

Christoph Kleine

Pluralismus und Pluralität in der japanischen Religionsgeschichte

Am Beispiel nonkonformer buddhistischer Bewegungen
des 13. Jahrhunderts

Einleitung: Japan als Musterbeispiel für religiösen Pluralismus?

Japan gilt gemeinhin als Musterbeispiel für einen funktionierenden religiösen Pluralismus. Gemäß dem statistischen Jahrbuch der Abteilung für Religionsangelegenheiten in der Agentur für Kulturelle Angelegenheiten des japanischen Kultusministeriums wurden im Jahr 2005 den 223.871 anerkannten religiösen Körperschaften in Japan 211.021.000 Anhänger zugerechnet, wenngleich die Einwohnerzahl Japans gerade einmal bei 127.417.244 lag. Das Phänomen der die Gesamteinwohnerzahl regelmäßig bei weitem übersteigenden Zahl der »Gläubigen« (*shinja* 信者) ist weithin bekannt und wird immer wieder als Kuriosum der japanischen Religionsgeschichte angeführt. Die lapidare Erklärung der Statistiker lautet: »Total adherents exceed the total population of Japan, because many people belong to both Shintoism and Buddhism.«¹ Könnte es ein schöneres Beispiel für religiösen Pluralismus geben, als dass nicht nur zahllose, weitgehend friedlich miteinander koexistierende Religionsgemeinschaften staatlich anerkannt und rechtlich privilegiert werden, sondern dass zudem auch noch zigmillionen Japaner gleichzeitig mindestens zwei Religionen angehören? Auch wenn man berechnete Zweifel an den statistischen Erfassungsmethoden haben kann – nach Umfragen geben immerhin rund 70 % der Japaner an, dass sie keinerlei Sinn für Religion haben und auch keinen Nutzen in der Religion sehen² –, so muss man doch konzedieren, dass Japan zumindest vordergründig ein religiös ausgesprochen pluralistisches Land ist, in dem die verschiedenen Religionen sogar miteinander kooperieren. So haben sich z. B. die fünf großen Gruppen von Religionsgemeinschaften – (1) Schrein-Shintō (*jinja shintō* 神社神道), (2) Sekten-Shintō (*kyōha shintō* 教派神道), (3) Buddhismus

1 「信者総数」が日本の総人口より上回っているのは寺院の檀徒と神社の氏子などの重複による。文化庁文化部宗務課「宗教年鑑」<http://www.stat.go.jp/data/nenkan/zuhyou/y2322a00.xls><http://www.stat.go.jp/data/nenkan/zuhyou/y2322a00.xls> (letzter Zugriff am 11.12.2008).

2 Robert Kisala, Japanese Religions, in: Paul L. Swanson (Hrsg.), Nanzan Guide to Japanese Religions, Honolulu 2006, S. 3-13.

(*bukkyō* 佛教), (4) Christentum (*kirisuto kyō* 基督教) und (5) Japanische Neu-Religionen (*shin nihon shūkyō* 新日本宗教) – trotz aller Verschiedenheit unter dem Dachverband »Union der japanischen Religionen« (Nihon Shūkyō Renmei 日本宗教連盟) zusammengefasst und formulieren in diesem Rahmen gemeinsame religionspolitische Positionen. Nur selten hört man von Konflikten zwischen den Religionsgemeinschaften; meist ergeben sich Auseinandersetzungen innerhalb einer religiösen Tradition, manchmal auch zwischen direkt miteinander konkurrierenden Neu-Religionen.

Der ungewöhnlich stark ausgeprägte religiöse »Pluralismus« Japans wird meist als unmittelbare Folge einer spezifischen religionsgeschichtlichen Entwicklung gedeutet und somit im Sinne historischer Kausalität erklärt. Immerhin – so wollen es die gängigen Darstellungen der japanischen Religionsgeschichte – war Japan seit der Einführung des Buddhismus aus Korea im 6. Jahrhundert im Grunde ein religiös pluralistisches Land. Nach anfänglichen Widerständen etablierte sich der importierte Buddhismus chinesischer Prägung neben dem einheimischen Shintō und dem archaischen Schamanismus. Zugleich wurde der Konfuzianismus studiert, den Ratschlägen der Yin-Yang-Geomantiker gefolgt und auch der Daoismus gelangte im Handgepäck des esoterischen Buddhismus (Anna Seidel) nach Japan. Gemäß dem berühmten Buddhologen und Ideengeschichtler Nakamura Hajime sind ein »spirit of conciliation and tolerance«³ und »a pluralistic way of thinking«⁴ wesentliche Merkmale des Nationalcharakters der Japaner. Nakamura und andere führen dieses angebliche Spezifikum japanischer Mentalität und die daraus resultierende »cultural multiplicity«⁵ nicht zuletzt auf den besonderen Charakter der beteiligten Religionen zurück, insbesondere des Buddhismus und des vermeintlich vorbuddhistischen Shintō. Der Buddhismus, so die gängige Meinung, sei eine Religion ohne zentrale Autorität, die nicht auf starrer Dogmatik und unwandelbaren Dogmen basiere, sondern auf religiöser Praxis und Erfahrung des Einzelnen.⁶ Dementsprechend sei der Buddhismus weniger mit der Frage nach Orthodoxie als der nach Orthopraxie beschäftigt. Shintō wiederum sei eine Religion ganz ohne ein ausgearbeitetes Lehrsystem und daher ebenfalls wenig geneigt, sich mit anderen Religionen über Fragen der ewigen Wahrheit oder ähnliches zu streiten. So habe sich der Buddhismus unter den »inherently tolerant and conciliatory« Japanern schnell verbreiten können.⁷

3 Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan, Honolulu* 1964, S. 384.

4 A. a. O., S. 395.

5 A. a. O., S. 400-406.

6 Vgl. z. B. Shane Walton, *Individualised and Empirical: Buddhism's Lessons for the West*, in: *Contemporary Buddhism* 2 (2001), S. 201-217.

7 A. a. O., S. 385.

Als weiteren Grund für die »pluralistic co-existence of traditions« in der japanischen Religionsgeschichte führt der Religionswissenschaftler Shimazono Susumu unter Verweis auf Maruyama Masao⁸ die Tatsache an, dass Japan nie eine intellektuelle Tradition gehabt habe, die stark genug gewesen wäre, als koordinierende Achse zu fungieren. Statt miteinander in Konflikt zu geraten, seien verschiedene Ideen einfach nacheinander absorbiert worden.⁹

Auch wenn diesen Urteilen ein gewisser Wahrheitskern nicht abgesprochen werden kann, sind solche Darstellungen doch zumindest stark verkürzt. Ich werde hierauf weiter unten zurückkommen.

Außerdem weist das Bild eines religiös pluralistischen und toleranten Japan bei genauerer Betrachtung erhebliche Risse auf. So wurde in den ersten Jahrzehnten nach der Einführung des Buddhismus zwischen dessen Befürwortern und dessen Gegnern (unter anderem die Sippe der Nakatomi, die für das »shintōistische« Hofritual zuständig war) ein oft blutiger Machtkampf ausgefochten. Das gesamte Mittelalter hindurch bekämpften sich die großen buddhistischen Klöster gegenseitig unter Einsatz ihrer Mönchs-Armeen. Und schließlich starben zahlreiche christliche Missionare im 17. Jahrhundert den Märtyrertod.¹⁰ Kurzum: Religiöser Toleranz und pluralistischer Offenheit waren auch in Japan Grenzen gesetzt. Wo diese Grenzen lagen und warum und von wem sie gezogen wurden, hing von der spezifischen historischen Situation ab. Oft ging es dabei um die Sicherung von Privilegien, die Ausweitung oder Bewahrung der eigenen ökonomischen und politischen Macht, die Furcht vor ausländischer Okkupation (im Falle der Christenverfolgung) und andere Fragen, die – oberflächlich betrachtet – nicht im engeren Sinne als religiöse Motive gelten.¹¹ Doch es gab auch Konflikte, die dezidiert als Auseinandersetzungen über Fragen der Orthodoxie und Orthopraxie inszeniert wurden. Ein entsprechender innerbuddhistischer Konflikt entbrannte z. B. im frühen 13. Jahrhundert. Anhand dieses konkreten historischen Beispiels möchte ich zeigen, wie, von wem und warum Pluralismus und Toleranz im mittelalterlichen Japan Grenzen gesetzt wurden. Doch bevor ich auf das historische Beispiel zu sprechen komme, möchte ich kurz darüber reflektieren, was ich überhaupt mit »Pluralismus« meine.

8 Maruyama Masao, 丸山真男, *Nihon no shisō 日本 の思想*, Tokyo 1961.

9 Susumu Shimazono, *The Study of Religion and the Tradition of Pluralism*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 9 (1982), 11, S. 81.

10 Shimazono meint, man könne das Verbot des Christentums in der Tat als einen »typical factor indicating the limits of this miscellaneous pluralism« betrachten (Ebd).

11 Allerdings scheint mir die Unterscheidung zwischen genuin religiösen und eher weltlichen Motiven ziemlich fragwürdig zu sein. Wenn man z. B. den Anspruch religiöser Akteure ernst nimmt, dass die heilbringende Lehre und Praxis ihrer Religion sich nur dann verbreiten und verfügbar machen lässt, wenn die Religion starke Institutionen ausbildet und über eine starke ökonomische Basis sowie politischen Einfluss verfügt, sind vordergründig rein machtpolitische Fragen in Wirklichkeit als religiöse zu deuten.

Begriffsbestimmung: Was ist Pluralismus?

Ich habe den Eindruck, dass das oft idealisierte Bild vom religiösen Pluralismus in Japan auf einem problematischen oder doch zumindest sehr unpräzisen Verständnis des Begriffs »Pluralismus« selbst basiert. Mitunter unterscheidet man sinnvoller Weise vom »religionsexternen Pluralismus« einen »religionsinternen Pluralismus«,¹² denn eine Vielheit konkurrierender Lehransätze, Praktiken usw. kann es auch innerhalb einer Religion geben. Bei meiner Arbeitsdefinition von Pluralismus im Allgemeinen schließe ich mich jedoch weitgehend Notto Thelle an. Nach Thelle ist Pluralismus »[...] a system or a situation which recognizes more than one ultimate principle«.¹³ Wenn wir dieser Definition folgen, die in gewisser Hinsicht auch der philosophischen Definition von »Pluralismus« als Antonym zu »Monismus« entspricht, erhebt sich die Frage, ob danach »intrareligiöser Pluralismus« überhaupt denkmöglich ist. Können zwei oder mehrere religiöse Gruppen, die nicht das gleiche »letzte Prinzip« teilen, wirklich als Variante einer Religion betrachtet werden oder müssen wir in einem solchen Fall nicht von unterschiedlichen Religionen sprechen?¹⁴ Ich möchte daher anstelle des Begriffs »religionsinterner Pluralismus« die Bezeichnung »intrareligiöse Pluralität« vorschlagen und in Analogie

