

Christoph Kleine

# Praktischer Atheismus als religiöser Nonkonformismus

## Überlegungen zur Nenbutsu-Bewegung des japanischen Mittelalters

Hubert Seiwerths schriftliche wie mündliche Beiträge zur Religionswissenschaft waren mir immer Inspiration, Ansporn und Maßstab. Sein systematisches Denken, die knappe Präzision seiner Argumente – das sind für mich kaum erreichbare Ziele (auch dieser Beitrag ist wieder zu lang geraten!). Stets orientiert habe ich mich an seiner Leitlinie, allgemeine und systematische Religionswissenschaft auf der festen Grundlage empirischer, z.B. religionshistorischer Daten zu betreiben. Über viele Jahre hat Seiwert sich nun intensiv mit dem Thema des religiösen Nonkonformismus und der ihm inhärenten kulturellen Dynamik beschäftigt und dabei beharrlich auf die Verschränkung von Theorie und Empirie geachtet. Manchmal hörte ich ihn diesbezüglich klagen, dass es inzwischen enorm schwierig sei, jemanden zu finden, der diesen Themenkomplex im Kontext zeitlich wie räumlich fernliegender (vom modernen europäischen Standpunkt gesehen) Gegenstände kompetent bearbeitet und aus dieser Perspektive die Diskussion über das Konzept des religiösen Nonkonformismus befruchtet. Der folgende Beitrag soll diesen Mangel wenigstens ein bisschen kompensieren.

### Prolog

Im Winter des jungen Jahres 1207 ereignete sich auf dem Richtplatz Rokujōgawara in der kaiserlichen Hauptstadt Kyōto ein ungewöhnlicher Vorgang. Ein Mönch namens Anraku-bō Junsai 安楽房遵西 kniete nieder, legte die Handflächen zusammen und sprach – wie zuvor angekündigt – zunächst einige hundert Male die Formel „Namu Amida Butsu“; nach weiteren zehn Anrufungen trennte das Schwert des Offiziers Hideyoshi (1184–1240) auf Anweisung des Ex-Kaisers Go-Toba (1180–1239) seinen Kopf vom Rumpf. Der Überlieferung zufolge erschienen zu dieser Zeit purpurfarbene Wolken am Himmel – für die Umstehenden ein untrügliches Zeichen dafür, dass der Entthronte Geburt im Reinen Land des Buddhas Amida erlangt hatte.<sup>1</sup>

1 *Hōnen Shōnin gyōjō ezu*, Kap. 33; in: HD, 224–225.

Was war geschehen? Die Todesstrafe – noch dazu gegen Mönche – wurde in Japan selten verhängt. Neben Junsai wurden aber im Jahr 1207 sogar noch drei weitere Mönche hingerichtet: Jūren-bō 住蓮房, Zenshakūbō Saii 善綽房 西意 und Shōgan-bō 性願房.<sup>2</sup> Die Mönche Jōmon-bō 淨聞房, Zenkō-bō Chōsai 禅光房澄西, Kōkaku-bō 好覚房, Hōon-bō 法本房, Jōkaku-bō Kōsai 成覚房幸西 und Zenshin-bō Shinran 善信房親鸞 wurden in die Verbannung geschickt, der Mönch Zen'e-bō [Shōkū] 善恵房[証空] wurde unter die Aufsicht des früheren Ordenspräfecten vom Tempel Mudōji gestellt. Alle hatten eines gemeinsam: Sie waren Anhänger des Mönchs Hōnen-bō Genkū 法然房源空 (1133–1212; kurz: Hōnen), der unter dem „Verbrechernamen“ (*zaimēi* 罪名) Fujii Motohiko 藤井元彦 laisiert und in die Provinz Tosa auf Shikoku verbannt wurde.<sup>3</sup> Die Ereignisse des Jahres 1207 bildeten den Kulminationspunkt einer sich über Jahre aufbauenden Eskalation zwischen einer religiös nonkonformistischen Bewegung und dem buddhistischen Establishment.

## Hōnens Nonkonformismus

Der Tendai-Mönch Hōnen war eine der populärsten, aber auch umstrittensten Figuren des japanischen Buddhismus im Mittelalter.<sup>4</sup> Intensives Schriftstudium hatte ihn zu einer radikalen „buddhologischen Rationalisierung“ inspiriert, die in folgende Position mündete: Jeder Mensch, der gläubigen Herzens den Namen des Buddhas Amida in der Formel „*Namu Amida Butsu*“ (Ehre sei dem Buddha Amitābha/Amitāyus) ausspricht, wird nach dem Tod von diesem Buddha in sein Reines Land geholt, wo er garantiert das höchste Erwachen erlangt. Weder Tugendhaftigkeit oder religiöses Verdienst noch andere religiöse Übungen sind für die Errettung notwendig.

Die von Hōnens Lehre inspirierte „Gemeinschaft von der hingebungsvollen und ausschließlichen Buddha-Vergegenwärtigung“ (*ikkō senju nenbutsu shū* 一向専修念仏衆) schied die Gemüter. Während die einen Hōnen als charismatische Heilsgestalt *par excellence* und seine Lehre als einzigen Weg zur Befreiung in der Krisenzeit des ‚Endenden Dharma‘ (*mappō* 末法) sahen, betrachteten ihn andere als gefährlichen Häretiker. So schreibt im Jahr Ken'ei 2/2/18 (18.03. 1207) ein unbekannter Hofbeamter in seinem Tagebuch:

Genkū Shōnin (otherwise called Hōnen-bō) was banished to Tosa for his dissemination of the *Nenbutsu* [*senju nenbutsu* 専修念仏] doctrine. His disciples these days fill the city and the country, and under the name of *Nenbutsu* give themselves up to for-

2 *Shūi kotoku den*; 7; in: ebd., 628b.

3 *Shūi kotoku den*; 7; in: ebd.

4 Für Einzelheiten über Hōnen siehe Kleine, Hōnens Buddhismus; Repp, Hōnens religiöses Denken.

nication and immoral association with the wives and daughters of good families. They set at naught all the laws of the Buddhas and the State, and daily practice shameful deeds. So the Government has ordered the proper officials to arrest them, and mete out suitable penalties, whether of imprisonment or execution, the women too being punished as they severally deserve. These punishments are inflicted, on the ground of due accusations by the priests of the established sects.<sup>5</sup>

Während die hier vorgetragenen Vorwürfe recht allgemein und stereotyp klingen, verdient der letzte Satz unsere Beachtung: Offenkundig wurde die Bewegung um Hönen vor allem auf Betreiben der etablierten Institutionen des Buddhismus verfolgt. Tatsächlich hatten die Priester des mächtigen Tempels Kōfukuji in Nara den angesehenen Mönchsgelehrten Gedatsu-bō Jōkei 解脱房貞慶 (1155–1213) beauftragt, eine Petition für ein Verbot der Nenbutsu-Bewegung zu verfassen. Die so genannte *Kōfukuji-Petition* (*Kōfukuji sōjō* [an] 興福寺奏状[案]) wurde im 10. Monat des Jahres Genkyū 2 (11. 1205) eingereicht. Darin werden recht detailliert neun Fehler der Nenbutsu-Bewegung um Hönen aufgelistet. Für diesen Beitrag ist vor allem der Fehler Nr. 5 von Interesse:

Artikel 5: Der Fehler, sich von den numinosen Göttern abzuwenden (*ha reishin shitsu* 背靈神失)

Die Nenbutsu-Anhänger haben sich für immer von den Göttern losgesagt. Ungeachtet der Frage, ob es sich dabei um provisorische Erscheinungsformen oder um wirkliche [Vertreter der] Gattung [der Götter] (*gonge jitsurui* 權化実類) handelt, erweisen sie weder den Mausoleen der Ahnen, noch den Großschreinen ihren Respekt. Sie sagen, man fahre zur Hölle, wenn man sich an die Götter wendet. Lassen wir zunächst die wirklichen Geister und Götter (*jitsurui kishin* 実類鬼神) außen vor und reden nicht über sie. Wenn man aber zu den provisorischen Erscheinungsformen der Herabgelassenen Spuren (*gonge suiijaku* 權化垂跡) kommt, so handelt es sich hierbei um die [Manifestationen der] Großen Heiligen [Buddhas und Bodhisattvas]. [...] Die Śramaṇas der Endzeit [des Dharma] respektieren Fürsten und Minister; um wie viel mehr sollten sie die numinosen Götter (*reishin* 靈神) [ehren]?! Derartig ungebührliche Äußerungen müssen unbedingt unterbunden werden.<sup>6</sup>

Der Vorwurf der „Nichtverehrung der Götter“ (*shingi fuhai* 神祇不拜) gehört zu den am häufigsten gegen die Bewegung Hönens erhobenen und spielt, wie ich glaube, eine entscheidende Rolle für deren Etikettierung als Nonkon-

5 *Kōtei kishō*; in: HD, 973b; zit. nach Coates/Ishizuka, Hönen the Buddhist Saint, 606, Fn 2.; Schreibweisen angepasst.

6 Kamata/Tanaka, Kamakura kyūbukkyō, 38–39/313b. Vgl. auch KI, Bd. 3, 258–259. Für eine englische Übersetzung siehe Morrell, Jōkei and the Kōfukuji Petition, 6–38. Die Übersetzung Morrells ist leider vollkommen anachronistisch (u. a. wenn er *reishin* 靈神, *shinmei* 神明 usw. mit „Holy Gods of Shinto“ übersetzt) und teils schlicht fehlerhaft.

formisten durch das Establishment.<sup>7</sup> Das mag all jene überraschen, die den Buddhismus mit W. James<sup>8</sup> oder É. Durkheim<sup>9</sup> als eine „atheistische Religion“ betrachten. Tatsächlich aber wurde die Verehrung der Götter im mittelalterlichen japanischen Buddhismus als Staatsbürgerpflicht betrachtet, was bedeutet, dass es bei der Frage der Verehrung oder Nicht-Verehrung nicht um eine private religiöse Entscheidung ging. Erst dadurch – so meine These –, dass nach Auffassung des Establishments von den Lehren und den darauf basierenden Handlungen (oder Nicht-Handlungen) der Nenbutsu-Anhänger schädliche Auswirkungen auf Staat und Gesellschaft zu erwarten waren, wurde Hōnens Doktrin von einer im Rahmen einer pluralen Situation legitimen Option zu einem strafbewehrten Nonkonformismus.

Noch präziser wird das Problem des intolerablen „praktischen Atheismus“ in einer Petition der Priester des Enryakuji formuliert, des Haupttempels des Sanmon-Ordens der Tendai-Schule, dem Hōnen und ein großer Teil seiner ordinierten Anhängerschaft selbst angehörte. Der Text wurde im Jahr Jōō 3/5/17 (5.6.1224), also 12 Jahre nach Hōnens Tod, verfasst, was auch zeigt, dass alle Verfolgungsmaßnahmen – 1217 und 1219 waren weitere kaiserliche Verbotserlasse ausgegeben worden – bis dahin nicht den gewünschten Erfolg gezeitigt hatten.

Es ist unangemessen, dass die Clique des Hingebungsvollen und Ausschließlichen [Nenbutsu] den Göttern den Rücken zuwendet:

Unser Reich ist ein Land der Götter (*shinkoku* 神国). Man bringt den Gottheiten im Dienst des Staates Verehrung entgegen. Wenn man sorgfältig den Ursprung der hundert Götter abwägt, dann gibt es nicht einen, der nicht eine Spur der diversen Buddhas (*shobutsu no shaku* 諸仏之迹) wäre. Der Großschrein von Ise, der Schrein des Wahren Hachiman, [die Schreine von] Kamo, Matsuo, Hiyoshi, Kasuga usw. sind sämtlich Erscheinungsformen Śākyamunis, Bhaiṣajyagurus, [A]midas, Avalokiteśvaras usw. Sie alle wählten Orte aus, die seit langer Zeit segensreich waren. Stets passten sie sich an die karmischen Bedingungen [der Menschen] an und ergründeten die karmischen Ursachen von Gut und Böse. Als provisorische Erscheinungen verteilen sie außerdem Lohn und Strafe (*shōbatsu* 賞罰). Mal ist Licht, mal ist Schatten, aber die erhabene Erscheinung der verborgenen Herabgelassenen Spuren (*suijaku* 垂迹) ist großes Mitgefühl und großes Mitleid. Wenn man tiefe Verehrung gegenüber der Mondscheibe der Urgründe (*honji* 本地) zeigt, dann folgt darauf innere Erleuchtung. Wenn man den Dharma verbreitet, die Schriften rezitiert und den göttlichen Zeichen folgt und die Welt Glauben fassen lässt, dann profitiert davon jeder Mensch. Doch nun verlas-

7 Siehe hierzu auch Kleine, Pluralismus und Pluralität. Zur Bedeutung der Haltung zum Götterglauben für eine Bewertung der Haltung buddhistischer Reformen gegenüber dem Staat siehe Sasaki, *Chūsei kokka no shūkyō kōzō*, 51.

