

Christoph Kleine

Charismatische Legitimation durch genealogische Sukzession

Zur Begründung legitimer hierokratischer Herrschaft im buddhistischen Orden

Abstract: This article applies Max Weber's concept of »charisma« to the historic development of the Japanese Buddhist order from its introduction in the sixth century through the thirteenth century. Establishing that from its beginning the transmission of the original charisma of Śākyamuni Buddha continually served as the foundation of hierocratic authority, and that under the influence of the Chinese ordering principle of »familism«, the Japanese Buddhist order adopted the social form of a clan consisting of different lineages and family branches, it argues that the »genealogical succession« of the »charisma of the office« transmitted within a succession of authorized lineage holders was the only valid basis for legitimate authority. However, this continuity was disrupted during the thirteenth century by religious figures, such as the monk Hōnen (1133–1212), who were believed to possess a genuine personal charisma and thus partially correspond with Max Weber's ideal type »prophet«. They were believed to possess genuine personal charisma, propagated new systematic doctrines, and imposed a specific religious habitus upon their followers. The heated disputes between the Buddhist establishment and these »prophets« (or »heretics« from the perspective of the establishment) as to whether »charisma« could only be legitimately transmitted within the established succession of authorized lineage holders offer insights into earlier Buddhist concepts of »charismatic authority« and its legitimation through the genealogical succession of bearers of charisma.

1 Vorbemerkung

Mein Beitrag wird um zwei Leitfragen kreisen: (1) Welchen Stellenwert und welche Bedeutung hat genealogische Sukzession als Legitimationsgrund »hierokratischer Herrschaft« im buddhistischen Orden? (2) Welche alternativen Legitimationsstrategien kamen historisch zur Anwendung, aus welchen Gründen und mit welchen Folgen?

Terminologisch und konzeptuell orientiere ich mich an Max Webers »Herrschaftssoziologie«, insbesondere an seinen Ausführungen über Formen der »cha-

<https://doi.org/10.1515/9783110431667-023>

Bereitgestellt von | Universitätsbibliothek Leipzig

Angemeldet

Heruntergeladen am | 04.09.19 10:28

rismatischen Herrschaft«. Das Problem »Sukzession« wird hier gewissermaßen als Problem der Weitergabe hierarchisch legitimierenden Charismas verhandelt.

2 Stellenwert und Bedeutung genealogischer Sukzession als Legitimationsgrund »hierokratischer Herrschaft« im buddhistischen Orden

2.1 Vom persönlichen zum Amtsscharisma, von der Gemeinde zur Sekte und zur Kirche?

Siddhartha Gautama, genannt Śākyamuni, ist ohne Zweifel der Prototyp eines charismatischen Religionsführers. Als der »Prinz« aus dem Śākya-Clan im Alter von 35 Jahren im nordostindischen Uruvela unter einer Pappel-Feige das große Erwachen (*bodhi*) und damit Befreiung (*mokṣa*) aus dem Kreislauf der Wiedergeburt (*saṃsāra*) erlangte, wurde er zum »Erwachten«, zum Buddha. Der Tradition zufolge verfügte er nun über vollkommene »Gnosis« des Weltgesetzes oder Dharma. Darin besteht sein *genuines, persönliches Charisma*. Auf Drängen des hohen Gottes Brahmā Sahampati erklärte sich der Erwachte bereit, seine Erkenntnis des Dharma weiterzugeben.¹ Im Isipatana-Wildpark von Sarnath hielt er eine Predigt² vor seinen fünf früheren Asketengefährten und überzeugte diese von der Authentizität seines Erwachens, d.h. von seiner charismatischen Qualifikation. Die Fünf schlossen sich dem Buddha an, und damit war der Saṅgha, die buddhistische Gemeinde gegründet.³ Die älteren Hagiographien des Buddha enden meist mit der Gemeindegründung.

Beim Saṅgha in seiner Anfangszeit handelt es sich in den Kategorien Webers um einen »Herrschaftsverband« vom Typus »Gemeinde« im Sinne einer »emotionalen Vergemeinschaftung«.⁴ Damit kann man den frühen Saṅgha als einen »hierokratischen Verband« unter der »charismatischen Herrschaft« des Buddhas

¹ Eine Theravāda-Version der Überredung des Buddha durch Brahmā Sahampati findet sich z.B. im *Mahāvagga* des »Pāli-Kanon«. Für eine deutsche Übersetzung siehe Beyerlein und Schäfer, *Buddha*, 7–11.

² Die Theravāda-Fassung dieser Predigt findet sich im *Dhammacakkappavattana-sutta* (SN 56,11). Für eine deutsche Übersetzung siehe z.B. Mylius, *Gautama Buddha*, 203–206. Für eine chinesische Fassung in der Übersetzung An Shigaos siehe *Zhuan falun jing* 轉法輪經 (T02, Nr. 109).

³ Beyerlein und Schäfer, *Buddha*, 11–23.

⁴ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 141.

beschreiben. Dessen rasch anwachsende Anhängerschaft entspricht dem Weber'schen Typus des »Jüngers«. Insofern es sich bei den frühen Gemeinde-Mitgliedern um religiös qualifizierte Personen handelte, die auf eigenes Bitten zunächst vom Buddha selbst, später auch von seinen älteren Jüngern in die Gemeinde aufgenommen wurden, kann man den Saṅgha in der frühen Phase auch als eine »Sekte« im Sinne Webers als einen »voluntaristischen Verband« »rein persönlich charismatisch qualifizierter Personen«⁵ charakterisieren, »in den man freiwillig eintritt, wenn man freiwillig kraft religiöser Bewährung Aufnahme findet«.⁶ Die religiöse Vergemeinschaftungsform der Sekte steht nun Weber zufolge »dem Amtcharisma ablehnend gegenüber. Zunächst dem hierokratischen: wie der Einzelne nur kraft spezifischer, von der Gemeinschaft geprüfter und festgestellter Qualifikation ihr Mitglied wird [...], so übt er auch eine hierokratische Gewalt nur kraft spezifischen Charismas aus.«⁷

Als der Buddha im Alter von 80 Jahren seinen nahenden Tod bzw. sein *parinirvāṇa* ankündigte, stellte sich aus Sicht seines engsten Jüngers, Ānanda, das Problem einer Nachfolgeregelung. Wer sollte die Stelle des Buddhas als charismatischer Führer einnehmen? Wiederum mit Weber gesprochen könnte man sagen, dass der Buddha den Saṅgha als »*Verwaltungsstab* des charismatischen Herrn« geleitet hatte – und eine solche Organisation kennt typischerweise keine Hierarchie, »keine ›Laufbahn‹ und kein ›Aufrücken‹«. Es war also vollkommen unklar, wie das Charisma des Buddha weitergegeben und wie der Orden als hierokratischer Verband organisiert werden sollte. Der Buddha soll Ānanda diesbezügliche Sorgen ausgedrückt haben. Der *locus classicus*, in dem der Buddha erklärt, dass die Mönche nach seinem Tod seine Lehre (*dhamma*) und die Ordensregeln (*vinaya*) als Lehrer betrachten sollten, ist das *Mahā-parinibbāna-sutta* im *Dīghanikāya* (16,6), dem zufolge der Buddha zu Ānanda sprach:

Es könnte ja wohl sein, Ananda, daß euch der Gedanke käme: »Dahin ist des Lehrers Wort. Wir haben keinen Lehrer mehr.« Nicht aber, Ananda, ist das so zu verstehen. Die Lehre, Ananda, und die Ordnung, die ich euch gezeigt, klargelegt habe, die ist nach meinem Dahinscheiden euer Lehrer.⁹

5 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 693.

6 Weber, *Religionssoziologie*, 211. Nicht ganz klar scheint mir bei Weber das Verhältnis von »Sekte« und »Orden« zu sein. Für beide gilt der Idee nach, dass es sich um voluntaristische Verbände religiös Qualifizierter handelt.

7 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 724.

8 Weber, *Religionssoziologie*, 141.

9 Dahlke, *Buddha*, 130. Während der Buddha in der Pāli-Fassung von *dhamma* und *vinaya* als Lehrer der Mönchsgemeinde spricht, ist in der chinesischen Fassung spezifischer von »den Ordensregeln und dem *Prātimokṣa*« (制戒波羅提木叉) sowie den vom Buddha »erläuterten diver-

Nach des Buddhas Tod sollten also die Lehre, d. h. der Dharma in der vom Buddha verkündeten Form, sowie die Ordensregeln, der Vinaya, den Mönchen ihr Lehrer sein. Gleich im Anschluss an diese berühmte Passage deutet der Buddha an, dass die Hierarchie im Saṅgha nach seinem Tod allein dem Senioritätsprinzip folgen sollte:

Wie aber, Ananda, gegenwärtig die Mönche mit dem Wort »Freund« einander anreden, so sollt ihr euch nach meinem Tode nicht anreden. Der ältere Mönch soll den jüngeren Mönch mit seinem Vornamen oder seinem Familiennamen oder mit »Freund« anreden; und der jüngere Mönch soll den älteren Mönch mit »Herr« oder »Ehrwürdiger« anreden.¹⁰

Auf diese Weise wird zwar ein neues hierarchisches Prinzip auf der Grundlage der Dauer der Ordenszugehörigkeit in den Saṅgha eingeführt, doch eine Nachfolge-regelung qua »Designation« nahm der Buddha nicht vor.

Eine gestiftete Religionsgemeinschaft – das zeigt die Religionsgeschichte unmissverständlich – kann indes nicht längerfristig fortbestehen, ohne eine Organisationsform zu finden, die das Charisma des Stifters tradiert, welches die Grundlage der hierokratischen Legitimation darstellt. So musste auch der stetig anwachsende Saṅgha die Weitergabe des Charismas in irgendeiner Weise regeln. »Der Bestand der charismatischen Autorität ist«, so Weber, »ihrem Wesen entsprechend spezifisch labil.«¹¹ Selbst wenn der ursprüngliche Träger des genuin persönlichen Charismas sich bewährt und bis zum Tod sein Charisma bewahrt – wie dies der Tradition zufolge beim Buddha zweifellos der Fall war – stellt sich spätestens nach dem Tod des »charismatischen Herrn« in aller Dringlichkeit die Frage, wie das Charisma fortan bewahrt und tradiert werden kann. Es kommt dann, laut Weber, üblicherweise zu einer »Veralltäglichung« des ursprünglich durch seine Außeralltäglichkeit gekennzeichneten Charismas in Form einer »Traditionalisierung« und/oder »Legalisierung«. »Die Gefolgschaft oder Jüngerschaft kann bei der Veralltäglichung nun Normen für die Rekrutierung aufstellen, insbesondere: a) Erziehungs-, [und] b) Erprobungs-Normen.«¹²

Dies ist im buddhistischen Saṅgha offenkundig geschehen. Es wurden ein komplexes Ordinationsverfahren und ein noch komplexeres Ordensrecht geschaffen, während »[d]ie genuin charismatische Herrschaft [...] keine abstrak-

sen wunderbaren Dharmas« (所說種種妙法) die Rede. Siehe *Da banniepan jing* 大般涅槃經 (T01, Nr. 7, 204b27–c1).