12 Michael Hüttenhoff, Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien, Leipzig 2001, S. 38.

13 Notto Thelle, Religious Pluralism. The Japanese Case, in: Inter-Religio 6 (1984), S. 60.

14 Das Kriterium des gemeinsamen letzten Prinzips für die Festlegung der Grenzen einer Religion wirft in der Praxis sicher mancherlei Probleme auf. Gerade im Bezug auf den Buddhismus mag man bezweifeln, ob alle Traditionen, die sich auf die Figur des Buddha berufen, tatsächlich einen gleichen ultimativen Bezugspunkt haben. Während man bezüglich der Schulen des Mahāyāna vielleicht noch mit gutem Gewissen »Leerheit« (*śūnyatā*; Jap. *kū* 空), »Dharma-Leib« (*dharmakāya*; Jap. *hosshin* 法身), »Wahre Soheit« (*tathatā*; Jap. *shinnyo* 真如) usw. als unterschiedliche Bezeichnungen des gleichen Absoluten betrachten mag – denn das suggeriert die nondualistische Rhetorik des Mahāyāna selbst – darf man wohl Zweifel daran haben, ob der sogenannte Hinayāna-Buddhismus sich auf derartige letzte Realitäten festlegen würde. Andererseits gebieten es die Konvention und das Selbstverständnis der buddhistischen Traditionen, sie als irgendwie einer gemeinsamen Religion angehörig zu betrachten. Die programmatische Verwendung der Bezeichnung Buddhismus im Plural, wie sie offenbar z. B. von den Herausgeberinnen der neuen Internet-Zeitschrift »Transformierte Buddhismen« angeregt wird, dürfte sich kaum durchsetzen. Abgesehen davon weist Hüttenhoff zu Recht darauf hin, dass die Grenzen zwischen dem religionsexternen und religionsinternen Pluralismus fließend sind. »Wie die Grenze gezogen wird, hängt davon ab, was als konstitutiv für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion angesehen wird. Der Streit über diese Frage ist selbst ein wichtiger Faktor der religionsinternen Pluralisierung. Es ist daher ein Merkmal des religionsinternen Pluralismus, daß die Grenze der eigenen Religion und damit die Grenze zwischen religionsinterner und religionsexterner Pluralität unterschiedlich gezogen wird. Hüttenhoff, Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem ..., S. 38.

dazu »interreligiöser Pluralismus«, wenn es sich um die Koexistenz einer Vielzahl von Religionen handelt. Man könnte oder sollte weiter differenzieren zwischen einer deskriptiven und einer evaluativen Verwendung der Begriffe. Ich möchte hier »Pluralismus« als einen evaluativen Begriff verstanden wissen, der eine bewusste Anerkennung alternativer Geltungsansprüche impliziert, während »Pluralität« als deskriptiver Begriff zu verstehen wäre, der lediglich das Vorhandensein einer Vielheit von Alternativen auf unterschiedlichen Ebenen konstatiert. Selbstverständlich verlangt auch die mit dem Begriff beschriebene Situation der Pluralität in der Regel nach einer bewussten Auseinandersetzung mit und Deutung der Situation. Auf die hieraus sich ergebenden Optionen der Verhältnisbestimmung werde ich später eingehen.

Unter »intra-religiöser Pluralität« verstehe ich also die Koexistenz einer Vielzahl von Glaubenssätzen, Lehrpositionen und Praktiken innerhalb eines Symbol- und Deutungssystems, das von den Akteuren einmütig als eine geschlossene religiöse Entität wahrgenommen wird. Der springende Punkt dabei ist, dass die Vielfalt auf eine unterschwellige Einheit zurückgeführt wird, auf ein »letztes Prinzip«, von dem ausgehend sich die Vielfalt manifestiert und welches diese auf verschiedene Weise repräsentiert.

Wenn der Rückbezug auf ein gemeinsames letztes Prinzip die Grundvoraussetzung für die Einheit einer Religion ist, dann kann nur »interreligiöser Pluralismus« als Pluralismus im engeren Sinne bezeichnet werden. Zu fragen wäre nun, ob »interreligiöser Pluralismus« in Thelles Verständnis als System oder Situation, in der mehr als ein letztes Prinzip anerkannt wird, historisch überhaupt je vorgekommen ist, etwa in Japan.¹⁵ Dem ersten Anschein nach sind die Mitglieder einer Gesellschaft in der Regel erst dann zur Toleranz gegenüber denjenigen in der Lage, die ein letztes Prinzip postulieren, wenn sie selbst auf letzte Prinzipien ganz verzichten, sofern man sie wiederum in ihrer Prinzipienlosigkeit in Ruhe lässt. Toleranz ist in diesem Fall aber eher eine Form der Indifferenz oder, um W. Gantkes Worte zu benutzen, ein »Beliebigkeitspluralismus«¹⁶, der sich daraus ergibt, dass die einen von Dingen einer Ordnung ausgehen und sprechen, von der die anderen überhaupt nichts wissen wollen. Man begegnet sich nicht im gleichen diskursiven Feld, was zweifellos Konflikte verhindern hilft. Wenn wir einmal Spekulationen eines »monozentrischen Pluralismus« über eine grundlegende Einheit aller Religionen beiseite lassen, können wir festhalten, dass Länder wie Japan zumindest durch eine

15 Um die Messlatte für einen religiösen Pluralismus nicht allzu hoch anzulegen, könnte man mit Schubert M. Ogden den Begriff des »potentiellen Pluralismus« einführen, der im Gegensatz zum »assertorischen Pluralismus« nicht behauptet, »daß es wirklich mehrere wahre Religionen gibt, sondern nur, daß es sie geben kann« (A. a. O., S. 54).

16 Wolfgang Gantke, Pluralismus; I: Religionswissenschaftlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 42003, S. 1400.

starke »interreligiöse Pluralität« gekennzeichnet sind, vielleicht aber auch durch einen »Beliebigkeitspluralismus«.

Während in der Zeit der christlichen Mission des 16. und 17. Jahrhunderts in Japan offenkundig die Bereitschaft zum interreligiösen Pluralismus auf den Prüfstand gestellt wurde, ging es in den innerbuddhistischen Auseinandersetzungen des 13. Jahrhunderts zunächst einmal um die Frage der Grenzen intrareligiöser Pluralität, wobei natürlich zu berücksichtigen ist, dass der damals gegen einige buddhistische Bewegungen erhobene Heterodoxie-Vorwurf eine stigmatisierte innerbuddhistische Gruppe zum »*gedō* 外道« (wörtl. »externer Pfad«), d. h. zur nicht-buddhistischen Sekte erklärte, womit aus einem intrareligiösen Konflikt ein interreligiöser hätte werden können. Hätte die normgebende Orthodoxie etwa festgestellt und durchgesetzt, dass die »Häretiker« eben keine Buddhisten mehr seien, dann wäre ihre Bereitschaft zur Anerkennung eines echten interreligiösen Pluralismus gefragt gewesen. In unserem sogleich zu präsentierenden historischen Beispiel stand jedoch die Option, die angeklagten Heterodoxien in die Unabhängigkeit außerhalb des Buddhismus zu entlassen und dann als nicht-buddhistische Religion zu tolerieren, nie zur Debatte.

Das historische Beispiel

Zum historischen Kontext, der hier exemplarisch zur Klärung der Frage nach den geschichtlichen Voraussetzungen für den heutigen »religiösen Pluralismus« in Japan dienen soll: Die Zeit des 12. und 13. Jahrhunderts war eine Epoche radikaler politischer, sozialer und ökonomischer Umbrüche in Japan. Es kam zu einem massiven Anstieg faktisch privaten Landbesitzes in den Provinzen – nicht zuletzt die buddhistischen Klöster verfügten über riesige Ländereien – und infolgedessen zu einer Militarisierung der Landbesitzer, die sich nun gezwungen sahen, ihre Domänen zu schützen und gegebenenfalls zu erweitern. Dadurch geriet das staatliche Gewaltmonopol ins Wanken. Die einflussreichen Sippen, die lokalen Potentaten und das nominell herrschende Kaiserhaus lieferten sich untereinander blutige Machtkämpfe, an denen auch die großen buddhistischen Klöster mit ihren Mönchsarmeen beteiligt waren. Im Jahr 1185 entschied sich der Machtkampf zugunsten der Sippe der Hōjō, die eine Militärregierung in Kamakura gründete, während der Kaiserhof in Kyōto verblieb. Wie immer litt unter den Folgen der Machtkämpfe nicht zuletzt das einfache Volk. Eine Reihe von Naturkatastrophen, Epidemien und Hungersnöten bestärkte die Menschen in dem Glauben, die Endzeit der buddhistischen Lehre (*mappō* 末法) habe tatsächlich wie von vielen prognostiziert im Jahr 1052 begonnen. In dieser 10.000 Jahre dauernden Endzeit, so glaubte man, sei es praktisch unmöglich, die buddhistische Lehre korrekt zu praktizieren, geschweige denn, das Erwachen zu erlangen. Hinzu kam, dass der Zustand des buddhistischen

Ordens reichlich Anlass zur Kritik bot. Die wichtigsten Positionen innerhalb des Ordens wurden von Angehörigen des Hofadels oder der mächtigen Sippen besetzt, die von ihren palastartigen »Klausen« aus munter Politik betrieben. Zur Durchsetzung ihrer Ziele bedienten sie sich ganzer Armeen von bewaffneten Mönchen. Demgegenüber schienen buddhistische Praxis, Regeltreue und Gelehrsamkeit kaum noch eine Rolle zu spielen. Um das Elend der Bevölkerung kümmerte sich der etablierte Klerus kaum, konnte er doch darauf verweisen, dass weltliche Not lediglich eine Illusion des verblendeten Bewusstseins sei. Das hatte zur Folge, dass engagierte Mönche sich in größerer Zahl von den Institutionen distanzieren und als Bergasketen oder Wanderprediger nach neuen Wegen suchten, den Buddhismus auch in diesen Zeiten des Niedergangs für alle praktikabel zu machen. Die einflussreichste Gestalt innerhalb dieser Gruppe von Mönchen im späten 12. und frühen 13. Jahrhundert war ein Tendai-Mönch namens Hōnen-bō Genkū 法然房源空 (kurz: Hōnen; 1133-1212). Dieser war im Zuge seiner Textstudien zu der Überzeugung gelangt, dass in der Endzeit des Dharma (d. i. die buddhistische Lehre) nur noch die gläubige Anrufung des Buddhas Amida (*nenbutsu* 念佛) im Vertrauen darauf, dass dieser den Übenden nach dem Tod in sein paradiesisches Reines Land im Westen führen werde, Gewähr für die Errettung aus dem Kreislauf der Wiedergeburt böte. Diese einfache Botschaft verkündigend, versammelte Hōnen zahlreiche Gläubige aus allen sozialen Schichten um sich. So entwickelte sich rasch eine religiöse Bewegung, die unter dem Namen »Gruppe der hingebungsvollen und ungeteilten Anrufung des Buddha-Namens« (*ikkō senju nenbutsu shū* 一向専修念佛宗) bekannt wurde. Die von Hōnen propagierte Praxis des *Nenbutsu* war indes keineswegs neu und in fast allen buddhistischen Schulen Japans etabliert. Ursprünglich hatte es sich bei dieser Übung um eine Form der meditativen Vergegenwärtigung eines Buddha, seiner Gestaltmerkmale, seiner Tugenden usw. gehandelt, doch bereits in China war man spätestens seit dem 6. Jahrhundert zunehmend dazu übergegangen, diese Praxis als eine Anrufungspraxis zu verstehen. Wer nur den Buddha Amida in der Formel »Namu Amidabutsu« (Verehrung dem Buddha Amida) anrufe, der werde gemäß dem vor Urzeiten von diesem Buddha abgelegten Gelübde erhört und in dessen Reines Land geboren. Angesichts der Tatsache, dass diese Interpretation der Lehren des Reinen Landes und der Praxis des *Nenbutsu* auch in Japan zur Zeit Hōnens bereits fest etabliert war, stellt sich die Frage, warum das buddhistische Establishment zu Beginn des 13. Jahrhunderts dennoch so massiv gegen Hōnen und seine *Nenbutsu*-Bewegung aktiv wurde. Welche Grenze des noch Tolerierbaren hatte Hōnen überschritten?

Die traditionelle Darstellung der japanischen Buddhismusgeschichte neigt dazu, den großen buddhistischen Institutionen schlicht zu unterstellen, sie hätten sich durch den großen Anklang der Lehren Hōnens in ihrer Machtposition bedroht gefühlt. Die *Nenbutsu*-Bewegung sei zu einem gefährlichen Konkurrenten geworden und daher habe man zu repressiven Maßnahmen gegriffen, um den Einfluss der

Bewegung einzudämmen. Derartige Darstellungen sind zwar sicher nicht vollkommen falsch, machen es sich aber viel zu einfach. Tatsächlich haben sich die großen buddhistischen Orden durchaus die Mühe gemacht, ihre Ablehnung der Nenbutsu-Bewegung doktrinär zu begründen. Die schriftlich tradierten Anklageschriften gegen Hōnen und seine Bewegung sowie deren Repliken sind höchst aufschlussreich, wenn man der Frage auf den Grund gehen möchte, wo in der damaligen Zeit die Grenze zwischen Orthodoxie und Heterodoxie gezogen wurde und wo mithin die Bereitschaft zur Tolerierung einer »intradbuddhistischen Pluralität« endete.

Das bekannteste Dokument, in dem gegen die Legitimität der Nenbutsu-Bewegung argumentiert wird, ist die sogenannte Kōfukuji-Petition, die von dem hoch angesehenen Hossō-Mönch Gedatsu-bō Jōkei im Auftrag der Leitung des Kōfukuji-Tempels von Nara im Jahr 1205 verfasst worden war.¹⁷ Hierin versucht Jōkei zu zeigen, dass der Nenbutsu-Bewegung wenigstens neun kardinale Fehler¹⁸ nachzuweisen seien, die Bewegung die gesamte Nation gefährde und der Staat ihr daher dringend Einhalt gebieten müsse. Nach längerem Zögern und dem Bekanntwerden eines Skandals um zwei Gefolgsleute Hōnens, rang sich die Regierung 1207 tatsächlich zur Hinrichtung der beiden fraglichen Mönche, zum Verbot der Bewegung sowie zur Verbannung Hōnens und einiger seiner Schüler durch. Hōnen wurde jedoch schon bald begnadigt und die Nenbutsu-Bewegung blieb trotz aller Unterdrückungsmaßnahmen weiter aktiv und einflussreich; sehr zum Leidwesen der etablierten Schulen.

Eine zweite, weit weniger bekannte und bislang nicht übersetzte Petition gegen die Nenbutsu-Bewegung folgte dementsprechend im Jahr 1224, also zwölf Jahre nach Hōnens Tod. Das Interessante an dieser Petition ist unter anderem, dass sie von der Leitung des Enryakuji-Tempels auf dem Berg Hiei, dem Hauptsitz des mächtigen Tendai-Ordens verfasst wurde, also jenes Ordens, dem sich Hōnen Zeit seines Lebens zugehörig gefühlt hatte. Der am 17. Tag des 3. Monats im Jahr 3 der Regierungsdevise Jōō 貞應 von drei hochrangigen Tendai-Priestern – dem Verwaltungschef (zu'ina 都維那; Skt. *karmadāna*) Jōson 定尊, dem Abt (*jishu* 寺主; Skt. *vihārasvāmin*) Ryōin 良印 und dem Ordensältesten (*jōza* 上座; Skt. *sthavira*)

17 Für eine englische Übersetzung siehe Robert E. Morrell, *Early Kamakura Buddhism. A Minority Report*, Berkeley 1987 und Ders., *Jōkei and the Kōfukuji Petition*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 10 (1983), 1, S. 6-38.

18 (1) Der Fehler, eine neue Schule zu gründen, (2) der Fehler, neue Bildnisse zu entwerfen, (3) der Fehler, Śākyamuni zu missachten, (4) der Fehler, die [Ausübung der] zehntausend guten Taten zu behindern, (5) der Fehler, sich von den Gottheiten abzuwenden, (6) der Fehler der Blindheit gegenüber dem Reinen Land, (7) der Fehler, das Nenbutsu falsch zu verstehen, (8) der Fehler, die Anhänger Śākyamunis zu schmähen, (9) der Fehler, die Nation in Aufruhr zu versetzen. Mit dieser Kritik habe ich mich an anderer Stelle ausführlich auseinandergesetzt. Siehe Christoph Kleine, *Hōnens Buddhismus des Reinen Landes. Reform, Reformation oder Häresie*, Frankfurt am Main u. a. 1996, S. 210-256.

Ninshō 仁昇 – unterzeichnete Text wird nach der Regierungsdevise meist *Jōō sōjō* 貞應奏狀 (»Petition aus der Regierungsdevise Jōō«) genannt.¹⁹ Wäre Hōnens Lehrauffassung nur von den Priestern der Hossōshū vom Kōfukuji kritisiert worden, hätte man noch meinen können, dass diese eben ein anderes Verständnis z. B. von der Nenbutsu-Praxis hatten als die Tendaishū und eigentlich nicht für die Beurteilung der Orthodoxie von Hōnens Lehren zuständig waren. Immerhin gab es in der Tat zum Teil erhebliche Lehrunterschiede zwischen den einzelnen Traditionen des japanischen Buddhismus, die man aber im Sinne »intra-religiöser Pluralität« akzeptierte. Das heißt weder die Hossōshū noch die Tendaishū hätten sich gegenseitig vorgeworfen, keine Buddhisten zu sein. Man stritt sich mit Argumenten und Waffen, niemals aber leugnete man ernsthaft, dass die jeweils anderen zu Recht für sich in Anspruch nahmen, Buddhisten zu sein. Also muss es einen Konsens darüber gegeben haben, welche Lehre, welche Praxis und welche Organisationsform noch innerhalb des Rahmens buddhistischer Orthodoxie angesiedelt und damit tolerierbar waren. Und tatsächlich zeigen sich in der Argumentation gegen Hōnens Nenbutsu-Bewegung viele Gemeinsamkeiten zwischen der Petition der Hossō-Mönche und der Petition der Tendai-Mönche. Beide Orden scheinen ein recht ähnliches Orthodoxieverständnis gehabt zu haben.

Gehen wir also die Kritikpunkte des *Jōō sōjō* der Reihe nach durch, um herauszufinden, aus welchen Gründen die Nenbutsu-Bewegung als heterodox und illegitim betrachtet wurde.

1. Auf der Basis der Vergegenwärtigung Amidas [durch Anrufung seines Namens] kann man keine separate Schule gründen 不可以阿彌陀念佛別建立宗事

In diesem ersten Abschnitt argumentieren die Sanmon-Priester, dass es in der Geschichte Japans zwei korrekte Wege gegeben habe, eine neue buddhistische Schule zu gründen: (1) entweder brachten herausragende chinesische Mönche eine Lehrtradition nach Japan oder (2) herausragende japanische Mönche führten eine Lehrtradition aus China ein. In beiden Fällen habe aber stets der Kaiserhof um offizielle Anerkennung der neuen Schule gebeten werden müssen. Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt (d. i. 1224) seien auf diese Weise acht buddhistische Schulen gegründet und staatlich anerkannt worden. Es sei dagegen absolut unangemessen, wenn ein niederrangiger Mönch wie Hōnen meine, eine neue Schule ohne kaiserliche Erlaubnis gründen zu können.²⁰

19 Da sich die auf dem Hieizan ansässige, dominierende Fraktion des Tendai-Ordens auch »Sanmon« (Bergorden) nannte, ist das Dokument auch unter dem Titel *Sanmon sōjō* 山門奏狀 oder *Enryakuji sōjō* 延曆寺奏狀 nach dem Haupttempel der Sanmon-Fraktion bekannt geworden. Der Text ist abgedruckt in Itō Shintetsu 伊藤真徹, *Nihon jōdokyō bunkashi kenkyū* 日本浄土教文化史研究, Tokyo 1975, S. 431.

20 Es ist allerdings sehr unwahrscheinlich, dass Hōnen eine neue Schule im Sinne einer eigenständigen Institution gründen wollte. Andererseits legte er in seinen Schriften wohl

Des Weiteren warfen die Autoren der Petition Hōnen vor, er habe seine Nenbutsu-Schule gleichsam aus dem Nichts heraus gegründet, denn er habe seine Lehre nicht persönlich von einem anerkannten Meister empfangen. Daher basiere seine Lehre nicht auf einer etablierten Tradition oder einer orthodoxen Übertragungslinie. Abgesehen davon sei es vollkommen unnötig gewesen, eine eigene Schule auf der Basis des Nenbutsu zu gründen, denn diese Übung werde bereits in allen etablierten Schulen praktiziert. Stattdessen schmähten die Anhänger der Nenbutsu-Bewegung eben jene Schulen, denen nicht weniger als der spirituelle Schutz der Nation obliege.

2. *Die Anhängerschaft des Ikkō Senju [Nenbutsu] kehrt den Gottheiten unerlaubterweise den Rücken zu* 一向專修黨類向背神明不當之事

In diesem Abschnitt betonen die Sanmon-Priester, dass Japan das Land der Götter (*shinkoku* 神國)²¹ sei, weswegen die Verehrung des Weges der Götter (*jindō* 神道)²² als Staatsbürgerpflicht zu gelten habe. Alle Götter in Japan seien Manifestationen oder »herabgelassene Spuren« (*suijaku* 垂迹) der Buddhas oder Bodhisattvas, die in ihrer angepassten Form als lokale Gottheiten übernatürliche Taten vollbringen, um so die Menschen zum Glauben an den Buddha-Dharma zu bewegen. Diese Gottheiten beschützen den Dharma und bestrafen seine Verächter. Nun vernachlässigten aber die Nenbutsu-Anhänger die Verehrung der Gottheiten – und damit der Buddhas, deren Manifestation sie ja sind – da sie der Meinung waren,

bewusst die doktrinaire Grundlage für eine unabhängige Lehrtradition des Reinen Landes, ungeachtet der Frage, in welcher institutionellen Form diese sich etablieren würde. Tatsächlich blieb die auf Hōnens Lehren basierende Jōdoshū bis ins frühe 17. Jahrhundert hinein eine »Anhängsel-Sekte« der Tendaishū, da sie eben nicht staatlicherseits als eigenständige Institution anerkannt war. Dessen ungeachtet wurde die Jōdoshū als eigenständige Lehrtradition wahrgenommen.

21 Zur Götterland-Ideologie in Japan siehe Toshio Kuroda, *The Discourse on the »Land of Kami« (Shinkoku) in Medieval Japan. National Consciousness and International Awareness*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996), 3-4, S. 353-385; Fabio Rambelli, *Religion, Ideology of Domination, and Nationalism: Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996), 3-4, S. 387-425.

22 Das Binom 神道 kann auch »Shintō« gelesen werden und bezeichnet dann den seit den 1870er Jahren als vom Buddhismus unabhängige Religion etablierten Shintō. Im 13. Jahrhundert war mit 神國 aber noch keine eigenständige Religion gemeint, sondern der Weg oder Wandel der als lokale Manifestationen der Buddhas, Bodhisattvas und indischen Gottheiten interpretierten Götter bzw. die Verehrung derselben, wie sie innerhalb des Buddhismus praktiziert wurde. Zur Entwicklung des Begriffs siehe Mark Teeuwen, *From Jindō to Shintō. A Concept Takes Shape*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 29 (2002), 3-4, S. 233-263. Zum Vorgang der systematischen Assimilation indigener Gottheiten im japanischen Buddhismus siehe v. a. Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-suijaku Theory*, Tokyo 1969.

dass nichts die Anrufung Amidas stören solle. Doch damit nicht genug: Die Nenbutsu-Anhänger beträten die heiligen Schreine der Kami, nachdem sie Fleisch gegessen und unreine Dinge berührt hätten und beschmutzten damit die Gottheiten. Darüber hinaus behaupteten sie, dass gerade das Brechen der buddhistischen Gebote ein Beweis für besonderes Vertrauen in die Gnade Amidas sei²³ und die Abkehr von den Göttern zugunsten einer exklusiven Verehrung Amidas zur Geburt im Reinen Land führe. Wer so denke, verstoße dann wohl auch gegen die Gesetze des Götterlandes und des Kaisers. Deshalb seien die radikalen Nenbutsu-Protagonisten für die vielen Probleme im Land verantwortlich, die man nämlich als Folge der Verärgerung der vernachlässigten Gottheiten betrachten müsse.

3. *Das Beispiel Yamatos (d. i. Japans; C. K.) und Chinas zeigt, dass die hingebungs-
volle und ausschließliche Praxis kein Glück bringt* 一向專修倭漢之例不快事

Unter Berufung auf das Reisetagebuch²⁴ des berühmten Pilgermönchs und Tendai-Patriarchen Ennin 圓仁 (794-864) behaupten die Sanmon-Priester, dass die exklusive Förderung des Nenbutsu durch den Kaiser Wuzong 武宗 (r. 840-846) im 9. Jahrhundert katastrophale Auswirkungen auf das Wohlergehen des Tang-Reichs gehabt habe. Japan befinde sich nun in einer ähnlichen Situation. Hönens Verleugnung der Gottheiten und damit aller Buddhas außer Amida sowie aller anderen buddhistischen Praktiken – die immerhin Amida als Bodhisattva selbst geübt hatte – zugunsten des exklusiven Nenbutsu sei gleichbedeutend mit einer Verleumdung des Dharma, und eine Verleumdung des Dharma sowie der staatschützenden buddhistischen Schulen ziehe unweigerlich Katastrophen nach sich. Außerdem widerspreche die Abkehr von den Lehren, Praktiken und Institutionen dem Willen der großen Mönche und Herrscher der Vergangenheit, die diese eingeführt bzw. offiziell anerkannt hatten. Es sei also klar, dass sich unter den Seelen dieser Mönche und Herrscher Zorn breit mache. Nach der damaligen Weltsicht war es höchst gefährlich die Seelen verstorbener Menschen zu erzürnen, insbesondere, wenn diese schon zu Lebzeiten große Macht besessen hatten.

23 Die Autoren beziehen sich hier offenkundig auf eine v. a. unter den Anhängern Shinrans populäre Auffassung, derzufolge eine Einhaltung der buddhistischen Normen als ein Mangel an Vertrauen in die bedingungslos erlösende »Andere Kraft« (*tariki* 他力) des Buddha Amida interpretiert werden müsse. Radikale Anhänger der Bewegung scheinen sich auf dieser ideologischen Basis gegenseitig in ihrer Amoralität übertroffen zu haben, um die Festigkeit ihres Glaubens unter Beweis zu stellen. Siehe hierzu James C. Dobbins, *Jōdo Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan*, Honolulu 2002, S. 47-62.

24 Edwin O. Reischauer, *Die Reisen des Mönchs Ennin. Neun Jahre im China des neunten Jahrhunderts*, Stuttgart 1963; Original: Ders., *Ennin's Travels in T'ang China*, New York 1955; siehe auch Ders., *Ennin's Diary. The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*. New York 1955.

4. Die Zeit für eine Abkehr von den diversen Lehren und Praktiken und die Verbreitung des ausschließlichen [A]mida Nenbutsu ist noch nicht gekommen
捨諸教修行而專念阿彌陀廣行流布時節未至事

Dieser vierte Paragraph ist der erste, der explizit doktrinäre und exegetische Fragen thematisiert. Eine der innovativsten Ideen Hōnens war seine Lehre von den acht Selektionen (*hassenchaku* 八選擇), mit denen er beweisen wollte, dass nicht er, sondern die Buddhas höchstselbst das Nenbutsu als überragende Praxis erwählt hatten. Die dritte dieser acht Selektionen findet sich im *Sūtra [über den Buddha] des Unermesslichen Lebens* (d. i. Amida), wo der »historische« Buddha Śākyamuni sagt:

»In zukünftigen Zeiten werden die Lehren der Sūtras vollkommen verschwinden. Aus Mitleid und Erbarmen werde ich speziell dieses Sūtra bewahren, damit es [weitere] hundert Jahre überdauert.«²⁵

Die Sanmon-Priester argumentieren nun gegen Hōnen und im Anschluss an so große Gelehrte wie Kuiji 窺基 (632-682), diese Prophezeiung besage eindeutig, dass erst nach Ablauf der 10.000 Jahre währenden Endzeit des Dharma das *Sūtra [über den Buddha] des Unermesslichen Lebens* als einziges übrig bleiben werde. Die Anhänger des exklusiven Nenbutsu interpretierten diese Passage also vollkommen falsch, wenn sie behaupteten, die anderen Sūtras würden bereits während der Endzeit des Dharma verschwinden. Allerdings zielt diese Kritik an Hōnens Lehre vorbei. Hōnen hatte nicht behauptet, dass alle Sūtras schon während der Endzeit des Dharma verschwinden würden; er war nur der Meinung, dass die darin enthaltenen Lehren für die Menschen in dieser degenerierten Zeit nicht mehr zugänglich und praktikierbar seien. Die oben zitierte Passage besagte für Hōnen lediglich, dass der Buddha Śākyamuni dem Sūtra und den darin enthaltenen Lehren des Reinen Landes einen Sonderstatus unter allen Sūtras eingeräumt hatte, denn sonst hätte er dieses nicht als einziges ausgewählt, um weitere hundert Jahre erhalten zu bleiben. Die Sanmon-Priester aber beschuldigen auch hier Hōnen der »Sünde der Verleumdung des Dharma« (*hōbō zai* 謗法罪) und der Missachtung des ursprünglichen Lehrers Śākyamuni, wenn er alle anderen Praktiken und Lehren für irrelevant erklärte. Diese Verleumdung müsse augenblicklich gestoppt werden.

5. Die Ikkō-Senju-Bande missachtet die Sūtras und widerspricht den Meistern
一向專修輩背經逆師事

Dass die Nenbutsu-Anhänger die Schriften und die alten Meister missachteten, behauptet die Petition auch im fünften Abschnitt. In diesem Abschnitt kritisieren die

25 當來之世經道滅盡。我以慈悲哀愍。特留此經止住百歲。其有眾生值斯經者 *Foshuo Wuliangshou jing* 佛說無量壽經 (T12, no. 360, p. 279a11-279a13).

Autoren die von dem chinesischen Mönch Shandao 善導 (613-681) eingeführte und für Hōnens Lehre konstitutive Unterscheidung zwischen der »korrekten Praxis« (*shōgyō* 正行) des Amida-Kultes und den übrigen »vermischten Praktiken« (*zōgyō* 雜行) der Regelbefolgung, der Verehrung anderer Buddhas, der Meditation und der Beschäftigung mit Sūtras und Abhandlungen. Unter Berufung auf Shandao hatte Hōnen gelehrt, dass keine andere Praxis die Übung der hingebungsvollen Rezitation des Namens Amidas, des Nenbutsu, stören sollte. Nur diese »wahrhaft bestimmte Praxis« (*shōjō gō* 正定業) garantiere die Befreiung. Weder rituelle Unreinheit, noch mentale Verwirrung oder schwere Vergehen stünden der Befreiung durch Amida infolge der Nenbutsu-Praxis entgegen. Die Nenbutsu-Anhänger gingen, wie die Autoren betonen, sogar so weit zu behaupten, dass es jemandem, der Angst davor habe, die Regeln zu verletzen, an Vertrauen in Amidas Gelübde mangle.

Ferner weisen die Sanmon-Priester darauf hin, dass im *Sūtra der Meditation über den Buddha des Unermesslichen Lebens* – neben dem *Sūtra [über den Buddha] des Unermesslichen Lebens* und dem *Amida-Sūtra* eine der drei autoritativen Schriften der Nenbutsu-Bewegung – die Praktizierenden in neun Ränge je nach ihren moralischen, intellektuellen und übungspraktischen Qualitäten eingeteilt werden. Nur den Angehörigen des niedrigsten Ranges, die zu keiner anderen Übung fähig sind, werde die bloße Anrufung des Buddha-Namens im Angesicht des Todes als *ultima ratio* anempfohlen. Was veranlasst nun also die Nenbutsu-Anhänger, die Praxisempfehlungen für Angehörige der acht höheren Ränge zu ignorieren?

Außerdem, so heißt es weiter in der Petition, missachteten die Nenbutsu-Anhänger mit ihrer Behauptung, ein moralischer Lebenswandel sei für die Errettung irrelevant, die Anweisungen der großen Vordenker ihrer eigenen Tradition, namentlich Daochuo und Shandao. Unter Berufung auf einen historisch fragwürdigen Text mit dem Titel *Shandaos letzte Worte (Zendō yuigon 善導遺言)* versuchen die Autoren zu zeigen, dass dieser für Hōnen unvergleichlich wichtige chinesische Protagonist der Lehre vom Reinen Land größten Wert auf die Einhaltung der Regeln gelegt habe.

6. Gelingt es, das überhand nehmende Übel der Ikkō-Senju-Umtriebe zu stoppen, werden die Schulen, die die Nation schützen, gedeihen

可被停止一向專修濫惡興隆護國諸宗事

Hier betonen die Kläger einmal mehr die Notwendigkeit eines sofortigen Verbots der Nenbutsu-Bewegung. Dies sei von äußerster Wichtigkeit für das Wohlergehen der gesamten Nation und daher eine Angelegenheit, die nicht von den religiösen Institutionen selbst geregelt werden könne. Sie verweisen in diesem Zusammenhang auf das Dogma von der unauflöblichen Interdependenz von kaiserlichem Gesetz und Buddha-Dharma (*ōbō buppō sō'i* 王法佛法相依),²⁶ die sich zueinan-

26 Zum Konzept des *ōbō buppō sō'i* siehe z. B. Toshio Kuroda, *The Imperial Law and the Buddhist Law*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996), 3-4, S. 271-285 und

der verhielten wie die zwei Flügel eines Vogels oder die zwei Räder eines Wagens. Das eine beschütze das andere und das eine könne ohne das andere nicht existieren. Daher müssten die weltlichen Autoritäten auf jede Verleumdung des Dharma entsprechend reagieren. Andernfalls sei die gesamte Nation in höchster Gefahr. Die Angriffe der Nenbutsu-Anhänger gegen die acht etablierten Schulen müssten sofort aufhören, damit diese weiterhin dafür sorgen könnten, dass kaiserliches Gesetz und buddhistische Lehre gemeinsam gedeihen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass das *Jōō sōjō* in recht unsystematischer Weise doktrinaire, übungspraktische, rechtliche, politische und historische Argumente miteinander kombiniert. Für unser Thema ist der Text v. a. im Bezug auf die folgenden Fragen von Interesse:

- Welche Konzepte von Orthodoxie und Heterodoxie herrschten im Japan des 13. Jahrhunderts vor?
- Welcher Art war der buddhistische Pluralismus bzw. die intrareligiöse Vielfalt dieser Tage?
- und schließlich: Wo lagen die Grenzen der religiösen Toleranz?

Was die erste Frage angeht, so ist offensichtlich, dass es zur fraglichen Zeit ein Konzept von Orthodoxie und Heterodoxie gab, über das sich alle etablierten Schulen weitgehend einig waren. Wie auch H. Seiwert im Zusammenhang mit dem vormodernen China gezeigt hat, stellt die häufig geäußerte Behauptung, in den Religionen Ostasiens und speziell im Buddhismus seien die Menschen stets mehr an Fragen des Verhaltens und der »Orthopraxie« interessiert gewesen als an der richtigen Lehrauslegung oder Orthodoxie, zumindest eine starke Vereinfachung dar.²⁷ So wird auch in der *Jōō-Petition* die Ikkō-Senju-Nenbutsu-Bewegung immer

Christoph Kleine, »Wie die zwei Flügel eines Vogels« – eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte, in: Peter Schalk (Hrsg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie. Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*, Uppsala 2001, S. 169-207.

27 Hubert Seiwert, *Orthodoxie, Orthopraxie und Zivilreligion im vorneuzzeitlichen China*, in: Holger Preißler / Hubert Seiwert (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg 1994, S. 529-541. Notto Thelle schreibt: »It is, therefore, characteristic that whenever religious groups have been persecuted in Japan, it was not caused by doctrine or philosophy as such, but primarily by the social and political implications of the doctrines. If political or social harmony was endangered, religions were forced to abandon their activities, change their ideas, and adapt themselves to the circumstances, or face suppression and reprisals.« Thelle, *Religious Pluralism ...*, S. 62-63. Nakamura argumentiert in ähnlicher Weise: »A mere difference of religious faith was generally a matter of no consequence for the Japanese, unless it was considered to be damaging to the established order of the social nexus, whereas in the West a religious difference in itself would give rise to a conflict between opposing parties.« Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples ...*, S. 393. Ich tendiere aber zu der

wieder beschuldigt, eine »falsche Schule auf der Basis einer neuen Auslegung« (*shingi shi jashū* 新義之邪宗)²⁸ zu sein. Ihre Lehren seien »falsche Unterweisungen« (*gibō shi shi* 偽忘 [oder: 妄之旨])²⁹ usw. In den Augen der etablierten Schulen war das Hauptvergehen der Bewegung auf der Ebene der Lehre angesiedelt: aufgrund einer falschen Interpretation der Schriften behaupteten die Protagonisten der Bewegung – allen voran ihr Gründer Hōnen –, dass alle Lehren und Praktiken des Buddhismus in der Endzeit des Dharma wirkungslos und daher zugunsten des ausschließlichen Nenbutsu aufzugeben seien. Diese heterodoxe Lehrauffassung sei als »sündhaftes Tun im Sinne der Verleumdung und Zerstörung des Dharma« (*hōbō habō shi zaigō* 謗法破法之罪業)³⁰ und damit als eine Todsünde zu werten, die nach dem *Mahāparinirvāṇa-Sutra* mit dem Tode zu bestrafen wäre. Es war eben nicht die Praxis des Nenbutsu selbst, auch nicht die ausschließliche Praxis der Namensanrufung, die Anstoß erregte. Niemand hatte etwas dagegen, wenn sich ein Mönch, eine Nonne oder ein Laie ganz und ausschließlich einer bestimmten religiösen Praxis aus dem reichhaltigen Angebot buddhistischer Übungen verschrieb. Das Problem war die dogmatische Verabsolutierung der Nenbutsu-Praxis als von den Buddhas selbst ausgewählte, einzig heilswirksame Übung in der Endzeit des Dharma, die aus Sicht der etablierten Schulen untragbar war.

Zwar gab es im mittelalterlichen Buddhismus Japans keine zentrale Autorität, die berechtigt gewesen wäre, verbindlich über Orthodoxie und Heterodoxie zu urteilen; letztlich fiel die Anerkennung einer Schule in die alleinige Zuständigkeit des Kaisers, der jedoch auf das Urteil hochrangiger Mönche der etablierten Schulen angewiesen war. Dennoch existierte offenkundig unter den acht anerkannten Schulen ein Grundkonsens darüber, welche Kriterien erfüllt sein mussten, damit eine Lehre als legitime Variante des Buddhismus akzeptiert und gegebenenfalls vom Kaiser sanktioniert werden konnte. Als Minimalanforderungen für eine orthodoxe Lehrrichtung sind die Folgenden zu nennen:

1. *Personelle Autorisierung*: die Begründung einer eigenständigen Lehrtradition bedurfte einer anerkannten Genealogie der Lehrübermittlung (*kechimyaku* 血脉; wörtl.: Blutbahn) vom Meister auf den Schüler.

Auffassung, dass in den meisten Kulturen »heterodoxe« Lehren vor allem deswegen unterdrückt werden, weil man die praktischen Konsequenzen fürchtet, die sich aus ihnen ergeben könnten. Insofern scheint mir die strenge Dichotomie von Lehre und Praxis wenig brauchbar zu sein.

28 Itō, *Nihon jōdokyō bunkashi kenkyū*, S. 431-432.

29 A. a. O., S. 435-436.

30 A. a. O., S. 431.

2. *Textuelle Autorisierung*: Die Gründung einer neuen Schule erforderte darüber hinaus deren Verankerung in einer autoritativen Schrift oder einem Satz autoritativer Schriften, die weitgehend im Einklang mit früheren, allgemein anerkannten Auslegungstraditionen zu interpretieren waren.

3. *Kaiserliche Anerkennung*: Eine gewisse Zirkularität kommt mit dem Kriterium der kaiserlichen Anerkennung ins Spiel. Zwar stand die offizielle Anerkennung einer Schule durch das Kaiserhaus am Ende des Prozesses der Orthodoxie-Feststellung, doch gleichzeitig wurde im Nachhinein diese Anerkennung wiederum als *conditio sine qua non* für die Orthodoxie gewertet. Egal, wie eine Schule zu ihrer Anerkennung gekommen war und was immer sie für eine Lehre vertrat: Sobald sie die kaiserliche Anerkennung besaß, war sie als orthodox und legitim einzustufen und zu respektieren. Umgekehrt galt jede neue Schule als illegitim, solange sie nicht offiziell anerkannt war. Es zeichnete sich aber bereits im 13. Jahrhundert ab, dass dieses Kriterium nur noch bedingt beachtet wurde. So wie das staatliche Ordinerungsmonopol zwar noch nominell bestand, faktisch aber seit Jahrhunderten umgangen wurde, so deutete sich auch hier an, dass religiöse Bewegungen einfach Fakten schufen, sobald sie genügend Unterstützung im Volk und bei Angehörigen der Eliten fanden. Genau das scheinen die etablierten Schulen befürchtet zu haben.

4. *Wahrnehmung nationaler Verantwortung*: Jede neue Schule hatte nachzuweisen, dass sie willens und in der Lage war, sich aktiv am Schutz und der Förderung des Wohlergehens der Nation sowie des Kaiserhauses zu beteiligen. Die ideologische Voraussetzung dafür war die Anerkennung des Prinzips der »Interdependenz von Kaiser-Gesetz und Buddha-Dharma«.

5. *Verehrung der Kami*: Eine neue Schule musste auf der Grundlage der Theorie, dass alle lokalen Gottheiten oder Kami Manifestationen der Buddhas oder Bodhisattvas seien, die Kami respektieren und verehren. Wer einem Kami – der »herabgelassenen Spur« (*suijaku* 垂迹) – den Respekt versagte, der versagte ihn auch dessen »Urstand« (*honji* 本地), also dem jeweiligen Buddha oder Bodhisattva, der sich als Kami manifestierte. Das Postulat der Verehrung der Kami barg eine Reihe weitreichender Implikationen. Zum einen war man davon überzeugt, dass eine Missachtung der Kami eine Beleidigung gegenüber den ihnen zugrunde liegenden Buddhas und Bodhisattvas sei und damit eine schwere Sünde. Zum anderen galt als sicher, dass Kami, denen man nicht den nötigen Respekt erweist, zornig werden und Unheil hervorrufen, oder aber das Land verlassen und damit schutzlos üblen Mächten überlassen. Darüber hinaus hatte die Forderung nach Verehrung der Kami auch wichtige ökonomische und politische Implikationen. Die Honji-Suijaku-Theorie war ein geschicktes Mittel für die buddhistischen Klöster, sich in den Besitz großer Ländereien zu bringen und die dort lebenden Menschen zur Arbeit

für und zu Abgaben an die Niederlassungen der großen Orden zu zwingen. Man muss davon ausgehen, dass es kaum einen Ort gab, an dem nicht irgendeine Gottheit verehrt wurde. Gelang den Klöstern der Nachweis, dass der jeweilige örtliche Kami in Wirklichkeit ein Buddha oder Bodhisattva war, dann fielen die Kultstätte und die umgebenden Ländereien automatisch in den Zuständigkeitsbereich und damit faktisch den Besitz des buddhistischen Ordens. Eine Weigerung die Kami/Buddhas/Bodhisattvas und ihre Repräsentanten die Priester zu verehren und ihnen zu dienen, wurde als Insubordination gegenüber den Buddhas gewertet und von weltlichen wie überweltlichen Mächten bestraft.³¹

6. *Anerkennung der intrabuddhistischen Pluralität*: Zwar galt es als durchaus legitim, dass die verschiedenen Lehrtraditionen eine hierarchisierende Klassifizierung (*kyōsō hanjaku* 教相判釋) der buddhistischen Lehren vornahmen, um zu zeigen, dass die eigene die großartigste sei; doch dabei durften sie nicht die Pluralität der buddhistischen Lehren an sich in Frage stellen.

Hinsichtlich des Themas Pluralismus in der japanischen Religionsgeschichte sind es insbesondere die beiden letztgenannten Orthodoxie-Kriterien, die unsere Aufmerksamkeit verdienen.

Was das Kriterium »Verehrung der Kami« angeht, so hat dieses wohl wie kein anderes zu dem Ruf des mittelalterlichen japanischen Buddhismus beigetragen, eine zutiefst offene und pluralistische Religion gewesen zu sein. Ich fürchte jedoch, dass diese Interpretation meist einer anachronistischen Sichtweise der japanischen Religionsgeschichte im Allgemeinen entspringt. Sie setzt nämlich gewissermaßen voraus, dass es damals zwei große religiöse Einheiten in Japan gegeben habe: Buddhismus und Shintō.³² So wurde die Anerkennung der einheimischen Kami durch die Buddhisten als ein Zeichen der Offenheit und Toleranz gegenüber dem Shintō gewertet, mithin als Zeichen einer religiös pluralistischen Gesinnung. Die neuere Forschung hat aber zweifelsfrei zeigen können, dass es im 13. Jahrhundert überhaupt noch keine Idee von einem außerhalb des Bereichs des Buddha-Dharma existierenden Shintō im Sinne eines religiösen Systems gab. Die lokalen Gottheiten oder Kami wurden gemäß der Honji-Suijaku-Theorie als integraler Bestandteil des Buddhismus betrachtet, und für ihre rituelle Betreuung waren in der Regel buddhistische Mönche zuständig, die oft auch jene Schreine verwalteten, die heute als

31 Siehe hierzu auch Fabio Rambelli, *Buddha's Wrath. Esoteric Buddhism and the Discourse of Divine Punishment*, in: *Japanese Religions* 27 (2002), 1, S. 41-68.

32 Wenn z. B. Robert E. Morrell in seinem erklärten Bestreben, die sogenannten »alten Schulen des Kamakura-Buddhismus« zu rehabilitieren, Mujū Ichi'ens pluralistischen Ansatz lobt, indem er hervorhebt, dass dieser »included some elements of Shintoism as well«, dann ist dies bestenfalls eine Simplifizierung. Eine ähnliche Sichtweise findet sich bei Nakamura, *Ways of Thinking ...*, S. 391.

Shintō-Schreine gelten und 1868 planmäßig von buddhistischen Elementen »gesäubert« wurden. Die Verehrung der Kami im Buddhismus implizierte also keineswegs die Anerkennung von »letzten Prinzipien« einer anderen Religion, oder wie Notto Thelle es formuliert:

»This all-inclusive tolerance [...] is based upon a philosophical foundation which maintains the ultimate principle of Buddhism, and recognizes other faiths and practices merely as inferior expressions of the truth.«³³

Ebenso kritisiert R. Corless in diesem Zusammenhang zu Recht R. E. Morrells unkritischen Gebrauch des Begriffs »pluralism« zur Kennzeichnung der vorherrschenden buddhistischen Weltansicht des 13. Jahrhunderts, wie sie sich in dem berühmten Werk *Shaseki shū* 砂石集³⁴ (1279-1283) des Zen-Mönchs Mujū Ichi'en 無住一圓 (1226-1312) widerspiegeln und das Morrell daher als »voice for pluralism in Kamakura Buddhism« charakterisiert. Die Anerkennung vieler Wege zur Befreiung – einschließlich der Verehrung einheimischer Gottheiten – im Sinne des buddhistischen Konzepts der Anwendung »geschickter Hilfsmittel« (Skt. *upāya*; Jap. *hōben* 方便) – sei nicht Pluralismus in dem Sinne, »that many systems are given an equal chance, and none is seen to be superior to others«, sondern eher ein buddhistisches Äquivalent zur *praeparatio evangelica*.³⁵ In ähnlicher Manier weist J. P. Keenan in seiner Rezension der Übersetzung Morrells darauf hin, dass Mujū Ichi'ens Denken auf der »Doktrin vom Uranfänglichen Erwachtsein [aller Dinge]« (*hongaku hōmon* 本覺法門) basierte, »and in that context affirms all factual reality as a manifestation of original awakening (i. e. the one primal reality)«.³⁶ Mit Pluralismus im oben definierten Sinne hat diese Haltung wenig zu tun.

Wir sind also im fraglichen historischen Kontext weniger mit interreligiöser Toleranz oder pluralistischer Gesinnung konfrontiert als vielmehr mit einer Form des »hierarchischen Inklusivismus«³⁷. Dieser »hierarchische Inklusivismus«, der

33 Thelle, *Religious Pluralism* ..., S. 61.

34 Für eine Übersetzung siehe Robert E. Morrell, *Sand and Pebbles (Shasekishū). The Tales of Mujū Ichien, a Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism*, New York 1985.

35 Roger J. Corless, Review of: *Sand and Pebbles (Shasekishū). The Tales of Mujū Ichien, a Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism* by Robert E. Morrell, in: *Journal of the American Oriental Society* 108 (1988), 1, S. 145.

36 John P. Keenan, Review of: Robert E. Morrell, *Sand and Pebbles (Shasekishū). The Tales of Mujū Ichien, A Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 13 (1986), 4, S. 306.

37 Zum Konzept des »Inklusivismus« siehe Paul Hacker, *Inklusivismus*, in: Gerhard Oberhammer (Hrsg.), *Inklusivismus: Eine indische Denkform*, Wien 1983, S. 11-28. Bezogen auf die Situation in China vgl. auch Max Deeg, *Laozi oder Buddha? Polemische Strategien um die »Bekehrung der Barbaren durch Laozi« als Grundlagen des Konflikts zwischen Buddhisten und Daoisten im chinesischen Mittelalter*, *Zeitschrift für Religionswissen-*

alles und jedes dem Buddhismus einverleibte, hatte im japanischen Buddhismus des Mittelalters selbst den Status eines unhintergehbaren, fundamentalen Prinzips angenommen. Dieses Prinzip in Frage zu stellen, galt als direkter Angriff auf die geltende Orthodoxie. Dementsprechend wurde der radikale »doktrinäre Exklusivismus« der buddhistischen Erneuerungsbewegungen des 13. Jahrhunderts – der zudem noch mit einem latent subversiven »sozialen Inklusivismus« gepaart auftrat – als klares Indiz für deren Heterodoxie gewertet.

Ähnlich verhält es sich mit dem letzten Kriterium der Orthodoxie, nämlich der »Anerkennung der intrabuddhistischen Pluralität«. Das Prinzip der intrabuddhistischen Pluralität basiert im Wesentlichen auf dem für den Mahāyāna-Buddhismus konstitutiven Konzept der »geschickten Hilfsmittel« (*hōben* 方便; Skt. *upāya*). Diesem Konzept zufolge hat der Buddha den leidenden Wesen wie ein guter Arzt eine große Vielzahl von Heilmitteln zur Verfügung gestellt und damit deren unterschiedlichen Voraussetzungen Rechnung getragen. Die Vielfalt der Lehräußerungen und religiösen Praktiken ergibt sich nach Mahāyāna-Doktrin also unmittelbar aus der Intention des Buddha, für jedes fühlende Wesen ein passendes Mittel zur Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten anzubieten. Dementsprechend ist intrareligiöse Pluralität ein zentrales Dogma des Mahāyāna-Buddhismus. Selbstverständlich ist diese Pluralität nicht beliebig und willkürlich. Zu jeder Zeit und an jedem Ort gab es bestimmte, historisch mehr oder weniger kontingente Kriterien, nach denen zwischen orthodoxen und heterodoxen Lehren und Praktiken unterschieden wurde. Ursprünglich ging man wohl davon aus, dass jede überlieferte Lehräußerung des Buddha eine provisorische, angepasste Repräsentation der vom Buddha erkannten absoluten Wahrheit sei. Im Laufe der Geschichte des Buddhismus in Ostasien bemühten sich die verschiedenen Lehrtraditionen jedoch, die Vielfalt in eine hierarchische Ordnung zu bringen, indem man etwa behauptete, der Buddha habe im Laufe seines Lebens verschiedene Lehrphasen durchlaufen und erst am Ende seiner Lehrtätigkeit die vollkommene, ultimative und nicht für alle verständliche absolute Wahrheit verkündet. Das berühmte System der hierarchischen Klassifizierung Zhiyis 智顓 (538-597) beispielsweise, des Gründers der Tiantai-Schule, deren japanischer Ableger die Tendai-shū ist, hatte nach M. Pye die Funktion, »to relegate other sutras [or teachings] to the realm of provisional truth«,³⁸ während er die eigene Lehre (d. i. das Lotus-Sūtra) als »absolute truth« oder »final culmination of the Buddhist teaching«³⁹ präsentierte. Jedenfalls stellt

schaft 11 (2003), S. 209-234. Zum buddhistischen Inklusivismus siehe Kristin Beise Kiblinger, *Buddhist Inclusivism. Attitudes towards Religious Others*, Ashgate 2005.

38 Michael Pye, *Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism*, London 1978, S. 152-153.

39 A. a. O., S. 153.

sich die Frage, ob das Ergebnis der verschiedenen Ansätze zur hierarchischen Klassifizierung der buddhistischen Lehren ein intrareligiöser Pluralismus oder lediglich eine Anerkennung intrareligiöser Pluralität war. Wenn wir weiterhin mit Thelle Pluralismus als ein System oder eine Situation verstehen, in dem bzw. der mehrere letzte Prinzipien anerkannt werden, dann haben wir es im ostasiatischen Mahāyāna-Buddhismus mit intrareligiöser Pluralität zu tun, nicht mit intrareligiösem Pluralismus, denn die letzten Prinzipien der jeweils anderen Lehrtraditionen werden auf der Grundlage hierarchischer Klassifizierung lediglich als provisorische Hinweise auf die absolute Wahrheit, das eigentlich letzte Prinzip, verstanden, welches in reiner Form nur vom jeweils eigenen letzten Prinzip (das Lotus-Sūtra, das Nenbutsu etc.) repräsentiert wird, ohne dass diese überlegene Repräsentation mit dem letzten Prinzip selbst identifiziert worden wäre. Auch die eigene Lehre, die eigene zentrale Praxis wurde meist als provisorisches Hilfsmittel interpretiert, ein Upāya/Höben, wenn auch als ein überragendes. Erst im 13. Jahrhundert setzt sich in Japan v. a. in den Erneuerungsbewegungen eine Haltung durch, der zufolge die eigene Lehre oder Praxis mit dem letzten Prinzip identisch sei, während alle anderen bestenfalls als Upāya/Höben zu gelten hätten, im Extremfall aber auch als schädlich abzulehnen waren. Die hier angewandte Strategie der Klassifizierung nach provisorischen und ultimativen Prinzipien changiert zwischen einem »okkupatorischen Inklusivismus« – sofern die Prinzipien der anderen Schulen als provisorische Hilfsmittel geduldet wurden – und einem »Exklusivismus« – sofern alle provisorischen Hilfsmittel rundweg verworfen wurden.⁴⁰ Etwa seit dem 11. Jahrhundert hatte sich aus dem »okkupatorischen Inklusivismus« eine spezielle Form des »mentalistischen Monismus« entwickelt, der zufolge sich alle Existenz bereits uranfänglich im Zustand des Erwachens befinde und jedes noch so profane Phäno-

40 Die Tendenz des ostasiatischen Buddhismus, von einem »okkupatorischen Inklusivismus« zu einem »dogmatischen Exklusivismus« überzugehen, dürfte v. a. der Popularität des Lotus-Sūtra geschuldet sein. Obwohl in dem Text selbst und in der Interpretation der Tiantai/Tendai-Dogmatik die bisherigen provisorischen Lehren des Buddha nicht abgelehnt, sondern als Teil der allumfassenden Wahrheit der ultimativen Lehre des Lotus-Sūtras integriert, musste m.E. die Idee, ein bestimmtes Sūtra sei gegenüber allen anderen qualitativ von vollkommen verschiedener Art, da es im Gegensatz zu allen übrigen Sūtras, die lediglich provisorische Wahrheiten verkündeten und damit bestenfalls die vollkommene Wahrheit repräsentierten, die vollkommene Wahrheit selbst sei, fast zwangsläufig die Frage aufwerfen, warum man sich mit dem Provisorischen aufhalten solle, wenn einem doch das Letztgültige zur Verfügung stand. Diese Haltung findet sich auch in der Nenbutsu-Bewegung wieder. Shandao hatte in seiner Interpretation des *Sūtras der Meditation über den Buddha des Unermesslichen Lebens* die darin beschriebenen meditativen und anderen Praktiken als Vorstufen zum Nenbutsu interpretiert und die Bedeutung der »unterstützenden Handlungen« anerkannt. Hönen fordert dagegen bereits offen, man solle alle »vermischten Übungen« und »unterstützenden Handlungen« zugunsten der ausschließlichen Praxis der »wahrhaft bestimmten Übung« des rezitativen Nenbutsu aufgeben.

men eine Emanation des letzten Prinzips (unterschiedlich bezeichnet als Dharma-Leib des Buddha, als Dharma-Bereich, als Wahre Soheit usw.) sei. Ein solcher Monismus ist zweifellos die perfekte ideologische Basis für eine friedliche Koexistenz verschiedener Lehrtraditionen, die nun nicht einmal mehr hierarchisch klassifiziert werden mussten, wurde doch jede Lehrauffassung und jede Praxis als gleichwertige Entfaltung des letzten Prinzips betrachtet. Nun kann ein Monismus aber *per definitionem* kein Pluralismus sein, denn wenn es nur ein letztes Prinzip gibt, aus dem heraus sich alle Erscheinungen der Welt emanieren, bleibt kein Raum, verschiedene letzte Prinzipien anzuerkennen.⁴¹ Allerdings dürfte die monistische Grundhaltung des Buddhismus die Entstehung des heute in Japan zu beobachtenden »Beliebigkeitspluralismus« stark begünstigt haben. Die Entstehung der buddhistischen Erneuerungsbewegungen im 13. Jahrhundert wird mitunter als unmittelbare Reaktion auf die Durchsetzung der monistischen Lehre vom »Ursprünglichen Erwachtsein« (*hongaku* 本覺) zum Mainstream betrachtet.⁴² Denn schon damals drohte die monistische Akzeptanz innerbuddhistischer Pluralität zu einer Form der Indifferenz und Beliebigkeit auf ethischer, praktisch-ritueller und doktrinärer Ebene zu verkommen.⁴³

In jedem Fall schienen die Protagonisten der Ikkō-Senju-Nenbutsu-Bewegung des 13. Jahrhunderts – ebenso wie später die Lotus-Bewegung um Nichiren 日蓮 (1222-1282) und in gewissem Maße die Zen-Gemeinde um Dōgen 道元, (1200-1253) – den Konsens der intrareligiösen Pluralität aufzukündigen, wenn sie nicht einfach nur im Stil eines »hierarchischen Inklusivismus« bzw. eines »Superiorismus« behaupteten, dass das Nenbutsu das letzte Prinzip sei, die letzten Prinzipien der anderen Schulen dagegen lediglich provisorische Hilfsmittel für diejenigen, die

41 Auch hier hängt natürlich alles von der Definition von »Pluralismus« ab. Manche Autoren sprechen z. B. von einem »monistischen Pluralismus« zur Denotation eines Pluralismus, »der die Geltung der vielen Religionen auf eine fundamentale Gemeinsamkeit zurückführt.« Hüttenhoff, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem ...*, S. 40. Als alternative Bezeichnung schlägt Hüttenhoff »monozentrischer Pluralismus« vor. Ich möchte hier jedoch an einer engeren Definition von Pluralismus festhalten, die Hüttenhoff als »polyzentrischen Pluralismus« bezeichnet. Hüttenhoff, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem ...*, S. 45.

42 Jacqueline Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu 1999, S. 17; siehe auch Fabio Rambelli, *Vegetal Buddhas*, Kyoto 2001, S. 91.

43 Harsche Kritik am Hongaku-Monismus hat eine als »kritische Buddhisten« bekannte Gruppe von Buddhologen von der Komazawa-Universität formuliert. Siehe hierzu Jamie Hubbard und Paul L. Swanson (Hrsg.), *Pruning the Bodhi Tree. The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu 1997; siehe auch Jacqueline Stone, *Some Reflections on Critical Buddhism*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 26 (1999), 1-2, S. 159-188; Paul L. Swanson, »Zen is not Buddhism«. *Recent Japanese Critiques of Buddha-nature*, in: *Numen* 40 (1993), S. 115-149.

keinen direkten Zugang zum letzten Prinzip finden. Vielmehr postulierten sie die Aufgabe aller provisorischen Mittel und die exklusive Hinwendung zum letzten Prinzip des Nenbutsu. Die radikalen Vertreter der Bewegung leugneten den Wert und die Legitimität der intrareligiösen Pluralität und damit ein Grund-Dogma des japanischen Buddhismus schlechthin. Aus Sicht des buddhistischen Establishments musste die Bewegung daher als heterodox eingestuft werden. Ideengeschichtlich betrachtet bedeutete Hönens »gemäßiger Exklusivismus« jedoch keinen Angriff auf einen »Pluralismus«, sondern auf einen »hierarchischen Inklusivismus«, der das Nenbutsu als provisorisches Hilfsmittel für die Minderbemittelten einstuft, und auf einen »Monismus«, der nicht nur in den Augen Hönens zu disziplinärer Beliebigkeit und moralischer Indifferenz zu führen drohte. Insofern war Hönen eher ein konservativer Buddhist, der sich weigerte, die ursprünglich konstitutive Unterscheidung von »heilsamen« (*kuśala*) und »unheilsamen« (*akuśala*) Gegebenheiten aufzugeben und in die gängige Rhetorik von der Nicht-Dualität einzustimmen. Das ändert nichts daran, dass Hönen und einige seiner Schüler damit von den buddhistischen Institutionen aus damaliger Sicht zu Recht als nonkonform und heterodox beurteilt wurden. Schließlich ist es nicht Aufgabe der Religionswissenschaft, die Übereinstimmung einer Lehre mit irgendeinem wahren, ursprünglichen Buddhismus festzustellen. Religionsgeschichtlich betrachtet sind Maßstäbe von Orthodoxie und Heterodoxie einem ständigen Wandel unterworfen, und als Religionshistoriker können wir lediglich feststellen, ob die Argumentation der Ankläger im Rahmen des damaligen Diskurses konsistent ist.⁴⁴ Unter dieser Voraussetzung muss man wohl konzedieren, dass die Nenbutsu-Bewegung aus der emischen Sicht der maßgebenden japanischen Buddhisten des 13. Jahrhunderts in der Tat heterodox war.

44 Es ist in diesem Zusammenhang aber wichtig festzuhalten, dass ich dennoch nicht mit Inken Prohl übereinstimme, wenn sie gegen Michael Pye im Zusammenhang mit der Frage, ob die japanische Neureligion Aum Shinrikyō als »buddhistisch« einzustufen sei, argumentiert, dass die Zuordnung einer Religionsgemeinschaft zum buddhistischen Saṅgha allein auf der Grundlage des Selbstverständnisses der Akteure festgestellt werden dürfe, da ansonsten nur ein normatives Konzept eines »reinen Buddhismus« als historisch nie realisierte Konstruktion intellektuell-akademischer Diskurse die Richtschnur sein könne (Inken Prohl, Zur sinnlichen Realität religiöser Praxis in der Aum Shinrikyō und ihrer Bedeutung für die Legitimation religiös begründeter Gewaltanwendungen, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 11 (2003), S. 261). Prohl übersieht dabei den Standpunkt derjenigen Akteure, die aus historisch durchaus kontingenten Gründen die Definitionsmacht für sich reklamieren und durchsetzen können. Berücksichtigt man als Religionswissenschaftler die Akteure, die die emischen Diskurse dominieren, setzt man eben nicht normativ akademische Konstrukte als Maßstab, sondern argumentiert rein historisch, ohne selbst einen wertenden Standpunkt einzunehmen.

Schlussfolgerung

Auf der Grundlage des hier kursorisch skizzierten historischen Befundes möchte ich auf die Frage nach den möglichen Formen der Koexistenz mehrerer zumindest äußerlich verschiedener Religionen sowie auf die Möglichkeiten der Deutung dieser Pluralität zurückkommen und diese auf den behandelten historischen Kontext beziehen.

Ich habe folgende begriffliche Differenzierung zur Beschreibung unterschiedlicher Formen religiöser Vielheit vorgeschlagen:

1. interreligiöser Pluralismus: Hierbei handelt es sich um die bewusste Anerkennung einer echten »Vielheit« letzter Prinzipien und damit auch der Geltungsansprüche anderer Religionen. Religiöse Unterschiede werden nicht bloß als »Vielfalt«⁴⁵ der Erscheinungsformen eines letzten Prinzips betrachtet, sondern eben auf eine tatsächliche »Vielheit« zurückgeführt.

2. intrareligiöse Pluralität: Der Begriff beschreibt zunächst die Vielfalt der Ideen, Praktiken und Wege innerhalb einer Religion lediglich als Faktum. Die Feststellung intrareligiöser Pluralität verlangt jedoch von den Akteuren eine bewusste Deutung der Situation. Intrareligiöse Pluralität kann auf lange Sicht nur dann bestehen bleiben, wenn die Akteure sie im Grundsatz akzeptieren, wenn auch unter der Prämisse, dass die Vielheit auf ein gemeinsames letztes Prinzip verweist.

Wie bereits gesagt lässt sich meines Erachtens die religiöse Situation des 13. Jahrhunderts in Japan als eine Form der »intrareligiösen Pluralität« beschreiben, nicht als »interreligiöser Pluralismus« oder gar einen nach meiner Definition logisch unmöglichen »intrareligiösen Pluralismus«. Die chinesischen Religionen Daoismus und Konfuzianismus waren zwar bekannt, als unabhängige Religionen aber nicht institutionalisiert. Der (mehr oder weniger) einheimische Kami-Kult wurde i. d. R. als Teil des intern stark ausdifferenzierten Buddhismus betrachtet und systematisch assimiliert. Die offenkundige Vielfalt der Lehren, Praktiken und Befreiungswege des als »Buddhismus« wahrgenommenen religiösen Gesamtsystems wurde von der vorherrschenden Orthodoxie im Sinne des Upāya/Höben-Konzepts positiv bewertet und als Ausdrucksformen einer einzigen Realität, eines gemeinsamen letzten Prinzips gedeutet. Zugleich setzte sich in Form der Hongaku-Doktrin zunehmend ein Trend durch, demzufolge die Vielfalt der Erscheinungen

45 Im Gegensatz zu »Vielheit«, welches »ein rein numerisches Nebeneinander oder ›Vielerlei« meint, steckt im Begriff »Vielfalt« »das Bewußtsein, daß ein betrachteter Gegenstand oder Sachverhalt aus mehreren Facetten besteht« (Peter Haigis, Pluralismus; II: Systematisch-theologisch, 1. Dogmatisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 2003, S. 1401).

nicht mehr nur im Sinne einer provisorischen Repräsentation der oder eines Verweises auf die eine Realität interpretiert, sondern jedes Phänomen so wie es ist als identisch mit dem Absoluten, der Realität, dem letzten Prinzip gedeutet wurde. Hier entwickelte sich die intrareligiöse Pluralität zu einem radikalen Monismus. Die Anerkennung intrareligiöser Pluralität war eine notwendige, wenn auch keine hinreichende Voraussetzung für Orthodoxie.

Konflikte zwischen den etablierten Traditionen des japanischen Buddhismus und den Erneuerungsbewegungen des 13. Jahrhunderts ergaben sich nicht zuletzt aus der unterschiedlichen Deutung der religiösen Diversität oder Pluralität. Welche Möglichkeiten der Deutung der faktischen Pluralität gibt es, und welches Deutungsmuster haben die Akteure jeweils vertreten?

Zusammenfassend können wir meines Erachtens grob fünf Deutungsmuster gegenüber der Pluralität der Religionen oder innerhalb einer Religion bzw. Optionen der wechselseitigen Verhältnisbestimmung unterscheiden,⁴⁶ wie sie in der japanischen Religionsgeschichte anzutreffen, die aber wohl auch verallgemeinerbar sind:

1. Hierarchischer Inklusivismus: Ein typisches Beispiel für ein solches Deutungsmuster ist die hierarchisierende Klassifizierung des Dharma (*kyōso hanjaku*), wie sie in den Schulen des ostasiatischen Buddhismus gängig war. Die vorangegangenen Entwicklungsstufen werden als weiterhin notwendige, hilfreiche oder wenigstens unschädliche Vorstufen zur eigenen Lehre oder Praxis anerkannt und so konzeptuell in das eigene System integriert.

2. Okkupatorischer Inklusivismus: Die Übergänge von diesem zum vorangegangenen Deutungsmuster sind fließend. Im Gegensatz zum »hierarchischen Inklusivismus«, der andere Systeme als unvollkommene Vorstufen zum eigenen bestehen lässt, assimiliert der »okkupatorische« die fremden Elemente vollständig und gesteht ihnen kein Eigenleben zu. Bezogen auf die Verhältnisbestimmung von Bud-

46 Das klassische Dreierschema von Exklusivismus, Inklusivismus (Superiorismus) und Pluralismus scheint mir zu undifferenziert zu sein, um die Vielfalt der historisch realisierten Optionen adäquat zu beschreiben. Vgl. hierzu auch Hüttenhoff, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem ...*, S. 29 ff. P. Haigis unterscheidet folgende, teilweise meinen in etwa äquivalente Deutungsmuster, mit denen die Kopräsenz verschiedener Religionen bewältigt wurde: »durch Verteidigung exklusiver Wahrheitsansprüche, durch Konstruktion hierarchischer Modelle (Stufenleiter, Pyramide, Entwicklungsschema), durch die Behauptung inklusiver Übereinstimmungen, durch Rückführung auf ein allen Religionen gemeinsames Grundelement (Rel. als Baum oder als Familie) oder durch beliebigekeitspluralistische Relativierung von Wahrheitsansprüchen.« Peter Haigis, *Pluralismus*; II: Systematisch-theologisch, 3. Religionsphilosophisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 42003, S. 1403.

dhisimus und Kami-Kult kann die Honji-Suijaku-Theorie als ein Musterbeispiel für dieses Deutungsmuster gelten. Den »okkupatorischen Inklusivismus« könnte man mit Hüttenhoff auch als »monozentrischen Superiorismus« bezeichnen.

3. *Mentalistischer Monismus*: Im »Monismus«, der sich in Japan besonders deutlich in Form der Hongaku-Doktrin manifestierte, wird die Vielfalt der Erscheinungsformen – einschließlich aller Lehren und Praktiken des Buddhismus – auf ein gemeinsames Grundprinzip zurückgeführt, welches im Mahāyāna-Buddhismus meist im Sinne von Geist (*citta*) oder Bewusstsein (*vijñāna*) gedeutet wird. Deshalb kann man den buddhistischen Monismus wohl mit einigem Recht als »mentalistischen Monismus« bezeichnen.

4. *Beliebigkeitspluralismus*: Wie bereits angedeutet, dürfte dieses Deutungsmuster im heutigen Japan – wie in den vielen modernen Gesellschaften – vorherrschen, wobei es in Japan besonders stark ausgeprägt ist, was ich wiederum nicht zuletzt als Folge des Jahrhunderte lang verbreiteten monistischen Denkens interpretiere.

5. *Exklusivismus*: Man könnte die Haltung der Vordenker der buddhistischen Erneuerungsbewegungen der Kamakura-Zeit dieser Kategorie des Umgangs mit der intrareligiösen Pluralität zurechnen, wobei es unter ihnen große graduelle Unterschiede gab. Hōnen vertrat einen »gemäßigten Exklusivismus«, denn er leugnete nicht prinzipiell und kategorisch die Möglichkeit der Heilserlangung durch andere Praktiken; er hielt sie nur für außerordentlich gering. Er behauptete nicht einmal explizit, dass das von ihm propagierte Nenbutsu kein provisorisches Hilfsmittel sei. Einen »radikalen Exklusivismus« vertrat dagegen Nichiren, der die Ausübung anderer Praktiken als der von ihm propagierten nicht nur für zwecklos hielt, sondern für geradezu frevelhaft. Zugleich wies er den Anhängern anderer Schulen den Status von Icchantikas zu, d. h. von unverbesserlichen Verleumdern und Feinden des Buddhismus. Es spricht einiges dafür, den »Exklusivismus« einiger buddhistischer Reformen als direkte Reaktion auf die Ausbreitung des zur Beliebigkeit tendierenden »mentalistischen Monismus« zu interpretieren.

Man beachte an dieser Stelle, dass strenggenommen alle Optionen der Verhältnisbestimmung oder Deutung von Pluralität außer dem »Beliebigkeitspluralismus« einen »religiösen Monismus« voraussetzen. Der Inklusivismus erkennt ebenso wie der Exklusivismus nur ein letztes Prinzip an. Die beiden Optionen unterscheiden sich lediglich in ihrem Umgang mit alternativen Zugangsweisen, Verweis- oder Ausdrucksformen bezüglich dieses einen Prinzips. Zu beachten ist ferner, dass die Grenzen zwischen den als Idealtypen zu verstehenden Optionen fließend sein können. Außerdem können mit Bezug auf unterschiedliche Leitgesichtspunkte der Verhältnisbestimmungen zwischen zwei religiösen Systemen unterschiedliche

Optionen gewählt werden,⁴⁷ etwa ein »hierarchischer Inklusivismus« in Fragen der Lehre und ein »Exklusivismus« in Fragen der religiösen Praxis – hierzu tendierte m. E. etwa die Nenbutsu-Bewegung um Hōnen. Um die Sache nicht unnötig zu verkomplizieren, will ich auf diese weitergehenden Differenzierungsmöglichkeiten aber an dieser Stelle nicht näher eingehen.

Literatur

- Corless, Roger J., Review of: Sand and Pebbles (Shasekishū). The Tales of Mujū Ichien, a Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism by Robert E. Morrell, in: Journal of the American Oriental Society 108/1 (1988), S. 145.
- Deeg, Max, Laozi oder Buddha? Polemische Strategien um die »Bekehrung der Barbaren durch Laozi« als Grundlagen des Konflikts zwischen Buddhisten und Daoisten im chinesischen Mittelalter, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 11 (2003), S. 209-34.
- Dobbins, James C., Jōdo Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan, Honolulu 2002.
- Gantke, Wolfgang, Pluralismus; I: Religionswissenschaftlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 42003, S. 1400-1401.
- Hacker, Paul, Inklusivismus, in: Oberhammer, Gerhard (Hrsg.), Inklusivismus: Eine indische Denkform, Wien 1983, S. 11-28.
- Haigis, Peter, Pluralismus; II: Systematisch-theologisch, 1. Dogmatisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 42003, S. 1401-1402.
- , Pluralismus; II: Systematisch-theologisch, 3. Religionsphilosophisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 42003, S. 1403-1404.
- Hubbard, Jamie / Swanson, Paul L. (Hrsg.), Pruning the Bodhi Tree. The Storm over Critical Buddhism, Honolulu 1997.
- Hüttenhoff, Michael: Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien, Leipzig 2001.
- Itō Shintetsu 伊藤真徹, Nihon jōdokyō bunkashi kenkyū 日本浄土教文化史研究, Tokyo 1975.
- Keenan, John P., Review of Robert E. Morrell, Sand and Pebbles (Shasekishū). The Tales of Mujū Ichien. A Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism, in: Japanese Journal of Religious Studies 13 (1986), 4, S. 304-07.
- Kiblinger, Kristin Beise, Buddhist Inclusivism. Attitudes towards Religious Others, Ashgate 2005.
- Kisala, Robert, Japanese Religions, in: Swanson, Paul L. (Hrsg.), Nanzan Guide to Japanese Religions, Honolulu 2006, S. 3-13.

47 So stellt z. B. Hüttenhoff fest, dass die Unschärfe und die Unvollständigkeit des von ihm vorausgesetzten Viererschemas von Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus und der »religionskritischen Option« nur zu beseitigen seien, »wenn ein Leitgesichtspunkt, z. B. die Heilswirksamkeit (soetriologische Deutung), festgelegt wird«. Hüttenhoff, Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem ..., S. 35.

- Kleine, Christoph, *Hönens Buddhismus des Reinen Landes. Reform, Reformation oder Häresie*, Frankfurt am Main u. a. 1996.
- , »Wie die zwei Flügel eines Vogels«. Eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte, in: Schalk, Peter (Hrsg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie. Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*, Uppsala 2001, S. 169-207.
- Kuroda, Toshio, *The Discourse on the »Land of Kami« (Shinkoku) in Medieval Japan. National Consciousness and International Awareness*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996), 3-4, S. 353-85.
- , *The Imperial Law and the Buddhist Law*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996), 3-4, S. 271-85.
- Maruyama Masao 丸山真男, *Nihon no shisō 日本思想*, Tokyo 1961.
- Matsunaga, Alicia, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-suijaku Theory*, Tokyo 1969.
- Morrell, Robert E., *Early Kamakura Buddhism. A Minority Report*, Berkeley 1987.
- , *Jōkei and the Kōfukuji Petition*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 10 (1983), 1, S. 6-38.
- , *Sand and Pebbles (Shasekishū). The Tales of Mujū Ichien, a Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism*, New York 1985.
- Nakamura, Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan*, Honolulu 1964.
- Oberhammer, Gerhard (Hrsg.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Wien 1983.
- Prohl, Inken, *Zur sinnlichen Realität religiöser Praxis in der Aum Shinrikyo und ihrer Bedeutung für die Legitimation religiös begründeter Gewaltanwendungen*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003), S. 259-276.
- Pye, Michael, *Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism*, London 1978.
- Rambelli, Fabio, *Buddha's Wrath. Esoteric Buddhism and the Discourse of Divine Punishment*, in: *Japanese Religions* 27 (2002), 1, S. 41-68.
- , *Religion, Ideology of Domination, and Nationalism. Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996), 3-4, S. 387-425.
- , *Vegetal Buddhas*, Kyoto 2001.
- Reischauer, Edwin O., *Die Reisen des Mönchs Ennin: Neun Jahre im China des neunten Jahrhunderts*, Stuttgart 1963.
- , *Ennin's Diary. The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*, New York 1955.
- , *Ennin's Travels in T'ang China*, New York 1955.
- Seiwert, Hubert, *Orthodoxie, Orthopraxie und Zivilreligion im vorneuzeitlichen China*, in: Preißler, Holger / Seiwert, Hubert (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg 1994, S. 529-41.
- Shimazono, Susumu, *The Study of Religion and the Tradition of Pluralism*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 9 (1982), 11, 77-88.
- Stone, Jacqueline, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu 1999.
- , *Some Reflections on Critical Buddhism*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 26 (1999), 1-2, S. 159-88.

- Swanson, Paul L., »Zen is not Buddhism.« *Recent Japanese Critiques of Buddha-nature*, *Numen* 40 (1993), S. 115-49.
- Teeuwen, Mark, *From Jindo to Shinto. A Concept Takes Shape*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 29 (2002), 3-4, S. 233-63.
- Thelle, Notto, *Religious Pluralism. The Japanese Case*, in: *Inter-Religio* 6 (1984), S. 60-65.
- Walton, Shane, *Individualised and Empirical: Buddhism's Lessons for the West*, in: *Contemporary Buddhism* 2 (2001), S. 201-217.