8 James, *The Varieties*, 31.

9 Durkheim, *Les formes élémentaires*, 41.

sen sich die Gefährten des Ausschließlichen [Nenbutsu] ganz auf das Nenbutsu und seit langem respektieren sie die strahlenden Götter (*myōjin* 明神) nicht mehr. Schon kommt es zu Unruhen zum Nachteil der Nation. Wie sollte das nicht die Strafe der Götter (*kami no togame* 神之咎) sein? Man muss wissen, dass die machtvollen Gottheiten (*sei no jingi* 勢之神祇) die Dämonen (*kihaku* 鬼魄) im Zaum halten und bezwingen!

Zudem wird hierzu im *Mahāvaiṣṭya-Sūtra* erklärt, der Buddha habe die zu seinen Lebzeiten [verbreiteten] heiligen Lehren an die Götter und Geister der zehn Richtungen (*jippō reishin* 十方靈神) weitergegeben. Diese respektieren die Anweisungen des Buddha und schützen das Kleinod des Dharma (*chingo hō* 鎮護法宝). Aus diesem Grund beschützen sie auf jeden Fall Leute, die die Lehren der Sūtras annehmen und bewahren. Leuten, die Verleumdungen dagegen erheben, wird großes Leid zuteil. Die Verleumder sollten von dieser Vergeltung wissen. Unter ihnen sind welche, wie man hört, die das Verhalten von Aufrührern zeigen, nach verzehrtem Fleisch riechend, in den heiligen Bezirken der numinosen Götter verkehren und die Schreine und Altäre der Herabgelassenen Spuren mit ihrem üblen Atem betreten.<sup>10</sup> Die zehn Übel und fünf Perversionen werten sie als Vorbereitung auf die Aufnahme durch [A]mida und sie behaupten, die Götter (*shinmei* 神明) und Gottheiten (*jindō* 神道) behinderten die Hingeburt in das [Land des] Höchsten Glücks (*gokuraku no ōjō* 極樂之往生). Vernunftbegabte Menschen, hütet euch vor solchen Worten! Sie sind ein Kapitalverbrechen an den Gesetzen des Götterlandes (*shinkoku no hō* 神國之法), und ihr solltet besser vor der Strafe durch das Herrscherhaus fliehen.<sup>11</sup>

Die Petition hatte offenkundig Erfolg, denn schon knapp sechs Wochen darauf (Jōō 3/6/29) erließ der Tennō Go-Horikawa 後堀河天皇 (r. 1221–1232) ein „Betätigungsverbot gegen die Nenbutsu[-Bewegung]“ (*senju nenbutsu ji teihai* 専修念仏事停廢).<sup>12</sup> In einer wenige Tage später (Jōō 3/7/5) verfassten Stellungnahme des Tennō an den Abt des Enryakuji wird darauf verwiesen, dass „die Aktivisten des ausschließlichen Nenbutsu die Ursache für den Verfall der verschiedenen [etablierten] Schulen [des Buddhismus] sind“.<sup>13</sup> Weitere Verbote wurden 1227, 1234, 1235 und 1240 ausgesprochen.<sup>14</sup>

Die Zitate aus den Petitionen des Kōfukuji- und des Enryakuji-Klerus werfen eine Reihe von Fragen auf. Um zu verstehen, welche Stellung und welche

10 Offenkundig missachteten die Anhänger Hönens systematisch die zahlreichen Tabus und Reinheitsgebote im Umgang mit den Göttern. Hönen selbst betont in seinen *Gesprächen [mit Gläubigen] in Hundertundfünfundvierzig Abschnitten (Ippyakushijūgo kajō mondō* 百四十五箇条問答) immer wieder, dass es im Buddhismus keine Tabus gebe (*bukkyō ni ha imi to ifu koto nashi* 仏教にはいみ[忌]といふ事なし) und weder die Begegnung mit dem Tod, noch mit Geburt oder Menstruation am Umgang mit den Buddhas oder Kamis hindere und dass man sich über die Götter im Buddhismus keine Gedanken zu machen brauche. HZ, 648, 649, 654, 658, 659, 666.

11 KI, Bd. 5, 271–272.

12 KI, Bd. 5, 284.

13 KI, Bd. 5, 284.

14 Coates/Ishizuka, Hōnen the Buddhist Saint, 689.

Funktion die Verehrung der Götter in der *common religion* des japanischen Mittelalters hatte, bedarf es eines kurzen historischen Exkurses.

## Zur Entwicklung des Götterglaubens bis zur Kamakura-Zeit

Mit der offiziellen Einführung des Buddhismus in Japan im 6. Jahrhundert stellte sich zwangsläufig die Frage nach dem Verhältnis der neuen Religion zu den einheimischen Kulturen. Aus Sicht der Japaner waren die Buddhas, Bodhisattvas und Devas des Buddhismus zunächst schlicht „ausländische Götter“ (*banshin* 蛮神 / 蕃神) und damit Konkurrenten der innerhalb lokaler oder familialer Grenzen eher unsystematisch verehrten Kami 神. Aus buddhistischer Sicht waren die Kami unerwachte, mithin erlösungsbedürftige Wesen, die der Segnungen des buddhistischen Erlösungsweges sowie der Befriedung durch buddhistische Rituale bedurften. Götter, Geister, Dämonen und Gespenster existieren nach buddhistischer Weltanschauung in einer Sphäre, die zwar der Alltagswahrnehmung unzugänglich ist, die dessen ungeachtet aber als innerweltlich (*seken* 世間; Skt. *laukika*) eingestuft wird, da sie den karmischen Wirkgesetzen unterworfen ist und demnach zum Samsāra, zum leidvollen „Kreislauf der Wiedergeburten“ gehört. Aus ethischer Sicht kann man hier von einer Sphäre „relativer Transzendenz“ sprechen, während aus buddhistischer ethischer Perspektive dieser Bereich eher als „numinose Immanenz“ eingestuft wird. Einmal z.B. durch die Lektüre von Sūtras an extra eingerichteten Schreinen befriedete Kami wurden zu Schutzgottheiten (*shugoshin* 守護神) des Buddhismus. Seit dem 9. Jahrhundert entwickelte sich ein Interpretationsansatz, dem zufolge die einheimischen Gottheiten als lokale Manifestationen bzw. „herabgelassene Spuren“ (*suijaku* 垂迹) der Buddhas und Bodhisattvas anzusehen seien.<sup>15</sup> Um besser auf die Bedürfnisse der Menschen in diesem entlegenen Teil der Welt reagieren zu können, hätten die buddhistischen Heilsgestalten ihr Licht „abgemildert und sich so an den Staub [der Welt] angepasst“ (*wakō dōjin* 和光同塵).<sup>16</sup> In ihrer reinen Form als „Urgrund“ (*honji* 本地) wären die Buddhas und Bodhisattvas für die Japaner zu strahlend gewesen. Die Theorie von den „Urgründen und herabgelassenen Spuren“ (*honji suijaku* 本地垂迹) hatte sich im 12. Jahrhundert voll etabliert.

Besonders deutlich bringt der Mönch und Literat Mujū Ichi'en 無住道暁 (1227–1312) die Idee von den Urgründen und den Herabgelassenen Spuren in seinem *Shasekishū* 沙石集 zum Ausdruck:

15 Als frühe Quelle gilt eine Schrift des Tendai-Mönchs Eryō 惠亮 aus dem Jahr 859. Asai, Hōnen ni okeru shingi no mondai, 33.

16 Siehe z.B. KI, Bd. 2, 320. Vgl. ebd., Bd. 5, S. 362 und Bd. 44, S. 59.

In Japan the illustrious native deities who soften their light (*wakō no shinmei* 和光[ノ]神明) first manifested their traces (*ato wo tarete* 跡ヲ垂レテ) – the Buddha using this skillful means (*hōben* 方便) to soften the rough disposition of the people and to lead them to belief in the Law. If we rely on the profound efficacy of the Original Ground (*honji* 本地) while believing in the skillful means, close to hand, of gods who soften their light, we will realize our hope for peace and the end of calamities in this life, and attain the eternal enlightenment, not subject to birth-and-death, in the next. Those born in our land should be thoroughly aware of this fact.<sup>17</sup>

Hieraus ergeben sich schon mögliche Antworten auf zumindest eine der Fragen, die dieser Artikel beleuchten will. Bei diesen handelt es sich um die folgenden: Wie standen Hōnen, seine Anhänger und seine Nachfolger tatsächlich zum Götterkult? Warum war eine ablehnende Haltung zum Götterkult offenkundig ein so wichtiger Faktor bei der Zuschreibung von religiösem Nonkonformismus im mittelalterlichen Japan? Welche kulturelle Dynamik hat die von Hōnen eher ungewollt angestoßene Debatte um den Stellenwert der Götter ausgelöst, wobei zwei Unterfragen zu unterscheiden sind: Welche diskursiven Formationen auf Seiten des buddhistischen Establishments hat die unterstellte Ablehnung des Götterkultes durch die Nenbutsu-Bewegung ausgelöst? Welche Interpretationsstrategien haben die „Nonkonformisten“ gewählt, um für sich Konformität reklamieren zu können, ohne die Lehren ihrer Vordenker zu verraten?

### Hōnens Haltung zum Götterkult

In seinem berühmten Standardwerk zur Honjisuijaku-Theorie von 1974 betont Murayama Shūichi, dass sich in Hōnens Schriften keine expliziten Absagen an die Verehrung der Götter fänden. Zudem sei nicht dokumentiert, dass sich landesweit innerhalb der Gefolgschaft des Reinen Landes eine „atheistische“ Bewegung formiert habe. Er vermutet daher, dass der „Atheismus-Vorwurf“ ein der Realität nicht entsprechendes, stereotypes Element der Kritik von Seiten der etablierten buddhistischen Institutionen war.<sup>18</sup>

Eine ganz andere Haltung nimmt Ama Toshimaro in dieser Frage ein. Ama versucht anhand einer Analyse von Hōnens allgemeinem Denken zu zeigen,

17 Zitiert nach Morrell, Sand and Pebbles, 75. Japanisches Original in NKBT Bd. 85, S. 61.

18 Murayama, Honji suiaku, 174–175. Auch Martin Repp betont, dass Hōnen die Honji-Suijaku-Lehre nicht offen kritisiert und an die Möglichkeit von weltlichen Manifestationen eines Buddha glaubt, wenn er etwa Shandao als „Verwandlungskörper“ Amidas bezeichnet. (Z.B.: *Zendō wa kore Mida no keshin nari to* 善導是彌陀化身也; HZ, 349). Repp, Hōnens religiöses Denken, 474. Hōnen zitiert hier allerdings nur – wenngleich offenbar zustimmend und für die Legitimation seiner eigenen Lehrauffassung nutzend – eine Überlieferung der Tang-Zeit. Für Hōnen scheint Repp zufolge „die Unterscheidung zwischen Amida und seinen Manifestationen einerseits, und den anderen Buddhas und der Manifestationen andererseits zu verlaufen.“ Ebd., 474.

dass er zumindest implizit die Götterverehrung ablehnen musste. Zwar hielt Hōnen an der Auffassung fest, dass die „Götterkönige“ (*shin'ō* 神王) und ihr Gefolge von Dämonen und Geistern (*kishin* 鬼神) automatisch alle beschützen, die sich zum Buddha, zum Dharma und zum Saṅgha bekehrt haben.<sup>19</sup> Gesonderte Gebete an die Götter sind für Hōnen jedoch unnötig<sup>20</sup> – in Hōnens Denksystem würde es sich dabei um ablehnungswürdige „vermischte Übungen“ (*zōgyō* 雜行) handeln.<sup>21</sup> Insbesondere dürfen innerweltlichen Zwecken dienende Gebete nicht die zur Befreiung durch Hingeburt in Amidas Reines Land führende Praxis des Nenbutsu behindern, wobei nicht immer ganz klar ist, ob Hōnen solchen Gebeten innerweltliche Wirksamkeit abspricht. So schreibt er in einem Brief an einen wichtigen Laienanhänger:

Was innerweltliche Gebete angeht, muss man sich über Gebete an die Buddhas und Götter keine Sorgen machen. Für die Hingeburt in die nächste Welt ist jedenfalls keine andere Praxis zu üben außer dem Nenbutsu. Wenn man es für innerweltliche Zwecke tut und nicht zum Zwecke der Hingeburt, dann muss man sich über Gebete an Buddhas und Götter keine Sorgen machen.<sup>22</sup>

Hōnen bestreitet hier also nicht offen die innerweltliche Wirksamkeit der Gebete,<sup>23</sup> bestreitet aber zumindest die Sinnhaftigkeit innerweltlicher Ziele.<sup>24</sup> Andere Quellen suggerieren indes, Hōnen habe sogar die Wirksamkeit von Gebeten an die Buddhas und Götter generell bezweifelt. Wie Ama zeigt, hat

19 Quelle: *Jōdoshū ryakushō* (HZ, 604), eine knappe Zusammenstellung der Lehren vom Reinen Land für die in den Nonnenstand eingetretene Hōjō Masako (1157–1225), die Witwe des ersten Shōguns Minamoto no Yoritomo (1147–1199). Wenn Hōnen von Schutzgöttern spricht, so betont Asai, sind allerdings ausschließlich diejenigen des indisch-buddhistischen Pantheon gemeint. Asai, Hōnen ni okeru shingi no mondai, 45–46.

20 Ama, Hōnen no shōgeki, 114–115; siehe auch Asai, Hōnen ni okeru shingi no mondai, 42–45. Eine einschlägige Aussage Hōnens in diesem Sinne findet sich in seinem *Jōdoshū ryakushō* (HZ, 604).

21 Asai, Hōnen ni okeru shingi no mondai, 39–40. Vgl. hierzu auch Ji'a Ryōshins 持阿良心 (–1314) diesbezügliche Erläuterungen in seinem *Senchaku ketsugi shō kenmon* 選択決疑抄見聞 (JZ 7, 791b8–14). Diesem Jōdo-Mönch zufolge sind Nenbutsu-Abhänger, die zu innerweltlichen Zwecken zu den Göttern beten als „Menschen zu bezeichnen, die das Wahre zusammen mit dem Vermischten praktizieren 可名正雜兼行人“.

22 HZ, 504.

23 Itō Yuishin, der davon ausgeht, dass der Brief etwa in der Zeit zwischen 1204 und 1207 geschrieben wurde, d.h. schon unter dem Eindruck der einsetzenden Verfolgung gegen die Nenbutsu-Anhänger, vermutet, dass Hōnen hier schon angesichts des wachsenden Drucks auf seine Bewegung eine etwas moderatere Haltung gegenüber dem Götterkult einnimmt, nicht zuletzt um seine Laienanhänger nicht unnötigen Gefahren auszusetzen, die sich aus der Nichtbeachtung ihrer Pflichten hätten ergeben können. Siehe Itō, Hōnen no seiki, 134–135.

24 Man könnte hier mit Weber von einer paradoxen Korrelation zwischen der rationalen Systematisierung des Gottesbegriffs (hier i.S. Amidas und seiner Beziehung zu den Menschen) und der Irrationalisierung des Ziels des religiösen Sichverhaltens sprechen, das nun ausschließlich „außerweltlicher“ und „außerökonomischer“ Natur zu sein hat. Vgl. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 259.



Hōnen die traditionelle Auffassung vertreten, dass Krankheiten oder andere innerweltliche Beschwerden i.d.R. auf schlechtes Karma zurückzuführen seien.<sup>25</sup> So betont Hōnen in der Tat in seinem *Jōdoshū ryakushō*, es sei unsinnig, zu den Buddhas und Bodhisattvas zu beten, um böse Geister abzuwehren, die damals für die meisten innerweltlichen Probleme verantwortlich gemacht wurden.<sup>26</sup> Im gleichen Text stellt er denn auch eine aus damaliger Sicht wohl ungeheure rhetorische Frage:

Wenn man infolge akkumulierten Karmas krank wird, dann mag man wohl zu allen möglichen Buddhas und Göttern beten, aber hiervon hängt [die Gesundheit] 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?<sup>27</sup>

Auch wenn Hōnen nicht offensiv zur Abkehr von den Göttern aufgerufen hat,<sup>28</sup> so wurde seine Botschaft doch wohl von seinen Kritikern richtig verstanden. Die in der Literatur als *jingi fuhai* 神祇不拝 („die Götter nicht zu verehren“) bezeichnete Haltung provozierte auf Seiten des Establishments nicht nur massiven Widerstand, der sich in Verfolgungsmaßnahmen gegen Hōnen und seine Anhänger manifestierte, sondern zugleich auch eine Verstärkung des Diskurses um die Urgründe und ihre herabgelassenen Spuren und damit gewissermaßen eines frühen „Shintō-Diskurses“ (*shintō ron* 神道論).<sup>29</sup> Teilweise als Folge der Herausforderung durch Hōnens „praktischen Atheismus“ (Folge seiner „buddhologischen Rationalisierung“) kann man wohl auch die Etablierung der Ideologie von Japan als „Götterland“ (*shinkoku* 神国)<sup>30</sup> werten, die gewissermaßen ein Auswuchs der „theologischen Rationalisierung“ des Kami-Kultes war und Kuroda Toshio zufolge im 14. Jahrhundert das Ideologem von der „Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha“ (*ōbō buppō sō'i* 王法仏法相依) ablöste.<sup>31</sup> Dabei ist allerdings zu beachten, dass die Ideologie als solche – wie gesehen – schon im frühen

25 Ama, Hōnen no shōgeki, 114–115. Siehe hierzu Hōnens *Jōdoshū ryakushō* in HZ, 604.

26 HZ, 604; vgl. Ama, Hōnen no shōgeki, 114.

27 HZ, 604–605; Ama, Hōnen no shōgeki, 116.

28 Asai meint sogar, dass man in Hōnens Antworten auf Fragen von Nonnen im *Hyakushijūgo kajō mondō* (HZ 660) einen Standpunkt der synkretistischen Vermischung von Kami- und Buddha-Kult (*shinbutsu shūgō no tachiba* 神仏習合の立場) erkennen könne, wenn er etwa erklärt, ein Nenbutsu-Übender könne an einem Götter-Schrein auch das Nenbutsu anstelle eines Sūtras rezitieren. Asai, Hōnen ni okeru shingi no mondai, 55. Ich halte es für wahrscheinlicher, dass Hōnen es seinen Laienanhängern allein aus taktischen Gründen gestattet, den rituellen Konventionen zu folgen, ohne deren ideologische Basis zu teilen.

29 Ama, Hōnen no shōgeki, 176.

30 Dass diese Idee noch immer in den Köpfen mancher Japaner herumgeistert, wurde der erstaunten Weltöffentlichkeit bewusst, als der Premierminister Mori Yoshirō vor einer Versammlung von Shintō-Vertretern sagte: „Japan ist das Land der Götter, mit dem Tennō im Zentrum 日本は天皇を中心とした神の国“.

31 Kuroda, *The Discourse*, 377ff

13. Jahrhundert unter anderem von Jōkei<sup>32</sup> gegen die Nenbutsu-Bewegung in Stellung gebracht wurde. Darüber hinaus würde ich nicht von einer Ablösung, sondern von einer Erweiterung und Zuspitzung sprechen, die noch deutlicher hervorhebt, dass die Ablehnung des Götterkultes eine klare politische Dimension hatte. Diese will ich im Folgenden skizzieren.

## Ablehnung des Götterkultes als zentrales Element eines religiösen Nonkonformismus

Der Glaube an die Götter und deren Macht zu strafen (*shinbatsu* 神罰, *meibatsu* 冥罰, *butsubatsu* 仏罰) war im japanischen Mittelalter eines der wesentlichen Mittel zur „Domestikation der Massen“, die auf den zahlreichen Ländereien (*shōen* 莊園)<sup>33</sup> der religiösen Institutionen lebten und arbeiteten. In der Kamakura-Zeit (1185–1333) wurden auf den Ländereien gezielt Tempel und Schreine errichtet, um die Kontrolle über die darauf lebenden Menschen zu verstärken. Die religiösen Großgrundbesitzer verbreiteten die Ideologie, das Land gehöre tatsächlich den Göttern oder Buddhas, und sie selbst seien lediglich Verwalter des heiligen Landes.<sup>34</sup> Vor allem im Kontext des esoterischen Buddhismus wurden diesbezüglich ausgefeilte Rituale entwickelt, etwa das „Verfluchen des Namens“ (*rōmyō* 籠名), wie zahlreiche Dokumente aus der Kamakura-Zeit beweisen. In der Zeit zwischen 1185 und 1333 wurden Dutzende so genannter „Schriftlicher Gelöbnisse“ (*kishōmon* 起請文) produziert, in denen all jenen, die gegen die Autorität der klösterlichen Grundbesitzer aufbegehrten – z.B. indem sie die als Opfergaben deklarierten Steuern nicht zahlten – mit der okkulten Strafe der Götter und Buddhas (*shinbachi/shinbatsu* 神罰 bzw. *butsubachi* 仏罰) und dem Sturz in die Avīci-Hölle gedroht wird.<sup>35</sup> Zwischen der Etablierung der Honji-suijaku-Doktrin und der Verbreitung des Glaubens an die Strafe der Buddhas bzw. der Kami bestand offensichtlich ein enger Zusammenhang – „Butsubachi“, so Rambelli, „could in fact be understood as a by-product of honji suiaku“.<sup>36</sup> Wenn also die „ex-

32 Hierzu Asai, Hōnen ni okeru shingi no mondai, 35.

33 Zur Institution der *shō'en* siehe Oyama Kyōhei. Medieval Shōen.

34 Rambelli, Buddha's Wrath, 59–60.

35 ebd., 57ff. Manche dieser Texte enthalten auch das, was man in der biblischen Formgeschichte als „Formel der bedingten Selbstverfluchung“ bezeichnet. Offenbar ist die Idee der Strafe durch transzendente Mächte in Japan immer noch lebendig. So sprach der Gouverneur von Tokyo, Ishihara Shintarō, am 14. März 2011, unmittelbar nach dem verheerenden Tsunami, der Teile Japans verwüstete, unverhohlen von einer „Strafe des Himmels“ (*tenbatsu* 天罰), welche die „egoistische Gier“ (*gayoku* 我欲) der Japaner reinwaschen sollte. The Asahi Shimbun Company, „Daishinsai wa tenbatsu“, ‚Tsunami de gayoku haraiotose‘ – Ishihara Tochiji“. <http://www.asahi.com/special/tokyo/TKY201103140356.html> (letzter Zugriff: 6. Februar 2013).

36 Rambelli, Buddha's Wrath, 56.

trakanonische“ Praxis des Herbeirufens der Strafe durch übermenschliche Agenten ein „means of social control“ (Rambelli) – ganz im Sinne von Webers „Mittel der Domestikation der Beherrschten“<sup>37</sup> – war, dann musste eine religiöse Lehre, die den Glauben an göttliche Strafen und Segnungen ablehnte, notwendigerweise als hochgefährlich eingestuft werden, denn „[i]f there had been no consensus on the status of the deities and their power to punish, such formulae would have been meaningless“.<sup>38</sup> Vor diesem Hintergrund ist verständlich, warum Mitgliedschaft in der Ikkō-Nenbutsu-Bewegung noch über 150 Jahre nach Hōnens Tod auf den Domänen des Saidaiji-Tempels von Nara als eines der schwersten Verbrechen galt.<sup>39</sup>

Folgt man dem Historiker Kuroda, provozierten die Reformbewegungen des 13. Jahrhunderts auf Seiten des buddhistischen Establishments neue Diskursformationen, die zumindest vordergründig eine „Resakralisierung“ der politischen Herrschaft intendierten und daher für unser Thema von höchster Relevanz sind.<sup>40</sup> Kuroda sieht die „Götterland-Ideologie“, die Japan zum „Land der Götter“ erklärte, als direkte Reaktion des buddhistischen Establishments auf die Reformbewegungen der Kamakura-Zeit (1185–1333). Mit ihrer Verweigerung der Götterverehrung im Sinne der Honji-Suijaku-Doktrin bedrohten die Nonkonformisten die Kultzentren des etablierten Buddhismus und das gesamte feudalistische Machtgefüge, innerhalb dessen die buddhistischen Institutionen als Großgrundbesitzer einen von drei großen Machtblöcken bildeten. Nach Kuroda war die Shinkoku-Ideologie unmittelbar politisch motiviert,<sup>41</sup> was möglicherweise von den ausgebeuteten Massen verstanden wurde, wenn sie sich zu den heterodoxen buddhistischen Bewegungen bekannten, die dem Kami-Kult und insbesondere der Götterland-Ideologie zumindest skeptisch gegenüber standen.<sup>42</sup> Auffallend ist jedenfalls, dass die Angriffe des buddhistischen Establishments gegen die besonders aktive Nenbutsu-Bewegung im Anschluss an Hōnen v.a. mit deren staatsgefährdenden Ablehnung des Götterglaubens begründet werden.<sup>43</sup> Kuroda sieht auch die Ikkō-Ikki-Aufstände des 15. und 16. Jahrhunderts als direkte Revolten gegen den auf der Ideolo-

37 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 701.

38 Rambelli, *Buddha's Wrath*, 47. Interessanterweise verwendet Shinran rhetorisch eine sehr ähnliche Verwünschungsformel wie die etablierten buddhistischen Institutionen, wenn er in Verteidigung seines Schülers Jishin 慈信 schreibt: „If, while having told Jishin these things, I now lie and conceal it, or if I have taught him without letting others know, then may the punishment (*bachi* 罰), first, of the Three Treasures, and of all the devas and benevolent gods [諸天善神] in the three realms of existence, of the naga-gods and the rest of the eight kinds of transmudane beings [龍神八部] in the four quarters, and of the deities of the realm of Yama [閻魔王界の神祇冥道], the ruler of the world of death – all be visited on me, Shinran.“ *Shinran Shōnin kechimiyaku bunshū* 親鸞聖人血脈文集, in: CWS, 575–576; vgl. SS, 597.

39 Rambelli, *Buddha's Wrath*, 43.

40 Kuroda, *The Discourse*, 377f

41 ebd., 382–383.

42 Rambelli, *Religion*, 387–425. Ders., *Just Behave as You Like*, 177.

43 Kleine, *Hōnens Buddhismus*, 22, 220–222. Ders., *Pluralismus und Pluralität*.

gie des Shinkoku basierenden Feudalismus.<sup>44</sup> Die Götterland- oder Shinkoku-Ideologie ist allerdings durchaus nicht ganz konsistent und einheitlich.<sup>45</sup> Teile des Shinkoku-Diskurses sakralisieren die Herrschaft des Kaisers, indem sie diesen als Abkömmling der Kami oder des „Ur-Buddha“ Mahāvairocana erklären. Das Shinkoku-Konzept, so Kuroda, „enabled the systematization and religious justification of the secular order and the ethical code“.<sup>46</sup> Mit der politisch beabsichtigten, aber im Rahmen des religiösen Symbolsystems formulierten Götterland-Ideologie versuchten die klerikalen Großgrundbesitzer auch, gegen den Trend der Bildung autonomer kommunaler Identitäten (diese waren wiederum nicht selten religiös markiert) eine umfassende kollektive Identität zu setzen, gemäß derer z.B. die Gottheiten Sannō oder Tenshō Daijin (Amaterasu) zu „overlords“ avancierten.<sup>47</sup>

### Hönens Nachfolger und das Problem des Götterkultes

Der in Hönens Lehre zumindest implizierte „praktische Atheismus“ zwang die unter Verfolgungsdruck stehenden Nachfolger zu einer Positionierung. Dabei ist allgemein der Trend zu beobachten, sich mit der Götterverehrung zu arrangieren, indem man die Honji-Suijaku-Doktrin wieder aufgriff. Dass Hönens ablehnende oder zumindest indifferente Haltung zum Honji-Suijaku-Glauben schon bald innerhalb der Bewegung des Reinen Landes aufgegeben wurde, zeigt sich unter anderem in der offiziellen Standardbiographie Hönens, dem knapp 90 Jahre nach seinem Tod angefertigten *Hōnen Shōnin gyōjō ezu*, in dem sich mehrere Hinweise auf eine Akzeptanz der Ideologie von den Urgründen und den Herabgelassenen Spuren finden.<sup>48</sup>

Doch was hat Hönens bekanntester Schüler Shinran über den Honji-Suijaku-Glauben und den Götterkult gedacht?

*Shinran* 親鸞 (1173–1262)<sup>49</sup>

Wie schon Hōnen äußert sich Shinran kaum zu diesem heiklen Thema. In seinen *Japanischen Hymnen auf das Reine Land* (*Jōdo wasan* 浄土和讃) findet

<sup>44</sup> Rambelli, Religion, 401.

<sup>45</sup> Kuroda, The Discourse; Rambelli, Religion.

<sup>46</sup> Kuroda, The Discourse, 375.

<sup>47</sup> Rambelli, Religion, 403.

<sup>48</sup> Ama, Hōnen no shōgeki, 168–170. Hōnen und sein berühmtester Schüler Shinran wurden von ihren Nachfolgern sogar selbst in dieses heilsgeschichtliche Konzept eingewoben. Siehe z.B. das von Kakunyo herausgegebene *Kudenshō* (T83, Nr. 2663, S. 745a11–17). Auch innerhalb der Jōdoshū war es üblich, die Großmeister der eigenen Tradition als herabgelassene Spuren Amidas oder seiner begleitenden Bodhisattvas zu betrachten. So galt es als ausgemacht, dass Hōnen eine herabgelassene Spur Mahāsthāmaprāptas sei, also des Bodhisattvas, der wie Avalokiteśvara an der Seite Amidas im Reinen Land sitzt. Vgl. z.B. Shōgeis 聖岡 (1341–1420) *Ōhara dangi kikigaki shō kenmon* 大原談義聞書鈔見聞 (JZ 14, 789a5–8).

<sup>49</sup> Folgende Artikel geben weitere Auskunft zu Shinrans Sicht auf die Kami, konnten aber nicht

sich zunächst einmal eine Passage die feststellt, dass Brahma und Indra, die großen Könige der vier Himmelsrichtungen und alle Götter des Himmels und die Götter der Erde (*tenjin chigi* 天神地祇), d.h. die guten Geister und Götter (*zen kishin* 善鬼神), einem Nenbutsu-Praktizierenden folgen wie ein Schatten und ihn bei Tag und bei Nacht beschützen.<sup>50</sup> In einem Brief warnt Shinran sogar davor, die Götter und Numina (*shingi, myōdō* 神祇<sup>51</sup> · 冥道<sup>52</sup>) zu verachten. Er begründet dies damit, dass die Götter des Himmels und der Erde (*tenchi no kami* 天地の神) alle gläubigen Buddhisten beschützen.<sup>53</sup>

Daraus zu schließen, Shinran habe sich das Honji-Suijaku-Denken zu Eigen gemacht, scheint mir jedoch verfehlt. Weder lässt sich aus seinen Worten eine Anerkennung des Glaubens an die Manifestation der Buddhas und Bodhisattvas in Gestalt lokaler Gottheiten herauslesen, noch ist hieraus die Aufforderung zu einer aktiven Verehrung der Götter abzuleiten.<sup>54</sup>

mehr im Einzelnen berücksichtigt werden: Hayashi, Shinran no shingikan; Honda, Shinran no shingikan (1); ders., Shinran no shingikan (2); ders., Shinran no shingikan (4) Hosokawa, Shinran no shingikan; Tashiro, Shinran no shingikan.

50 SS, 487–488. Vgl. Murayama, Honji suijaku, 177.

51 *Shingi* ist eine Abkürzung von „*tenjin chigi* 天神地祇“, d.h. „Götter des Himmels und Götter der Erde“. Das *Nakatomi harae kunge* 中臣祓訓解, ein zentraler Text des mittelalterlichen Kami-Diskurses, erklärt dazu: „heavenly spirits are called *shin* 神, earthly spirits are called *gi* 祇, and human spirits are called *ki* 鬼; therefore one speaks of heavenly *shin* [天神], earthly *gi* [地祇] and human *ki* [人鬼].“ Teeuwen/van der Veere, *Nakatomi Harae Kunge*, 25. Diese Einteilung findet sich schon in den *Riten der Zhou* (Zhou li 周礼). Im Zuge der Taika-Reform, die Staat und Gesellschaft Japans nach chinesischem Vorbild umgestalten sollte, wurde zur rituellen Betreuung der Götter des Himmels und der Erde eigens eine Behörde, das „Amt für die Götter [des Himmels und der Erde]“ (*jingikan* 神祇官) eingerichtet und dem „Amt für Staatsgeschäfte“ (*dajōkan* 太政官) gegenübergestellt (nominell sogar übergeordnet). Hier spiegelt sich eine Konzeption von einem staatlichen Territorium wieder, das eine sichtbare/immanente und eine unsichtbare/transzendente Sphären umfasst. Für die Regelung von Angelegenheiten in der sichtbaren Sphäre war das *dajōkan* zuständig, für die unsichtbare Sphäre das *jingikan*. Vgl. Grapard, *The economics*, 68–69. Ab dem 9. Jahrhundert und mit der zunehmenden Kontrolle der buddhistischen Institutionen über die Götterkulte wurde dieses duale Konzept politischer und ritueller Herrschaftsausübung zunehmend durch das buddhistische Prinzip der „Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha“ (*ōbō buppō sō'i* 王法仏法相依) symbolisch repräsentiert. Vgl. hierzu Kuroda, *The Imperial Law*; Kleine, *Wie die zwei Flügel*; ders. *Autonomie und Interdependenz*. Siehe auch Grapard, *The economics*, 76.

52 *Myōdō*, wörtl. „dunkler Weg“, verweist allgemein auf überempirische oder geistige, d.h. [relativ] transzendente Wesen. Nach klassischer buddhistischer Kosmologie zählen dazu die Höllenbewohner, die Hungergeister (*preta*) und die „Titanen“ (*asura*) in Abgrenzung zur vierten Klasse „geistiger Wesen“, den Göttern (*deva*). Die übrigen beiden „empirischen“ Gattungen sind Menschen und Tiere.

53 CWS, 563. Original: SS, 571. Vgl. auch Dobbins, *Jōdo Shinshū*, 58–59.

54 Ich habe nur eine Passage bei Shinran finden können, die dazu Anlass geben könnte, dass er die Theorie der Manifestation transzendenter Heilsgestalten in der Immanenz dem Grunde nach akzeptiert. So schreibt Shinran am Ende seiner *Japanischen Hymnen auf das Reine Land* über seinen Meister Hōnen: „Der Bodhisattva Mahāsthāmaprāpta ist der ehrwürdige Urgund Genkū Shōnins.“ SS, 489. Dass ein großer buddhistischer Meister als Inkarnation oder Avatāra (*gongen* 権現) eines Bodhisattva betrachtet wird, ist indes keineswegs neu und hat nicht unmittelbar etwas mit der Honji-Suijaku-Theorie zu tun.

Wie fern Shinran das Honji-Suijaku-Denken und die aktive Götterverehrung lagen, bringt eine der *Japanischen Hymnen über den Wahren, den Imitierten und den Endenden [Dharma]* (*Shōzōmatsu wasan* 正像末和讃) deutlich zum Ausdruck:

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.<sup>55</sup>

Wie Hönen, der die Einhaltung von Tabus gegenüber den Göttern als nicht-buddhistische Angelegenheit der Yin-Yang-Meister betrachtet,<sup>56</sup> leugnet auch Shinran, dass die Verehrung der Götter eine legitime buddhistische Praxis sei. Weiter schreibt er:

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).<sup>57</sup>

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.<sup>58</sup>

Diese Aussagen lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: Shinran propagiert wie Hönen ganz offensiv nicht nur eine „Entzauberung“ im Sinne der „Ausschaltung der Magie als Heilmittel“<sup>59</sup>, sondern erklärt Praktiken der Götterverehrung für nicht-buddhistisch. Dementsprechend fragwürdig sind Überlieferungen, die Shinran als Vertreter des Honji-Suijaku-Denkens darstellen, allen voran zunächst die seines Urgroßenkels Kakunyo 覚如 (1270–1351).

*Kakunyo* 覚如 (1270–1351)

Kakunyo wird innerhalb der Tradition der Jōdoshinshū als dritter Monshū betrachtet, also als Vorsteher der Gemeinde, die sich um das Mausoleum Shinrans in Kyōto gebildet hatte. Ihm gelang es eine Shinshū-Orthodoxie in Abgrenzung gegen andere Strömungen des Buddhismus vom Reinen Land

55 SS, 509; vgl. CWS, 422. In seinem *Kyōgyōshinshō* warnt Shinran mit einem Zitat aus dem *Hongan Yakushi kyō* 本願薬師経 offen vor den Folgen unbuddhistischer Praktiken der Divination, des Gebets an Götter (*shinmei*) und das Herbeirufen von Geistern (*mōryō* 魍魎), die nicht nur unwirksam, sondern sogar schädlich seien. SS, 386; CWS, 274.

56 HZ, 659.

57 SS, 509; vgl. CWS, 422.

58 SS, 509; vgl. CWS, 423.

59 Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 114.

und eine auf Blutsverwandtschaft mit Shinran basierende hierarchische Organisation zu etablieren. Ferner war er erfolgreich in seinem Bemühen, die Grabstätte seines Urgroßvaters in einen Tempel namens Honganji umzuwandeln und einen Gründerkult um Shinran einzuführen. Kakunyo verfasste unter anderem eine Biographie Shinrans – das *Honganji Shōnin den'e* 本願寺聖人伝絵 (kurz: *Godenshō* 御伝鈔) –, in der dieser einem Laien namens Heitarō gleichsam die Erlaubnis erteilt, eine ihm von Amtswegen auferlegte Verehrungshandlung gegenüber der Gottheit von Kumano durchzuführen. Die Begründung, die Kakunyo Shinran hier zuschreibt, repräsentiert lupenreines Honji-Suijaku-Denken, indem er Amida als „Urgrund (*honji* 本地) der [Gottheit von der] „Halle der Erleuchtung“ (*shōjōden* 証誠殿)“, d.h. des zentralen Heiligtums des Hauptschreins von Kumano, interpretiert. Aus dem tiefen Wunsch heraus, eine karmische Verbindung mit den fühlenden Wesen zu knüpfen, habe Amida „sich hier als herabgelassene Spur in gedämpftem Licht“ (*wakō no suijaku* 和光の垂跡) manifestiert. Die ursprüngliche Absicht seines Aufenthalts als herabgelassene Spur bestehe „einzig und allein darin, alle Wesen, die eine karmische Verbindung mit ihm haben, in den Ozean des Gelübdes zu ziehen.“<sup>60</sup>

Bemerkenswert ist vor allem, dass Shinran in diesem Zusammenhang (angeblich) die Erfüllung der Dienstpflicht als legitimes Argument für die Verehrung der Götter genannt habe. Wer im Dienst seines Fürsten einen Schrein besucht und nicht aus eigenem Antrieb, handelt rechtens.<sup>61</sup> In diesem Abschnitt werden Shinran also Worte in den Mund gelegt,<sup>62</sup> die einerseits die äußerliche Verehrung der Götter im Rahmen der innerweltlichen Pflichterfüllung erlauben, zugleich aber wohl verhindern sollen, dass die Akzeptanz der Honji-Suijaku-Doktrin als Vorwand für einen aktiven Kami-Kult aus eigenem Antrieb benutzt wird. Wir haben es hier mit einer typischen Kompromissformel zu tun, die eine Anpassung an die Gegebenheiten erlaubt, ohne die dogmatischen Grundsätze der Tradition aufzugeben. Zugleich aber wurde die Honji-Suijaku-Doktrin innerhalb der Shinshū-Dogmatik durch Kakunyo wieder hoffähig. Kiriya sieht daher bereits in der Frühzeit der Honganji-Gemeinde unter Kakunyo eine deutliche Tendenz zur Rehabilitation der Honji-Suijaku-Theorie.<sup>63</sup>

60 SS, 735.

61 SS, 735. Vgl. hierzu auch Kiriya, der hierin einen Beleg für seine These sieht, dass schon die frühe Honganji-Gemeinde eine klare Tendenz zur Anerkennung der Honji-Suijaku-Lehre erkennbar sei. Kiriya, Shoki Honganji kyōdan ni okeru shingikan, 23–24.

62 Die Historizität des Berichts ist mehr als fraglich. Kiriya, Shoki Honganji kyōdan ni okeru shingikan, 24.

63 ebd., 23. Eine parallele Entwicklung hat es offenbar in der Jōdoshū gegeben, wie z B. Shōgeis *Haja kenshō shōgi* 破邪顯正義 zu entnehmen ist (vgl. JZ 12, 811).

Grundlage dieses Anpassungsvorganges war die Anerkennung der Dualität von weltlicher und religiöser Ordnung<sup>64</sup> gemäß dem Dogma von der „Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha“, die es ermöglichte, sich gegenüber der weltlichen Ordnung konform zu verhalten, ohne die eigentlich im Kern nonkonformistische, weil „atheistische“ Dogmatik aufzugeben.

Zonkaku 存覚 (1290–1373)<sup>65</sup>

Eine intensivere Auseinandersetzung mit der Honji-Suijaku-Doktrin findet sich bei Kakunyos ungeliebtem Sohn Zonkaku, dessen Bestreben es weniger war, die Lehre Shinrans rein zu halten, als vielmehr die verschiedenen Strömungen innerhalb der Bewegung zusammenzuführen.<sup>66</sup> In seinem *Shoshin hongai shū* bestätigt er zunächst vollumfänglich die Honji-Suijaku-Theorie:

Die Buddhas sind die Urgründe der Götter (*shinmei no honji*), die Götter sind die Herabgelassenen Spuren der Buddhas (*budda no suijaku*). Wenn es keinen Urgrund gibt, werden keine Spuren herabgelassen; wenn es keine Spuren gibt, wird der Urgrund nicht sichtbar. Wenn man von Göttern spricht und wenn man von Buddhas spricht, so handelt es sich um Vorderseite und Rückseite, die gemeinsam Heilsgüter (*riyaku* 利益) spenden. Wenn man von Herabgelassenen Spuren spricht und wenn man von Urgründen spricht, dann handelt es sich um Provisorisches (*gon* 権) und Wahres (*jitsu* 実), die gemeinsam zur Erlösung (*saido* 濟度) führen.<sup>67</sup>

Allerdings solle jemand, der den Urgrund verehrt, sich keinesfalls zur Herabgelassenen Spur bekehren.<sup>68</sup> Bezüglich dieses Problems gelte es, drei Lehrpositionen zu vertreten:

1. Lehren, dass man die numinosen Götter der provisorischen Schreine (*gonja no reishin* 権社 / 靈神) offenbart und die Segnungen des Urgrundes (*honji no rishō* 本地 / 利生) verehrt;
2. Empfehlen, dass man damit aufhören sollte, das Geheimnis der üblen Götter der wahren Schreine (*jissha no jashin* 実社 / 邪神) zu lüften und ihnen dienen zu wollen;

64 Ebd.

65 Zu Zonkakus Götterauffassung siehe Honda, Zonkaku ni okeru shingi und Kiriyaama, Shoki Honganji kyōdan ni okeru shingikan.

66 Dobbins, Jōdo Shinshū, 86. Zonkaku äußert sich in drei Texten ausführlich zu den Göttern und dem Umgang mit ihnen, nämlich im *Shoshin hongai shū* 諸神本懐集, im *Jimyōshō* 持名鈔 und im *Haja kenshō shō* 破邪顯正抄.

67 NST 19, 182.

68 Bemerkenswerterweise betrachtet Shōgei scheinbar analog zu den Göttern auch die Bodhisattvas als herabgelassene Spuren: „Der Ur[grund] ist hoch, die [herabgelassene] Spur ist niedrig. Man sollte sich nicht den Bodhisattvas zuwenden, sondern man sollte sich allein dem Ur[grund] des Buddha zuwenden“ (JZ 12, 813a11–12).



3. Bekanntmachen, dass man die ursprünglichen Absichten der Götter (*shoshin ni hon-gai* 諸神ノ本懐) offenbaren, den Buddha-Dharma praktizieren und das Nenbutsu üben wollen muss.<sup>69</sup>

Zonkaku akzeptiert also die Theorie, dass sich die Buddhas in Gestalt der Götter in Japan manifestiert haben, um sich den Menschen zu offenbaren und sie zum Heil zu führen. Allerdings leitet er daraus nicht die Folgerung ab, man müsse die Herabgelassenen Spuren verehren. Besser wendet man sich gleich den Urgründen zu, d.h. hier insbesondere Amida. Dies entspricht einer in buddhistischen Diskursen über „Provisorisches“ und „Wahres“ weit verbreiteten Haltung: das Provisorium, das einen zum Wahren geführt hat, verdient für diese Funktionserfüllung Respekt und Anerkennung. Da es aber seine Funktion bereits erfüllt hat, ist es nun funktionslos und damit praktisch irrelevant.

Bemerkenswert ist Zonkakus Unterscheidung zwischen den „numinosen Göttern der provisorischen Schreine“ (*gonja no reishin*) und den „üblen Göttern der wahren Schreine“ (*jissha no jashin*), der wir in ähnlicher Form bereits in Jōkeis Petition gegen die Nenbutsu-Bewegung begegnet sind.<sup>70</sup>

Jōkei hatte den Nenbutsu-Anhängern vorgeworfen, sich von den Göttern abgewandt zu haben, ohne sich um den Unterschied von „provisorischen Transformationen“ (*gonge* 権化) und „wahren Gattung[sangehörig]en“ (*jitsurui* 実類) zu kümmern. Man könne die „Geister und Götter wahrer Gattungszugehörigkeit“ (*jitsurui kishin* 実類鬼神) beiseitelassen, aber bei den „herabgelassenen Spuren der provisorischen Erscheinungen“ (*gonge suiijaku* 権化垂跡) handelt es sich um die „großen Heiligen“ (*daishō* 大聖), d.h. Buddhas und Bodhisattvas, die natürlich unbedingt zu verehren sind.

Auch in seinem *Jimyō shō* greift Zonkaku das Problem dieser beiden Arten von Göttern auf. Zur Frage, wie sich ein Nenbutsu-Praktizierender zur Verehrung der Götter (*shinmei* 神明; zu Skt. *devatā*) stellen sollte, empfiehlt er unter Verweis auf Shinrans *Kyōgyōshinshō*, dass „jemand, der sich zum Buddha-Dharma bekehren will, die Götter des Himmels und die Geister der Erde nicht verehren sollte.“ Dieses Prinzip beschränke sich also nicht auf die Praktizierenden des Nenbutsu, sondern betreffe grundsätzlich alle, die den Buddha-Dharma praktizieren.<sup>71</sup> Hier wird allerdings wieder zwischen Göttern unterschieden, die von ihrer Gattungszugehörigkeit her eigentlich keine Götter sind, sondern die ihrem Wesen oder Urgrund nach Buddhas bzw. Bodhisattvas sind, und solchen, die als „echte“ Götter gelten müssen. Während die „numinosen Götter der provisorischen Schreine“ (*gonja no reishin* 権社の靈神) als Herabgelassene Spuren in Wahrheit Buddhas sind und das bud-

69 ebd.

70 Möglicherweise war Jōkei in der Tat der erste, der diese Unterscheidung explizit in einem Text vornimmt. Vgl. Rambelli, *Re-Positioning the Gods*, 314.

71 SS, 1009–1010.

dhistische Heilswerk vollbringen helfen,<sup>72</sup> sind die „üblen Götter der echten Schreine“ (実社の邪神) von ganz anderer Art. Im *Shoshin hongai shū* heißt es dazu weiter, die „Empfehlung, dass man damit aufhören sollte, die üblen Götter der echten Schreine zu offenbaren und ihnen dienen zu wollen,“ beziehe sich „auf die Schreine für die Geister von Lebenden oder von Verstorbenen (生霊・死霊等ノ神).“ Diese seien „keine Herabgelassenen Spuren eines Tathāgata.“ Es gebe welche, die der Gattung der Menschen (*jinrui* 人類) angehören, 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.<sup>73</sup>

Überaus bemerkenswert ist die negative Bewertung der „wahren Götter“ durch Zonkaku deshalb, weil es genau diese Götter (z.B. repräsentiert durch Füchse und Schlangen) waren, die im wirkmächtigen tantrischen Kami-Diskurs der Kamakura-Zeit mit der Sonnengöttin Amaterasu und entsprechend mit den Tennōs, ihren Abkömmlingen, identifiziert wurden.<sup>74</sup>

Ähnlich wie Kakunyo bemüht sich Zonkaku offenkundig darum, eine Position zu formulieren, die zwar konform zu den Lehren Shinrans bezüglich der Götterverehrung ist, andererseits aber die Anhänger der Glaubensgemeinschaft auf ein sozial konformes Verhalten ein schwört. Er akzeptiert alle politisch gebotenen Positionen: (1) das Dogma von der Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha,<sup>75</sup> (2) die Lehre von den Urgründen und ihren Herabgelassenen Spuren und (3) die Götterland-Ideologie. Allerdings versucht er, die Lehre von den Urgründen und ihren Herabgelassenen Spuren im Sinne des Amida-Buddhismus zu interpretieren. Nach seiner Auffassung sind die beiden zentralen Nationalgötter Tenshō Daijin 天照大神 (=Amaterasu Ōmikami) vom Ise-Schrein und Susano-o-no-Mikoto 須佐之男命 vom Izumo-Schrein Manifestationen von „Avalokiteśvara als Himmelsherrscher der Sonne“ (Nittenshi Kannon 日天子観音) und

72 Das bedeutet nicht, dass sie zur Durchsetzung ihrer soteriologischen Ziele nicht auch auf rabiate Mittel zurückgreifen könnten. Siehe Rambelli, *The dangerous Kami*, 147–169, 158–162.

73 NST 19, 190. Es wäre an dieser Stelle interessant, die Haltung der Apologeten des Reinen Landes zu den Göttern und Dämonen mit der der Puritaner zu vergleichen. Wie Weber (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 513) betont, haben letztere die innerweltliche Wirksamkeit von Magie ebenso wenig bestritten wie die Nachfolger Hönens und Shinrans. Allerdings wurde die innerweltliche Zwecke verfolgende Magie im Buddhismus des Reinen Landes nicht explizit dämonisiert wie im Puritanismus. Das könnte sich – wenn man den Argumentationslinien in Webers Protestantismus-These folgt – als Hemmschuh für die Rationalisierung und Modernisierung Japans erwiesen haben. Wenn an der magischen Manipulierbarkeit der Welt festgehalten wird, hemmt das tendenziell die Entwicklung der Naturwissenschaften und anderer innerweltlicher Mittel der rationalen Weltbeherrschung.

74 Dahinter stand das tantrische Konzept der Umwertung buddhistischer Werte: die „drei Gifte“ etwa – d. h. Gier, Verblendung und Zorn – wurden mit dem reinen Geist des Erwachens gleichgesetzt. Teeuwen, *The Kami*, 105–111. Für weitere Informationen zu den mittelalterlichen Kami-Typologien siehe Rambelli, *Re-Positioning the Gods*, 307–309.

75 Siehe hierzu Zonkakus *Haja kenshō shō*, 376–381; vgl. Kuroda, *The Imperial Law*, 271–285; Kleine, *Wie die zwei Flügel*, 193.

„Mahāsthāmaprāpta als Himmelsherrscher des Mondes“ (Gattenshi Seishi 月天子勢至). Die beiden Bodhisattvas Avalokiteśvara und Mahāsthāmaprāpta werden im autoritativen Schrifttum als die beiden Begleiter des Buddha Amitāyus/Amitābha präsentiert. Zonkaku geht hier einen Schritt weiter und erklärt sie gleichsam zu Manifestationen Amidas. Als Emanationen Amidas sind die beiden zentralen Staatsgottheiten Japans natürlich verehrungswürdig.<sup>76</sup>

*Rennyō* 蓮如 (1415–1499)

Wegen seiner überragenden Bedeutung für die Etablierung der Jōdo Shinshū als größte aller buddhistischen Denominationen in Japan wird Rennyō, der stark unter dem Einfluss der Lehren Zonkakus stand, auch als 2. Gründer der Shinshū bezeichnet. Sein politisches Ziel, die Anhänger der Lehren Shinrans unter dem Dach des Honganji zu vereinen, sie zur Loyalität gegenüber der Führung dieses Tempels zu verpflichten und den Ruch des Nonkonformismus loszuwerden, verlangte weitgehende Anpassungsmaßnahmen. Gerade weil Anhänger des Honganji in diverse Bauernaufstände involviert war, galt es, jeden Anschein von Ketzerei und Subversion zu vermeiden und die Gefolgschaft des Tempels als gute Staatsbürger zu präsentieren. Ein Mittel Rennyōs war die Produktion von Briefen, in denen die Anhänger des Honganji gleichsam auf Linie gebracht wurden.

Wie Zonkaku fordert auch Rennyō, ein guter Gläubiger müsse sich äußerlich in der Welt der Ordnung des Herrschers beugen, innerlich aber stets das Gelübde Amidas im Herzen tragen.<sup>77</sup> Und wie Zonkaku akzeptiert er die Honji-Suijaku-Doktrin und legitimiert auf dieser Basis die Verehrung der Götter. In einem Brief datiert auf Bunmei 6/5/13 (28.05.1474) betont er, dass alle Kamis, Buddhas und Bodhisattvas Manifestationen Amidas seien. Dementsprechend seien sie alle im Akt des Nenbutsu eingeschlossen und dürften nicht herabgewürdigt werden.<sup>78</sup> In einem weiteren Brief schreibt er, die Buddhas und Bodhisattvas hätten sich als Götter offenbart, um „den fühlenden Wesen schließlich den Eintritt in den Buddha-Dharma zu empfehlen.“<sup>79</sup> Da einem dies als Nenbutsu-Praktizierendem bewusst sei, respektiere man die Götter, „auch wenn man sich zu dem barmherzigen Gelübde des einen Buddhas [A] mida bekehrt und die Götter nicht gesondert verehrt oder an sie glaubt.“<sup>80</sup> Das gleiche gilt für den inneren Respekt vor den Buddhas und Bodhisattvas, denn es sei zu erkennen, dass, „wenn man sich von ganzem Herzen ausschließlich nur zum Tathāgata Amida bekehrt, die Weisheit und die Tugendverdienste

76 Vgl. hierzu auch Rambelli, Re-positioning, 308.

77 T83, Nr. 2669, S. 819 b05–06.

78 T83, Nr. 2668, S. 783c03–12. Vgl. BDK, 47.

79 T83, Nr. 2668, S. 792a18–23.

80 T83, Nr. 2668, S. 792a27–b03.

sämtlicher Buddhas und Bodhisattvas eins sind mit [A]mida und es daher nicht möglich ist, sich nicht [auch zu ihnen] zu bekehren.<sup>81</sup>

Rennys Einlassungen zur Honji-Suijaku-Lehre lassen eine Doppelstrategie erkennen, die bereits bei Kakunyo und Zonkaku sichtbar ist: Die Theorie als solche wird akzeptiert und den Anhängern des Honganji damit nahegelegt, sich nicht aktiv gegen die Götterverehrung zu stellen. Andererseits ist für diejenigen, die sich auf die Andere Kraft des Buddhas Amida verlassen, eine aktive Beteiligung am Götterkult vollkommen unnötig, da die Verehrung der Götter in der Verehrung des verabsolutierten Amida eingeschlossen sei. So konnte sich die notorisch der Insubordination verdächtige Honganji-Gefolgschaft nach außen hin gemäßigt und angepasst geben – d.h. der „Ordnung des Herrschers“ entsprechen –, ohne die „reine Lehre“ – d.h. die „Ordnung des Buddha“ in der Interpretation des Honganji – zu verraten. Rennys Haltung zur Honji-Suijaku-Doktrin ist damit gewissermaßen das theologische Korrelat zur Shinshū-Interpretation der Theorie von der Interdependenz von weltlicher und religiöser Ordnung. Man könnte hier von einer strategischen Akkomodation sprechen, die der Shinshū einen vergleichsweise sanften Übergang in die Moderne ermöglichte. Der seit dem späten 19. Jahrhundert zunehmend als „Aberglaube“ (*meishin* 迷信) diffamierte Glaube an „relative Transzendenzen“<sup>82</sup> war zwar nicht aktiv bekämpft und abgelehnt worden, bildete aber auch keinesfalls ein konstitutives Element der Shinshū-Orthodoxie und Orthopraxie – er war damit verzichtbar.

Dessen ungeachtet sieht auch Renno, wie scheinbar schon Hönen und laut Kakunyo auch Shinran, in seiner Antwort auf die Anfrage eines Laienanhängers, kein Problem darin, sich zum Zwecke des Empfangs innerweltlicher Heilsgüter an die Götter zu wenden, solange man sich hinsichtlich der Erlangung außerweltlichen Heils (d.h. Geburt im Reinen Land) allein auf die Gnade Amidas verlässt. Dies ist noch heute eine weit verbreitete Haltung unter Anhängern der Jōdo Shinshū.<sup>83</sup> In dem Maße jedoch, indem der Glaube an die Götter und ihre Fähigkeit, innerweltliche Heilsgüter zu spenden, im Zuge moderner Diskurse über Religion und Wissenschaft als „Aberglaube“ diffamiert wurden, kann ein Gläubiger der Jōdo Shinshū diesen theoretisch auch ganz aufgeben – was in der Realität wohl eher selten passiert –,<sup>84</sup> ohne damit ein konstitutives Element der eigenen Religion zu verleugnen. Der Glaube an die Götter und eventuelle Ritualhandlungen ihnen gegenüber ist für das Lehrsystem des Reinen Landes strukturell vollkommen irrelevant.

81 SS, 808.; vgl. BDK, 72–73. Siehe auch T83, Nr. 2668, S. 792b04–15.

82 Wobei einer der Protagonisten der Unterscheidung von Religion (*shūkyō*) und Aberglauben (*meishin*), Inoue Enryō, die Verehrung der bekannten Shintō-Götter nicht als „Monster“ (*yōkai* 妖怪) betrachtete und ihren Kult daher auch nicht als „Aberglauben“. Vgl. Josephson, *When Buddhism became a ‚Religion‘*, 156.

83 Kiriya, *Shoki Honganji kyōdan ni okeru shingikan*, 21–22.

84 Ebd. 22.

## Fazit

Der Götterglaube spielte zu Beginn der Kamakura-Zeit eine zentrale Rolle für die buddhistische Orthodoxie. Er diente den Klöstern und Tempeln zur Legitimation ihres Großgrundbesitzes wie zur Domestikation der auf diesen tätigen Menschen.<sup>85</sup> Um ihre Besitz- und Kontrollansprüche plausibel begründen zu können, bedurfte es der Assimilation der Götter in das Pantheon der buddhistischen Heilsgestalten. Diese erreichte man dadurch, dass man auch die ursprünglich nicht-buddhistischen Götter als lokale Manifestationen der buddhistischen Heilsgestalten interpretierte. Die Doktrin von den „Urgründen und ihren Herabgelassenen Spuren“ erweiterte zugleich den Zuständigkeitsbereich der Götter. Waren diese ursprünglich lediglich für innerweltliche Heilsgüter zuständig, wies man ihnen nun auch eine soteriologische Funktion für die seit der späten Heian-Zeit immer wichtiger gewordene Befreiung des Individuums aus dem Kreislauf der Wiedergeburten zu. Die konkreten Heilangebote der etablierten buddhistischen Institutionen blieben jedoch vage und in ihrer Vielfalt verwirrend. Darüber hinaus war die Verweltlichung der als Feudalherren agierenden, moralisch vielfach verkommenen Priesterschaft unübersehbar. Dementsprechend wurde ihnen das durch Tugendhaftigkeit und intensive Praxis zu erwerbende Charisma i.S. der Fähigkeit, Heilsgüter zu spenden, von vielen abgesprochen – ihr Amtcharisma war verblasst. Charismatiker vom Schlage Hönens wurden demgegenüber von einer großen Zahl von Menschen aller Schichten als Befreier gefeiert. Hönens Versprechen, allen Menschen einen einfachen und sicheren Weg zur Befreiung zu weisen, stieß auf so große Begeisterung, dass sich das Establishment mit diesem Mönch auseinandersetzen musste.

In seinem Lebenswandel war Hönen gemessen an den kodifizierten Normen des Ordensrechts wesentlich konformer als die etablierte Priesterschaft. Ein aktives Fehlverhalten war ihm niemals nachzuweisen. Und doch wurde er als gefährlicher Nonkonformist mit Exkommunikation und Verbannung bestraft. Die Gründe hierfür sind relativ einfach anzugeben: Hätte Hönen lediglich gegen die geltenden Normen verstoßen, ohne deren Legitimität in Frage zu stellen, wäre wohl kaum etwas passiert. Hönen leugnete aber *explizit* die soteriologische Funktion normgerechten Verhaltens und damit *implizit* die geltende Ordnung selbst. Dass sich die Kritik an Hönen nicht zuletzt an seiner Ablehnung des Götterkultes manifestierte, ist auf den ersten Blick verwunderlich, waren die Götter für Hönen doch kaum ein Thema. Berücksichtigt man jedoch die überragende Bedeutung des Götter-Kultes für die Legitimierung und Durchsetzung der herrschenden Ordnung, wird leicht ersichtlich,

85 Neben dem Götterglauben hatten die Lehren der Nonkonformisten weitere ökonomische Implikationen, die die buddhistischen Institutionen unmittelbar tangierten, so etwa die Auffassung Hönens, religiöse Stiftungen und Spenden an die Tempel und Klöster seien soteriologisch irrelevant und daher verzichtbar. Für Einzelheiten siehe Repp, Economic Impacts.

warum der „praktische Atheismus“ ein zentrales Element der Nonkonformismus-Vorwürfe war.

Hōnens (impliziter) Nonkonformismus hat auf verschiedenen Ebenen eine ganz erhebliche kulturelle Dynamik entfaltet. Die religiösen Institutionen verstärkten unter anderem ihre Anstrengungen, die Götter als heilsrelevante, zugleich aber auch strafende Manifestationen buddhistischer Heilsgestalten aufzubauen. Es ist wohl keine allzu gewagte These, wenn man annimmt, dass die Verstärkung des Kami-Diskurses als Reaktion auf Nonkonformisten wie Hōnen mit dazu beigetragen hat, dass sich allmählich die Idee eines unabhängigen „Weges der Götter“ (Shintō) durchsetzte. Die Auseinandersetzung könnte also durchaus „religionsproduktiv“ gewirkt haben.

Auf der anderen Seite haben Hōnen und seine Nachfolger ein Programm einer auf absolute Transzendenz hin orientierte „Entzauberung“ aufgelegt, das sich in der Vormoderne zwar nie gänzlich durchzusetzen vermochte, als Idee aber unterschwellig wirksam blieb.<sup>86</sup> Es ist denkbar, dass hier einer der vielen Einflussfaktoren für den ungewöhnlich schnellen Säkularisierungsprozesses liegt, den Japan spätestens seit dem 19. Jahrhundert durchlaufen hat. Es ist sicher kein Zufall, dass es in erster Linie Repräsentanten und Institutionen der Shinshū-Tradition waren, die schon während der Meiji-Zeit eine Entzauberung und Modernisierung des japanischen Buddhismus und der japanischen Gesellschaft insgesamt befördert haben.<sup>87</sup>

Dass die nonkonformistischen Sekten und Schulen in der Nachfolge Hōnens allerdings überhaupt überleben konnten, setzte auf deren Seite Kompromissbereitschaft voraus. Ein wesentliches Mittel der Konfliktvermeidung bestand in der Anerkennung zentraler Dogmen des Mainstream-Buddhismus sowie der sozialen Normen. Die Lehre von den Urgründen und ihren Herabgelassenen Spuren wurde offiziell akzeptiert, ohne dass damit die eigene Praxis hätte verändert werden müssen. Das Klischee von der vermeintlich überragenden Bedeutung der Orthopraxie gegenüber der Orthodoxie im japanischen Buddhismus<sup>88</sup> erscheint demnach fragwürdig. Gerade die Auseinandersetzung des Establishments mit den Nonkonformisten in der Nachfolge Hōnens und Shinrans zeigt, dass die Theorie oft wichtiger war als die Praxis. Die tonangebenden religiösen und weltlichen Institutionen störten sich weniger daran, dass die Nenbutsu-Anhänger *in der Praxis* ausschließlich dem Amida-Kult frönten; problematisch wurde es erst, als die Wortführer der Bewegung *in der Theorie* die soteriologische Wirksamkeit anderer Kultformen leugneten und damit letztlich das etablierte religiöse Gesamtsystem doktri-

86 Vgl. Bellah, Japan, 124: „Transcendence was a vital possibility in the Japanese value system, a live option so to speak“.

87 Immerhin hatte schon Weber erkannt, dass „die in „bürgerlichen“ Kreisen überaus zahlreiche Sekte [...] zu denjenigen Schichten [gehörte], welche der Aufnahme abendländischer Kulturelemente am freundlichsten gegenüberstanden. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, 304.

88 Vgl. etwa Grapard, Medieval Shintō Boundaries, 2 und 12.

när delegitimierten. Schon Shinran begann damit, die Lehre seines Meisters Hönen an den ideologischen Mainstream seiner Zeit anzupassen und damit Druck von der Bewegung zu nehmen. In Bezug auf die Akzeptanz der Lehren von den Urgründen und Herabgelassenen Spuren sowie der Ideologie von der Interdependenz der weltlichen und der religiösen Ordnung verstärkte sich der Trend zur Anpassung unter Kakunyo, Zonkaku und Rennyō.

Ein entscheidendes Mittel zur Vermeidung kognitiver Dissonanzen innerhalb der Nenbutsu-Gemeinden lieferte hier das Ideologem von den zwei Ordnungen: der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha. Die auf einer scharfen Trennung von Immanenz und Transzendenz basierende Behauptung der Irrelevanz innerweltlichen Handelns für das außerweltliche Heil korrespondierte hervorragend mit diesem Strukturprinzip. Sie erlaubte es den Gläubigen, ihr Handeln an der weltlichen Ordnung auszurichten, ihre innere Haltung aber an der Orthodoxie nach Shinran. In dem unvermeidlichen Fall eines Konflikts zwischen weltlichen und religiösen Normen galt Rennyōs Diktum vom Primat der weltlichen Ordnung im Kontext innerweltlichen Handelns. So konnte sich die Shinshū in der Nachfolge Rennyōs staatskonform geben und sich in den buddhistischen Mainstream integrieren, d.h. das Etikett des Nonkonformismus abstreifen, ohne die Lehren Shinrans zu verraten.

Mir scheint hier ein geradezu idealtypisches Muster für den Umgang mit der Koexistenz verschiedener „Wertreihen“ infolge einer scharfen Ausdifferenzierung der Religion innerhalb des Gesamtsystems der Gesellschaft vorzuliegen. Die Ausdifferenzierung der Religion verschärft einerseits den Gegensatz zwischen religiöser und weltlicher Ordnung und provoziert damit religiösen Nonkonformismus, liefert aber zugleich eine epistemologische Basis für die Lösung des Konflikts. Diese besteht in einer scharfen Trennung der Zuständigkeits- und Geltungsbereiche weltlicher und religiöser Ordnung, welche wiederum einen Ermöglichungsrahmen für die Säkularisierung der Gesellschaft bereitstellt: individuelle religiöse Überzeugungen und Praktiken werden gleichsam privatisiert und der „außerweltlichen“ Lebensordnung und Wertsphäre des Buddha zugeordnet und von der säkularen, „innerweltlichen“ Ordnung des Herrschers abgekoppelt.<sup>89</sup> Die kulturelle Dynamik, die der hier skizzierten Konfliktkonstellation zwischen religiösen Nonkonformisten und dem Establishment und vor allem den Ansätzen einer Entschärfung des Konflikts inhärent ist, wurde m. E. bislang viel zu wenig beachtet, nicht zuletzt im Kontext der Suche nach funktionalen Äquivalenten zur protestantischen Ethik im vormodernen Japan.<sup>90</sup>

89 Siehe hierzu auch Kleine, *Autonomie und Interdependenz*; ders., *Zur Universalität*; ders., *Religion and the Secular*.

90 Bekanntermaßen wurde die Frage, „was there a functional analogue to the Protestant ethic in Japanese religion“, an prominenter Stelle von Robert N. Bellah 1957 in seinem Werk *Tokugawa Religion* (S. 2–3) aufgeworfen, ist aber bis heute nicht befriedigend beantwortet worden.

## Abkürzungen

- BDK = Tannisho: Passages Deploring Deviations of Faith [Übers. BANDO, SHOJUN] and Rennyō Shōnin Ofumi: The Letters of Rennyō [Übers. ROGERS, ANN; ROGERS, MINOR], BDK English Tripiṭaka 105,2, 106,1, Berkeley, Calif. 1996.
- CWS = The Collected Works of Shinran: Volume I: The Writings, HIROTA, DENNIS (Übers.), Kyoto 1997.
- HD = IKAWA JŌKEI 井川定慶 (Hg.), Hōnen Shōnin den zenshū 法然上人傳全集, Kyoto 1978.
- HZ = ISHII Kyōdo 石井教道 (Hg.), Shōwa shinshū Hōnen Shōnin zenshū 昭和新修法然上人全集, Tokyo 1991.
- JSS = KYŌGAKU DENDŌ KENKYŪ SENTĀ 教学伝道研究センター (Hg.), Jōdo Shinshū Seiten 浄土真宗聖典: Chūshakuhān 註釈版, Kyōto 2004.
- JZ = Jōdoshū kaishū happyakunen kinen keisan junbikyoku 浄土宗開宗八百年記念慶讚準備局 (Hg.), Jōdoshū zensho 浄土宗全書, unveränderte Neuauflage der Originalausgabe von 1911–1914. 20 Bände. Tokyo: Sankibōbusshorin 山喜房仏書林, 1970–1972.
- KI = TAKEUCHI RIZŌ 竹内理三, Kamakura ibun 鎌倉遺文: CD-ROM ban版, Tōkyō 2008.
- NKBT = WATANABE TSUNAYA 渡邊綱也 (Hg.), Shasekishū 沙石集, Nihon koten bungaku taikai 日本古典文學大系; 85, Tokyo 1976.
- NST = ZONKAKU 存覚, Shoshin hongai shū 諸神本懷集, in: Chūsei Shintō ron 中世神道論, ŌSUMI Kazuo 大隅和雄 (Hg.), Nihon shisō taikai 日本思想大系; 19, Tōkyō 1977, 181–207.
- SS = SHINSHŪ SEITEN HENSAN IINKAI 真宗聖典編纂委員会 (Hg.), Shinshū seiten 真宗聖典, Kyoto 1992.
- T = TAKAKUSU JUNJIRŌ 高楠順次郎 und WATANABE KAICYOKU 渡邊海旭 (Hg.), Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經, 100 Bde. Tokyo 1924–1934.

## Literatur

### Quellen (inkl. Übersetzungen)

- ASAHI SHIMBUN COMPANY, THE 朝日新聞社, „Daishinsai wa tenbatsu“, „Tsunami de gayoku haraiotose“ – Ishihara Tochiji 「大震災は天罰」「津波で我欲洗い落とせ」石原都知事, <http://www.asahi.com/special/tokyo/TKY201103140356.html> (letzter Zugriff: 06.02.2013).
- COATES, HARPER H./ISHIZUKA, RYŪGAKU (Hg.), *Hōnen the Buddhist Saint: His Life and Teaching*, Compiled by Imperial Order, 5 Bde., Kyoto 1949.
- KAMATA SHIGEO 鎌田茂雄/TANAKA HISAO 田中久夫 (Hg.), Kamakura kyūbukkyō 鎌倉舊佛教. Nihon shisō taikai shinsōban 日本思想大系新裝版; Zoku Nihon bukkyō no shisō 続・日本仏教の思想; 3, Tokyo 1995 [1971].



- MORRELL, ROBERT E., Jōkei and the Kōfukuji Petition, *Japanese Journal of Religious Studies* 10.1, 1983, 6–38.
- MORRELL, ROBERT E., *Sand and Pebbles* (Shasekishū): The Tales of Mujū Ichien: A Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism, New York 1985.
- ŌSUMI KAZUO 大隅和雄 (Hg.), Chūsei Shintō ron 中世神道論, *Nihon shisō taikai* 日本思想大系; Bd. 19, Tōkyō 1977.
- TEEUWEN, MARK J./VEERE, HENDRIK VAN DER, *Nakatomi Harae Kunge: Purification and Enlightenment in Late-Heian Japan*, München 1998.
- ZONKAKU 存覚, *Haja kenshō shō*; *Kenmyō shō* 破邪顯正抄; 顯名鈔, Kyōto 1987.

### Forschungsliteratur

- AMA TOSHIMARO 阿満利麿, Hōnen no shōgeki 法然の衝撃: *Nihon bukkyō no radi-karu* 日本仏教のラディカル, Kyōto 1989.
- ASAI NARUMI 浅井成海, „Hōnen ni okeru shingi no mondai 法然における神祇の問題: (The problem of God in Honen's Religious System).“ *Shinshūgaku* 真宗学 62 (1980): 30–60.
- BELLAH, ROBERT N., „Japan: Values and Social Change in Modern Japan“, in: Bellah, Robert Neely (Hg.) *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world*, Berkeley 1991 (Originalausgabe 1970), 114–145.
- , *Tokugawa Religion – The Cultural Roots of Modern Japan*, New York 1985 (Originalausgabe 1957).
- Breen, JOHN/TEEUWEN, MARK (Hg.), *Shinto in History: Ways of the Kami*, Richmond 2000.
- DOBBINS, JAMES C., *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan*, Honolulu 2002.
- DURKHEIM, ÉMILE, *Les formes élémentaire de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris 1912.
- FAURE, BERNARD/COMO, MICHAEL I./IYANAGA NOBUMI (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 2010.
- GRAPARD, ALLAN GEORGES, *The economics of ritual power*, in: *Shinto in History: Ways of the Kami*, J. Breen/M. Teeuwen (Hg.), Richmond 2000, 68–94.
- , *Medieval Shintō Boundaries: Real or Imaginary?*, in: B. Faure/M. I. Como/N. Iyanaga (Hg.), *Rethinking Medieval Shintō / Repenser le shintō medieval*, *Cahiers d'Extrême-Asie: Revue bilingue de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Section de Kyōto; 16, Kyoto 2010, 1–18.
- HASE, THOMAS/GRAUL, JOHANNES/NEEF, KATHARINA/ZIMMERMANN, JUDITH (Hg.), *Mauss, Buddhismus, Devianz: Festschrift für Heinz Mürmel zum 65. Geburtstag*, Marburg 2009.
- HAYASHI TOMOYASU 林智康, „Shinran no shingikan 親鸞の神祇観 [On the View of God in Shinran].“ *Kyūshū Ryūkoku Tanki Daigaku Bukkyōka* 九州龍谷短期大学仏教科 [Bulletin of Kyusyu Ryukoku Junior College] 32, 1986, 11–26.

- HONDA SHIZUYOSHI 本多静芳, *Shinran no shingikan* (1) – Jita no ue ni akasareu Shinshū to shakai tsūnen no sōkoku 親鸞の神祇観 – 1– 自他の上に証される真宗と社会通念の相克 [Shinrans Auffassung von den Göttern (1): Der Konflikt zwischen der Shinshū und den allgemeinen Auffassungen der Gesellschaft belegt anhand des Selbst- und Fremd(nutzen)]. Musashino Joshi Daigaku kiyō 武蔵野女子大学紀, 1991, 17–26.
- , *Shinran no shingikan* (2) – Nihon bukkyō ni okeru hotoke to kami (Hōnen no baai) 親鸞の神祇観 – 2 – 日本仏教における仏と神(法然の場合) [Shinrans Auffassung von den Göttern (2): Buddhas und Götter im japanischen Buddhismus (das Beispiel Hōnens)]. Musashino Joshi Daigaku kiyō 武蔵野女子大学紀要, 1993, 11–22.
  - , *Shinran no Shingikan* (4) 親鸞の神祇観 (四): [Shinran's View of Worldly Deities (4)].“ Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū 印度學佛教學研究 – Journal of Indian and Buddhist studies 42,1, 1993, 110–114.
  - , *Zonkaku ni okeru shingi* 存覚における神祇: Zonkaku on Deities“, in: *Indōgaku Bukkyōgaku Kenkyū* 印度学仏教学研究 [Journal of Indian and Buddhist studies] 45.2, 1997, 604–609.
- HOSOKAWA GYŌSHIN 細川行信, *Shinran no shingikan* (bukkyō to shingi) 親鸞の神祇観 (仏教と神祇): [Shinrans Auffassung von den Göttern (Buddhismus und Götter)]. Nihon bukkyō gakkai nenpō 日本仏教会年報, 1986: 231–247.
- ITŌ YUISHIN 伊藤唯真, Hōnen no seiki 法然の世紀: Genpei sōran no yo ni banmin kyūsai wo toku 源平争乱の世に万民救済を説く, Jōdoshū Sensho 浄土宗選書, Bd. 30, Kyōto 2001.
- JAMES, WILLIAM, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Arc Manor 2008 (Originalausgabe 1902).
- JOSEPHSON, JASON ĀNANDA, When Buddhism Became a ‘Religion’: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō, *Japanese Journal of Religious Studies* 33.1, 2006, 143–168.
- KIRIYAMA ROKUJI 桐山六字, Shoki Honganji kyōdan ni okeru shingikan 初期本願寺教団における神祇観, in: *Dendō'in kiyō* 伝道院紀要 30, 1985, 21–38.
- KLEINE, CHRISTOPH, *Hōnens Buddhismus* des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Häresie. *Religionswissenschaft* 9. Frankfurt a.M. u.a. 1996.
- , „*Wie die zwei Flügel eines Vogels*“ – eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte, in: P. Schalk et al. (Hg.): *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*, Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum; 17, Uppsala 2001, 169–207.
  - , *Pluralismus und Pluralität* in der japanischen Religionsgeschichte: Am Beispiel nonkonformer buddhistischer Bewegungen des 13. Jahrhunderts, in: Th. Hase et al. (Hg.), *Mauss, Buddhismus, Devianz: Festschrift für Heinz Mürmel zum 65. Geburtstag*, Marburg 2009, 189–216.
  - , *Autonomie und Interdependenz: Zu den politischen Voraussetzungen für staatliche Säkularität und religiöse Pluralität im vormodernen Japan*, *Religion – Staat – Gesellschaft* 13.1, 2012, 13–34.

- , „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung“, in: M. Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft: Ein Studienbuch*, Berlin 2012, 65–80.
- , „Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan: Polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien“, in: P. Schalk et al. (Hg.), *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Uppsala 2013, 225–292.
- , „Religion and the Secular in Premodern Japan from the Viewpoint of Systems Theory“, *Journal of Religion in Japan* 2.1, 2013, 1–34.
- 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.
- , *The Imperial Law and the Buddhist Law*, *Japanese Journal of Religious Studies* 23.3–4, 1996, 271–285.
- MURAYAMA SHŪICHI 村山修一, *Honji suijaku* 本地垂迹, *Nihon rekishi sōsho* 日本歴史叢書; 33, Tokyo 1974.
- ŌYAMA KYŌHEI, *Medieval Shōen*, in: J. W. Hall (Hg.), *The Cambridge History of Japan*, Bd. 3, *Medieval Japan*, Cambridge u. a. 1990, 89–126.
- RAMBELLI, FABIO, *Religion, Ideology of Domination, and Nationalism: Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku*, *Japanese Journal of Religious Studies* 23.3–4, 1996, 387–425.
- , *Buddha's Wrath: Esoteric Buddhism and the Discourse of Divine Punishment*, *Japanese Religions* 27.1, 2002, 41–68.
- , „Just Behave as You Like; Prohibitions and Impurities Are Not a Problem: Radical Amida Cults and Popular Religiosity in Premodern Japan“, in: R. K. Payne und K. K. Tanaka (Hg.), *Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, 169–201, Honolulu, 2004.
- , Re-positioning the Gods: „Medieval Shintō“ and the origins of Non-Buddhist Discourses on the Kami, in: B. Faure/M. I. Como/N. Iyanaga (Hg.), *Rethinking Medieval Shintō / Repenser le shintō medieval*, *Cahiers d'Extrême-Asie: Revue bilingue de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Section de Kyōto; 16, Kyoto 2010.
- , *The dangerous Kami called Buddha: Ancient conflicts between Buddhism and local cults and medieval attempts at resolution*, *The Pacific World (Third Series)* 12, 2010, 147–169.
- REPP, MARTIN, *Hōnens religiöses Denken: Eine Untersuchung zu Strukturen religiöser Erneuerung*, Wiesbaden 2005.
- , *Economic Impacts of Hōnen's Pure Land Teaching: An Inquiry into the Interplay between Buddhist Doctrine and Institution*, *Shinshūgaku* 真宗学 119, 1999, 31–61.
- SASAKI KAORU 佐々木馨, *Chūsei kokka no shūkyō kōzō* 中世国家の宗教構造: Taisei bukkyō to taisei-gai bukkyō no sōkoku 体制仏教と体制外仏教の相剋, Tokyo 1988.
- SCHALK, PETER/DEEG, MAX/FREIBERGER, OLIVER/KLEINE, CHRISTOPH (Hg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*, *Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum*; 17, Uppsala 2001.

- TAIRA, MASAYUKI, Kuroda Toshio and the Kenmitsu Taisei Theory, *Japanese Journal of Religious Studies* 23.3-4, 1996, 427-447.
- TEEUWEN, MARK, *The Kami* in Esoteric Buddhist Thought and Practice, in: John Breen/Mark Teeuwen (Hg.), *Shinto in History - Ways of the Kami*, Richmond 2000, 95-116.
- WEBER, MAX, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1988 (Originalausgabe 1920).
- , *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980 (Originalausgabe 1922).