¹⁰ Dahlke, *Buddha*, 130.

¹¹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 656.

¹² Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 145.

ten Rechtssätze und Reglements und keine ›formale‹ Rechtsfindung« kennt.¹³ Es bildete sich ein bürokratischer Apparat aus, und das ursprünglich persönliche Charisma, das auch noch zumindest den 500 erwachten Arhats¹⁴ unter den Jüngern des Buddha eignete, verwandelte sich zunehmend in ein Amtsscharisma der ordinierten Mönche. Das Charisma wird losgelöst von der *Person* und stattdessen mit der Institution und speziell: mit dem *Amt* verknüpft. In Kombination mit universalistischen Herrschaftsansprüchen, einem rationalisierten Dogma und Kultus und anstaltsartiger Vergemeinschaftungsform führt dies nach Weber typischerweise zur Bildung einer »Kirche«.¹⁵

Doch lassen wir die Frage, ob es sich beim frühen Saṅgha um einen bloßen »Orden«, eine »Sekte« oder eine »Kirche« gehandelt hat, einstweilen beiseite. Das Charisma wurde jedenfalls im Zuge der Voll-Ordination, *upasampadā*, auf den Mönch übertragen. Die persönliche Bewährung erfolgte primär durch die Einhaltung der Ordensregeln. Der Orden als Ganzes versicherte sich seiner »Reinheit« und damit seiner charismatischen Legitimation als hierokratischer Verband im

13 »Ihr ›objektives‹ Recht ist konkreter Ausfluß höchst persönlichen Erlebnisses von himmlischer Gnade und göttergleicher Heldenkraft und bedeutet Ablehnung der Bindung an alle äußerliche Ordnung zugunsten der alleinigen Verklärung der echten Propheten- und Heldengesinnung« (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 657).

14 Bei einem Arhat (wörtlich etwa »Verehrungswürdiger«) handelt es sich um »jemanden, der würdig ist, Gaben zu empfangen«. In der Zeit des Buddha war »Arhat« eine übliche Bezeichnung für herausragende, verehrungswürdige Heilige. Im technischen Sinne bezeichnet man im Buddhismus als Verehrungswürdige aber solche Personen, die zu Lebzeiten das sogenannte »Nirvāṇa mit einem Rest« (*sopadhīṣeṣa-nirvāṇa*) erlangt haben und nach dem Tod das »Nirvāṇa ohne Form« (*nirupadhīṣeṣa-nirvāṇa*) bzw. das »endgültige Nirvāṇa« (*pari-nirvāṇa*) erreichen. Das heißt, das Arhats nicht mehr in einem der drei Daseinsbereiche wiedergeboren werden. Arhats gelten auch als Heilige, die nichts mehr zu lernen haben und über paranormale Fähigkeiten verfügen. Im früheren und im Theravāda-Buddhismus ist die Stufe eines Verehrungswürdigen die höchste, die man als Mensch erreichen kann.

15 »Zur ›Kirche‹ entwickelt sich die Hierokratie, wenn: 1. ein besonderer, nach Gehalt, Avancement, Berufspflichten, spezifischem (außerberuflichem) Lebenswandel reglementierter und von der ›Welt‹ ausgesonderter Berufspriesterstand entstanden ist, – 2. die Hierokratie ›universalistische‹ Herrschaftsansprüche erhebt, d.h. mindestens die Gebundenheit an Haus, Sippe, Stamm überwunden hat, in vollem Sinn erst, wenn auch die ethnisch-nationalen Schranken gefallen sind, also bei völliger religiöser Nivellierung, – 3. wenn Dogma und Kultus rationalisiert, in heiligen Schriften niedergelegt, kommentiert und systematisch, nicht nur nach Art einer technischen Fertigkeit, Gegenstand des Unterrichts sind, – 4. wenn dies alles sich in einer anstaltsartigen Gemeinschaft vollzieht. Denn der alles entscheidende Punkt, dessen Ausflüsse diese, in sehr verschiedenen Graden von Reinheit entwickelten Prinzipien sind, ist die Loslösung des Charisma von der *Person* und seine Verknüpfung mit der Institution und speziell: mit dem *Amt*« (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 692).

Rahmen der vierzehntäglichen Abhaltung der Beichtfeier, *poṣadha*.¹⁶ Natürlich können theoretisch auch normale Mönche über persönliches Charisma verfügen, im Idealfall, wenn sie die Arhatschaft erreicht haben – was selten vorkommt – oder wenn sie etwa durch Askese paranormale Fähigkeiten erlangt haben.

Das Spannungsverhältnis zwischen den Trägern des Amtscharismas und »echten«¹⁷ Charismatikern hat ihren soziologischen Niederschlag in den Ländern des Theravāda-Buddhismus dergestalt gefunden, dass die Mönche hier häufig in »Dorfmonche« (Pāli *gāmaṃvāsīn*) und »Waldmonche« (Pāli *vanavāsīn*; *āraññaka*) eingeteilt werden. Während erstere gewissermaßen als »Amtscharismatiker« gelten können, werden letztere tendenziell eher als »echte Charismatiker«, als wundermächtige Träger genuinen Charismas betrachtet. Tatsächlich beruht die Legitimität des Saṅgha bzw. Ordens nicht zuletzt auf dem Glauben, dass dieser einen institutionellen Ermöglichungsrahmen für die Erlangung persönlichen Charismas – *mokṣa* (»Befreiung«), *bodhi* (»Erwachen«), Arhatschaft, *nirvāṇa*, *satori* 悟 (»Erwachen«), *shinjin* 信心 (»wahrer Glaube«) oder dergleichen – bereitstellt.

2.2 Die Entwicklung des Saṅgha in Ostasien: von der »Sekte« zum »Kirchen-Clan«?

Wie wir gesehen haben, kannte der frühbuddhistische Orden, der als voluntaristischer Verband religiös Qualifizierter nach Webers Idealtypen durchaus den Charakter einer »Sekte« hatte, keine »Versachlichung« des Charismas im Sinne einer »apostolischen Sukzession«,¹⁸ einfach aus dem Grund, dass, wie Weber richtig erkannte, »im genuinen Buddhismus, ein eigentlicher Patriarch« nach dem Tod des Buddha »nicht existiert« hat.¹⁹ Wir haben weiter festgestellt, dass

¹⁶ Für Einzelheiten zu diesem wichtigen Gemeinschaftsritual siehe Hu-von-Hinüber, *Poṣadha-vastu*. Vgl. auch Kieffer-Pülz, »Gemeinde«, 380–386.

¹⁷ Vgl. Gombrich, *Theravada Buddhism*, 156–157.

¹⁸ »Neben jener Art von »Versachlichung« des Charisma, welche seine Behandlung als Erbgut darstellt, stehen andere, historisch wichtige Arten. Zunächst kann statt der Uebertragung durch das Blut die künstliche, magische, Uebertragbarkeit treten: die apostolische »Sukzession« durch die Manipulationen der Bischofsweihe, die durch die Priesterordination erworbene, unverfügbare charismatische Qualifikation, die Bedeutung der Krönung und Salbung der Könige und zahllose andere ähnliche Vorgänge bei Natur- und Kulturvölkern führen darauf zurück. Weniger das an sich meist zur Form gewordene Symbol als solches ist praktisch wichtig, als der in vielen Fällen damit verbundene Gedanke: die Verknüpfung des Charisma mit der Innehabung eines Amtes – ...« (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 674).

¹⁹ »Weit ernster und innerlicher noch sind die Probleme der Beziehungen des Mönchtums zum hierokratischen Amtscharisma. Wo, wie im genuinen Buddhismus, ein eigentlicher Patriarch

vom Buddha selbst angeblich ausschließlich die Seniorität der Mönche als Hierarchisierungsprinzip innerhalb des Ordens vorgeschrieben wurde. Auf dieser Grundlage ließ sich jedoch nur schwerlich eine komplexe Organisation wie etwa eine »Kirche« im Sinne einer »universellen Heilsanstalt«²⁰ etablieren. Und tatsächlich wurde schließlich eine Art apostolischer Sukzession im ostasiatischen Buddhismus zu einem wichtigen Legitimationsgrund.

In China fanden die buddhistischen Mönchsmigranten vollkommen andere kulturelle, soziale und politische Verhältnisse vor als in Indien. Wie von Sinoologen verschiedentlich festgestellt basierte die vormoderne chinesische Gesellschaftsordnung wesentlich auf zwei Prinzipien: *Bürokratie* und *Familismus*.²¹ Über die mit dem Ordensrecht gegebene *bürokratische* Verfasstheit des Saṅgha wurde bereits gesprochen. Nun kam im chinesischen Buddhismus aber auch das *familistische* Prinzip zur Entfaltung.

nicht existiert – die Stellung des als Patriarchen bezeichneten, höchststehenden Würdenträgers des altindischen Buddhismus scheint sehr schwach gewesen zu sein, und zwar infolge der cäsaropapistischen Stellung der Fürsten, welche dauernd eine ähnliche Rolle usurpierten wie die byzantinischen Kaiser – oder wo er, wie im Lamaismus, im wesentlichen durch das Mönchtum kreiert und gelenkt wird und fast ganz mit mönchischen Beamten regiert, da ist die Beziehung wenigstens äußerlich leidlich glatt geregelt« (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 698).

20 Ob bzw. in welchem Maße der buddhistische Saṅgha jemals Webers Idealtypus einer »universellen Heilsanstalt« entsprach, ist nicht ganz leicht zu beantworten. Weber definiert »Anstalt« folgendermaßen: »Anstalt soll ein Verband heißen, dessen gesetzte Ordnungen innerhalb eines angebbaren Wirkungsbereiches jedem nach bestimmten Merkmalen angebbaren Handeln (relativ) erfolgreich oktroyiert werden« (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 28). Am nächsten dürfte der Saṅgha einer anstaltsförmigen Kirche in Tibet gekommen sein, vielleicht auch in einigen vom Theravāda-Buddhismus dominierten Ländern Süd- und Südostasiens. In Ostasien standen den universellen Geltungsansprüchen des Buddhismus stets starke »säkulare« Staatsorganisationen gegenüber, die eine vollständige Orientierung der Bevölkerung an religiösen Normen und Habitus obstruierte.

21 Teiser, »Religions of China«, 25f.; Bauer und van Ess, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, 27. Auch Weber erkannte dieses Prinzip als wesentlich für die chinesische Gesellschaftsordnung und als Hemmschuh für eine Rationalisierung und Modernisierung Chinas: »Diese gewaltige Macht der streng patriarchal geleiteten Sippen war in Wahrheit der Träger jener viel beredeten ›Demokratie‹ in China, welche nur der Ausdruck 1. des Fortfalls feudaler Ständebildung, 2. der Extensität der patrimonial-bürokratischen Verwaltung und 3. der Ungebrochenheit und Allgewalt der patriarchalen Sippen andererseits war und mit ›moderner‹ Demokratie *gar nichts* gemein hatte« (Weber, *Religionssoziologie*, 386). »Die personalistische Schranke der Versachlichung hat auch für die Wirtschaftsgesinnung ohne allen Zweifel, als eine Schranke der objektivierenden Rationalisierung, erhebliche Bedeutung gehabt, indem sie den Einzelnen immer erneut innerlich an seine Sippen- und sippenartig mit ihm verbundenen Genossen, jedenfalls an ›Personen‹, statt an sachliche Aufgaben (›Betriebe‹) zu binden die Tendenz hatte« (ebd., 523; vgl. auch ebd., 386).

Zunächst wurde eine Sukzession von Patriarchen postuliert, die das ursprüngliche Charisma des Buddha gleichsam an ihre jeweiligen Nachfolger »vererbten«, womit es zur Einführung eines »Erbcharismas« kam, wenn auch nicht in einem genetisch-biologischen Sinn. Als erster Patriarch wurde nun Mahākāśyapa betrachtet. Dieser war einst selbst der charismatische, d.h. vor allem wundermächtige Anführer einer größeren Asketengemeinde, bevor er vom Buddha in einem magischen Duell bezwungen wurde und sich dem Sieger als Jünger anschloss. Schon im Pāli-Schrifttum nimmt Mahākāśyapa eine Sonderstellung ein.²² Der Buddha soll ihm sogar seine eigene Robe (*kāśāya*) übergeben haben, als Zeichen seiner Wertschätzung. In der chinesischen Tradition des Chan-Buddhismus wurde die »Weitergabe der Dharma-Robe« (*chuanfa yi* 傳法依)²³ nicht nur zu einem *Symbol* der Weitergabe des wahren Dharma und der Patriarchen-Würde im herkömmlichen Sinne – wer die Robe besaß, besaß den Dharma, wie Jaques Gernet treffend feststellt.²⁴ Damit wurde das ursprüngliche Charisma gewissermaßen versachlicht bzw. materialisiert. Wer die Robe des Buddha trug war *ipso facto* selbst Buddha.²⁵

Die herausgehobene Stellung Mahākāśyapas wird in diversen Texten des Chan- bzw. Zen-Buddhismus mit einer eigentümlichen Geschichte begründet: Der Buddha habe einst mit seinem Gefolge auf dem Geierberg geweilt und eine Blume emporgehoben. Die anwesenden Mönche konnten mit dieser Geste nichts anfangen und schwiegen betreten. Nur Mahākāśyapa lächelte wissend. Daraufhin sprach der Buddha:

22 »Die Pāli-Kommentare beschreiben ihn als ›den Jünger, der Buddhas Gegenstück‹ (*buddha-paṭibhāga-sāvaka*) war« (Hecker und Thera, *Jünger Buddhas*, 135).

23 Nicht nur in der Chan-Tradition wird die Weitergabe der Robe als Symbol der Stammhaltertschaft betrachtet. So soll etwa der japanische Patriarch des Tendai-Ordens Ennin 圓仁 (793–864) zum Zeichen der Autorisierung seines *denkai deshi* 傳戒弟子 (Schüler in der Regelübermittlung) Chō'i diesem eine »Purpurrobe in neun Stoffstreifen« (*kujō shi'e* 九條紫衣) überreicht haben. Diese sei dann schließlich auf Hönen 法然 (1133–1212) von seinem Meister Eikū 叡空 gekommen (Shōgei 聖岡, *Ken jōdo denkai ron* 顯淨土傳戒論; JZ 15, 894a12–b17). Siehe auch Coates und Ishizuka, *Hōnen*, 140, 142. Neben der Robe gab es auch andere materielle Repräsentationen des »Dharma-Auges« wie Patriarchen-Porträts (*chinzō* 頂相), Reliquien usw. Siehe Adamek, »Imagining the Portrait«; dies., »Robes Purple and Gold«, 58.

24 Zitiert nach Faure, *Chan and Zen Studies*; ders., »Quand l'habit fait le moine«, 215. Faure fügt hinzu: »The Dharma robe and the Dharma itself are complementary, interdependent, forming a single bipartite reality, a *fu* [符, ein daoistischer Talisman; C.K.]« (ebd., 216).

25 Faure, »Quand l'habit fait le moine«, 216; siehe auch Shinohara, »Kasaya Robe«; Kieschnick, *Impact of Buddhism*, 103–107; Adamek, »Robes Purple and Gold«; dies., *Mystique of Transmission*.

Ich habe das wahre Dharma-Auge, den wunderbaren Geist des Nirvāṇa, die formlose wahre Form, das geheimnisvolle Dharma-Tor, das nicht auf Worten und Buchstaben beruht, eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften. Diese vertraue ich dem Mahākāśyapa an.²⁶

Der Chan- bzw. Zen-Buddhismus behauptet nun, im exklusiven Besitz dieses »Dharma-Auges« zu sein, dieser »besonderen Überlieferung außerhalb der Schriften«. Hieraus leitet die Tradition ihren spezifischen Legitimationsanspruch her.

Nach Auffassung der Chan- oder Zen-Buddhisten gibt es eine ungebrochene genealogische Sukzession vom Buddha über Mahākāśyapa und Ānanda bis hin zum Gründer des Chan in China und 28. Patriarchen, Bodhidharma. Dieser habe das Dharma-Auge und seine materielle Repräsentation – die Robe Mahākāśyapas – dann seinerseits an seinen chinesischen Schüler Huike 慧可 (487–593) weitergegeben. Die Weitergabe der Robe soll beim 6. und letzten chinesischen Patriarchen Huineng 惠能 (638–713) geendet haben.²⁷

Auch wenn das familistische Prinzip der erbcharismatischen Weitergabe des »Dharma-Auges« in der Chan-Tradition besonders ausgeprägt ist, so gilt es doch im Grunde in allen Schulen des ostasiatischen Buddhismus. Viele Schulen gingen zwar davon aus, dass die Patriarchen-Würde mit der Ermordung des 24. Patriarchen Śiṃha in Kaśmīr durch den amtierenden König abgebrochen sei,²⁸ doch unterhalb der Patriarchen-Sukzession entwickelten sich diverse Genealogien der legitimen Dharma-Übermittlung.

Wie stark das familistisch-genealogische Prinzip als Legitimierungsgrund dominierte erweist schon ein Blick auf die Begriffe, die man in Ostasien zur Be-

26 *Wumen guan* 無門關 (T48, Nr. 2005, 293c12–16); Übersetzung nach Dumoulin, *Mumonkan*, 52 (Schreibweisen angepasst).

27 Die Dharma-Robe Mahākāśyapas soll Keizan Jōkin 瑩山紹瑾 (1268–1325) zufolge Huineng mit in sein Mausoleum gegeben worden sein und werde als Nationalschatz betrachtet. Faure, »Quand l’habit fait le moine«, 215.

28 Davon geht z. B. der berühmte Gründer des Tiantai-Ordens, Zhiyi 智顛 (538–597), aus. In seinem *Mohe zhiguan* 摩訶止觀 behauptet er in Anlehnung an das *Fu fazang yinyuan zhuan*, es habe eine ungebrochene Übermittlungslinie von Śākyamuni bis Śiṃha, dem 24. Patriarchen, gegeben; dieser sei aber im Zuge einer Buddhistenverfolgung in Kaśmīr getötet worden. So sei die »Weitergabe des Dharma« (*fafu* 法付) abgebrochen (T46, Nr. 1911, 1b5–6). Das Chan-Werk *Chuan fabao ji* 傳法寶紀 behauptet demgegenüber nun implizit, Śiṃha habe vor seinem Tod den Dharma an einen Schüler weitergegeben. Faure, *Will to Orthodoxy*, 53; vgl. Yampolsky, *Platform Sutra*, 6. Spätere Texte identifizieren Śiṃhas Schüler unterschiedlich als *Śaṇavāsa (Shenaposi 舍那婆斯, z. B. *Lidai fabao ji* 歷代法寶記; T51, Nr. 2075, 180a29–b8) oder als Poshesiduo 婆舍斯多 (z. B. *Liuzu Dashi fabao tanjing* 六祖大師法寶壇經; T48, Nr. 2008, 361c14; vgl. Yampolsky, *Platform Sutra*, 179). Für eine Geschichte über Śiṃha und seinen angeblichen Dharma-Erben in englischer Übersetzung siehe Keizan und Cleary, *Transmission of Light*, 105–110.

zeichnung des Saṅgha, also des buddhistischen Ordens, und einzelner Traditionslinien verwendet. Der Saṅgha in seiner Gesamtheit wird immer wieder als »[Adels-]Haus des Buddhas« (*fojia* 佛家) oder »[Adels-]Haus Śākya[muni]s« (*shijia jia* 釋迦家) bezeichnet. Die quasi »erbcharismatische« Weitergabe des Dharma (*chuanfa* 傳法) erfolgte über »Blutbahnen« (*xiemai* 血脈), die einzelnen Traditionszweige des Buddhismus wurden wiederum als [Zweig-]Familien (*jia* 家) bezeichnet²⁹ oder als »Abstammungsgemeinschaft« (*zong* 宗). Dementsprechend folgt die buddhistische Historiographie in China dem Muster der säkularen dynastischen Geschichtsschreibung. Es wurden Werke wie die »Familientafeln Śākya[muni]s« (*shijia pu* 釋迦譜) oder die »Legitime Abstammungslinie des Śākya [-Clans]« (*shimen zhengtong* 釋門正統) verfasst.³⁰

Es ist also offensichtlich, dass der buddhistische Orden in China sich als eine Art Clan verstand, der in diverse *lineages* oder Abstammungsgruppen zerfiel (z. B. Chan, Tiantai), die sich wiederum in Zweigfamilien (z. B. Caodong, Linji) ausdifferenzierten. Die Einbindung in eine anerkannte Genealogie der Dharma-Übermittlung war also eine wesentliche Grundlage für charismatische Legitimation. In diesem Sinne kann man sagen, dass der Legitimationsanspruch des ostasiatischen Saṅgha auf der Fortführung zweier paralleler Genealogien beruhte, die jeweils sowohl der Weitergabe eines reinen Amtscharismas als auch der eines genuinen, aber trotzdem irgendwie erblichen Charismas entsprachen.

29 So z. B. die »Fünf Häuser und sieben Abstammungslinien« (*wujia qizong* 五家七宗) des Chan. Dabei handelt es sich um (1) Linjizong 臨濟宗, (2) Caodongzong 曹洞宗, (3) Weiyangzong 沩仰宗, (4) Yunmen 雲門宗 und (5) Fayanzong 法眼宗. Vgl. *Wujia zongzhi zuanyao* 五家宗旨纂要 (X 65, Nr. 1282, 255a24–b7).

30 *Shijia pu* 釋迦譜 (T 50, Nr. 2040) und *Shijia zhengtong* 釋門正統 (X 75, Nr. 1513). Der letztgenannte Text wurde 1237 von dem Mönch Zongjian 宗鑑 fertiggestellt und übernimmt nun endgültig die Struktur der dynastischen Historiographie, indem er die Biographien der indischen Patriarchen als »Basisannalen« (*benji* 本紀) bezeichnet und damit offen den Kaiserbiographien gleichgesetzt. Die Abteilung »Erhhäuser« (*shijia* 世家) behandelt die chinesischen Patriarchen der Tiantai-Tradition, die damit auf eine Stufe mit den großen Adelshäusern gestellt werden. In der Abteilung »Aneinandergereihte Biographien« (*liezhuan* 列傳) schließlich finden weitere Angehörige der Tiantai-Schule oder der Schule Nahestehende ihren Platz. Angehörige anderer Schulen werden unter der Abteilung »Hinzugefügte Berichte« (*zaiji* 載記) abgehandelt, eine Kategorie, die in der weltlichen Historiographie der Geschichte von Staaten vorbehalten war, die als illegitim betrachtet wurden. Kleine, »Geschichte und Geschichten«, 32–33; vgl. Schmidt-Glintzer, *Identität*, 104; Wilkinson, *Chinese History*, 493.

2.3 Sukzession in der »Weitergabe der Ordensregeln« (*chuanjie* 傳戒)

Die Traditionalisierung und Legalisierung des Amtsscharismas wird repräsentiert durch die »Weitergabe der Ordensregeln« (*chuanjie* 傳戒). Ein Mönch empfängt durch die Ordination das Amtsscharisma eines »Priesters« und wird damit Teil eines hierokratischen Verbandes, der sich in Form einer bürokratisch organisierten »Heilsanstalt« institutionalisiert hat. Zugleich steht er damit in einer Sukzession, die bis auf den Buddha zurückreicht, denn eine korrekte Ordination setzt voraus, dass (in der Regel) immer jeweils zehn vollordinierte Mönche den Ritus durchführen³¹ – und die ersten, zur Ordination neuer Ordensmitglieder berechtigten Mönche waren die unmittelbaren Schüler des Buddha Śākyamuni. Mit der Ordination nehmen Mönche oder Nonnen aber nicht nur die »Essenz der Ordenszucht« (chin. *jieti* 戒體)³² und das »Amtsscharisma« eines vollordinierten Bhikṣu entgegen – sie wechseln gewissermaßen die Familienzugehörigkeit, womit auch hier das familistische Prinzip deutlich wirksam wird. Der formalisierte Aufnahmeeritus besteht in einem »Übertritt« (*tīrṇa*; *dedu* 得度) und markiert den Auszug aus dem Familienleben (*pravrajyā*; *chujia* 出家) in die »Hauslosigkeit« – und zugleich den Eintritt in den Clan des Buddhas. In China wird dies unter anderem dadurch symbolisiert, dass Mönche und Nonnen ihren Familiennamen gegen den »Familiennamen« *shi* 釋 (für Śākya) eintauschen. Nur am Rande erwähnt sei hier, dass insbesondere unter dem Einfluss des tantrischen Buddhismus die Weitergabe der Regeln zunehmend »sakramentalen« Charakter annahm und den Empfänger mit einem ererbten und doch genuinen Charisma ausstattete.³³

31 Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass eine Ordination ungültig wird, sobald die Sukzession unterbrochen ist und Mönche sie durchführen, die nicht in einer ungebrochenen Genealogie der Regelweitergabe stehen (Groner, »Tradition and Innovation«, 212). Was passiert, wenn die erforderliche Anzahl von vollordinierten Personen nicht verfügbar ist, zeigt sich recht dramatisch im mehr oder weniger irreversiblen Abbruch aller Ordinationslinien des Nonnen-Ordens mit Ausnahme derjenigen in der Dharmaguptaka-Tradition. Zu der Diskussion um die Möglichkeiten der Restitution einer legitimen Ordinationslinie in anderen Vinaya-Traditionen – vor allem Theravāda und Mūlasarvāstivāda – siehe Mohr und Tsedroen, *Dignity and Discipline*.

32 Das Konzept der »Essenz der Ordenszucht« verweist auf einen Prozess der Essenzialisierung von Moral und Askese, insofern es darauf hinausläuft, dass ein Empfang der Ordensregeln bei der Ordination die »Essenz der Ordenszucht« gewissermaßen im Geist des Empfängers einpflanzt und ihn damit – unabhängig von seiner tatsächlichen Ordenszucht – gegen amoralisches Handeln bzw. dessen Folgen gleichsam »immunisiert«. Einmal empfangen geht die Essenz der Ordenszucht ein Leben lang nicht mehr verloren. Vgl. hierzu auch Groner, »Ordinations«, 59 ff.

33 So z.B. in der japanischen Tendai-shū mit der sogenannten Weitergabe der »vollkommenen und abrupten Mahāyāna-Regeln«. Für Details siehe Etani, *Endonkai*, zum konkreten Ritus: 215–

2.4 Sukzession in der »Weitergabe des Dharma« (*chuanfa* 傳法)

Die zweite Genealogie betrifft unmittelbar nur die »Familienoberhäupter« des Saṅgha bzw. seiner Zweigfamilien, d. h. Äbte, »Dharma-Stammhalter« (*fasi* 法嗣) bestimmter Traditionslinien, erleuchtete Meister usw. Sie sind zusätzlich zur Ordinationsgenealogie eingebunden in eine Sukzession der »Weitergabe des Dharma« (*chuanfa* 傳法) und verfügen damit nicht nur über ein »versachlichtes Erbcharisma«, sondern über ein genuines persönliches Charisma, welches sie autorisiert, etwa die »Fackel des Dharma weiterzugeben« (*chuandeng* 傳燈), wie es im Chan bzw. Zen ausgedrückt wird. Sie verfügen gleichsam über eine »Lehrbefugnis«, eine *venia legendi* für ein bestimmtes Fachgebiet der buddhistischen Lehre. Ihr Charisma wird trotz seiner Erblichkeit als genuin und persönlich betrachtet, da es – wenigstens theoretisch – eine besondere persönliche Befähigung voraussetzt, eine spirituelle Vollkommenheit, die von einem autorisierten Meister gefördert und erkannt wird. Das Chan-Prinzip der »Weitergabe [des Dharma-Auges] von Geist zu Geist« (*yixin chuanxin* 以心傳心) zum Beispiel setzt voraus, dass ein charismatisch begabter und voll qualifizierter Meister erkennt, dass sein Schüler reif ist, das Charisma seines Meisters zu empfangen, und damit würdig, das Charisma-Erbe des Buddha anzutreten.³⁴

Besonders qualifizierte Personen waren oft in mehrere Stammbäume eingebunden. So beansprucht der Gründer der japanischen Tendai-shū, Saichō 最澄

239. Den Quellen zufolge war Hönen von Eikū nach dem Ritus der »Regel-Zeremonie der zwölf Tore« (*Jūnimon kaigi* 十二門戒儀) eingeweiht worden (Shōgei 聖岡, *Ken Jōdo denkai ron* 顯淨土傳戒論; JZ 15, 894b11–12). Der Ritus basiert auf Zhanrans 湛然 (gest. 784) *Shou pusa jieyi* 授菩薩戒儀. Bei den zwölf Abschnitten des Rituals handelt es sich um die folgenden: (1) [Der Meister] bringt [den Empfänger] zur Einsicht [über die Vorzüge des Regelempfangs] (*kaidao* 開導); (2) dreifache Zufluchtnahme (*sangui* 三歸), (3) Ersuchen an den Meister (*qingshi* 請師), (4) Reuiges Beichten (*chanhui* 懺悔), (5) Entschließung (*faxin* 發心), (6) Frage nach Hindernissen (*wenzhe* 問遮), (7) Übertragung der Regeln (*shoujie* 授戒), (8) Bezeugung (*zhengming* 證明), (9) Offenbarung der Zeichen (*xianxiang* 現相), (10) Deutung der Zeichen (*shuoxiang* 說相), (11) universelle Gelübde (*guangyuan* 廣願), (12) Ermahnung zur Einhaltung [der Regeln] (*quanchi* 勸持) (Zhanran 湛然, *Shou pusa jieyi* 授菩薩戒儀, X59, Nr. 1086, 354b11–14); vgl. Etani, *Endonkai*, 228–229.

34 Ich muss mich aus Platzgründen auf die Weitergaberegeln des Chan/Zen beschränken, aber es wäre auch lohnend, sich entsprechende Konzepte im esoterischen Buddhismus anzusehen. Immerhin vergleicht das *Lidai fabao ji* (T51, Nr. 2075, 181a28–b1) die Weitergabe der Dharma-Robe explizit mit dem tantrischen *abhiseka*-Ritual, welches seinerseits auf einen indischen Initiationsritus zurückgeht. Vgl. Faure, »Quand l'habit fait le moine«, 216. Selbstredend sind solche Transmissionsregeln, sobald sie institutionalisiert werden, ihrerseits anfällig für Veralltäglichsung und Traditionalisierung.

(767–822), Stammhalter von gleich fünf unterschiedlichen Genealogien zu sein, die sich jeweils auf verschiedene Buddhas zurückführen lassen.³⁵

2.5 Alternative Legitimationsstrategien: Gründe und Folgen?

Ich möchte nun die zweite Leitfrage aufgreifen und fragen, ob es Alternativen zur charismatischen Legitimation durch genealogische Sukzession gab. Und wenn ja, aus welchen Anlässen und mit welchen Folgen wurde auf diese alternativen Strategien zurückgegriffen.

Um dieses Problem anhand eines griffigen Fallbeispiels zu erörtern, mache ich einen Sprung in das mittelalterliche Japan, genauer in die Zeit um 1200. Die oben genannten Prinzipien der religiösen Vergemeinschaftung galten – *grosso modo* – auch in Japan. Um das Fallbeispiel verständlich zu machen, muss ich allerdings ein paar knappe Anmerkungen zur historischen Situation voranschicken.

Das 12. Jahrhundert wurde in Japan allgemein als eine Krisenzeit wahrgenommen. Die seit dem 8. Jahrhundert mythologisch kodifizierte absolute Macht des »Himmlischen Herrschers« (*tennō* 天皇), gestützt auf eine nach chinesischen Prinzipien geordnete, zentrale Patrimonialbürokratie, hatte zunehmend rein symbolischen Charakter angenommen. Zunächst gab der als Nachfahre der Sonnengöttin Amaterasu 天照 und Oberhaupt des »Sonnengeschlechts« (*tenson* 天孫; d.h. des Yamato-Clans [大]倭氏) sakralisierte Tennō die faktische Macht an die Regenten des mächtigen Fujiwara-Clans 藤原氏 ab, die ab dem 9. Jahrhundert anstelle des »inkarnierten, »eingekapselten« Monarchen«³⁶ Regierungsgewalt ausübten. Bis zum 12. Jahrhundert waren überdies in den Provinzen weitere mächtige Clans zu einer neuen Militäraristokratie herangereift. Nach blutigen

35 Dabei handelt es sich um folgende Genealogien: (1) die über Bodhidharma auf den Buddha Śākyamuni in seiner provisorischen, leiblichen und sterblichen Form zurückführende »Blutbahn« des Chan/Zen (*Datsuma Daishi fuhō sōjō shishi kechimiyaku* 達磨大師付法相承師師血脈); (2) die Blutbahn der Tiantai/Tendai-Tradition, die letztlich auf den ewigen und wahren Śākyamuni des Lotus-Sūtra zurückgeht (*Tendai Hokkeshū sōjō shishi kechimiyaku* 天台法華宗相承師師血脈); (3) die auf den Ur-Buddha Mahāvairocana in seiner Lotus-Welt zurückgehende Blutbahn der Weitergabe der »vollkommenen Bodhisattva-Regeln« in der Tiantai-/Tendai-Tradition (*Tendai engyō bosatsukai sōjō shishi kechimiyaku* 天台圓教菩薩戒相承師師血脈); (4) die auf Mahāvairocana zurückführende Blutbahn des »Mutterschoß-Manḍala« (*Taizō Kongō kechimiyaku* 胎藏金剛血脈); (5) die auf Mahāmuni des Vajrabodhimaṇḍala zurückführende Blutbahn des »Gemischten Manḍala« (*Zōmandara sōjō shishi kechimiyaku* 雜曼荼羅相承師師血脈) (*Naishō buppō sōjō kechimiyaku fu* 內證佛法相承血脈譜). Siehe Hieizan Senju'in Fuzoku Eizan Gakuin, *Dengyō*, Bd. 1, 199ff.

36 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 688.

Machtkämpfen richtete einer dieser Clans, die Minamoto 源 bzw. Genji 源氏, 1185 eine Militärregierung, das sogenannte »Shōgunat« in Kamakura 鎌倉 ein.

Neben der Hofaristokratie (*kuge* 公家) und der Militäraristokratie (*buke* 武家) bildeten die großen buddhistischen Klöster einen dritten Machtblock, die sogenannte »Tempelaristokratie« (*jike* 寺家). Alle drei Machtblöcke (*kenmon* 權門)³⁷ und ihre einzelnen Glieder strebten nach Machtzuwachs und vor allem nach Ausdehnung der zunehmend in Privatbesitz übergehenden Ländereien, der sogenannten *shō'en* 莊園.³⁸ Derart in Politik, Ökonomie und Militär verstrickt, litt der Ruf der als Landbesitzer äußerst repressiv agierenden Amtspriesterschaft³⁹ zusehends. Der Klerus galt weithin als korrupt und lasterhaft.

Ein berühmter buddhistischer Text aus dieser Zeit gibt unumwunden zu, dass es genauso unwahrscheinlich sei, einen Mönch zu treffen, der die Ordensregeln befolgt, wie einem Tiger auf einem Marktplatz zu begegnen. Nichtsdestotrotz sei der Orden ein »wahrer Schatz der Welt« und das einzige Feld, auf dem die Laien religiöses Verdienst säen könnten.⁴⁰

Hier wird also unverblümt auf das Amtsscharisma der Priesterschaft verwiesen. Für viele Menschen war die Verkommenheit der Priester jedoch ein weiterer Beweis dafür, dass im Jahr 1052 tatsächlich die »Endzeit des Dharma« (*mappō* 末法) angebrochen sei.⁴¹

Offenkundig trauten viele es den etablierten Priestern nicht mehr zu, erfolgreich Heilsgüter zu spenden. Jedenfalls versagten sie offenkundig vor ihrer genuinen Aufgabe, das Land vor Naturkatastrophen, politischen Unruhen, Epidemien und Hungersnöten zu schützen. Ihr Charisma bewährte sich nicht, und damit stand ihre charismatische Legitimation grundsätzlich in Frage. Zum Zwecke der Erlangung individueller, meist innerweltlicher Heilsgüter wandten sich die Menschen nun zunehmend an »Experten«, die bestenfalls lose mit dem bud-

37 Zur Theorie der Machtblöcke siehe Kuroda, »Kenmitsu System«, und ders., »Buddhism and Society«. Für eine Kritik daran siehe Taira, »Kenmitsu Taisei Theory«.

38 Zum Shō'en-System siehe Ōyama, »Medieval Shō'en«. Vgl. auch Reischauer, »Japanese Shō'en«, 78.

39 Vgl. Rambelli, »Buddha's Wrath«. Vgl. auch Kleine, »Praktischer Atheismus«.

40 »[...] in the Latter Dharma, there are only nominal *bhikṣus*. These nominal *bhikṣus* are the True Treasures of the world. There are no other fields of merit [...]. Furthermore, if someone were to keep the precepts in the Latter Dharma, this would be exceedingly strange indeed. It would be like a tiger in the marketplace. Who could believe it?« (Rhodes und *Saichō, *Candle of the Latter Dharma*, 9; Original *Saichō 最澄, *Mappō tōmyō ki* 末法燈明記). Vgl. Hieizan Senju'in Fuzoku Eizan Gakuin, *Dengyō*, Bd. 1, 418.

41 Zum Konzept des *mappō* siehe Hiraizumi, »Mappo-Lehre«, 58; Marra, »Mappō Thought«; Fischer, *Studien*.

dhistischen Establishment affiliert waren. Man nahm die Dienste von »Heiligen Asketen« (*hijiri* 聖),⁴² Exorzisten (*genja* 驗者), »Schamaninnen« und »Medien« (*miko* 巫女), »charismatischen Wahrsagern« (*yōgoto naki onyō-shi* 止事無き陰陽師) und anderen »ehrfurchtgebietenden Praktizierenden« (*kashikoki okonahibito* かしこき行ひ人) in Anspruch.⁴³ Bei diesen Experten handelte es sich um Personen, die nach der Definition von Marcel Mauss, Émile Durkheim und Pierre Bourdieu meist eindeutig als »Zauberer« oder »Magier« zu klassifizieren sind.⁴⁴

Das buddhistische Establishment schaute deren Aktivitäten relativ gelassen zu. Denn diese »Zauberer« waren zwar mit genuinem Charisma ausgestattet, machten aber keinerlei Anstalten, eine systematische, womöglich heterodoxe Lehre zu verkünden, den Laien einen bestimmten Habitus aufzuzwingen oder Gemeinden zu bilden. Sie handelten gleichsam privat und auf eigene Rechnung. In den Worten Durkheims: »Der Magier hat eine Kundschaft und keine Kirche.«⁴⁵

Unter den charismatisch begabten, angeblich wundermächtigen Personen gab es jedoch auch solche, die in etwa Webers Typ des »Propheten«⁴⁶ entsprachen und die charismatische Legitimität der Amtspriesterschaft sowie die geltende religiöse Ordnung zumindest implizit in Frage stellten.⁴⁷ Dabei handelte es

42 Vgl. hierzu Kleine, »Hermits and Ascetics«; Hori, »Concept of Hijiri«.

43 Vgl. Kleine, »Buddhist Monks«.

44 Mauss und Hubert definieren als »magisch« im Unterschied zu »religiös« »tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé« (zitiert nach »Edition critique de l'Esquisse d'une théorie de la magie«). Durkheim brachte dies mit seinem berühmten Satz »Il n'existe pas d'Église magique« auf den Punkt (Durkheim, *Les formes élémentaires*, 61). Im gleichen Sinne charakterisiert Pierre Bourdieu den »Zauberer« als einen »petit entrepreneur indépendant, loué à l'occasion par des particuliers et exerçant son office à temps partiel et contre rémunération, sans y avoir été spécifiquement préparé et sans caution institutionnelle« (Bourdieu, »Genèse et structure«, 326; dt. Übersetzung: »Genese und Struktur«, 76).

45 »Le magicien a une clientèle, non une Église, et ses clients peuvent très bien n'avoir entre eux aucuns rapports, au point de s'ignorer les uns les autres; même les relations qu'ils ont avec lui sont généralement accidentelles et passagères; elles sont tout à fait semblables à celles d'un malade avec son médecin. Le caractère officiel et public dont il est parfois investi ne change rien à cette situation; le fait qu'il fonctionne au grand jour ne l'unit pas d'une manière plus régulière et plus durable à ceux qui recourent à ses services« (Durkheim, *Les formes élémentaires*, 62; für eine dt. Übersetzung dieser Passage siehe Durkheim, *Die elementaren Formen*, 72–73).

46 Zu Webers Idealtypus des Propheten siehe Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 268–275.

47 Vgl. hierzu auch Bourdieu, »Genèse et structure«, 320: »[...] le prophète (ou l'hérésiarque) et sa secte qui contestent par leur seule existence, et, plus précisément, par leur ambition de satisfaire eux-mêmes leurs propres besoins religieux, sans l'intermédiaire et l'intercession de l'Église, l'existence même de l'Église en mettant en question le monopole des instruments de salut [...]« (dt. Übersetzung: »Genese und Struktur«, 63).

sich um ordinierte Mönche, die sich gleichwohl aus dem weltlichen Treiben der großen Klöster zurückzogen und daher als »weltflüchtige Mönche« (*tonseisō* 遁世僧) im Gegensatz zu den »Ampriestern« (*kansō* 官僧) bezeichnet werden.⁴⁸

Der zu seiner Zeit wohl bekannteste und einflussreichste dieser »weltflüchtigen Mönche« war ein Tendai-Priester namens Hōnen 法然 (1133–1212).⁴⁹ Hōnen galt Menschen aus allen Gesellschaftsschichten als regelstreng, klug und belesen und – *last but not least* – als wundermächtig. Kurz: er galt als überaus charismatisch.

Sein persönliches Charisma kompensierte als »symbolisches Kapital« offenkundig seinen ursprünglichen Mangel an ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital. Um seiner nonkonformistischen Lehre vom Reinen Land des Buddhas Amitābha bzw. Amitāyus (jap. Amida 阿彌陀) jedoch den Status einer legitimen Lehrtradition zu verschaffen und eine Institutionalisierung zu ermöglichen, reichte dies kaum aus. Die etablierte Priesterschaft reagierte äußerst repressiv auf Hōnens Treiben und setzte 1207 seine Laisierung und Verbannung durch. Einer von diversen Vorwürfen gegen Hōnen richtete sich gegen dessen mangelnde Autorisierung zur Verkündung einer eigenen Lehrtradition. Tatsächlich war Hōnen in keine anerkannte Sukzession der Dharma-Übermittlung eingebunden und hatte von keinem autorisierten Meister die Lehrbefugnis erhalten.⁵⁰ Sein Auftreten als Prediger, der implizit alle anderen Lehren und Praktiken des Buddhismus für unnütz erklärte, galt dem Establishment als ungeheure Anmaßung.⁵¹

48 Zu dieser Unterscheidung siehe Matsuo, »Official Monks« und »Kamakura New Buddhism«.

49 Zu Hōnen siehe Kleine, *Hōnens Buddhismus*; Repp, *Hōnens religiöses Denken*.

50 Auf das Fehlen einer »Blutbahn« der Lehrübermittlung des Buddhismus des Reinen Landes hat in nicht-polemischer Form auch der buddhistische »Kirchenhistoriker« Gyōnen 凝然 (1240–1321) in seinem *Jōdo hōmon genru shō* 淨土法門源流章空入滅 hingewiesen: »the most important [Vertreter des Buddhismus vom Reinen Land; C.K.] have thus been Chikō, Shōkai, Genshin, Yōkan, Jippan, and Genkū. These six patriarchs were six wise men. This list of teachers does not reflect a line of patriarchs who came out of a direct lineage of succession. Each committed themselves [to this path] based entirely on the authority [of the doctrine]« (Übersetzung Blum, *Pure Land Buddhism*, 204); Original: 其最要者。即智光·昌海·源信·永觀·實範·源空。此之六祖。此之六哲也。此並非親承血脈祖。唯是依憑歸投而已。(Gyōnen 凝然, *Jōdo hōmon genru shō* 淨土法門源流章, T84, 196a20–24). Die Übersetzung des letzten Satzes bereitet einige Schwierigkeiten, wie Blum einräumt. Ich tendiere zu der Annahme, dass es sich hier um einen Schreibfehler handeln könnte. Sollte statt 已 ursprünglich 己 im Text gestanden haben, könnte der Satz lauten: »Sie verließen sich ausschließlich auf sich selbst«. Der Vorwurf der fehlenden »Blutbahn« wird in den Texten der Jōdoshū immer wieder diskutiert, aber nie überzeugend entkräftet. Vgl. Gyōkan 行觀, *Senchakushū hisshō* 選択集秘抄 (JZ 8, 346a10–b04).

51 Jōkei argumentiert in §1 seiner »Kōfukuji-Petition« (*Kōfukuji sōjō* 興福寺奏狀) vor allem damit, dass die Gründung einer neuen Lehrtradition der Anerkennung durch den Tennō bedürfe. Er zieht jedoch implizit auch die Legitimation Hōnens im Sinne einer legitimen Nachfolge in

Hōnen selbst scheint kein besonderes Interesse an der Gründung einer neuen »Sekte« gehabt zu haben. Deswegen kümmerte ihn auch sein Mangel an genealogischer Einbindung nicht weiter.⁵² Er ernannte auch keinen Nachfolger. Sein Denken war ganz auf die Erlangung des außerweltlichen Heilsguts der Wiedergeburt im Reinen Land des Buddhas Amitābha ausgerichtet. Für Hōnens Schüler und Nachfolger stellte sich aber angesichts der nicht nachlassenden Repression und der Zweifel an der Legitimität ihrer »Sekte« das Problem, wie man das Fehlen einer genealogischen Sukzession kompensieren könnte. Einerseits wurde hervorgehoben, dass Hōnen formal dadurch charismatisch legitimiert war, dass er über seinen Meister Eikū 叡空 (gest. 1179) in der 19. Generation⁵³ einer Sukzession für

Zweifel, wenn er schreibt: »Even if he [sc. Hōnen] were a man of ability and virtue, it is only proper that he address the court and wait for the imperial permission to preach. It is quite improper to establish a sect privately« (Übersetzung Morrell, *Early Kamakura Buddhism*, 76); Original: 若自古相承、不始于今者、逢誰聖哲、面受口擇、以幾內證教誠示導哉、縱雖有功有德、須奏公家以待勅許、私號一宗、甚以不當。

52 Allerdings scheint ihm bewusst gewesen zu sein, dass er in dieser Hinsicht angreifbar war. In seiner Hauptschrift, dem *Senchakushū*, geht er auf das Problem ein, ohne es wirklich zu lösen. Er begnügt sich mit dem Hinweis, dass es auch eine »Blutbahn« des Reinen Landes gebe, allerdings seien hierzu unterschiedliche Erklärungen im Umlauf. Er schreibt: »So hat also jede der Schulen jeweils eine Sukzessions-Blutbahn. Und wie eben gesagt: gibt es in der Tradition des Reinen Landes Stammbäume einer Blutbahn der Meister-Schüler-Sukzession? Antwort: So wie es in den Genealogien des Heiligen Pfades Blutbahnen gibt, so gibt es auch Blutbahnen in der Tradition des Reinen Landes. Nur sind in der einen Tradition des Reinen Landes die Genealogien nicht einheitlich. Zu nennen wäre die [Genealogie] von Lushan Huiyuan Fashi, von Cimin Sanzang und [die Genealogie] von Daochuo und Shandao usw. Ich halte mich hier an die von Daochuo und Shandao. Wenn wir diese eine Blutbahn der Meister-Schüler-Sukzession erörtern, so gibt es diesbezüglich zwei Theorien. Die erste [lautet, die Genealogie sei wie folgt]: Tripiṭaka-Meister Bodhiruci–Dharma-Meister Huichong–Dharma-Meister Daozhang–Dharma-Meister Tanluan–Dhyāna-Meister Dahai–Dharma-Meister Fashang (aus der Sammlung [von Passagen über das Land] der Seligkeit). Die zweite [lautet]: Tripiṭaka-Meister Bodhiruci–Dharma-Meister Tanluan–Dhyāna-Meister Daochuo–Dhyāna-Meister Shandao–Dharma-Meister Huaigan–Dharma-Meister Shaokang (nach den beiden Biographien [großer Mönche] der Tang- und der Song-Zeit)« (Genkū 源空, *Senchaku shū* 選擇集; JZ 7, 8a04–10). Nicht nur, dass z. B. zwischen Tanluan und Daochuo sowie Huaigan und Shaokang keine direkte Beziehung bestand – auch Hōnens eigene Beziehung zu den beiden von ihm genannten Sukzessionslinien bleibt unklar. Vgl. auch JZ 7, 8a04–a10.

53 Vgl. *Kukanden* 九卷傳 (JZ 17, 110b16–111a09). Rein rechnerisch scheint mir dies kaum möglich zu sein. Nachvollziehbar ist dagegen die Behauptung, Hōnen stehe in der 9. Generation der Regel-Übermittlung seit Jikaku Ennin 自覺圓仁 und zwar in folgender Linie: (1) Ennin 圓仁, (2) Chō'i 長意, (3) Jinen 慈然, (4) Jinin 慈認, (5) Genshin 源信, (6) Zennin 禪仁, (7) Ryōnin 良仁, (8) Eikū 叡空, (9) Hōnen 法然 (*Enkō Daishi gyōjō ezu yokusan* 圓光大師行狀畫圖翼贊; JZ 16, 199b09–b12). Vgl. Shōgei 聖岡, *Ken jōdo denkai ron* 顯淨土傳戒論; JZ 15, 894a12–b17). Siehe auch Coates und Ishizuka, *Hōnen*, 242. In der Tendaishū unterschied man zwei Aspekte der Re-

die Weitergabe der Bodhisattva-Regeln seit Śākyamuni-Buddha stand. Das autorisierte ihn zwar zur Durchführung des quasi-magischen Rituals der »Regel-Übertragung« (*jukai* 授戒),⁵⁴ qualifizierte ihn aber nicht zur Gründung einer eigenen Lehrtradition.⁵⁵

Die Hagiographen ersannen daher zwei für unsere Fragestellung relevante Strategien: (1) Sie berichteten, Hönen sei in einer Traumvision durch den chinesischen Meister Shandao 善導 (613–681) autorisiert worden, dessen Lehre in Japan zu verbreiten.⁵⁶ (2) Sie stellten die Behauptung auf, Hönen sei eine Manifestation (*ōgen* 應現; von Skt. *avatāra*) oder »herabgelassene Spur« (*suijaku* 垂迹)⁵⁷ des Bodhisattvas Mahāsthāmaprāpta (jap. Daiseishi 大勢至).⁵⁸

Beide Behauptungen wurden schließlich miteinander verwoben und damit in ihrer legitimierenden Wirkung noch verstärkt. So heißt es, der Chinese Shandao habe als Verwandlungskörper des Buddha Amitābha den tiefen Sinn des Urgelübdes jenes Buddha offenbart, während Hönen in Japan als Manifestation Mahāsthāmaprāptas die entscheidende religiöse Praxis des Aussprechens des

gel-Übertragung gemäß den beiden Texten, auf denen das Regel-Verständnis dieser Schule basiert: (1) der »wahre Aspekt der Weitergabe der Regeln« (*shōsō den no kai* 正相傳の戒) auf der Basis des *Lotus-Sūtras*, und (2) der »periphere Aspekt der Weitergabe der Regeln« (*bōsō den ni kai* 傍僧傳の戒) auf der Basis des *Fanwang jing*. Es heißt, Hönen sei von Eikū lediglich in die Regeln nach dem *Lotus-Sūtra* eingeweiht worden (Etani, *Endonkai*, 133). Einigen Hagiographen zufolge wurde Hönen durch Eikū nicht nur in die Regeln, sondern auch in die Shingon-Lehren eingeweiht, wobei mit Shingon hier nicht die von Kūkai gegründete Schule gemeint ist, sondern die Tendai-Esoterik (*taimitsu* 台密) (Shōkaku 聖覺, *Jūrokumon ki* 十六門記; JZ 17, 5a04–7).

54 Wovon Hönen den Quellen zufolge reichlich Gebrauch machte. So hat er unter anderem den Regenten Fujiwara no Kanezane 藤原兼實 (1149–1207) mindestens elfmal in die Regeln eingeweiht, aber auch die Tennōs Takakura 高倉 (1161–1181) und Go-Toba 後鳥羽 (1180–1239) sowie den Ex-Kaiser Go-Shirakawa 後白河 (1127–1192) und den Oberkommandierenden der Taira-Truppen im Genpei-Krieg, Taira Shigehira 平重衡 (1158–1185), unmittelbar vor dessen Enthauptung. Coates und Ishizuka, *Hōnen*, 242, kommentieren dies folgendermaßen: »The followers of Hōnen have always been proud that they were in the regular line of succession in the holding of the perfect precepts, even though the fundamental ideas of the precepts are quite contrary to those of the *Nembutsu* newly advocated by Hōnen«.

55 Vgl. *Kukanden* 九卷傳 (JZ 17, 110b16–111a09).

56 *Kukanden* 九卷傳 (JZ 17, 109b11–16). Vgl. *Enkō Daishi gyōjō ezu yokusan* 圓光大師行狀畫圖翼贊 (JZ 16, 178b01–12).

57 Zum Paradigma der »Urstände und herabgelassenen Spuren« (*honji suijaku* 本地垂迹) siehe Iyanaga, »Honji suijaku«; Lutum, *Shifting the Mind*; Matsunaga, *Buddhist Philosophy*; Teeuwen und Rambelli, *Buddhas and Kami*; Tyler, »Honji Suijaku Faith«.

58 Enchi 圓智 und Gizan 義山, *Enkō Daishi gyōjō ezu yokusan* 圓光大師行狀畫圖翼贊 (JZ 16, 112a02). Vgl. Shōgeis 聖岡 (1341–1420) *Ōhara dangi kikigaki shō kenmon* 大原談義聞書鈔見聞 (JZ 14, 789a5–8).

Buddha-Namens verbreitet habe.⁵⁹ Hier wird also noch eine Hierarchie zwischen dem Meister Shandao (alias Amitābha) und seinem Schüler im Geiste, Hönen (alias Mahāsthāmaprāpta), konzediert. In einem späteren Text aus dem frühen 18. Jahrhundert wird nun auch diese Unterscheidung für nichtig erklärt. Amitābha und Mahāsthāmaprāpta seien nur zwei Namen für eine Substanz.⁶⁰ So avanciert Hönen schließlich zu einer Manifestation des Buddhas selbst – und als solcher bedarf er natürlich keiner Legitimation durch Einbettung in eine anerkannte genealogische Sukzession; er wird selbst zum potenziellen und schließlich faktischen Ausgangspunkt neuer Genealogien.⁶¹

Nur am Rande sei hier als ergänzende Anmerkung erwähnt, dass sich aus der Schülerschaft Hönens heraus bald ein für den Buddhismus ganz untypisches, um nicht zu sagen: heterodoxes Sukzessionsprinzip entwickelte. Ein Schüler Hönens namens Shinran 親鸞 (1173–1263) hatte nach seiner Verbannung und Rückversetzung in den Laienstand 1207 geheiratet und Nachkommen gezeugt. Innerhalb der nicht-zölibatären, später als Jōdo Shinshū 淨土真宗 bekannten Gemeinde galt schon bald das Prinzip der genetischen Abstammung vom Ahnherren. Es setzt sich also ein Konzept von »Erbcharisma«, eine »Erbhierokratie«, durch, die auf »der Vorstellung« basierte, »daß die charismatische Qualifikation im Blute liege«.⁶² Die Leiter dieser größten buddhistischen Denomination Japans, die *monshu* 門主, sind bis heute leibliche Nachkommen Shinrans.⁶³

59 *Enkō Daishi gyōjō ezu yokusan* (JZ 16, 104b07–10; vgl. HDZ, 3). Beachte: Schon Hönen behauptet in seinem *Sanbukyō tai'i*, Shandao sei eine Manifestation Amidas: »Aber in China ist der Sogekommene [Tathāgata] Amida unter dem Namen des Ehrwürdigen Shandao aufgetaucht« (*Wago tōroku* 和語燈錄; JZ 9, 478a05–6).

60 Hōjū 法洲, *Ichimai kishōmon kōsetsu* 一枚起請講説 (JZ 9, 302a08–b02).

61 Es wäre an dieser Stelle zu überprüfen, ob hier mehr oder bewusst auf die Möglichkeit einer direkten Offenbarung angespielt wird, wie sie in den esoterischen Genealogien postuliert wird, wie etwa in Saichōs »Regel-Übertragungs-Genealogien« usw. Z. B.: *Tendai engyō bosatsukai sōjō shishi kechimyaku* 天台圓教菩薩戒相承師師血脈: *Rengedai sekai kakukaku tenkō shijiza jō Bishanabutsu* 蓮華臺藏世界赫赫天光師子座上盧舍那佛; *Taizō Kongō kechimyaku* 胎藏金剛血脈: *Birushana Nyorai* 毘盧遮那如來 (Vairocana Tathāgata).

62 Weber, *Wissenschaftslehre*, 486.

63 Für Einzelheiten zur Jōdo Shinshū siehe Dobbins, *Jōdo Shinshū*, und Kleine, *Buddhismus in Japan*, 267–307.

3 Fazit

Wie ist der Befund nun religionsgeschichtlich einzuordnen? Fassen wir kurz zusammen: Genealogische Sukzession galt im ostasiatischen Buddhismus als zentrales Element charismatischer Legitimation und damit religiöser Autorität. Begünstigt wurde dies durch das Prinzip des Familismus und die im vormoderne Japan durchgängig – zumindest in den oberen Schichten – wirksame Organisation der Gesellschaft gemäß Clan-Strukturen.⁶⁴

Erklärungsbedürftig ist dagegen, warum die charismatische Legitimation der buddhistischen »Tempelaristokratie« mit ihren diversen »Familien« und »Abstammungslinien« im 12. Jahrhundert offenkundig in eine Krise geraten war und das Establishment von Persönlichkeiten herausgefordert wurde, deren charismatische Autorität sich nicht durch genealogische Sukzession begründen ließ.

Meine vorläufige Erklärung lautet wie folgt: Bis zum 8. Jahrhundert fungierte der Buddhismus in Japan als Staatskult und war damit eine öffentliche Angelegenheit. Der Saṅgha war eine Art Staatskirche, deren hierokratische Autorität vor allem auf dem Amtsscharisma ihrer Priesterschaft beruhte. Ab dem 9. Jahrhundert zeichnet sich allmählich ein Trend zur Privatisierung ab. Der bürokratische Zentralstaat bleibt ein Ideal, wird aber faktisch zugunsten eines Clan-mäßig organisierten Feudalismus zunehmend bedeutungslos. Mit dem Trend zur Privatisierung setzt auch eine Individualisierung auf allen gesellschaftlichen Ebenen ein. Das betrifft nicht zuletzt die Heilserwartungen. Vor allem Aristokraten nehmen als Kunden die Dienstleistungen charismatisch begabter Individuen in Anspruch, um innerweltliche wie außerweltliche Heilsgüter zu erlangen. Im Sinne Durkheims übernehmen die religiösen Dienstleister damit gewissermaßen die Funktion von »Zauberern«, die als Kleinunternehmer agieren.

64 Dabei ist zu bedenken, dass sich der japanische Familismus vom chinesischen insofern unterscheidet, als er nicht zwingend auf dem Prinzip der Blutsverwandtschaft basiert. In Japan waren stets Adoptionen auch von Ehemännern möglich, die dann den patrilinearen Fortbestand der Familientradition sicherten, ohne mit dem Ahnherren des Clans blutsverwandt zu sein. Siehe Smith, »Ancestor Worship«, 33. Umstritten ist auch, ab wann das Uji-System das primäre sozio-politische Organisationssystem in Japan war. Überzeugend nachweisbar ist die Bedeutung des Systems erst ab dem 7. Jahrhundert, als der Tennō Tenji 天智 (reg. 661–672) eine Klassifizierung der Uji vornahm und sein Nachfolger Tenmu 天武 (reg. 672–686) ein Rangsystem unter den Uji je nach Nähe zum Kaiserhaus einführte und den wichtigsten Sippen »Familiennamen« (*kabane* 姓) verlieh. Vgl. Kiley, »Uji and Kabane«. Für detailliertere Informationen zum Uji-Kabane-System siehe auch McGill, *Early Japan*. Für weitere Einzelheiten zur Bedeutung des Familismus in Japan, insbesondere unter dem Aspekt der Ahnenverehrung, siehe auch Smith, »Japanese Family«; ders., *Ancestor Worship*.

Deren Kunden erwarten sichtbare Zeichen charismatischer Begabung,⁶⁵ und es setzt sich die Überzeugung durch, dass die Amtspriesterschaft ihre charismatische Bewährung zunehmend schuldig bleibt. Es kommt zu einer Krise der traditionellen Begründung erbcharismatischer Legitimation durch genealogische Sukzession. Leute wie Hönen befriedigen als charismatische, d. h. wundermächtige religiöse Dienstleister die privaten und individuellen Heilsbedürfnisse ihrer Kunden – darunter (im Falle Hönens) Kaiser, Ex-Kaiser und der Regent Fujiwara no Kanezane.

Sie erwerben dadurch einen erheblichen Bestand an symbolischem Kapital, das sie in soziales Kapital konvertieren können. Das macht es ihnen möglich, den Mangel an genealogischer Legitimation zu kompensieren und gleichsam im Stil von Propheten aufzutreten: sie verkünden eigenmächtig eine systematische Lehre, fordern von den Gläubigen einen speziellen Habitus ein und bilden Gemeinschaften. Das Private wird so öffentlich und damit zu einer Gefahr für die öffentliche Ordnung.⁶⁶ Die neuen »Sekten« werden massiv verfolgt. Es bedarf daher neuer Legitimationsstrategien von Seiten der Nachfolger der Nonkonformisten, die nun ihre charismatischen Herren posthum zu quasi-transzendenten Heilsgestalten aufbauen. Die »Propheten« werden nun ihrerseits gleichsam zu defizierten Ahnherren. Es bilden sich gewissermaßen neue »Clans«, *lineages* und »Zweigfamilien«. Das Legitimationsprinzip der genealogischen Sukzession setzt sich wieder durch, wenn auch nicht mehr ganz so stark und keineswegs ausschließlich im Sinne erbcharismatischer Autorität.

⁶⁵ Es ist davon auszugehen, dass auch die zunehmende Esoterisierung des Buddhismus ab dem 9. Jahrhundert zu dieser Entwicklung einer »Klienten-Magie« beigetragen haben dürfte.

⁶⁶ Religionsgeschichtlich erhebt sich die Frage, warum es in dieser Situation nicht zur Gründung ganz neuer Religionen gekommen ist. Ich kann die Frage hier nicht erschöpfend beantworten, aber tatsächlich hat sich der japanische Buddhismus seit der Kamakura-Zeit auf eine Weise ausdifferenziert, dass man fast schon geneigt ist, die einzelnen Denominationen als eigenständige, von Hönen, Shinran, Nichiren usw. gestiftete Religionen zu bezeichnen. Die Stifter werden ihrerseits zu den vergöttlichten Ahnherren einer Art von »Kirchen-Clans«. So spricht man z. B. in der Jōdoshū gern von »Hönen-Buddhismus« (*Hōnen bukkyō* 法然佛教) und in den Hausaltären (*butsudan* 佛壇) des Honganji-Flügels der Jōdo Shinshū werden der »Sektengründer« Shinran und der »zweite Gründer« Rennyo direkt neben dem Buddha Amida platziert, womit sie gewissermaßen den Rang einnehmen, der normalerweise den transzendenten Bodhisattvas Kannon und Seishi gebührt.

Literatur

- HDZ Ikawa Jōkei 井川定慶 (Hg.), *Hōnen Shōnin den zenshū* 法然上人傳全集, Kyoto: Hōnen-Shōnin-den Zenshū Kankō-kai, 1978.
- HZ Ishii Kyōdo 石井教道 (Hg.), *Shōwa shinshu Hōnen Shōnin zenshū* 昭和新修法然上人全集 (1955), Kyoto: Heirakuji Shoten, 1991.
- JZ Jōdoshū kaishū happyakunen kinen keisan junbikyoku 淨土宗開宗八百年記念慶讚準備局 (Hg.), *Jōdoshū zensho* 淨土宗全書, 20 Bde., unveränderte Neuauflage der Originalausgabe von 1911–1914, Tokio: Sankibōbusshorin, 1970–1972.
- SN *Samyutta Nikāya*
- T Takaku Junjirō 高楠順次郎 und Watanabe Kaikyoku 渡邊海旭 (Hg.), *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經, 100 Bde., Tokio: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924–1934.
- X Hong Kong Committee on the Photographic Publication of a Continuation to the Buddhist Tripiṭaka and Buddhist Association of the Republic of China (Hg.), *Wan Xinzuan Xuegangjing* 卍新纂續藏經, Taipei: Shinwenfeng, 1968–1970 (Nachdruck von Maeda E'un 前田慧雲 [Hg.], *Dainihon Zokuzōkyō* 大日本續藏經, Kyoto: Tosho Shuppan, 1905–1912), digitalisiert durch die Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA), 1998–2008.
- Adamek, Wendi L., »Imagining the Portrait of a Chan Master«, in: Bernard Faure (Hg.), *Chan and Zen Studies. The State of the Field(s)*, London: RoutledgeCurzon, 2003, 36–73.
- Adamek, Wendi L., »Robes Purple and Gold. Transmission of the Robe in the ›Lidai fabao ji‹ (Record of the Dharma-Jewel through the Ages)«, *History of Religions* 40,1 (2000), 58–81.
- Adamek, Wendi L., *The Mystique of Transmission. On an Early Chan History and Its Contexts*, New York: Columbia University Press, 2007.
- Bauer, Wolfgang und Hans van Ess, *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*, München: Beck, 2001.
- Beyerlein, Raymund und Fritz Schäfer (Hg.), *Der Buddha und sein Orden. Ein Lesebuch über das Leben der Mönche, Nonnen und Laien unter der Anleitung des Buddha, nach den ältesten Überlieferungen des Pālikanon*, Stambach: Beyerlein & Steinschulte, 2000.
- Blum, Mark L. (Hg.) *The Origins and Development of Pure Land Buddhism. A Study and Translation of Gyōnen's Jōdo Hōmon Genrushō*, New York: Oxford University Press, 2002.
- Bourdieu, Pierre, »Genèse et structure du champ religieux«, *Revue française de sociologie* 12,3 (1971), 295–334.
- Bourdieu, Pierre, »Genese und Struktur des religiösen Feldes«, in: ders., *Religion*, Berlin: Suhrkamp, 2011, 30–91.
- Cleary, Thomas, *Transmission of Light. Zen in the Art of Enlightenment by Zen Master Keizan*, New York: Weatherhill, 1990.
- Coates, Harper H. und Ryūgaku Ishizuka (Hg.), *Hōnen the Buddhist Saint. His Life and Teaching. Compiled by Imperial Order*, 5 Bde., Kyoto: The Society for the Publication of Sacred Books of the World, 1949.
- Dahlke, Paul (Hg.), *Buddha. Die Lehre des Erhabenen* (1920), München: Goldmann, 31979.
- Dobbins, James C., *Jōdo Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan* (Pure Land Buddhist Studies), Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- Durkheim, Émile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2007.

- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaire de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris: Alcan, 1912.
- Etani Ryūkai 惠谷隆戒, *Endonkai gairon 円頓戒概論*, Tokio: Daitō Shuppan, 1978.
- Faure, Bernard (Hg.), *Chan and Zen Studies. The State of the Field(s)*, London: RoutledgeCurzon, 2003.
- Faure, Bernard, »Quand l'habit fait le moine. The Symbolism of the Kāśāya in Sōtō Zen«, in: ders. (Hg.), *Chan Buddhism in Ritual Context*, London: RoutledgeCurzon, 2003, 211–249.
- Faure, Bernard, *The Will to Orthodoxy. A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Fischer, Peter, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Mappō-Gedankens und zum Mappō-Tōmyō-Ki* (Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 65), Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V., 1976.
- Gombrich, Richard, *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* (The Library of Religious Beliefs and Practices), London: Routledge, 1991.
- Groner, Paul, »Jitsudō Ninkū on Ordinations«, *Japan Review* 15 (2003), 51–75.
- Groner, Paul, »Tradition and Innovation. Eison's Self-Ordinations and the Establishment of New Orders of Buddhist Practitioners«, in: William M. Bodiford (Hg.), *Going Forth. Visions of Buddhist Vinaya. Essays Presented in Honor of Professor Stanley Weinstein* (Studies in East Asian Buddhism 18), Honolulu: University of Hawaii Press, 2005, 210–235.
- Hecker, Hellmuth und Nyanaponika Thera, *Die Jünger Buddhas. Leben, Werk und Vermächtnis der vierundzwanzig bedeutendsten Schüler und Schülerinnen des Erwachten*, Bern: Barth, 2000.
- Hieizan Senju'in Fuzoku Eizan Gakuin 比叡山專修院附属叡山学院 (Hg.), *Dengyō Daishi zenshū 伝教大師全集*, 5 Bde., Tokio: Sekai Seiten Kankō Kyōkai, 1926–1927.
- Hiraizumi, H., »Der Einfluss der Mappo-Lehre in der Japanischen Geschichte«, *Monumenta Nipponica* 1,1 (1938), 58–69.
- Hori, Ichiro, »On the Concept of Hijiri (Holy-Man)«, *Numen* 5,2 (1958), 128–160.
- Hori, Ichiro, »On the Concept of Hijiri (Holy-Man) (continued)«, *Numen* 5,3 (1958), 199–232.
- Hu-von-Hinüber, Haiyan, *Das Pośadhavastu. Vorschriften für die buddhistische Beichtfeier im Vinaya der Mūlasarvāstivādins* (Studien zur Indologie und Iranistik, Monographien 13), Reinbek bei Hamburg: Wezler, 1994.
- Iyanaga, Nobumi, »Honji suijaku and the Logic of Combinatory Deities. Two Case Studies«, in: Mark Teeuwen und Fabio Rambelli (Hg.), *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: RoutledgeCurzon, 2003, 145–176.
- Kieffer-Pülz, Petra, »Die buddhistische Gemeinde«, in: Heinz Bechert u. a. (Hg.), *Der Buddhismus*, Bd. 1: *Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2000, 281–402.
- Kieschnick, John, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Kiley, Cornelius J., »Uji and Kabane in Ancient Japan. Review of: R. J. Miller. Ancient Japanese Nobility. The Kabane Ranking System«, *Monumenta Nipponica* 32,3 (1977), 365–376.
- Kleine, Christoph, »Buddhist Monks as Healers in Early and Medieval Japan«, *Japanese Religions* 37,1–2 (2012) (Sonderheft »Religion and Healing in Japan«, hg. von Christoph Kleine und Katja Triplett), 13–38.
- Kleine, Christoph, *Der Buddhismus in Japan. Geschichte, Lehre, Praxis*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

- Kleine, Christoph, »Geschichte und Geschichten im ostasiatischen Buddhismus. Hagiographie zwischen Historiographie und Erbauung«, in: Peter Schalk u. a. (Hg.), *Geschichten und Geschichte. Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte* (Historia religionum 30), Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2010, 3–56.
- Kleine, Christoph, »Hermits and Ascetics in Ancient Japan. The Concept of Hijiri Reconsidered«, *Japanese Religions* 22,2 (1997), 1–46.
- Kleine, Christoph, *Hönens Buddhismus des Reinen Landes. Reform, Reformation oder Häresie?* (Religionswissenschaft 9), Frankfurt am Main: Lang, 1996.
- Kleine, Christoph, »Praktischer Atheismus als religiöser Nonkonformismus. Überlegungen zur Nenbutsu-Bewegung des japanischen Mittelalters«, in: Edith Franke, Christoph Kleine und Heinz Mürmel (Hg.), *Devianz und Dynamik. Festschrift für Hubert Seiwert zum 65. Geburtstag* (Critical Studies in Religion / Religionswissenschaft 8), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 122–149.
- Kuroda, Toshio, »Buddhism and Society in the Medieval Estate System«, *Japanese Journal of Religious Studies* 23,3–4 (1996), 287–319.
- Kuroda, Toshio, »The Development of the Kenmitsu System as Japan's Medieval Orthodoxy«, *Japanese Journal of Religious Studies* 23,3–4 (1996), 233–269.
- Lutum, Peter, *Japanizing. The Structure of Culture and Thinking in Japan*, Münster: Lit, 2006.
- Marra, Michele, »The Development of Mappō Thought in Japan; I.«, *Japanese Journal of Religious Studies* 15,1 (1988), 25–51.
- Marra, Michele, »The Development of Mappō Thought in Japan; II.«, *Japanese Journal of Religious Studies* 15,4 (1988), 287–305.
- Matsunaga, Alicia, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-suijaku Theory*, Tokio: Sophia University, 1969.
- Matsuo, Kenji, »Official Monks and Reclusive Monks. Focusing on the Salvation of Women«, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 64,3 (2001), 369–380.
- Matsuo, