschichte als einen Prozess ständiger Neukonfigurationen des Religionssystems beschreiben kann. Da diese Neukonfigurationen nicht willkürlich geschehen, sondern mit bestimmten Zielen und aus bestimmten Interessen heraus sowie mit einer gewissen methodischen Folgerichtigkeit, bezeichne ich diesen Prozess als ‚*Rationalisierung*‘. Für den dynamischen Prozess der beständigen Neukonfiguration der Elemente des Religionssystems sind exogene wie endogene Einflussfaktoren verantwortlich. Versuche der Reorganisation des Religionssystems sind durch die Postulate der *Kohärenz* und der *Konsequenz* bestimmt.

18 Ebd., 19.

19 Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien* (München: Beck, 2000), 144.

Kognitive Dissonanzen werden einerseits dadurch vermieden, dass sich die Elemente widerspruchsfrei in ein kohärentes Gesamtsystem einfügen – nur so lassen sich überzeugende Wirklichkeiten konstruieren und mithilfe etablierter Plausibilitätsstrukturen kollektiv durchsetzen und tradieren. Andererseits muss die Reorganisation als konsequente Fortführung traditionell akzeptierter Lehrauffassungen präsentiert werden und damit *Kontinuität*, also gleichsam Kohärenz in *diachroner* Perspektive suggerieren. Nicht jede ‚theologische Operation‘ ist anschlussfähig. Auch aus diesem Grund möchte ich die unter dem Kohärenz- und Konsequenz-Postulat stehenden Reorganisationsprozesse als ‚[theologische] Rationalisierung‘ beschreiben, wobei ich unter ‚Theologie‘ hier im Anschluss an Niklas Luhmann ganz schlicht die ‚Reflexion des Religionssystems‘ verstehe.

1.4 Religionsbegegnung als Katalysator theologischer Rationalisierung

1.4.1 Was begegnet sich und was folgt daraus?

Synkretismus und die Essenzialisierungsfalle: Wenn wir von ‚Religionsbegegnung‘ sprechen, erhebt sich unmittelbar die Frage nach den sich begegnenden Einheiten. Wer oder was begegnet sich? In den Bereich der Folgenbeschreibung religiöser Begegnung fallen offenkundig alle Synkretismus-Theorien. Das Konzept des Synkretismus als Modell zur Beschreibung und Analyse der Folgen religiöser Begegnung hat in bestimmten Erklärungszusammenhängen zweifellos einen heuristischen Wert. Es birgt aber auch ein nicht unerhebliches Potenzial für Missverständnisse. Auf ein Problem ist immer wieder hingewiesen worden: Der Begriff des Synkretismus suggeriert, dass es ‚sortenreine‘ Religionen geben könne und enthält damit eine implizit normative Komponente. Darüber möchte ich hier nichts weiter sagen. Im Kontext des Tagungsthemas halte ich ein anderes Problem für gravierender: Die Rede vom Synkretismus birgt die Gefahr der Essenzialisierung, d. h. Religionen werden hier zu fixen Einheiten reifiziert, die durch Begegnung mit anderen Einheiten gleichsam hybridisiert werden. Dieses Modell ist mir für den aktuellen Kontext zu essenzialistisch und zu statisch.

Ich möchte das Problem mit Blick auf mein Thema und am Beispiel der immerhin dynamischen Synkretismus-Theorie Michael Pyes erläutern. Pye definiert Synkretismus als „*the temporary ambiguous coexistence of elements form diverse religions and other contexts within a coherent religious pattern*“.²⁰ Aus der Ambiguität der Bedeutungen der religiösen Elemente innerhalb des synkretistischen Komplexes ergibt sich ein Spannungszustand, dessen Dynamik religionsgeschichtlich in drei verschiedene Formen münden kann,

20 Michael Pye, „Syncretism and Ambiguity,“ *Numen* 18, Nr. 2 (1971): 83–93.

nämlich (1) Synthese, (2) Assimilation und (3) Auflösung.²¹ Praktischerweise erläutert Michael Pye sein Synkretismus-Modell genau an meinem Fallbeispiel: Im 6. Jahrhundert sei der chinesische Buddhismus aus Korea kommend auf den einheimischen Shintō getroffen. Letzterer sei vom Buddhismus nach und nach assimiliert worden, wobei jedoch eine Spannung bzw. ‚Ambivalenz‘ der verschiedenen Elemente des synkretistischen Komplexes bestehen blieb und diese je nach Perspektive einen unterschiedlichen Sinn haben konnten. Diese Spannung löste sich auf, als im 19. Jahrhundert Shintō und Buddhismus zwangsweise wieder voneinander getrennt wurden.²² Ich habe schon an anderer Stelle betont, dass mir dieses Modell bezogen auf die japanische Religionsgeschichte nicht vollständig einleuchtet.²³ Die beiden Probleme dieses Modells sind schnell benannt: (1) Pye suggeriert, es habe im 6. Jahrhundert eine mehr oder weniger distinkte Religion mit der Bezeichnung ‚Shintō‘ gegeben. (2) Er suggeriert, Elemente dieses Shintō seien mehr oder weniger unverändert über die Jahrhunderte überliefert worden und hätten dann im 19. Jahrhundert eine zwar veränderte, aber doch mit dem vor-buddhistischen Shintō identifizierbare Religion ergeben, nachdem sie von buddhistischen Elementen ‚gereinigt‘ worden seien. Dieses historische Narrativ halte ich für problematisch und letztlich für ein Produkt nativistischer und nationalistischer Diskurse im Japan der frühen Neuzeit und der Moderne.

1.4.2 Alternative Betrachtungsweisen: Akteursperspektive vs. Systemtheorie

Es gibt meines Erachtens zwei naheliegende Alternativen zum klassischen Synkretismus-Konzept bei der Betrachtung religiöser Begegnung, die jeweils auf diametral entgegengesetzte Weise die Essenzialisierungsfälle umgehen. Erstens kann man eine strikt akteurszentrierte Perspektive einnehmen. Religionen werden dann nicht als geschlossene Einheiten betrachtet, die sich irgendwie begegnen; vielmehr sind es konkrete Menschen, die in Kontakt mit anderen kommen, bestimmte Ideen aufgreifen und verarbeiten. Diese Perspektive hat ihre Vorzüge, aber auch erhebliche Nachteile, auf die ich hier aus

21 Michael Pye, „Synkretismus“, in *Metzler Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien*, Christoph Auffarth et al. (Hg.) (Stuttgart: Metzler, 2005), Bd. 3; vgl. ders., „Syncretism versus Synthesis“, *Method & Theory in the Study of Religion* 6, Nr. 3 (1994): 217–229. Für eine kritische Auseinandersetzung mit Pyes Synkretismuskonzept siehe Luther H. Martin, „Syncretism, Historicism, and Cognition: A Response to Michael Pye“, *Method & Theory in the Study of Religion* 8, Nr. 2 (1996): 215–224. Für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Kritik siehe Einar Thomasson, „Musings on Syncretism“, in *Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft. Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag*, Christoph Kleine, Monika Schrimpf und Katja Triplett (Hg.), 137–147 (München: Biblion, 2004).

22 Pye, „Syncretism and Ambiguity“; ders., „Synkretismus“.

23 Unveröffentlichter Vortrag auf der Jahrestagung der DVRW 2009 in Bochum mit dem Titel: „Buddhismus und Shintō: Zwischen asymmetrischem Religionskontakt und intrareligiöser Ausdifferenzierung“.

Platzgründen nicht näher eingehen kann. Eine offenkundige Schwäche der individualisierenden und konkretisierenden Akteursperspektive ist methodischer Natur: wie soll man die Einstellungen, Motive und Absichten historischer Akteure untersuchen? Wir können i. d. R. die Einstellungen der Akteure nur anhand ihrer Teilnahme an Diskursen ermitteln. Sie sind für uns also zunächst einmal Diskursteilnehmer bzw. -produzenten. Für die Religionsgeschichte ist aber der Diskurs das eigentlich Interessante, weniger die am Diskurs beteiligten Personen, auf die wir methodisch kaum Zugriff haben.

Eine weitere Alternative besteht darin, den Begegnungsvorgang aus systemtheoretischer Sicht zu betrachten. Der Vorteil der systembezogenen, verallgemeinernden und abstrahierenden Perspektive liegt darin, dass sich Systeme durch Kommunikation bilden und reproduzieren und diese Vorgänge anhand von Diskursen (also: Kommunikationen) vergleichsweise gut rekonstruieren lassen. Die durch Diskursanalyse zu realisierende systemtheoretische Perspektive steht oberflächlich betrachtet am anderen Pol des Spektrums der Betrachtungsmöglichkeiten. Sie kümmert sich kaum um Akteure und reifiziert Religionen trotzdem nicht. Auch diese Perspektive hat zweifellos Schwächen, aber auch viele Stärken, weswegen ich ihr hier den Vorzug gebe, ohne allerdings den Anspruch orthodoxer Luhmann-Exegese erheben zu wollen. Mein Blick auf den Gegenstand ist gleichermaßen von Max Weber und Pierre Bourdieu wie von Niklas Luhmann geprägt, wobei ich mir die Freiheit nehme, deren Theorien auf undogmatische Weise als Erkenntnismittel zu instrumentalisieren – und vielleicht an manchen Punkten sogar zu erweitern.

1.5 Hinführung an den Gegenstand

Das empirische Fallbeispiel dieses Artikels liefert der Konflikt zwischen dem religiösen Establishment – dem so genannten ‚exo-esoterischen System‘ (*kenmitsu taisei* 顯密体制)²⁴ und der nonkonformistischen Bewegung des Reinen Landes (*jōdo* 淨土) in der frühen Kamakura-Zeit (1185–1333). Aus der Perspektive der Religionstheorien Webers und Bourdieus erscheint dieser Konflikt als eine typische Auseinandersetzung zwischen einer Amtspriesterschaft, die über die Gewährung und Verweigerung von Heilsgütern im Dienste einer Gnadenanstalt wacht, und charismatisch begabten Propheten, deren kritischer Diskurs, „unter Berufung auf die charismatische Inspiration [...] die Autorität der Instanzen“ bestreitet, „die das Monopol über die legitime Ausübung der symbolischen Macht innehaben“.²⁵ Aus dieser Konfliktkon-

24 Ein von dem japanischen Historiker Kuroda Toshio eingeführter Begriff zur Beschreibung der Gesamtheit der als orthodox anerkannten klösterlichen Institutionen, Tempel und Schreine des mittelalterlichen Japan, „which provided a cohesive ideological structure for its social and political order“. Kuroda Toshio, „The Development of the Kenmitsu System as Japan’s Medieval Orthodoxy“, *Japanese Journal of Religious Studies* 23, 3–4 (1996): 233–269.

25 Bourdieu, *Religion*, 23.

stellation folgt für Bourdieu zwingend, „dass das bürokratische Heilsunternehmen der bedingungsloseste Feind allen ‚persönlichen‘, also prophetischen, mystischen, ekstatischen Charismas ist“.²⁶ Eine Unterdrückung und Verfolgung der charismatischen ‚Propheten‘ und ihrer Anhängerschaft wäre demnach erwartbar.

Bei genauem Hinsehen erweist sich diese Deutung jedoch als unterkomplex. Sie suggeriert zumindest, dass eine im Dienst einer Gnadenanstalt stehende Amtspriesterschaft²⁷ genuin konservativ und lediglich an der Wahrung des Status Quo interessiert, während die Haltung der charismatischen Propheten spezifisch revolutionär sei.²⁸ In meinem Fallbeispiel ist es jedoch so, dass zwar die mit persönlichem Charisma begabten Nonkonformisten des Reinen Landes in der Tat unerhörte Positionen vertraten, die das Potenzial zur Gefährdung des religiös-politischen Status Quo hatten. Ihr Aufbegehren richtete sich jedoch nicht primär gegen eine konservative Stagnation, sondern gegen ihrerseits recht innovative Entwicklungen oder: Rationalisierungsprozesse innerhalb des Religionssystems. Auch erreichte das „charismatische Handeln“ der beiden bekanntesten Protagonisten der Bewegung, Hönen und Shinran,²⁹ „seine Wirkung“ nicht „mittels der prophetischen, außeralltäglichen und diskontinuierlichen Rede, während das priesterliche Handeln einer ‚religiösen Methode rationalen Typs‘“ gefolgt wäre, „deren wichtigstes Cha-

26 Ebd., 25–26.

27 Taira Masayuki hat an Kurodas Theorie vom exo-esoterischen System eben gerade kritisiert, dass diese eine Einheit des religiösen Systems suggeriere, wo es in Wirklichkeit nur eine Mehrzahl von konkurrierenden Institutionen gegeben habe. Taira Masayuki, „Kuroda Toshio and the Kenmitsu Taisei Theory,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 23, 3–4 (1996): 427–447. Tatsächlich war man im mittelalterlichen Japan weit von der Existenz einer ‚universalen Gnadenanstalt‘ i. S. etwa der Römisch Katholischen Kirche entfernt. Dennoch ist Kuroda zuzustimmen, dass die staatlich anerkannten, untereinander konkurrierenden religiösen Institutionen an einem Strang zögen, wenn es um die Unterdrückung von ‚Heterodoxien‘ und die Legitimierung des gesellschaftlichen Status Quo ging.

28 Max Weber betont den revolutionären Charakter der ‚charismatischen Herrschaft‘ in seiner Herrschaftssoziologie. Insofern der Prophet bei Weber der idealtypisch konstruierte charismatische Herrscher im religiösen Bereich ist, wohnt ihm ein revolutionäres Potenzial inne. Charismatische Herrschaft sei sowohl „revolutionär“ als auch „irrational“. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 141; Weber und Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 269. Dass diese Zuschreibungen für Hönen und Shinran nicht ganz zutreffend sind, wird nachfolgend hoffentlich deutlich werden.

29 Wenn ich hier und im Folgenden Hönen und Shinran gleichsam im Doppelpack präsentiere, möchte ich damit nicht die Unterschiede zwischen beider Lehre verwischen. Eine genauere Auseinandersetzung mit den Lehrunterschieden der beiden würde den Rahmen dieses Aufsatzes jedoch ersichtlich sprengen. Kurz gesagt ist Shinrans Lehre ihrerseits ein Versuch, Hönens Lehre mit den gängigen Denkmustern des Mainstream-Buddhismus zu harmonisieren. Seine Rationalisierung des Buddhismus des Reinen Landes fällt so gesehen an manchen Stellen einerseits zurück in die monistischen Mainstream-Diskurse, führt andererseits aber Hönens Gedanken konsequent weiter, wodurch bestimmte Ideen von Shinrans Meister klarer und konsistenter werden. Es ist offensichtlich, dass Hönen in seiner radikalen Fokussierung auf die Soteriologie keine Ambitionen hatte, eine konsistente Philosophie zu entwickeln.

rakteristikum darin besteht, dass sie kontinuierlich und alltäglich erfolgt³⁰. Die Diskursstrategien Hönens und Shinrans folgen formal unzweifelhaft der „religiösen Methode rationalen Typs“. Revolutionär und nonkonformistisch ist lediglich der Inhalt ihrer Lehren, nicht ihr Habitus. Gerade Hönen galt hinsichtlich seines Habitus aus ordensrechtlicher und moralischer Sicht als absolut vorbildlich.

Immerhin betrachtet auch Bourdieu mit Weber Propheten und Klerus als die „zwei Protagonisten der Systematisierung und Rationalisierung“³¹, und er gesteht der Priesterschaft „ein Interesse an der Rationalisierung der Religion“ zu, insoweit ihre „Legitimität [...] einer zum Dogma erhobenen Theologie, dessen Geltung und Fortbestand sie wiederum garantiert“, entspringe.³² Dessen ungeachtet herrscht allgemein die Sichtweise vor, dass Priester und Propheten nicht nur in einem gegensätzlichen Handlungs-Modus oder Habitus agieren, sondern sie werden auch dem Gegensatzpaar konservativ/revolutionär zugeordnet. In meinem Fallbeispiel funktioniert dieser Gegensatz jedoch nicht. In gewisser Hinsicht sind die Nonkonformisten wesentlich konservativer als der Mainstream. Kurz: es handelt sich um einen Streit um die durch Sinn- und Kohärenzkrisen ausgelöste Frage, welche Richtung die weitere Systematisierung und Rationalisierung der Religion einschlagen sollte. Dazu werde ich weiter unten mehr sagen.

2. Das religionshistorische Fallbeispiel

2.1 Das Standard-Narrativ

Das oben genannte Narrativ zur japanischen Religionsgeschichte, das in den letzten Jahren von Fachgelehrten zunehmend in Frage gestellt wird,³³ lautete

30 Bourdieu, *Religion*, 18.

31 Hier zeigt sich einmal mehr die – Weber wohl bewusste – „Vielseitigkeit“ der Begriffe „Rationalisierung“ und „rational“, wenn er einerseits feststellt, dass „Prophetie und Priestertum [...] die beiden Träger der Systematisierung und Rationalisierung der religiösen Ethik“ seien (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 268), andererseits Prophetie als „irrational“ und „revolutionär“ charakterisiert. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 269. So gesteht er in Antwort auf Brentano ein, dass für den Irreligiösen die religiös motivierte Disziplinierung zu einer methodischen Lebensführung gewissermaßen als eine „Rationalisierung“ zu einer „irrationalen Lebensführung“ betrachtet werden könne. Sein Aufsatz (die „Protestantische Ethik“) solle „dazu beitragen, den nur scheinbar eindeutigen Begriff des ‚Rationalen‘ in seiner Vielseitigkeit aufzudecken“. Ebd., 35.

32 Bourdieu, *Religion*, 44.

33 In den letzten Jahren sind nicht zuletzt in englisch-sprachigen Publikationen hervorragende Studien zum ‚Shintō‘ und zum ‚Shintō-Buddhistischen-Synkretismus‘ erschienen. Siehe v. a. Mark Teeuwen und Fabio Rambelli (Hg.), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm* (London, New York: RoutledgeCurzon, 2003); Bernard Faure, Michael I.

grob gesagt wie folgt: Im 6. Jahrhundert gelangte der chinesische Buddhismus über Korea offiziell nach Japan und traf dort auf die einheimische Religion des Shintō. Im Verlauf der Jahrhunderte vermochte es der Buddhismus, den Shintō zu assimilieren, so dass sich ein synkretistischer Religionskomplex entwickelte, der erst im 19. Jahrhundert durch die Meiji-Regierung wieder in seine zwei Hauptbestandteile – Buddhismus und Shintō – aufgespalten wurde.³⁴

Dieses Narrativ ist – wie gesagt – irreführend. Man sollte sich zunächst vor Augen führen, wie die Inkulturation des Buddhismus inner- wie außerhalb Indiens in der Regel vonstatten ging. Ich werde mich dabei im Folgenden auf den Umgang mit vor- oder außerbuddhistischen ‚relativen Transzendenzen‘³⁵ konzentrieren, zu denen offenkundig auch die japanischen Kami zu zählen sind. Denn die Frage nach Status, Wesen und Funktion der Kami war eines der entscheidenden Konfliktfelder in den religiösen Auseinandersetzungen des 13. Jahrhunderts in Japan.

2.2 Die Inkulturation des Buddhismus und der Umgang mit relativer Transzendenz

Für vormoderne Buddhisten stand die Existenz von Göttern, Geistern und Dämonen gewöhnlich außer Frage. Einige dieser ‚überempirischen‘³⁶ Wesen waren überregional aktiv – das gilt insbesondere für die indischen, die von Anfang an in den Buddhismus integriert waren –, andere waren lokal gebunden, so z. B. die japanischen Kami 神.

Vier der sechs Gattungen im ‚Kreislauf der Wiedergeburten‘ (*saṃsāra*) sind aus buddhistischer Sicht ‚überempirisch‘ – nämlich *devas* („Götter“), *asuras*

Como und Nobumi Iyanaga (Hg.), *Rethinking Medieval Shintō / Repenser le shintō médiéval*. Cahiers d’Extrême-Asie: Revue bilingue de l’Ecole Française d’Extrême-Orient, Section de Kyōto; 16 (Kyoto: EFEO Diffusion, 2010). Siehe auch das Sonderheft „Shinbutsu shūgō to modanitei 神仏習合とモダニテイ“ des *Journal of Religious Studies* 81, Nr. 2 (2007).

34 Man kann hier wiederum zwei ‚Sub-Narrative‘ differenzieren: (1) die Erzählung, der zufolge der Buddhismus den Shintō assimiliert habe und (2) die Erzählung, der zufolge der Buddhismus durch Aufnahme shintōistischer Elemente japanisiert wurde. Vgl. hierzu Mark Teeuwen und Fabio Rambelli, „Introduction: Combinatory Religion and the *Honji Suijaku* Paradigm in Pre-Modern Japan,“ in *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, Mark Teeuwen und Fabio Rambelli (Hg.), 1–53 (London, New York: RoutledgeCurzon, 2003), 42.

35 Hierzu Christoph Kleine, „Religion and the Secular in Premodern Japan from the Viewpoint of Systems Theory,“ *Journal of Religion in Japan* 2, Nr. 1 (2013): 1–34; ders., „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung,“ in *Religionswissenschaft: Ein Studienbuch*, Michael Stausberg (Hg.), 65–80 (Berlin: de Gruyter, 2012); ders., „Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan: Polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien,“ in *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Peter Schalk et al. (Hg.), 225–292 (Uppsala: Uppsala Universität, 2013).

36 Damit ist keine prinzipielle empirische Unzugänglichkeit gemeint, sondern lediglich eine empirische Unverfügbarkeit unter Alltagsbedingungen.

(,Dämonen‘), *pretas* (,Hungergeister‘) und Höllenbewohner. Trotz ihrer Unverfügbarkeit für die Alltagswahrnehmung sind sie durchaus ‚innerweltlich‘, d. h. *laukika* (Jap. *seken* 世間). Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Anhängern indigener Kulte wurden i. d. R. nicht über die Existenz oder Nicht-Existenz der in den indigenen Kulturen verehrten Götter, sondern über die soteriologische Effizienz dieser Kulte und deren Inklusion oder Exklusion aus einem hierarchisch geordneten Kultsystem geführt. Nach buddhistischer Weltsicht sind auch Götter prinzipiell erlösungsbedürftig und soteriologisch weitgehend impotent. Sie treten bestenfalls als bekehrte (in manchen Gegenden der ‚buddhistischen Welt‘) und gezähmte Schutzgottheiten des Buddhismus auf, schlimmstenfalls als Unruhestifter, die es erst noch zu zähmen gilt und zwar durch buddhistische Rituale.³⁷ Problematisch wurde es für Buddhisten erst dann, wenn der Kult der außerbuddhistischen Götter ein kohärentes religiöses Subsystem mit Institutionen und Virtuosen bildete, die einen eigenständigen theologischen Diskurs organisierten sowie kognitive und normative Orientierung bereitstellten – kurz: wenn die Kulte eine diskursive und institutionelle Konkurrenz im Kampf um die legitime Ausübung religiöser Macht darstellten.³⁸

Das war in Japan zur Zeit der Einführung des Buddhismus ersichtlich nicht der Fall. Es gab schlicht und ergreifend kein kohärentes System von Vorstellungen und Praktiken, die sich auf die einheimischen Götter bezogen. Es gab im Allgemeinen nicht einmal feste Gebäude oder eine hauptberufliche Priesterschaft. Erst die Buddhisten sorgten dafür, dass für die zu befriedenden und zu befreienden Kami Schreine errichtet wurden: ab dem 6. Jahrhundert, also bereits ab dem Jahrhundert, in dem der Buddhismus offiziell in Japan eingeführt wurde, errichteten Buddhisten so genannte ‚Tempelschreine‘ (*jingūji* 神宮寺), wo buddhistische Sūtras zum Wohl der Kami rezitiert wurden; ab dem 9. Jahrhundert entstanden ‚Schrein-Tempel‘ (*miyadera* 宮寺), die von buddhistischen ‚Schrein-Mönchen‘ (*shasō* 社僧) geleitet wurden.³⁹ Es gab also lediglich weitgehend unverbundene Einzelkulte um die Ahnengötter der führenden Sippen, um Naturgottheiten usw., aber nichts, was die reifizierende Rede von der ‚Urreligion des Shintō‘ auch nur annähernd rechtfertigen würde. Seit den 1980er Jahren hat sich dementsprechend unter kritischen und ge-

37 Zu den Phasen der buddhistischen Deutung der Kami siehe z. B. Mark Teeuwen, „The Kami in Esoteric Buddhist Thought and Practice,“ in *Shinto in History: Ways of the Kami*, John Breen und Mark Teeuwen (Hg.), 95–116 (Richmond: Curzon, 2000).

38 Das passierte im 16. Jahrhundert, als das Christentum nach Japan kam. Eine mögliche Konkurrenz durch den Daoismus wussten buddhistische Priester abzuwehren, indem sie die Entsendung von Dao-Priestern aus Tang-China nach Japan verhinderten. Vgl. Tim Barrett, „Shinto and Daoism in Early Japan,“ in *Shinto in History: Ways of the Kami*, John Breen und Mark Teeuwen (Hg.), 13–31 (Richmond: Curzon, 2000), 16–18.

39 Satō Makoto, „Shinto and Buddhism,“ in *Encyclopedia of Shinto*, Kokugakuin (Hg.); Internet-Ausgabe: <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=826> (letzter Zugriff: 20. März 2014).

schichtsbewussten Forschern die Haltung durchgesetzt, dass eine irgendwie identifizierbare Religion des ‚Shintō‘ nicht vor dem 15. oder 16. Jahrhundert langsam Gestalt annahm⁴⁰ und das Endprodukt keineswegs ausschließlich aus genuin japanischen Kulturelementen bestand.⁴¹ Für die Entstehung dieses Shintō – so eine zentrale These meines Beitrags – waren die Auseinandersetzungen zwischen buddhistischem Mainstream und den Nonkonformisten der Bewegung des Reinen Landes im 13. Jahrhundert maßgeblich mitverantwortlich.

Kurz: Der Buddhismus – oder besser: die Buddhisten – begegneten in Japan nicht einer anderen Religion namens Shintō. Gegenteilige Theorien basieren auf einer m. E. anachronistischen Interpretation zweier Textstellen in der 720 fertiggestellten Reichschronik *Nihon shoki*. Die hier scheinbar in Abgrenzung gegen *buppō* 佛法 (Buddha-Dharma) verwendete Zeichenkombination aus *kami* 神 + *michi* 道 – heute ‚Shintō‘ gelesen, wurde damals mit großer Wahrscheinlichkeit schlicht im buddhistischen Sinne von ‚Götter‘ gebraucht, d. h. als Äquivalent zum Sanskrit-Begriff *devagati* (‚Existenzform der Götter‘, ‚Gott‘).⁴²

40 Besonders deutlich bringt Neil McMullin den Sachverhalt auf den Punkt: „it is important to recognize that until the late medieval period there was no such a thing as Shinto in the sense of a structured, self-conscious tradition existing over and apart from Buddhism,“ Neil McMullin, „Historical and Historiographical Issues in the Study of Pre-Modern Japanese Religions,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 16, Nr. 1 (1989): 4. In der Sache sehr ähnlich argumentieren Kuroda Toshio („Shinto in the History of Japanese Religion,“ *Journal of Japanese Studies* 7, Nr. 1 [1981]: 1–21); Allan G. Grapard („Japan’s Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji [„Shimbutsu Bunri“] and a Case Study: Tonomine,“ *History of Religions* 23, Nr. 3 [1984]: 240–265); Helen Hardacre („Creating State Shintō: The Great Promulgation Campaign and the New Religions,“ *The Journal of Japanese Studies* 12, Nr. 1 [1986]: 29–63); Satō Hiroo („Wrathful Deities and Saving Deities,“ in *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, Mark Teeuwen und Fabio Rambelli (Hg.), 95–114 [London, New York: RoutledgeCurzon, 2003]).

41 John Whitney Hall (Hg.), *The Cambridge history of Japan* (Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1988–1999), 329. Für weitere Informationen zum ‚Shintō-Problem‘ siehe den ausgezeichneten Band von Faure, Como und Iyanaga, *Rethinking Medieval Shintō / Repenser le shintō médiéval*, hierin v. a. Iyanaga Nobumi, „Medieval Shintō as a Form of ‚Japanese Hinduism‘: An Attempt at Understanding Early Medieval Shintō“, 263–303; für die Frage nach der Entwicklung eines außerbuddhistischen Shintō-Diskurses v. a. Fabio Rambelli, „Re-positioning the Gods: ‚Medieval Shintō‘ and the origins of Non-Buddhist Discourses on the Kami“, 305–325.

42 Vgl. z. B. folgende Passage in Benchōs 辨長 (1162–1238) *Shikichi jōdo ron* 識知淨土論 (publ. 1237): „Wie z. B. der Schlangenkönig Anavatapta und der Schlangenkönig Sāgara innerhalb der Geburtssphäre der Geister und Götter die Bodhisattvaschaft erlangten ...“ 如阿那婆達多龍王婆竭羅龍王等得菩薩道鬼神道中 (JZ 10, 591, a16–17). Vgl. auch die fast gleichlautende Passage in Shōgeis 聖岡 (1341–1420) *Denzūki nyūshō* 傳通記糶鈔 (JZ 3, 430a17). Das heißt, dass sogar noch in der Muromachi-Zeit (1336–1573) die Bezeichnung *jindō* 神道 (≈shintō) für Skt. *devagati* üblich war. Wäre dieser Begriff bereits für eine distinkte Religion gebräuchlich gewesen, hätte er die buddhistische Gebrauchsweise wohl verdrängt. Erst in der Edo-Zeit setzt sich auch in Jōdo-Kreisen die Bezeichnung ‚Shintō‘ für eine spezifisch japanische Weltanschauung durch, analog zur buddhistischen für Indien und zur konfuzianischen in China. So lesen wir im *Enkō Daishi gyōjō ezu yokusan* 圓光大師行狀圖翼贊 von Enchi

Nun gab es also zwar kein konkurrierendes religiöses Subsystem, mit dem sich die Buddhisten in Japan hätten auseinandersetzen müssen, aber es galt dennoch, die für lokale Gemeinschaften oder einzelne, oft einflussreiche Clans wichtigen Götter und ihre Kulte in das religiöse Gesamtsystem einzubinden. Um diese Götter herum hatte sich keine theologische Reflexion entwickelt. Es gab lediglich lokale und an die Clans und mächtige Adelsgeschlechter gebundene, diverse Privilegien begründende Mythen über sie, die man vor allem in der Reichschronik *Nihon shoki* zu integrieren, zu harmonisieren und zu systematisieren suchte.⁴³ Die hierarchisierende Harmonisierung der Göttermythen stand ganz im Dienst der Zentralisierung Japans unter der Herrschaft des so genannten ‚Sonnengeschlechts‘ (*tenson* 天孫), das für ewige Zeiten den ‚Himmelsherrscher‘, den Tennō 天皇, stellen sollte. Es oblag den Buddhisten, eine Kami-Theologie zu entwickeln und deren Stellung in der Welt sowie zu den Menschen zu definieren.

2.3 „Die ich rief, die Geister ...“ – das Honji-Suijaku-Paradigma⁴⁴

In dem Versuch, Wesen und Funktion der Kami zu bestimmen, waren japanische Buddhisten durchaus kreativ. Zunächst betrachtete man sie als erlösnungsbedürftige und potenziell gefährliche Wesen innerhalb des karmisch

圓智 (?-?) und Gizan 義山 (1648–1717): „Im Buddhismus wird das indische Magadha als ‚Reich der Mitte‘ angesehen und das Reich der Großen Tang[-Dynastie] sowie unser Land werden als periphere Reiche bezeichnet. Im Konfuzianismus wird das Gebiet der Tang als ‚Reich der Mitte‘ bezeichnet. Im Shintō wiederum werden [die Menschen im] Gebiet der Tang sowie [in] Indien als Barbaren der Grenzgebiete bezeichnet und unser Land wird in einer historischen Anmerkung [von Kommentatoren zur Geschichtsschreibung?] als ‚Reich der Mitte‘ bezeichnet“ 佛教ニハ天竺摩訶陀國ヲ中國トシ大唐我朝ヲ邊國ト云儒教ニハ唐土ヲ中國ト云又神道ニハ唐土天竺ヲ邊國ノ夷ト云吾朝ヲハ中國割注史ニ云ク (JZ 16, 183b2–4). Es ist zu beachten, dass chinesische Buddhisten mitunter ihrerseits unter einem „borderland complex“ litten, da China aus buddhistischer Sicht eben nicht das Reich der Mitte (*zhongguo* 中國, *zhonghua* 中華 oder *zhongbang* 中邦) war, sondern an der Peripherie der buddhistischen Welt lag. Max Deeg, „Borderland Complex‘ Reloaded: Coming to Terms With India in Chinese Buddhism,“ unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrags, gehalten auf der Tagung „Conceptualizing India-China Connections“ am International Center for Studies of Chinese Civilization, Fudan University, 4./5. November 2013.

43 Naumann, *Die Mythen des alten Japan*, 7–8.

44 Zu diesem theologischen Konzept siehe Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-suijaku Theory* (Tokyo: Sophia University, 1969); Murayama Shūichi 村山修一, *Honji suijaku 本地垂迹* (Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1974); Itō Satoshi, „The Medieval Period: The Kami Merge with Buddhism,“ in *Shinto – A Short History*, Inoue Nobutaka und Mark Teeuwen (Hg.), 63–107 (London: RoutledgeCurzon, 2003); Susan Tyler, „Honji Suijaku Faith,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 16, 2–3 (1989): 227–250; Teeuwen und Rambelli, *Buddhas and Kami in Japan*; Itō Satoshi, „Shinbutsu shūgō riron no henyō: Chūsei kara kinsei e 神仏習合理論の変容: 中世から近世へ [Changes in the Theory of Syncretic Faith in Japan: From the Middle Ages to Early Modern Times],“ *Journal of Religious Studies* 81, Nr. 2 (2007): 385–409.

bedingten ‚Kreislaufs der Wiedergeburten‘.⁴⁵ Es galt, sie durch buddhistische Rituale zu befrieden und zu befreien. Bald ging man davon aus, dass die Befriedung gelungen sei, und betrachtete viele Kami nun als ‚Gute, den Dharma Schützende Götter‘ (*gohō zenjin* 護法善神). Ab dem 9. Jahrhundert ging man allmählich dazu über, die Kami nicht mehr bloß als erlösungsbedürftige, durch buddhistische Rituale gezähmte und den Buddhismus schützende Wesen zu interpretieren, sondern ihnen selbst eine tragende Funktion in der buddhistischen Soteriologie einzuräumen. Sie wurden nun als die ‚herabgelassenen Spuren‘ (*suijaku* 垂迹) buddhistischer Heilswesen betrachtet. Diese Heilswesen, meist Buddhas und Bodhisattvas, aber mitunter auch Devas des buddhistischen Pantheon, galten als die ‚Urgründe‘ (*honji* 本地) der Kamis, d. h. als deren wahres Wesen. Dahinter steht die Idee, dass die rohen und barbarischen Japaner gleichsam nicht reif dafür gewesen seien, das helle Strahlen der Buddhas und Bodhisattvas zu ertragen. Um sich den Japanern dennoch offenbaren und an ihnen ihr Heilswerk vollbringen zu können, hätten die Buddhas und Bodhisattvas sozusagen ihr Licht ‚heruntergedimmt‘ und sich in einer für die Japaner vertrauten und erträglichen Form gezeigt, nämlich in Gestalt der Kami. Die Kami wurden auf diese Weise zu Mittlern zwischen der absoluten Transzendenz – d. i. alles was den Kreislauf der Wiedergeburten transzendiert und damit wahrhaft ‚außerweltlich‘ (*lokottara*; Jap. *shusseken* 出世間) ist – und der Immanenz, d. h. der leidvollen, innerweltlichen (*laukika*; Jap. *seken* 世間) Sphäre des Saṃsāra, der traditionell auch die Kami zugeordnet wurden.

Besonders deutlich bringt der Mönch und Literat Mujū Ichi'en 無住一圓 (1227–1312) die zu seiner Zeit schon voll entwickelte Idee von den Urgründen und den Herabgelassenen Spuren in seinem *Shasekishū* 沙石集 zum Ausdruck:

In China haben die drei Bodhisattvas Māṇava (d. i. Śākyamuni in einem früheren Leben als Bodhisattva; CK), Kāśyapa und Dīpaṅkara⁴⁶ als Konfuzius, Laozi und Yan Hui 顏回 (d. i. der Lieblingsschüler des Konfuzius; CK) mittels der vor- und außer[buddhistischen] Schriften der Menschen Herz besänftigt, um den Buddha-Dharma zu verbreiten. Als sich dann später der Buddha-Dharma ausbreitete, haben

45 Für vergleichbare Vorgänge in einer anderen Region Asiens siehe Max Deeg, *Miscellanae Nepalicæ: Early Chinese Reports on Nepal The Foundation Legend of Nepal in its Trans-Himalayan Context* (Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2016), darin v. a. 58–78.

46 Die Bezeichnung Kāśyapas und Dīpaṅkaras als Bodhisattvas ist etwas verwirrend. Gemeint sind wohl der ‚Vorgänger‘ Śākyamunis, d. h. der Buddha Kāśyapa, sowie der erste Buddha dieses Zeitalters, d. h. Dīpaṅkara, in ihrer jeweiligen Existenz als Bodhisattvas, also vor Erlangung der Buddhaschaft. Der mythologische Hintergrund dieser Geschichte ist mir leider nicht bekannt. Für weitere Einzelheiten und Deutungsversuche siehe Cao Jinghui 曹景惠, *Nihon chūsei bungaku ni okeru ju shaku dō tenseki no juyō*: *Shasekishū to Tsurezuregusa* 日本中世文学における儒釈道典籍の受容: 『沙石集』と『徒然草』, *Nihongaku kenkyū sōsho* 日本学研究所叢書 4 (Taipeh: Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin 國立臺灣大學出版中心, 2012).

alle Menschen an ihn geglaubt. In unserem Land haben die Götter des abgemilderten Strahlens (*wakō no shinmei* 和光[ノ]神明) zunächst ihre Spuren herabgelassen (*ato wo tarete* 跡ヲ垂レテ), die rauen Herzen der Menschen besänftigt und geschickte Hilfsmittel (*hōben* 方便) angewendet, um sie an den Buddha-Dharma glauben zu lassen. Wenn wir uns auf die tiefgreifenden Wohltaten der Urgründe (*honji* 本地) verlassen und an die naheliegenden geschickten Hilfsmittel des gedämpften Strahlens [der Götter] glauben, dann erfüllt sich in diesem Leben der Wunsch nach Beendigung des Unheils und nach Ruhe und Frieden, und im nächsten wird sich das Erwachen des unbedingten permanenten Verweilens (*mu'i jōju* 無爲常住) auf tun.⁴⁷

Für die buddhistischen Institutionen war die systematisch betriebene Aufdeckung der Urgründe der Kami jedoch nicht nur ein Gebot konsequenter theologischer Rationalisierung, sondern hatte auch eine große ökonomische Bedeutung. In der Kamakura-Zeit (1185–1333) wurde der Landbesitz faktisch privatisiert („Shōen 莊園 Feudalismus“)⁴⁸, und die religiösen Institutionen bemühten sich (erfolgreich), einen erheblichen Anteil am Landbesitz zu gewinnen. Die Strategie war einfach und wirkungsvoll: charismatisch begabte buddhistische Priester suchten die Schreine auf und legten die wahre, d. h. ‚buddhistische‘ Natur der dort verehrten Kami offen. Damit fiel der Schrein quasi automatisch den buddhistischen Institutionen zu – die entsprechenden Besitzansprüche wurden in, häufig illustrierten, Tempelgründungslegenden (*jisha engi* 寺社縁起) literarisch fixiert und durch professionelle ‚Bilderklärer‘ im Auftrag der Tempel im Rahmen von Bildvorträgen (*etoki* 繪説) dem Volk kommuniziert.⁴⁹ Buddhistische Priester kontrollierten den Schrein und die umliegenden Ländereien und fungierten nach ihrem Selbstverständnis als Verwalter der Kami bzw. ihrer Urgründe. Die Weigerung der dort ansässigen Bevölkerung, Abgaben zu zahlen oder Frondienste zu leisten, erfüllte den Tatbestand der Auflehnung gegen die weltlichen *und* gegen die höheren Mächte. Insubordination wurde daher nicht nur mit physischen Zwangsmitteln bekämpft, sondern überdies durch die Götter und Buddhas bestraft.⁵⁰ In einer räumlichen Metapher gesprochen, hatte das Honji-Suijaku-Paradigma eine vertikale und eine horizontale Dimension. In der vertikalen Dimension

47 Watanabe Tsunaya 渡邊綱也 (Hg.), *Shasekishū* 沙石集, Nihon koten bungaku taikei 日本古典文學大系; 85 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1976), 61. Vgl. auch die englische Übersetzung von Robert E. Morrell, *Sand and Pebbles (Shasekishū): The Tales of Mujū Ichien, a Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism* (New York: State University of New York, 1985), 75.

48 Zum durchaus komplexen System des ‚Shōen-Feudalismus‘ siehe Oyama Kyōhei, „Medieval Shōen,“ in *The Cambridge history of Japan*, Vol 3, 89–126.

49 Für ausführliche Informationen siehe Barbara Ruch, „Medieval Jongleurs and the Making of National Literature,“ in *Japan in the Muromachi Age*, John Whitney Hall und Toyoda Takeshi (Hg.), 294ff (Berkeley, 1977); vgl. auch Ikumi Kaminishi, *Explaining pictures: Buddhist propaganda and etoki storytelling in Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2006).

50 In der Kamakura-Zeit hat sich das Konzept der ‚Strafe der Götter‘ (*shimbatsu* 神罰), der ‚okkulten Strafe‘ (*meibatsu* 冥罰) und der ‚Strafe der Buddhas‘ (*butsubatsu* 佛罰) fest etabliert. Siehe hierzu insbesondere Fabio Rambelli, „Buddha’s Wrath: Esoteric Buddhism and the Discourse of Divine Punishment,“ *Japanese Religions* 27, Nr. 1 (2002): 41–68.

fungierten die Kami als innerweltliche Manifestationen der Buddhas, die in dieser Gestalt auf die Erde hinabgestiegen waren. In der horizontalen Dimension konstituiert das Honji-Suijaku-Paradigma eine Konfiguration von Zentrum (Buddhas, *honji*) und Peripherie (Kami, *suijaku*). Die Schreine waren gleichsam Zweigstellen der Tempel, d. h. der Zentralen.⁵¹

Auf der anderen Seite – das soll hier nur am Rande erwähnt werden – waren auch Familien von Schreinpriestern wie die Watarai 渡會 vom ‚Äußeren Schrein‘ (*gekū* 外宮) in Ise 伊勢 daran interessiert, ihre Schreine und deren Götter in den buddhistischen Pantheon zu integrieren; nicht nur weil sie sich selbst privat in der Regel zum Buddhismus bekannten, sondern auch, weil sie ein Interesse an Inklusion in das buddhistische Pilgerwesen hatten. So entstand im 13. Jahrhundert im Umfeld des Äußeren Schreins von Ise eine nach den Maßgaben des tantrischen Buddhismus elaborierte Theologie, die zunächst den Äußeren gegenüber dem prominenteren Inneren Schrein aufwerten sollte. Für die später als ‚Watarai-Shintō‘ oder als ‚Ise-Shintō‘⁵² bekannte Theologie griff man unter anderem auf Theorien zurück – später als ‚Ryōbu Shintō 兩部神道‘ (Shintō der Zwei Maṇḍalas) bezeichnet –, in der die beiden in Ise verehrten Gottheiten Amaterasu und Toyouke mit den zwei Repräsentationsformen des ‚Ur-Buddha‘ Mahāvairocana (Jap. Dainichi 大日), d. h. dem Garbhadhātu-Maṇḍala und dem Vajradhātu-Maṇḍala, identifiziert wurden.⁵³ Ähnliche Versuche einer systematischen Einbindung ‚nicht-buddhistischer‘ Gottheiten in das buddhistische Pantheon fanden im Kontext des Tendai-Buddhismus statt. Die Rationalisierung des Kultes um die Gottheit des Hie- bzw. Hiyoshi-Schreins am Fuße des Hieizan – Hauptsitz des ‚Bergordens‘ der Tendai-shū – wurde später unter der anachronistischen Bezeichnung ‚Sannō Ichijitsu Shintō 山王一實神道‘ bekannt.⁵⁴

Doch zurück zum Honji-Suijaku-Paradigma. Die Ausformulierung und Verbreitung dieses Paradigmas hatte ihren Höhepunkt im späten 12. Jahrhundert erreicht, also genau in der Zeit, als der Nonkonformist Hōnen seine Lehre vom Reinen Land systematisch ausarbeitete und propagierte.⁵⁵ Es fällt

51 Vgl. hierzu auch Mark Teeuwen und Fabio Rambelli, „Introduction: Combinatory Religion and the *Honji Suijaku* Paradigm in Pre-Modern Japan,“ in *Buddhas and Kami in Japan*, 44.

52 Siehe hierzu Mark Teeuwen, *Watarai Shinto: An Intellectual History of the Outer Shrine in Ise* (Leiden: CNWS, 1996); ders., „Attaining Union with the Gods. The Secret Books of Watarai Shinto,“ *Monumenta Nipponica* 48, Nr. 2 (1993): 225; Nakanishi Masayoshi, „Ise Shintō,“ in *Encyclopedia of Shinto*, Kokugakuin (Hg.); Internetausgabe: <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=594> (letzter Zugriff: 13. Februar 2014).

53 Siehe hierzu Itō Satoshi, „Ryōbu Shintō,“ in *Encyclopedia of Shinto*, Kokugakuin (Hg.). <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=591> (letzter Zugriff: 13. Februar 2014).

54 Zum Sannō Ichijitsu Shintō siehe z. B. Sugahara Shinkai, „The Distinctive Features of Sannō Ichijitsu Shinto,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 23, 1–2 (1996): 61–84; Satō Masato, „Sannō Shintō,“ in *Encyclopedia of Shinto*, Kokugakuin (Hg.); Internetausgabe: <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=362> (letzter Zugriff: 20. März 2014).

55 In diesem Zusammenhang scheint es mir bemerkenswert, dass auch buddhistische Pilgerreisen

schwer, hier *keinen* Zusammenhang zu sehen. Beim Honji-Suijaku-Paradigma handelt es sich offensichtlich um das Ergebnis einer umfassenden ‚theologischen Rationalisierung‘. Diese wurde mit dem Ziel verfolgt, ein kohärentes und zugleich herrschaftsstabilisierendes Religionssystem zu konstruieren, was meines Erachtens in der Anfangszeit eng mit dem Projekt der Bildung eines tennōzentrischen Einheitsstaates zusammenhing.⁵⁶

In der frühen Kamakura-Zeit, also im späten 12. und im 13. Jahrhundert führte ein weiterer religiöser Paradigmenwechsel erneut zu einer dramatischen Intensivierung der theologischen Rationalisierung in Bezug auf die Kami. Das Honji-Suijaku-Paradigma wurde damals mit dem heiklen und daher zunächst nur mündlich tradierten ‚Hongaku-Paradigma‘ kombiniert, d. h. mit der Idee, alle Gegebenheiten (*dharmas*) seien Emanation des Dharma-Leibes des Ur-Buddha Mahāvairocana und aus diesem Grunde ‚uranfänglich erwacht‘ (*hongaku* 本覺). Das Hongaku-Paradigma war seinerseits Resultat einer konsequenten Rationalisierung des Transzendenzkonzepts innerhalb des esoterischen Buddhismus. Die Betrachtung des Honji-Suijaku-Paradigmas unter der Perspektive des Hongaku-Paradigmas erzeugte indes weiteren Rationalisierungsbedarf.

Mark Teeuwen⁵⁷ hat den erneuten Paradigmenwechsel und die daraus resultierenden Rationalisierungsbemühungen überzeugend am Beispiel zweier Tendai-Texte dargelegt, in denen es unter anderem um die Gottheit des Hieschreins geht. Während der ältere Text, das *Yōtenki* 耀天記⁵⁸ (um 1223;⁵⁹ anonym), noch die klassische Vorstellung vertritt, die Hauptgottheit dieses Schreins – Sannō 山王, der ‚Bergkönig‘ – sei eine ‚herabgelassene Spur‘

zum Großschrein von Ise einen Höhepunkt zwischen 1186 und 1195 erreichten. Teeuwen und van der Veere, *Nakatomi Harae Kunge*, 7.

56 So konnten die einzelnen Sippen weiterhin ihre Clan-Gottheit, den *ujigami*, verehren und trotzdem gute Buddhisten sein. Wenn z. B. die Angehörigen der Fujiwara-Sippe ihren *ujigami*, die Gottheit von Kasuga (Kasuga Daimyōjin 春日大明神) verehrten, verehrten sie im Grunde den Bodhisattva Amoghapāśa Avalokiteśvara (Fukūkenjaku Kannon 不空罽索觀音) oder den Buddha Śākyamuni (Shaka) – mitunter auch Mahāvairocana –; im Konkreten war das Honji-Suijaku-Paradigma also durchaus flexibel! Zu Details zur Realisierung des Honji-Suijaku-Paradigmas am Kasuga-Schrein bzw. am Kōfukuji siehe Tyler, „Honji Suijaku Faith“, und Royall Tyler, „Kōfuku-ji and Shugendō“, *Japanese Journal of Religious Studies* 16, 2–3 (1989): 143–180.

57 Mark Teeuwen, „The Kami in Esoteric Buddhist Thought and Practice“, in *Shinto in History: Ways of the Kami*.

58 Hanawa Hokinoichi 塙保己一 (Hg.), *Zoku Gunsho ruijū* 續群書類從; Bd. 2.2: *Jingi bu* 神祇部 (Tōkyō: Zoku Gunsho Ruijū Kanseikai, 1941), 581 ff; Satō Masato 佐藤真人, „Yōtenki 耀天記“, in *Encyclopedia of Shinto*, Kokugakuin (Hg.), <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1435> (letzter Zugriff: 10. Juli 2013).

59 Neuere Forschungen und Textfunde legen den Gedanken nahe, dass der Textabschnitt im *Yōtenki* über Sannō („Sannō koto“) eine spätere Hinzufügung sein könnte. Kokugakuin, „Encyclopedia of Shinto: Medieval and Early Modern Schools: Sannō Shintō“, <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=362> (letzter Zugriff: 10. Juli 2013).

Śākyamunis,⁶⁰ behauptet Kōshū 光宗 (1276–1350) einige Jahrzehnte später in seinem *Keiran jūyōshū* 溪嵐拾葉集⁶¹ (ca. 1318–1319; oder 1348?) nun, diese Gottheit sei nichts anderes als das ‚ursprüngliche Erwachen‘ des Ur-Buddhas Mahāvairocana.⁶² Während der Buddha Śākyamuni den (unterlegenen) exoterischen (*ken* 顯) Aspekt des Buddhismus und das relative ‚erworbene Erwachen‘ (*shikaku* 始覺; wörtl. etwa: ‚Erwachen mit einem Anfang‘) repräsentiere, verkörpere die Gottheit von Hie den (überlegenen) esoterischen (*mitsu* 密) Aspekt des Buddhismus und das absolute ‚ursprüngliche Erwachen‘ (*hongaku* 本覺).

Unübersehbar ist auch hier die politische Dimension dieses theologischen Diskurses. Japan avanciert in ihm von einer entlegenen Inselgruppe (*henshū* 邊州; *henkoku* 邊國) am Rande der buddhistisch-zivilisierten Welt – so die traditionelle, auch von Hōnen und Shinran vertretene Haltung – zum ‚Land der Götter‘ (*shinkoku* 神國).⁶³ Die Götter wiederum werden mit dem höchsten Buddha und dem höchsten Erwachen gleichgesetzt. Die neun Bezirke der Hauptstadt wurden u. a. mit den neun Höfen im Vajradhātu-Maṇḍala Mahāvairocanas identifiziert,⁶⁴ der äußere und der innere Schrein von Ise zu Repräsentationen der beiden Haupt-Maṇḍalas des esoterischen Buddhismus. Japan wird vom „Großreich des Sonnen-Ursprungs“ (*dai nihon koku* 大日本國) zum „Ursprungsland Mahāvairocanas“ (*dainichi no moto no kuni* 大日ノ本ノ國).⁶⁵ Im Ergebnis lief der esoterisch-buddhistische ‚Shintō-Diskurs‘,⁶⁶ wie er

60 „Śākyamuni hat gesagt: ‚Ich werde mich in Japan als die Gottheit Sannō von Hiyoshi offenbaren‘. 尺迦ノ我ハ日本國ノ中ニ日吉山王ト神ニ現ヌ.“ Hanawa, *Zoku Gunsho ruijū* 續群書類從; Bd. 2.2, 602.

61 T76, Nr. 2410.

62 Ferner lesen wir in diesem Text: „Was die drei Tathāgatas [d. i. Śākyamuni, Amitābha und Bhaiṣajya-guru] auf diesem Berg [d. i. der Hieizan] angeht, so handelt es sich um drei neu gewordene Buddhas des Spurentores, weil sie ihr erworbenes Erwachen offenbaren. Was die drei Heiligen Haupt[gottheiten] des [Hie-]Schreins angeht, so handelt es sich bei ihnen um die drei Tathāgatas [in ihrem Aspekt] des ungemachten ursprünglichen Erwachens. Aus diesem Grund besteht der Grundgedanke des Ursprungstores darin, dass die drei Heiligen [Gottheiten als Aspekte] des Bergkönigs nichts anderes sind als die drei Buddhas, die das ursprüngliche Erwachen offenbaren“ (T76, Nr. 2410, S. 525b6–9). Bereits das *Nakatomi harae kunge*, ein früher Text des „esoterisch-buddhistischen Kami-Diskurses“, unterscheidet zwischen drei Arten von Kami: (1) Kami des erworbenen Erwachens (*shikakushin* 始覺神), (2) Kami des ursprünglichen Erwachenseins (*hongakushin* 本覺神) und (3) unerwachte Kami (*fukakushin* 不覺神) (NST 19, 54–55). Für eine Übersetzung der fraglichen Passage siehe Teeuwen und van der Veere, *Nakatomi Harae Kunge*, 59–60. Vgl. auch Fabio Rambelli, Re-positioning the Gods, 307.

63 Siehe hierzu Kuroda Toshio, „The Discourse on the „Land of Kami“ (Shinkoku) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 23, 3–4 (1996): 353–385; für den Zusammenhang zwischen der Götterland-Ideologie und der Nenbutsu-Bewegung siehe Kuroda Toshio 黒田俊雄 *Shinkoku shisō to senju nenbutsu* 神國思想と専修念仏 (Kyoto: Hozokan, 1995).

64 T76, Nr. 2410, S. 511a24. Vgl. Mark Teeuwen, „The Kami in Esoteric Buddhist Thought and Practice.“ in *Shinto in History: Ways of the Kami*, 97.

65 Im *Keiranshūyōshū* lesen wir: „Eine mündliche Überlieferung besagt, dass ursprünglich das Land des Sonnenursprungs der inneren Bedeutung nach das Ursprungsland des Großen Son-

sich im *Keiran jūyōshū*, und schon früher im *Nakatomi harae kunge*, und anderen Texten manifestierte, also auf eine Inversion des Honji-Suijaku-Paradigmas hinaus. Die Buddhas, erstmals die wahren ‚Urgründe‘, wurden zu Repräsentanten des ‚erworbenen Erwachens‘ (*shikaku*), während die Kami, vormals bloß deren ‚herabgelassene Spuren‘, mit dem ursprünglichen Erwachen des Ur-Buddhas Mahāvairocana identifiziert wurden. Die Kombination der zwei prägenden Paradigmen, die aus der tantrisch-esoterischen Rationalisierung des Buddhismus bis zum 13. Jahrhundert hervorgegangen sind – Honji-Suijaku- und Hongaku-Paradigma –, ebneten den Weg für die Entwicklung eines eigenständigen, nicht-buddhistischen Kami-Diskurses⁶⁷ – z. B.

nen[buddhas] ist 傳云。本日本國卜者。心ハ言フ大日ノ本ノ國也 云云。“ T76, Nr. 2410, S. 693b19. Vgl. auch folgende Passagen: „Die Haupt-Manifestation (*avatāra*) des Hie-Grundes ist das Haupt des Landes Japan. Es ist dies der Vater Tenshō Daijins [d. i. Amaterasu]. Der Avatāra des Großschreins [von Ise] ist Tenshō Daijin 日吉地主 權現者日本國地主也 即天照太神父也大宮權現者天照太神也.“ T76, Nr. 2410, S. 528c14–15. Für Einzelheiten zur Weltansicht des *Keiran jūyōshū* siehe auch Allan G. Grapard, „Keiranshūyōshū: A Different Perspective on Mt. Hiei in the Medieval Period,“ in *Re-visioning "Kamakura" Buddhism*, Richard K. Payne (Hg.), 55–69 (Honolulu, 1998). Die radikale Aufwertung Japans zum „Land der Götter“ – *shinkoku* – und dann zum „Ursprungsland Mahāvairocanas“ – *dainichi no hongoku* – hängt aller Wahrscheinlichkeit nach auch mit der durch die ‚Götterwinde‘ (*kamikaze*) erfolgreich abgewendeten Bedrohung durch die Mongolen im Jahr 1274 zusammen. Infolge dieser Ereignisse besann sich Japan stärker und selbstbewusster auf sich selbst und distanzierte sich von China, das von den mongolischen ‚Barbaren‘ unterworfen worden war. In der Kamakura- und Muromachi-Zeit wird dementsprechend auch – nicht zuletzt wiederum in buddhistischen Diskursen – die Besonderheit der japanischen Herrschaftskonzeption gegenüber der chinesischen betont. Eine Überlegenheit Japans wird demzufolge aus der Ewigkeit der Herrschaft durch die göttliche Dynastie gegenüber dem chinesischen Prinzip des (entziehbaren), Himmelsmandats‘ (*tenmei*) abgeleitet, welches in China zu ständigen Dynastiewechseln geführt habe. Die Identifikation Mahāvairocanas/Dainichis mit Amaterasu Ōmikami bzw. Tenshō Daijin lag schon deshalb nahe, weil ‚Große Sonne‘ (Dainichi) und ‚Himmelsstrahlen‘ (Amaterasu) dem gleichen semantischen Feld zugehören. Hinzu kommt, dass Amaterasu auch Ōhirume 大日靈 (~ „Große Sonnenseele“) genannt wurde, also mit den beiden Zeichen 大日 denotiert wurde. Teeuwen und van der Veere, *Nakatomi Harae Kunge: Purification and Enlightenment in Late-Heian Japan*, 87.

- 66 Den „early medieval Shintō“ charakterisiert Iyanaga Nobumi zutreffend als „specifically Japanese (or ‚Japanized‘?) interpretation of (Japanese) Tantric Buddhism“ und damit als „a form of Japanese Hinduism“. Iyanaga Nobumi, „Medieval Shintō as a Form of ‚Japanese Hinduism‘“, in *Rethinking Medieval Shintō*, 298.
- 67 Man könnte sagen, dass es die beiden äußeren Pole der sich im tantrischen Buddhismus herausbildenden dreistufigen Kami-Typologie waren, die sich aus dem Buddhismus ‚herausstahlen‘ und die Systemgrenzen des Buddhismus damit sprengten. Die ‚unerwachten‘ (*fukaku* 不覺), ‚üblen‘ (*jaaku* 邪惡) oder ‚echten‘ (*jitsu* 實) Götter waren gleichsam Fremdkörper. Sie waren „keine Herabgelassenen Spuren eines Tathāgata“. Laut Zonkaku 存覺 (1290–1373), einem Nachkommen Shinrans in der 4. Generation, gab es Götter, die der Gattung der Menschen (*jinrui* 人類), und welche, die der Gattung der Tiere (*chikurui* 畜類) angehören. Diese könnten Flüche hervorbringen und Leid verursachen, weswegen man sie wie Götter verehrt, um sie zu besänftigen. Zonkaku 存覺, „Shoshin hongai shū 諸神本懷集“, in *Chūsei Shintō ron*, 190. Demgegenüber wandelten sich im tantrischen Shintō-Diskurs die ‚Kami des ursprünglichen Erwachenseins‘, d. h. die Götter des Inneren (Amaterasu) und des Äußeren (Toyouke) Schreins

in Form des Yoshida-Shintō 吉田神道⁶⁸ – und schließlich für die „emergence of a non-Buddhist, self-sufficient religion named Shinto“. ⁶⁹ Dabei ist zu beachten, dass selbst das ‚inverse Honji-Suijaku-Paradigma‘ und der ‚Götterland-Nationalismus‘ zunächst keineswegs un-buddhistisch oder gar anti-buddhistisch waren. ⁷⁰ Sie waren letztlich immer noch Teil des Diskurses, den man in Japan anachronistisch auch als ‚Shintō der Buddhisten‘ (*bukka shintō* 佛家神道) bezeichnet.

Etwas plakativ gesagt, führte die Esoterisierung des buddhistischen Diskurses zugleich zu einer Nationalisierung oder ‚Glokalisierung‘ und Shintōisierung des japanischen Buddhismus. Gegen diesen Trend stellten sich Hönen und seine Schüler – auch wenn einige unter diesen sogleich in die monistischen Denkmuster v. a. der Tendai-Esoterik zurückfielen. ⁷¹ Insbe-

von Ise ihrerseits von Manifestationen Mahāvairocanas (repräsentiert durch die beiden Maṇḍalas des Vajra-dhātu und des Garbha-kośa-dhātu) zu „Göttern des Uranfangs und Ursprungs der Ahnenreihe“ (*genpon sōgen no shintō* 元本宗源神道; so bei Yoshida no Kanetomo). Damit bestand die Gefahr, dass einerseits die eng mit dem Kaiserhaus verbundenen Gottheiten von Ise, insbesondere Amaterasu, sich aus dem buddhistisch dominierten Religionssystem herauslösten, andererseits große Teile der Volksreligiosität, die sich um die ‚echten Gottheiten‘ formierte, dem Buddhismus entzogen wurden. Vgl. hierzu auch Rambelli, *Re-positioning the Gods*.

68 Hierzu: Allan G. Grapard, „The Shinto of Yoshida Kanetomo,“ *Monumenta Nipponica* 47, Nr. 1 (1992): 27–58; Bernhard Scheid, *Der eine und einzige Weg der Götter: Yoshida Kanetomo und die Erfindung des Shinto*. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens; 38 (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2001); ders., „Land of the Kami and Way of the Kami in Yoshida Shintō,“ in *Religion and national identity in the Japanese context*, Klaus Antoni (Hg.), 193–215 (Münster: Lit, 2002).

69 Mark Teeuwen, „The Kami in Esoteric Buddhist Thought and Practice,“ in *Shinto in History*, 112.

70 Satō Hiroo, „Wrathful Deities and Saving Deities,“ in *Buddhas and Kami in Japan*, 113.

71 Bemerkenswerterweise wurde das Konzept einer Differenzierung von *hongaku/shikaku* in Kombination mit dem Honji-Suijaku-Paradigma auch innerhalb des radikalen Flügels der ‚falschen Lehre vom einmaligen Nen[butsu] (*ichinen jagi* 一念邪義)‘ der Jōdoshū nach Hönen aufgegriffen. So unterscheidet Jōkaku-bō Kōsai 成覺房幸西 (1163–1247) zwischen einem „[A]mida des Urtores“ (*honmon no Mida* 本門ノ彌陀) und einem „[A]mida des Spurentores“ (*jakumon no Mida* 迹門ノ彌陀), wobei ersterer den „wahren Amida“ das ursprüngliche Erwachtsein repräsentiert, letzterer als „Spuren-Amida“ das erworbene Erwachtsein. Vgl. Fabio Rambelli, „Just Behave as You Like; Prohibitions and Impurities Are Not a Problem: Radical Amida Cults and Popular Religiosity in Premodern Japan,“ in *Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, Richard K. Payne und Kenneth K. Tanaka (Hg.), 169–201 (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004), 179–180; Nakasato Kaizan 中里介山, *Hōnen gyōden* 法然行伝. Aozora Bunko 靑空文庫, 2011 (1971), Kap. 29, keine Seitenangaben. Hier zeigt sich eine Tendenz, die wir auch bei Shinran feststellen: Im Versuch, die Lehren Hönens konsequent weiterzudenken und philosophisch zu rationalisieren, fallen gerade auch die ‚radikaleren‘ Anhänger der Bewegung in die Diskursstrategien des Mainstreams zurück, insbesondere in dessen monistische Tendenzen. Das sahen offenbar auch die sekten-internen Kritiker wie Hönens Schüler Benchō 辨長 (1162–1238), der zu Jōkaku-bō Kōsai in seinem *Nenbutsu myōgi shū* 念佛名義集 (JZ 10, 383b1–5) schreibt: „Während der sechs-jährigen Weltflucht des Erhabenen [d. i. Hönen; CK] trat ein Mann namens Jōkaku-bō in das Tor des Reinen Landes ein, der unter Rückgriff auf die Tendai-Tradition [die Unterscheidung von] dem [A]mida des Spurentores und dem [A]mida des Urtores einführte und behauptete, das

sondere für das Denksystem Hönens selbst war aber die Unterscheidung zwischen ‚Außerweltlichem‘ (Skt. *lokottara*; Jap. *shusseken* 出世間) bzw. Transzendenz und ‚Innerweltlichem‘ (Skt. *laukika*; Jap. *seken* 世間) bzw. Immanenz konstitutiv. Der in der Kamakura-Zeit zunehmend dominierende esoterische Diskurs leugnete diese Unterscheidung.⁷² Alles in dieser Welt ist Emanation des Dharmakāya Mahāvairocana und damit ‚uranfänglich erwacht‘. In der absoluten Transzendenz ist der Gegensatz zwischen Transzendenz und Immanenz, Erwachtsein und Illusion, wahr und falsch, gut und böse etc. aufgehoben. Im tantrischen Ritual des *kaji* 加持 (Skt. *adhīṣṭhāna*) kann der Mensch die Einheit mit Mahāvairocana oder einer seiner Manifestationen und damit sein eigenes uranfängliches Erwachtsein in diesem Leben realisieren.⁷³

Die stark monistische Tendenz des tantrischen Buddhismus – wie gesagt das Ergebnis einer konsequenten Rationalisierung des Transzendenzkonzepts – stimulierte offensichtlich anti-dualistische Ressentiments gegen die dualistischen Grundaxiome der traditionellen buddhistischen Soteriologie mit ihren Dichotomien von Nirvāṇa und Saṃsāra, *lokottara* und *laukika*, Heilsamem (Skt. *kuśala*; Jap. *zen* 善) und Unheilsamem (Skt. *akuśala*; Jap. *fuzen* 不善), Verblendung (Skt. *vimoha*; Jap. *mei* 迷) und Erwachen (Skt. *bodhi*; Jap. *kaku* 覺 bzw. *go/satori* 悟) usw. Im Mittelalter wurde dadurch ein proto-shintōistischer Diskurs angestoßen, der ontologisch-metaphysische und kosmogonische Spekulationen hervorbrachte, die auf eine undifferenzierte Ureinheit vor der Entstehung der Welt – und damit natürlich auch vor dem Auftauchen aller Buddhas rekurierten. Diese Spekulationen, in denen die schon in das *Nihon shoki* eingeflossenen abstrakten Konzepte der chinesischen Kosmogonie mit den japanischen Kami identifiziert wurden,⁷⁴ konstituierten erstmals in der japanischen Geschichte einen religiösen Diskurs, der nicht auf buddhistischen Konzepten basierte. Ein Großteil dieser Diskurse

wahre Erwachen, [das Amida] vor zehn Äonen [erlangt hat,] repräsentiere den [A]mida des Spurentores (d. h. den Buddha Amida, der nur aus pädagogischen vorgibt, er habe zu einem bestimmten Zeitpunkt die Buddhaschaft erlangt; CK); der [A]mida des Urtores (d. h. der wahre Buddha, der schon immer erwacht war; CK) sei der Tathāgata des anfangslosen ursprünglichen Erwachens. Aus diesem Grund gebe es nicht den geringsten Unterschied zwischen [A]mida und uns.“ Vgl. auch E’ons 懷音 (?–1714) *Shoka nenbutsu shū* 諸家念佛集 (JZ 15, 787b12–16).

72 Natürlich wird die Unterscheidung zwischen *laukika* und *lokottara*, *saṃsāra* und *nirvāṇa* etc. auch schon in der frühen Mahāyāna-Philosophie, z. B. von Nāgārjuna, als letztlich illusionär betrachtet. Auf der Ebene der weltlichen Wahrheit ist sie jedoch hinzunehmen und handlungsleitend. Erst mit Erreichen des vollkommenen Erwachens und vom Standpunkt der höchsten Wahrheit aus kann die Dichotomie überwunden werden. In der Immanenz hat man sich mit den (illusorischen) Gegensätzen zu arrangieren.

73 Teeuwen, *The Kami in Esoteric Buddhist Thought and Practice*, 97.

74 So identifizierte z. B. Hayashi Razan 林羅山 (1583–1657) im Rekurs auf das berühmte kosmogonische Diagramm des Neo-Konfuzianers Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073) Yin und Yang mit den japanischen Schöpfergottheiten Izanami und Izanagi, die Fünf Wandlungsphasen mit weiteren fünf Göttern der so genannten ‚Sieben Generationen der Götterzeit‘.

entstand wohl kaum zufällig im Umfeld des Großschreins von Ise. Damit war die Voraussetzung für die Entstehung eines außerbuddhistischen und schließlich anti-buddhistischen Kami-Diskurses bzw. ‚Shintō‘ geschaffen.⁷⁵ Die Geister, die der Buddhismus in Form der radikal um- und aufgewerteten Kami gerufen hatte, wurde er nun nicht mehr los – sie wandten sich gegen ihn.

Angeichts dieses hier nur grob nachgezeichneten Prozesses der ‚Shintōisierung‘ des Buddhismus erhebt sich die Frage: Ist die von Bellah und anderen immer wieder betonte ‚weltbejahende‘, diesseitsorientierte Gesinnung der Japaner wirklich der „ground bass“⁷⁶ der japanischen Kultur seit Urzeiten,⁷⁷ gegen den sich die ursprünglich ‚weltabgewandte‘, transzendenzorientierte Haltung des ‚achsenzeitlichen‘ Buddhismus nicht durchzusetzen vermochte, oder ist diese nicht vielmehr das Ergebnis einer konsequenten Rationalisierung des Buddhismus unter den ideologischen Prämissen des Tantrismus? Sollte letzteres zutreffen, wovon ich aus oben genannten Gründen ausgehe, dann ging es in der Kamakura-Zeit nicht darum, dass Hönen oder Shinran sich als Buddhisten gegen eine übermächtige weltbejahende japanische ‚Volksmentalität‘ stellten, sondern es ging um eine Richtungsentscheidung innerhalb des buddhistischen Diskurses, letztlich zwischen dessen exoterischer (Hönen, Shinran) und dessen esoterischer (Mainstream) Seite. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass die Auseinandersetzung zwischen den zwei Lagern den Prozess der ‚Shintōisierung‘ des Buddhismus eher noch befördert hat: Nonkonformisten fordern die Orthodoxie heraus, zwingen sie zur Zuspitzung, Verhärtung und Rationalisierung ihrer Positionen.

Nun sind Prozesse theologischer Rationalisierung, wie gesagt, nie alternativlos und selten unumstritten. Das gilt auch für die hier skizzierte Rationalisierung, die jenen vielfältigen und heterogenen Religionskomplex des ‚exo-esoterischen Systems‘ hervorgebracht hat. Die buddhistische Reformbewegung des Reinen Landes im 13. Jahrhundert kann durchaus als Kritik und Gegenentwurf zum Verlauf der theologischen Rationalisierung des ja-

75 Vgl. Rambelli, *Re-positioning the Gods*, 309–313.

76 Robert N. Bellah, „Japan: Values and Social Change in Modern Japan,“ in *Beyond belief: Essays on religion in a post-traditional world*, Robert N. Bellah (Hg.), 114–45 (Berkeley: University of California Press, 1991 [1970]), 119. Vielleicht könnte man hier in der Terminologie Rueggs von einem „religious substratum“ sprechen. Vgl. Hierzu David Seyfort Ruegg, „A Note on the Relationship between Buddhist and Hindu Divinities in Buddhist Literature and Iconology: The Laukika/Lokottara Contrast and the Notion of an Indian Religious Substratum?“ in *Le parole e i marmi: Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70. compleanno*, Raniero Gnoli, Raffaele Torella und Claudio Cicuzza (Hg.), 735–742 (Roma: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente; Distributed by Herder International Book Centre, 2001).

77 Trotz seines Interesses an religiöser Evolution scheint mir Bellah hier auto-orientalistischen ‚Japaner-Diskursen‘ der Moderne aufzusitzen, wodurch er nicht hinreichend erkennt oder deutlich macht, dass ‚Weltbejahung‘ ein Merkmal wohl aller ‚archaischer‘ Religion ist und auch in den ‚hochkulturellen Erlösungsreligionen‘ unterschwellig immer wirksam bleibt. Ich halte es für unwahrscheinlich, dass es jemals Zeiten und Gegenden gegeben habe, in denen die Mehrheit der Menschen tatsächlich mehr an jenseitiger Erlösung denn an der Lösung diesseitiger Probleme interessiert gewesen wären.

panischen Buddhismus im frühen Mittelalter gelesen werden.⁷⁸ Das gilt insbesondere für die so genannten ‚Schulen des Reinen Landes‘ in der Nachfolge Hönens und Shinrans, die den religiösen Status Quo am radikalsten in Frage stellten. Umgekehrt, so argumentiert Kuroda, ist die eng mit dem Honji-Suijaku-Paradigma verknüpfte ‚Götterland-Ideologie‘ als eine Reaktion des Establishments auf die Nonkonformisten des Reinen Landes und ihre Ablehnung des Götterkultes zu verstehen.⁷⁹

2.4 Der Nonkonformismus des Reinen Landes und der Disput um die Götter

Es ist bemerkenswert wenn auch nicht verwunderlich, dass einerseits Darstellungen der Lehren Hönens und seiner Nachfolger das Problem des Götterkultes meist ausblenden, obwohl deren Abwendung vom Kami-Kult in den Angriffen gegen die Bewegung des Reinen Landes eine absolut zentrale Rolle spielt. Die Betonung der Vernachlässigung des Götterkultes durch die Kritiker kann daher wohl nur mit der überragenden Bedeutung des Honji-Suijaku-Paradigmas für das gesamte Religionssystem und letztlich für das gesamte politische System erklärt werden.⁸⁰ Wie wir gesehen haben, war das Honji-

78 Tatsächlich sind die Schulen des Reinen Landes die einzigen unter den Schulen des so genannten ‚Neuen Kamakura-Buddhismus‘, die sich – jedenfalls anfangs – dem Honji-Suijaku-Paradigma verweigerten. Nichiren 日蓮 (1222–1282) etwa hält nicht nur an diesem Konzept fest, sondern übernimmt auch die ‚Götterland-Ideologie‘ und verknüpft sie explizit mit dem Honji-Suijaku-Konzept, wenn er 1264 im *Gassui gosho* 月水御書 schreibt: „Allerdings ist das japanische Reich ein Land der Götter. In diesem Land ist es Brauch, dass die Buddhas und Bodhisattvas ihre Spuren [als Kami] herablassen. Man kann zahlreiche Beispiele aus Sūtras und Abhandlungen anführen, die auf wundersame Weise einvernehmlich bestätigen, dass es augenblickliche Strafe nach sich zieht, wenn man sich von ihnen abwendet.“ Hori Nikkō 堀曰亨 (Hg.), *Nichiren Daishōnin gosho zenshū* 日蓮大聖人御書全集 (Tokyo: Sōka Gakkai, 1984), 1202. Man könnte Nichiren in der Tat als einen radikalen ‚Gegenreformer‘ bezeichnen. Zu Nichirens Kami-Auffassung siehe Lucia Dolce, „Hokke Shinto: Kami in the Nichiren Tradition,“ in *Buddhas and Kami in Japan*, Mark Teeuwen und Fabio Rambelli (Hg.), 222–254 (London, New York: RoutledgeCurzon, 2003).

79 Kuroda, *The Discourse*, 377. Für eine Kritik an Kurodas Sichtweise siehe Mark Teeuwen und Fabio Rambelli, „Introduction: Combinatory Religion and the *Honji Suijaku* Paradigm in Pre-Modern Japan,“ in *Buddhas and Kami in Japan*, 43–44.

80 Das religiöse und das politische System waren zwar konzeptuell klar voneinander unterscheiden, wurden aber als wechselseitig voneinander abhängig betrachtet. Für Einzelheiten siehe Christoph Kleine, „Autonomie und Interdependenz: Zu den politischen Voraussetzungen für staatliche Säkularität und religiöse Pluralität im vormodernen Japan,“ *Religion – Staat – Gesellschaft* 13, Nr. 1 (2012): 13–34; ders., „Religion and the Secular in Premodern Japan from the Viewpoint of Systems Theory“; ders., „Säkulare Identitäten im »Zaubergarten« des vormodernen Japan? Theoretische Überlegungen auf historischer Basis,“ in *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Peter Antes und Steffen Führding (Hg.), 109–130 (Göttingen: V&R unipress, 2013).

Suijaku-Paradigma ein hervorragendes Mittel zur Domestikation der Massen und zur Legitimation der herrschenden Ordnung.⁸¹

Der Vorwurf der Abwendung von den Göttern durch das buddhistische Establishment ist in zwei Petitionen gegen die Nenbutsu-Bewegung unmissverständlich formuliert. Es handelt sich dabei um eine Petition, die der hochangesehene Mönch Gedatsu-bō Jōkei 解脱房貞慶 (1155–1213) im Jahr 1205 im Auftrag des Klerus des mächtigen Tempels Kōfukuji von Nara verfasst hat (*Kōfukuji sōjō* 興福寺奏狀)⁸² und eine Petition der Priester des Enryakuji aus dem Jahr 1224 (*Sanmon sōjō* 山門奏狀 bzw. *Enryakuji sōjō* 延暦寺奏狀)⁸³. Beide Texte betonen im Ergebnis auf der Grundlage des Honji-Suijaku-Paradigmas die Notwendigkeit der Götterverehrung für das Wohlergehen des Landes. Götterverehrung ist Staatsbürgerpflicht! so die Priester des Enryakuji. Missachtung der Götter ist im Umkehrschluss „ein Kapitalverbrechen an den Gesetzen des Götterlandes (*shinkoku no hō* 神國之法).“ Im „Land der Götter“ (*shinkoku* 神國) bringe man „den Gottheiten im Dienst des Staates Verehrung entgegen“. Wer dies nicht tue, müsse nicht nur die Strafe der Götter gewärtigen, sondern schade unmittelbar der Nation, da „die machtvollen Gottheiten (*sei no jingi* 勢之神祇) die Dämonen (*kihaku* 鬼魄) im Zaum halten und bezwingen.“ Die im 13. Jahrhundert auftretenden Unruhen werden entsprechend als „Strafe der Götter“ (*kami no togame* 神之咎) für ihre Missachtung durch die Nenbutsu-Anhänger gedeutet.⁸⁴

81 Rambelli und Teeuwen haben zu Recht darauf hingewiesen, dass das Honji-Suijaku-Paradigma im Machtspiel des mittelalterlichen Japan eine sehr komplexe Rolle spielte und sich nicht einfach auf ein Mittel der Herrschenden zur Beherrschung des Volkes reduzieren lässt, wenngleich dieser Aspekt vielleicht der wichtigste war. Sie schreiben: „As part of the dominant discourse, including elements of cosmology, epistemology, soteriology, social order, economics, etc., *honji suiijaku* was an important ideological tool of the medieval and early modern Japanese ‘ruling blocs.’ Yet, it could also be appropriated by subalterns for oppositional purposes. The long history of popular revolts (*ikki*), whose leaders were often deified by the rebels, is perhaps an indication of the constant dimension of struggle and antagonism that has continuously pervaded Japanese culture.“ Teeuwen/Rambelli, Introduction, 46.

82 Siehe Robert E. Morrell, „Jōkei and the Kōfukuji Petition,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 10, Nr. 1 (1983): 6–38; ders. *Early Kamakura Buddhism: A Minority Report* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1987). Der Text ist enthalten in: Kamata Shigeo 鎌田茂雄 und Tanaka Hisao 田中久夫 (Hg.), *Kamakura kyūbukkyō* 鎌倉舊佛教 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1995 [1971]) und in Takeuchi Rizō 竹内理三, *Kamakura ibun* 鎌倉遺文: CD-ROM-Ausgabe (Tōkyō: Tōkyōdō Shuppan, 2008), Bd. 3.

83 Für eine Inhaltszusammenfassung und Analyse siehe Christoph Kleine, „Pluralismus und Pluralität in der japanischen Religionsgeschichte: Am Beispiel nonkonformer buddhistischer Bewegungen des 13. Jahrhunderts,“ in Mauss, *Buddhismus, Devianz: Festschrift für Heinz Mürmel zum 65. Geburtstag*, Thomas Hase et al. (Hg.) (Marburg: Diagonal-Verl., 2009), 189–216; eine Übersetzung des für dieses Thema relevanten Abschnitts siehe ders., „Praktischer Atheismus als religiöser Nonkonformismus: Überlegungen zur Nenbutsu-Bewegung des japanischen Mittelalters“, in *Devianz und Dynamik – Festschrift für Hubert Seiwert zum 65. Geburtstag*, Edith Franke, Christoph Kleine und Heinz Mürmel (Hg.) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014). Der Originaltext ist enthalten in Takeuchi, *Kamakura ibun*, Bd. 5.

84 Takeuchi, *Kamakura ibun*, Bd. 5, 271–272.

Dass die Vorwürfe der Tendai-Priester zumindest bezüglich der Missachtung der Götter durch die Nenbutsu-Anhänger zutreffend waren, wird hoffentlich in Kürze deutlich werden. Wie bereits erwähnt, möchte ich hier die Lehren Hönens und Shinrans als alternative Rationalisierungsversuche in den Blick nehmen, die insofern nonkonformistisch waren, als sie die geltende religiöse Ordnung in Frage stellten. Wesen und Funktion der Kami spielen bei Hönen und Shinran zwar – wie gesagt – auf den ersten Blick keine große Rolle, doch gerade die Missachtung der Götter und des damals so wichtigen Honji-Suijaku-Paradigmas in ihrem Lehrsystem ist vielsagend und m. E. bislang in ihrer Tragweite nicht angemessen gewürdigt worden. Aus Zeit- und Platzgründen kann ich die Haltung Hönens und Shinrans zum Kami-Kult hier nur kurz zusammenfassen.⁸⁵

2.4.1 Hönens Haltung zu den Kami

Auf den ersten Blick scheint Hönen sich kaum für die Kami zu interessieren. Sie kommen in seinen dogmatischen Schriften praktisch nicht vor. Gemäß den autoritativen Schriften geht Hönen davon aus, dass gute Buddhisten, mithin auch die Praktizierenden des Nenbutsu, automatisch unter dem Schutz der Götter stehen.

[...] es heißt, dass alle Götter-Könige (*jin'ō* 神王) und die Geistwesen (*kijin* 鬼神), zahlreich wie die Sandkörner im Ganges, eine Person, die ihre Zuflucht nimmt zum Buddha, ihre Zuflucht nimmt zum Dharma und ihre Zuflucht nimmt zum Saṅgha, als einen der ihnen betrachtet und sie ständig beschützt. Dementsprechend umkreisen und beschützen die Buddhas und Götter sie. Und weil die Buddhas und Kami anwesend sind, gibt es nichts, über das Du Dir Sorgen machen müsstest und das Dich behinderte.⁸⁶

Damit scheint für Hönen das Thema erledigt. Einer besonderen Hinwendung zu den Göttern von Seiten der Gläubigen bedarf es nicht, um sich ihr Wohlfühlen und ihre Unterstützung zu sichern. Dennoch äußert sich Hönen vereinzelt auf Nachfrage seiner Anhänger zu dem Thema Götterverehrung. Die Verehrung der Götter scheint für ihn tolerabel zu sein, sofern sie lediglich zum Zwecke der Erlangung diesseitiger Heilsgüter erfolgt. Für die Erlangung des außerweltlichen Heilsgutes der Hingeburt in Amidas Reines Land (*ōjō* 往生) sind die Götter irrelevant. Nur das Nenbutsu, d. h. das Aussprechen des Namens Amidas in der Formel „*Namu Amida Butsu*“ 南無阿彌陀佛 ermöglicht

85 Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem Thema siehe Kleine, Praktischer Atheismus.

86 *Wago tōroku* 和語灯録 (JZ 9, S. 529b3–b13); vgl. Ishii, Hönen Shōnin zenshū, 604; cf. Ama Toshimaro 阿満利磨, *Hōnen no shōgeki: Nihon bukkyō no radikaru* 法然の衝撃 – 日本仏教のラディカル (Kyōto: Jinbun Sho'in, 1989), 116.

Geburt im Reinen Land. Von diesem Ziel und von der zum Ziel führenden Praxis sollte man sich keinesfalls ablenken lassen.

Was innerweltliche Gebete (*kono yo no inori* コノ世ノイノリ) angeht, muss man sich über Gebete an die Buddhas und Götter (*kami* 神) keine Sorgen machen. Für die Hingeburt in die nächste Welt (*gose no ôjô* 後世ノ往生) ist jedenfalls keine andere Praxis zu üben außer dem Nenbutsu. Wenn man es für innerweltliche Zwecke (コノ世ノタメニ) tut und nicht zum Zwecke der Hingeburt, dann muss man sich über Gebete an Buddhas und Götter keine Sorgen machen.⁸⁷

Hōnen leugnet also nicht die Existenz der Kami, aber er spricht ihnen jede soteriologische Funktion ab. Selbst deren Fähigkeit, innerweltliche Heilsgüter zu spenden, scheint Hōnen an der Stelle zu bestreiten, die unmittelbar auf die oben zitierte über den Schutz durch Buddhas und Götter folgt.

Außerdem gibt es Beschränkungen infolge akkumulierten Karmas (*jukugō* 宿業), und wenn man [aufgrund dessen] krank wird, dann mag man wohl zu allen möglichen Buddhas und Göttern beten, aber hiervon hängt [die Gesundung] nicht ab. Wenn aufgrund des Betens Krankheiten geheilt oder das Leben verlängert würden, warum ist dann auch nur ein Mensch krank und warum sterben die Menschen?⁸⁸

Die Radikalität dieser Aussage ist vor dem Hintergrund des damals dominierenden Weltbildes kaum hoch genug einzuschätzen.

2.4.2 Shinrans Haltung zum Götterkult

Nach Hōnens Tod begann ein weiterer Rationalisierungsprozess. Die Nachfolger Hōnens entwickelten einzelne Elemente der Lehre ihres Meisters wiederum konsequent weiter. Wohl am weitreichendsten war die Rationalisierung, die Shinran vornahm, indem er Hōnens Konzept von der allein heilbringenden ‚Anderen Kraft‘ (*tariki* 他力) Amidas systematisch weiterentwickelte.⁸⁹

Allerdings beschäftigt auch Shinran sich mit den Göttern oder Kami nur am

87 Ishii, Hōnen Shōnin zenshū, 504.

88 Ebd., 604–605.

89 Relativ dicht an Hōnens Lehren blieb die so genannte ‚Chinzeiha 鎮西派‘ (d. i. der größte Flügel der Schule des Reinen Landes, Jōdoshū 浄土宗) innerhalb der Nachfolgerschaft Hōnens, auch wenn diese einige Tendai-Elemente wieder aufgreift. In den Schriften Benchōs und anderer Repräsentanten dieses Flügels bleiben die Rationalisierungsansätze verhalten. Viele Nachfolger Hōnens interpretierten die Lehren ihres Meisters jedoch durch die Brille der Tendai-Lehre, wodurch einerseits eine Reintegration eines Teils der Gemeinde in die Tendai-Orthodoxie möglich wurde, andererseits aber zentrale ‚nonkonformistische‘ Positionen Hōnens verraten oder verwässert wurden. Vgl. hierzu auch Ishida Mitsuyuki, „Tendai Elements in the Doctrinal Systems of Hōnen’s Disciples,“ *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 11, Nr. 2 (1963): 798–803; Christoph Kleine, *Hōnens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Häresie?* (Frankfurt/Main. et al.: Peter Lang, 1996), 284–308.

Rande. Ihm gilt es wie Hönen als selbstverständlich, dass ein wahrer Buddhist unter dem speziellen Schutz der Götter steht, so wie es in den Sūtras überliefert ist. Es verbietet sich daher, die Götter zu schmähen. Umgekehrt ist es aber auch vollkommen überflüssig, sie in besonderer Weise zu verehren. Deutlicher noch als Hönen kritisiert Shinran alle Ritualhandlungen, die sich an die Götter richten oder dem Erwerb innerweltlicher Heilsgüter dienen, als verwerflich weil: unbuddhistisch!

Traurig, traurig, dass Priester wie Laien günstige Zeiten und glückliche Tage wählen, die Himmelsgötter (*tenjin* 天神) und die Erdgeister (*chigi* 地祇) verehren, Wahrsagerei (*bokusen* 卜占) und religiöse Feste (*saishi* 祭祀) ausüben.⁹⁰

Shinran erweitert den Vorwurf unbuddhistischen Verhaltens explizit auf den Götterkult als solchen. Er schreibt weiter:

Als Leute, die sich wie Nicht-Buddhisten, Brahmanen oder Anhänger Nirgrāṇṭhas [d. i. der Gründer des Jainismus; CK] benehmen, tragen sie die Dharma-Roben des Tathāgata und verehren doch sämtliche Geister und Götter (*issai kishin* 一切鬼神).⁹¹

Traurig, traurig, dass dieser Tage die Priester und Laien des Reichs Yamato [d. i. Japan; CK] allesamt, das Zeremoniell des Buddhismus [äußerlich?; CK] in den Mittelpunkt stellend, die Geister und Götter des Himmels und der Erde (*tenchi no kishin* 天地の鬼神) verehren.⁹²

Shinran geht in seiner *Auflistung von Textstellen, die die wahre Lehre, Praxis und Verwirklichung des Reinen Landes offenbaren*,⁹³ jedoch noch weiter. Er ‚dämonisiert‘ die Hinwendung an relative Transzendenzen und warnt vor deren Folgen. Er zitiert diesbezüglich zunächst das *Sūtra der Gelübde des Buddhas Medizinmeister*, in dem es heißt: „Gute Söhne und gute Töchter reinen Glaubens verehren ihr Leben lang keine anderen Götter.“⁹⁴ Dort heiße es ferner:

Those who believe the deluded teachings of evil maras, nonbuddhists, or sorcerers foretelling calamity or fortune may be stricken by fear; their minds will become unsound. Engaging in divination, they will foretell misfortune and will come to kill various sentient beings. They may make prayers to gods or invoke spirits to beg for

90 *Shō zō matsu wasan* 正像末和讚; Shinshū seiten hensan iinkai 真宗聖典編纂委員會 (Hg.), *Shinshū seiten* 真宗聖典 (Kyoto: Higashi Honganji shuppanbu, 1992), 509; vgl. Shinran und Dennis Hirota, *The Collected Works of Shinran: Volume I: The Writings* (Kyoto: Jōdo Shinshū Hongwanji-ha, 1997), 422.

91 Shinshū seiten hensan iinkai, Shinshū seiten, 509; vgl. Shinran und Hirota, *The Collected Works*, 422.

92 Shinshū seiten hensan iinkai, Shinshū seiten, 509; vgl. Shinran und Hirota, *The Collected Works*, 423.

93 *Kenjōdo shinjitsu kyōgyōshō monrui* 顯淨土真實教行證文類; kurz: *Kyōgyōshinshō*.

94 Original: 若有淨信善男子·善女人等·乃至盡形不事餘天 (Yaoshi liuliguang rulai benyuan gongde jing 藥師琉璃光如來本願功德經, T14, Nr. 450, S. 407, a7–8).

good fortune and wish for long life, but in the end these will not be obtained. Being foolish and ignorant, they will believe in false teachings and fall into inverted views and, finally bringing an untimely death on themselves, will enter hell with no prospect of emergence... Eighth, undergoing misfortune, they will suffer from poison, prayers to evil gods, curses, and the spirits that emerge from corpses.⁹⁵

The Sutra of the Bodhisattva Precepts states:

The rule of the person who renounces worldly life is not to pay homage to the king, not to pay homage to one's parents, not to serve the six kinds of blood-relatives, and not to worship spirits (*kijin* 鬼神).⁹⁶

Diese Passagen sind in der Tat bemerkenswert, insofern sie konkrete Argumente für die Meidung der Götterverehrung und ähnlicher Praktiken durch ordinierte Buddhisten angeben. Diese Praktiken seien nicht nur weltlich und einem Mönch unangemessen, sondern auch unwirksam und gefährlich. Diese Haltung erinnert in der Tat an die Dämonisierung aller ‚magischen‘ Praktiken durch die Puritaner.

Wenn nun also von Hönen, deutlicher noch von Shinran, eine Abkehr von jeder ‚Werkheiligkeit‘ und eine Ablehnung ‚magischen‘ Handelns gefordert werden, kann man wohl davon sprechen, dass ihre Lehre auf eine ‚Entzauberung‘ der Welt im Sinne Webers hinausläuft.

2.5 Die Ablehnung des Götterkultes als entzaubernde Rationalisierung⁹⁷

Der Buddhismus des Reinen Landes, wie er von Hönen und Shinran entwickelt wurde, ist aus meiner Sicht ein fast schon idealtypisches Beispiel einer religiösen Rationalisierung. Vielleicht sollte ich an dieser Stelle noch einmal erklären, was genau ich mit Rationalisierung meine. Ich folge bei der Verwendung des Begriffs weitestgehend Max Weber, der den Begriff allerdings nicht immer einheitlich gebraucht. Mir geht es in diesem Zusammenhang v. a. um „Rationalisierung der Heilsmethodik“⁹⁸ i. S. eines methodischen und systematischen Ausrichtens des Handelns an bestimmten religiösen Zwecken und/oder Werten. Diese praktische Rationalisierung setzt zunächst ein „systema-

95 Shinshū seiten hensan iinkai, Shinshū seiten, 386–387; Englisch: Shinran und Hirota, The Collected Works, 273–274. Original: T14, Nr. 450, S. 408, a6–15.

96 Shinshū seiten hensan iinkai, Shinshū seiten, 387; Englisch: Shinran und Hirota, The Collected Works, 274. Original: *Fanwang jing* 梵網經 (T24, Nr. 1484, S. 1008, c4–6).

97 Eine eingehende Auseinandersetzung mit den entzaubernden Tendenzen der Lehren Hönens und Shinrans aus Weberianischer Perspektive ist zu finden in: Christoph Kleine, „Disenchanting Medieval Japan: Hönen and Shinran in a Weberian Perspective.“ In *Hönen bukyō no shosō* 法然仏教の諸相, Fujimoto Kiyohiko Sensei koki kinen ronbunshū kankōkai 藤本浄彦先生古稀記念論文集刊行会 (Hg.), 101–125 (Kyōto: Hōzōkan, 2014).

98 Weber und Winckelmann, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 327.

tisches Denken über die religiöse Praxis⁹⁹ voraus. Diese Reflexionsarbeit bezeichne ich als ‚theologische Rationalisierung‘.¹⁰⁰ Als typisches, wenn auch nicht notwendiges Resultat der Rationalisierung des religiösen Denkens hat Weber in seiner Abhandlung über *Die Entstehung der Religionen* die Irrationalisierung von Sinn und Ziel „des religiösen Sichverhaltens“ ausgemacht. „Denn“, so Weber,

der »Sinn« des spezifisch religiösen Sichverhaltens wird, parallel mit jener Rationalisierung des Denkens, zunehmend weniger in rein äußeren Vorteilen des ökonomischen Alltags gesucht und insofern also das Ziel des religiösen Sichverhaltens »irrationalisiert«, bis schließlich diese »außerweltlichen«, d. h. zunächst: außerökonomischen Ziele als das dem religiösen Sichverhalten Spezifische gelten.¹⁰¹

Vereinfacht gesagt geht es Weber hier um die Beschreibung eines Prozesses von ‚magisch‘ orientierter Religiosität hin zu einer ‚echten‘ Erlösungsreligion. Wie wohl keine anderen buddhistischen Denker vor und nach ihnen haben Hönen und Shinran den Buddhismus genau in diesem Sinne radikal rationalisiert. Vor allem Hönen reduziert buddhistisches Denken und Handeln ausschließlich auf soteriologische Fragen. Was nicht zur Erlangung des ‚außerweltlichen‘, ‚außerökonomischen‘ und in diesem Sinne nach Weber ‚irrationalen‘ Ziels der Geburt im Reinen Land führt, ist irrelevant und zu meiden. Gerade Hönens religiöses Denken ist von einer extremen rationalen Konsequenz, dessen Argumentationsschritte wie folgt differenziert werden können:

- Aufgabe und Ziel aller Buddhas war und ist es, möglichst alle leidenden Wesen zur Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten zu führen;
- Zu diesem Zweck haben sie geschickte Heilmittel erdacht;
- Das einfachste und wirksamste aller Heilmittel ist das Nenbutsu, das es selbst den schlimmsten Sündern ermöglicht, ins Reine Land zu gelangen;
- Es ist daher irrational und gegen die Intention der Buddhas etwas anderes als das Nenbutsu zu üben.

Es handelt sich bei dieser scheinbar so schlichten Lehre in gewisser Hinsicht um eine radikale und konsequente Rückführung des Buddhismus auf seinen soteriologischen Kern – und um eine Kampfansage an Tradition und Konvention.¹⁰² Hönens und Shinrans Rationalisierung des Buddhismus lief genau in die entgegengesetzte Richtung wie die des buddhistischen Mainstreams. Diesem war es darum gegangen, alle Vorstellungen und Praktiken, die im Buddhismus überliefert und in Japan üblich waren, in ein kohärentes Gesamtsystem zu bringen. Hönen und Shinran ging es darum, alles soteriolo-

99 Ebd., 250.

100 Ebd., 259.

101 Ebd.

102 Immer wieder wendet sich Hönen gegen die Einhaltung konventionell-religiöser Meidungs- und Reinheitsgebote als ‚unbuddhistisch‘.

gisch Irrelevante aus dem Buddhismus auszuschneiden. In den Augen Robert N. Bellahs und Shmuel N. Eisenstadts¹⁰³ führten Hönen und Shinran den Buddhismus auf diese Weise wieder auf seine durch Transzendenzbezug charakterisierten ‚achsenzeitlichen‘ Ursprünge zurück,¹⁰⁴ was rein geistesgeschichtlich betrachtet durchaus eine gewisse Berechtigung hat.

Eine offensichtliche Folge der theologischen Rationalisierungsbemühungen Hönens und Shinrans war also wie gesagt eine radikale ‚Entzauberung‘ des Buddhismus.¹⁰⁵ Für Weber bedeutet ‚Entzauberung‘ zunächst einfach „die Ausschaltung der Magie als Heilmittel“ und die radikale „Entwertung aller Sakramente¹⁰⁶ als Heilmittel“,¹⁰⁷ wie sie nur „in der puritanischen (und vor ihr nur in der jüdischen) Religiosität konsequent durchgeführt worden“ sei.¹⁰⁸ Für ein angemessenes Verständnis von Webers Begriff der Entzauberung ist es wichtig, dass diese „nicht etwa die Freiheit von dem, was wir heute als »Aberglauben« zu werten pflegen“, impliziert. Das heißt: ‚Entzauberung‘ bedeutet keinesfalls die Befreiung vom Glauben an außerempirische Wesen oder die Wirksamkeit ‚magischen‘ Handelns an sich. Nur ist im asketischen Protestantismus, der am radikalsten entzauberten Religion, „alles Magische *teuflich* geworden“.¹⁰⁹ ‚Entzauberung‘ bedeutet also nicht eine materialistische oder wissenschaftliche Weltsicht. Das ist ein entscheidender Punkt, der häufig übersehen wird. Wie wir gesehen haben, sind gerade bei Shinran Tendenzen zur ‚Verteufelung‘ der Magie deutlich spürbar, was bedeutet, dass er die im magischen Akt adressierten ‚relativen Transendenzen‘ durchaus ernst nimmt.

Fassen wir zusammen: Entzauberung bedeutet für Weber also die Ablehnung von „Magie“ und „Sakramenten“ als Heilmittel, wobei „Magie“ als „mindestens relativ rationales Handeln“ definiert wird, das darauf abzielt, ‚relativ transzendenten‘¹¹⁰ Wesen durch rituelle Manipulation meist diesseitige¹¹¹ Heilsgüter (i. S. von *genze riyaku* 現世利益) abzuwingen – i. S. eines Gotteszwanges nach Weber.

103 Shmuel N. Eisenstadt, „Japan: Paradoxien einer nicht-axialen Modernisierung aus weberianischer Sicht,“ in *Max Weber und das moderne Japan*, Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schwentker (Hg.), 67–107 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).

104 Robert N. Bellah, „Japan: Values and Social Change in Modern Japan,“ in *Beyond belief: Essays on religion in a post-traditional world*, ders. (Hg.), 114–145 (Berkeley: University of California Press, 1991 [1970]), 118.

105 Siehe hierzu auch Kleine, „Disenchanting Medieval Japan“.

106 „Sakramente“ sind für Weber schlicht „magische Handlungen, welche Heilsgüter verbürgen.“ Weber und Winkelmann, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 272.

107 Weber und Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 155–156.

108 Ebd., 114.

109 Ebd., 513. Weber weist an dieser Stelle darauf hin, dass auch im puritanischen Neuengland die Hexenprozesse geblüht haben, trotz oder gerade wegen der Entzauberung.

110 Zu diesem Konzept siehe Kleine, „Zur Universalität“, 70–71; ders., „Religion and the Secular“; ders., „Religion als begriffliches Konzept“, 241–245.

111 Weber und Winkelmann, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 245.

3. Zusammenfassung der zwei Rationalisierungspfade

Ich habe nun also anhand der Kontroverse um die Kami zu zeigen versucht, dass der innerbuddhistische Konflikt zwischen der Orthodoxie des ‚exo-esoterischen-Systems‘ und der nonkonformistischen Bewegung des Reinen Landes im 13. Jahrhundert als das Ergebnis eines seit dem 6. Jahrhundert sich entfaltenden Prozesses divergierender Rationalisierung zu interpretieren ist, der zumindest teilweise durch die Begegnung des Buddhismus mit den indigenen Kulturen Japans ausgelöst wurde. Was die Frage der Kami betrifft, ging es dabei um die Systematisierung des Transzendenzkonzepts unter dem Eindruck neu hinzugekommener, heterogener Elemente, nämlich der als ‚relative Transendenzen‘ zu bezeichnenden Kami. Im Folgenden möchte ich abschließend im Sinne einer auf die Bildung von Idealtypen abstellenden Vorgehensweise zeigen, welcher Logik die divergierenden Rationalisierungspfade folgen, bzw. welche buddhistischen Grundpositionen jeweils konsequent weitergedacht wurden.

3.1 Der Rationalisierungspfad der Orthodoxie des ‚exo-esoterischen-Systems‘

Der Rationalisierungspfad der Orthodoxie des ‚exo-esoterischen-Systems‘ ist als eine konsequente Weiterentwicklung des Transzendenzkonzepts aus primär *ontologisch-metaphysischer Perspektive* zu verstehen. Die Leitfrage war: wie interpretiere ich die Welt und wie Natur und Funktion der in ihr vorhandenen Wesen?¹¹² Man reagierte damit nicht zuletzt auf eine ‚Kohärenzkrise‘ infolge des Aufeinandertreffens heterogener religiöser Elemente bei der Einführung des Buddhismus nach Japan. Auf der Grundlage des machtvollen, bereits in China entwickelten ‚subitistisch-monistischen Imperativs‘ wurden die heterogenen Elemente der indigenen Kulte und Mythen in das sich immer weiter durchsetzende tantrische Weltbild¹¹³ integriert. Aus dem subitistisch-monistischen Imperativ (seinerseits eine Rationalisierung von Madhyāmaka- und Yogācāra-Philosophie, Tathāgatagarbha-Theorie usw.) resultierte geradezu zwingend eine radikale Rationalisierung des Transzendenzbegriffs hin zu einer Verabsolutierung der Transzendenz. Wahre, absolute Transzendenz,

112 Hierbei ist natürlich zu beachten, dass die Gegenüberstellung von ‚ontologischer‘ und ‚soteriologischer‘ Perspektive den Charakter einer idealtypischen Kontrastierung hat. Die ‚ontologischen Spekulationen‘ des esoterischen Buddhismus waren nach dessen Selbstverständnis natürlich soteriologisch höchst relevant. Wissen über die geheimen Zusammenhänge im Universum ist nötig für die erfolgreiche Praxis tantrischer Rituale.

113 Es würde hier zu weit führen, die einzelnen Elemente zu benennen, die zum Kenmitsu-System rationalisiert wurden. Es seien hier nur andeutungsweise einige wenige, interdependente und weiter zu differenzierende Elemente genannt: Buddha-Natur, Subitismus, Monismus, Tantisimus usw.

wie sie idealtypisch vom Dharmakāya des Ur-Buddhas Mahāvairocana repräsentiert wurde, musste die Differenz von Transzendenz und Immanenz transzendieren. Transzendenz und Immanenz waren im Grunde also eins, und die Welt, wie sie war, befand sich im Zustand uranfänglichen Erwachenseins. Wenn jedes Element der Immanenz Emanation der absoluten Transzendenz ist, kann es auch als Tor zur Befreiung dienen. Das galt natürlich auch und besonders für die Kami, die ursprünglich dem Bereich der Immanenz zugeordnet waren; sie waren *laukika*, innerweltlich wie die Menschen. Infolge einer Rationalisierung des Kami-Glaubens mit dem Ziel, sie widerspruchslös in das buddhistische Weltbild einzufügen, hatten sie bereits den Status von ‚herabgelassenen Spuren‘ oder ‚sichtbaren Manifestationen‘ (*gongen* 権現) transzendenter buddhistischer Heilswesen in der Immanenz (aus etischer Perspektive: in der relativen Transzendenz) erlangt. Sie hatten in diesem Stadium der Rationalisierung – repräsentiert durch das Honji-Suijaku-Paradigma – im Grunde den Charakter ‚geschickter Hilfsmittel‘ (Skt. *upāya*; Jap. *hōben* 方便) der Buddhas. Der tantrische Monismus ließ eine Unterscheidung von ‚Urgrund‘ und ‚herabgelassener Spur‘, Transzendenz und Immanenz etc. jedoch nicht dauerhaft zu. So konnten Kami wie Amaterasu als ‚uranfängliches Erwachensein‘ Mahāvairocanas interpretiert und mit den – letztlich hinfalligen – Hierarchien innerhalb der Transzendenz experimentiert werden. Auf diese Weise wurde schließlich die Möglichkeit eröffnet, die Kami über die Buddhas zu stellen und ihren Kult aus dem Buddhismus herauszulösen – die Entstehung des unabhängigen Shintō kann also durchaus als Produkt einer weiteren Rationalisierung des tantrischen Buddhismus interpretiert werden. Dass sich dieser Rationalisierungspfad durchsetzte, hängt wohl auch damit zusammen, dass die Veränderungen im ökonomisch-politischen System seit dem späten 12. Jahrhundert eine Art ‚Sinnkrise‘ im oben definierten Sinne ausgelöst hatten, auf die durch eine Reorganisation der religiösen Elemente (hier insbesondere der Kami) reagiert wurde. Zweifellos wurde der Rationalisierungsprozess aber auch durch die Nonkonformisten des Reinen Landes stimuliert, da sie eine alternative normative und kognitive Orientierung propagierten, die das Establishment zur Schärfung und Durchsetzung ihrer Wirklichkeitskonstruktion zwang. In der Konsequenz hat der Rationalisierungspfad, den der tantrisch dominierte exo-esoterische Mainstream eingeschlagen hat, eine religiöse Haltung der Weltbejahung hervorgebracht, die m. E. von Bellah voreilig als Durchsetzung eines vorbuddhistischen Kulturerbes interpretiert wurde.¹¹⁴

114 Es ist hier zu beachten, dass auch der vom Mainstream eingeschlagene Rationalisierungsweg hinsichtlich seiner sozialen Folgen nicht unproblematisch war, weswegen die neuen Paradigmen (insbesondere das Hongaku-Paradigma) zunächst eher im Geheimen kursierten und mündlich weitergegeben (*kuden* 口傳) wurden. Zur Problematik des Hongaku-Paradigmas: Jacqueline Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999); dieselbe, „Medieval Tendai Hongaku Thought and the New Kamakura Buddhism,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 22, 1–2

3.2 Der Rationalisierungspfad der Nonkonformisten des Reinen Landes

Der Rationalisierungspfad der Nonkonformisten des Reinen Landes kann demgegenüber als konsequente Weiterentwicklung des Transzendenzkonzepts aus *soteriologischer Perspektive* gelesen werden. Die Leitfrage war hier nicht die Deutung der Welt, sondern: wie überwinde ich die Welt? Die doktrinaire Grundlage insbesondere Hönens bildete eine geradezu ‚ur-buddhistische‘ gradualistisch-dualistische Soteriologie.¹¹⁵ Ontologisch-metaphysische, kosmologische, kosmogonische und metaphysische Spekulationen verbaten sich angesichts der Dringlichkeit der soteriologischen Frage nach Weltüberwindung. Die heterogenen Religionselemente der indigenen Kulte und Mythen wurden auf traditionalistische Weise integriert: Kami hatten den gleichen Status wie die meisten Devas, d. h. sie waren unerlöst und soteriologisch irrelevant. Sie beschützten den guten Buddhisten und konnten ansonsten bestenfalls – und selbst das war umstritten – flüchtige innerweltliche Heilsgüter spenden, um die sich ein wahrhaft nach Erlösung Strebender nicht weiter kümmern sollte. Da der Buddhismus des Reinen Landes als echte Erlösungsreligion alles auf das außerweltliche Heilsgut der Hingeburt ins Reine Land setzte, konnten die Kami getrost ignoriert werden. Wer das Nenbutsu übt, wird in dieser Welt automatisch von ihnen geschützt. Ein besonderer Kami-Kult ist unnötig. Die Rationalisierung des Transzendenzkonzepts führte hier zu einer Zuspitzung der Differenz von Immanenz und Transzendenz. Die Verderbtheit der Immanenz ist vollkommen und die ebenso grundsätzliche Sündhaftigkeit des in der Immanenz des Saṃsāra gefangenen Menschen verbietet jedes Sichverlassen auf die Eigene Kraft (*jiriki* 自力). Wahre Transzendenz ist von der Immanenz aus nicht zu erreichen und nicht zu begreifen. So gilt es, den Worten des ‚ursprünglichen Lehrers‘ (*honshi* 本師) Śākyamuni zu folgen und alles Vertrauen auf Amidas Gnade bzw. dessen Andere Kraft (*tariki* 他力) zu setzen.

Shinran hat die von Hönen propagierte Transzendenz Amidas sowie das Konzept der Anderen Kraft weiter rationalisiert und betont, dass Glaube und Praxis gleichermaßen Gnadengeschenke Amidas seien und sich angesichts der Unbegreiflichkeit des Buddha und seiner Absichten jede Kalkulation (*hakarai*) der eigenen Heilsaussichten verbiete. Er formulierte damit eine radikale Lehre von der ‚doppelten Prädestination‘, die der des Calvinismus nicht unähnlich ist, sich von dieser aber insofern radikal unterscheidet, als ein

(1995): 17–48; Tamura Yoshirō, „Japanese culture and the Tendai concept of original enlightenment,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 14, 2–3 (1987): 203–210; ders., „Critique of Original Awakening Thought in Shōshin and Dōgen,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 11, 2–3 (1984): 243–266; Bernhard Scheid und Mark Teeuwen (Hg.), *The culture of secrecy in Japanese religion* (London: Routledge, 2006).

115 Es ist allerdings zu beachten, dass schon bei Shinran monistische (Verabsolutierung Amidas) und subitistische („horizontales Überschreiten“; *ōchō* 横超) Ansätze wiederbelebt werden.

Buddha stets das Wohl des Menschen im Sinn hat, während die Absichten des absolut souveränen protestantischen Gottes unergründlich sind.¹¹⁶ Das Ergebnis dieser Rationalisierung war eine Haltung der weltzugewandten Weltverneinung; weltzugewandt, weil jede religiös motivierte Abwendung von der Welt, z. B. ‚außerweltliche Askese‘ als ‚Werkheiligkeit‘ bzw. als Handeln aus eigener Kraft und Kalkulation des eigenen ‚Gnadenstandes‘ hätte verstanden werden können.¹¹⁷ Der Gläubige agiert stattdessen unauffällig und an die ‚weltliche‘ (*seken* 世間), ‚Ordnung des Herrschers‘ (*ōbō* 王法)¹¹⁸ angepasst in der Immanenz, aber in ständiger, zuversichtlicher Erwartung des außerweltlichen Heils.

4. Schluss

In meinem Beitrag habe ich zu zeigen versucht, dass die Begegnung von Religionen bzw. das Aufeinandertreffen heterogener Religionselemente theologische Rationalisierungsprozesse stimuliert. Das Streben nach Plausibilität, Kohärenz und Konsequenz als notwendige Voraussetzung für die Aufrechterhaltung der Durchsetzungsfähigkeit religiöser Wirklichkeitskon-

116 Zu diesem Unterschied: Kleine, „Disenchanting Medieval Japan“.

117 In gewisser Weise lässt sich ein Großteil der Mahāyāna-Philosophie – v. a. in China – als Versuch einer Rationalisierung lesen, die auf einen Abbau der Spannung zwischen einer monistischen Ontologie (d. h. Rückführung aller Existenz auf einen Urgrund oder ein Urprinzip wie Buddha-Geist usw.) und einer dualistischen Soteriologie (d. h. strikte Trennung zwischen Leid und Befreiung, Illusion und Erwachen usw.) abzielte. Während der frühe Buddhismus (soweit unsere Rekonstruktion solche Aussagen zulässt) diese Spannung gar nicht erst aufkommen ließ, indem er ontologische, metaphysische, kosmogonische u. ä. Spekulationen als soteriologisch irrelevant ablehnte, wird dieses Problem im Mahāyāna schon durch die Philosophie eines Nāgārjuna angestoßen.

118 Das duale Herrschaftskonzept von der ‚Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha‘ (*ōbō buppō sō'i* 王法佛法相依) geht auf ein offensichtlich mit dem Buddhismus eingeführtes indisches religio-politisches Ideal zurück. Vgl. für Indien J. D. M. Derrett, „Rajadharma,“ *The Journal of Asian Studies* 35, Nr. 4 (1976): 597–609. In religio-politischen Diskursen des japanischen Mittelalters spielt die Vorstellung von der Befriedung der Gesellschaft durch die auch mithilfe physischen Zwangs durchzusetzenden weltlichen Gesetze, Regeln und Normen des Herrschers (*ōbō* 王法; von Skt. *rāja-dharma*) auf der einen und die eher durch Belehrung zu verbreitenden überweltlichen Normen des Buddhismus (*buppō* 佛法; von Skt. *buddha-dharma*) eine prominente Rolle. Siehe Kuroda Toshio 黒田俊雄. *Ōbō to buppō: Chūseiishi no kōzu* 王法と仏法: 中世史の構図 (Kyoto: Hōzōkan, 1983); Christoph Kleine, „Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan: Polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien,“ In *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Peter Schalk et al. (Hg.), 225–92 (Uppsala: Uppsala Universität, 2013); ders. „Religion and the Secular in Premodern Japan from the Viewpoint of Systems Theory,“ *Journal of Religion in Japan* 2, Nr. 1 (2013): 1–34; ders. „Säkulare Identitäten im »Zaubergarten« des vormodernen Japan? Theoretische Überlegungen auf historischer Basis,“ In *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Peter Antes und Steffen Führding (Hg.), 109–30 (Göttingen: V&R unipress, 2013).

struktionen bzw. kognitiver und normativer Orientierungen zwingt jede Religion zur beständigen Rationalisierung des eigenen Traditionsbestandes, wobei bestimmte historische Situationen einen besonderen Bedarf an forcierter Rationalisierung erzeugen. Es kommt zu Rationalisierungsschüben. Veränderungen in der Systemumwelt der Religion wie der Wechsel von Herrschafts- und Gesellschaftsformen wirken ebenso als Katalysatoren der Rationalisierung im Sinne einer Anpassung durch Neukonfiguration der Religionselemente wie kulturelle und religiöse Austauschprozesse. In meinem Fallbeispiel war es das mit einer Veränderung der Herrschafts- und Gesellschaftsform hin zu einem hierarchisch stratifizierten Zentralstaat einhergehende Aufeinandertreffen des ‚importierten‘ Buddhismus mit den nicht-buddhistischen, teilweise indigenen Mythen und Kulturen Japans im 6. Jahrhundert, welches eine Rationalisierung des Religionssystems erforderlich machte. Es dürfte kein Zufall sein, dass in Japan viel mehr als in China der esoterisch-tantrische Buddhismus ab dem frühen 9. Jahrhundert den buddhistischen Mainstream bildete. Dieser erwies sich als besonders offen für die Aufnahme nicht-buddhistischer Kulte. Dabei ist zu beachten, dass der tantrische Buddhismus selbst das Ergebnis eines Jahrhunderte dauernden Rationalisierungsprozesses ist. Ein wichtiger Rationalisierungsschub war wohl die Entwicklung einer mahāyānistischen Philosophie, die um Themen wie die Leerheit (*śūnyatā*) als Grundeigenschaft aller [provisorischen] Existenz, die daraus folgende Nicht-Dualität, die Soheit, die Buddha-Natur usw. kreiste. In dem Moment, in dem Denker wie Nāgārjuna, Vasubandhu und andere die frühbuddhistische Abneigung gegen formallogische Denkspiele, ontologische und metaphysische Spekulationen aufgaben, war ein Rationalisierungspfad vorgegeben, der im Ergebnis fast zwangsläufig zu einem radikalen Monismus führen musste, in den alles und jedes mehr oder weniger willkürlich integriert werden konnte. Es wurden jedoch auch alternative Rationalisierungspfade beschritten, die sich – ohne die philosophische Korrektheit des entwickelten Mahāyāna prinzipiell zu bestreiten – ganz auf die Soteriologie konzentrierten und nach Manier frühbuddhistischer Diskurse (die keineswegs die tatsächliche religiöse Praxis widerspiegeln müssen!) alle nicht direkt heilsdienlichen ontologischen und metaphysischen Spekulationen als irrelevant verwarfen. In der Tradition dieses Rationalisierungspfades standen die japanischen Vordenker des Kultes um das Reine Land des Buddhas Amida im späten 12. und frühen 13. Jahrhundert. Sie reagierten mit größter Skepsis auf die durch weitere soziale, ökonomische und politische Veränderungen forcierten Rationalisierungsprozesse auf Seiten des buddhistischen Mainstream, die durch Schlagworte wie ‚Honji-Suijaku-Synkretismus‘ und ‚Hongaku-Monismus‘ charakterisiert werden können. Gerade die Ablehnung des zum konstitutiven Element des Mainstream-Buddhismus und zum Herrschaftsinstrument des Shōen-Feudalismus gewordenen Kami-Kultes durch Hōnen und Shinran ließ diese als gefährliche Nonkonformisten erscheinen. Ihre erfolgreiche Propaganda für einen alternativen, exoterischen, dualistischen, jenseitsorientierten

und streng soteriologischen Rationalisierungspfad bewirkte im Gegenzug beim ‚exo-esoterischen System‘ des Mainstream-Buddhismus scharfe Gegenreaktionen im Sinne einer Verhärtung und Radikalisierung der eigenen Position. Dieser Rationalisierungsschub innerhalb des Mainstream-Buddhismus, so meine These, führte in den folgenden Jahrhunderten zur Neubildung eines außerbuddhistischen Kami-Diskurses und -kultes, den wir heute als eigenständige Religion namens ‚Shintō‘ kennen. Es war also strenggenommen nicht das Aufeinandertreffen von Buddhismus und Shintō im 6. Jahrhundert, welches eine genuin japanische, durch ‚Synkretismus‘ und ‚Weltbejahung‘ gekennzeichnete Form des Buddhismus entstehen ließ. Vielmehr ist der Shintō das Endprodukt eines theologischen Rationalisierungsprozesses, der einerseits durch das Aufeinandertreffen heterogener Religionselemente im 6. Jahrhundert, andererseits aber auch durch soziale, ökonomische und politische Veränderungen immer wieder stimuliert und in eine bestimmte Richtung gelenkt wurde.

5. Abkürzungen

JZ = Jōdoshū kaishū happyakunen kinen keisan junbikyoku 淨土宗開宗八百年記念慶讚準備局 (Hg.). *Jōdoshū zensho* 淨土宗全書 (unveränderte Neuauflage der Originalausgabe von 1911–1914). 20 Bände. Tokyo: Sankibōbusshorin, 1970–1972.

T = Takakusu Junjirō 高楠順次郎 und Watanabe Kaikyoku 渡邊海旭, (Hg.). *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經. 100 Bände. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924–1934.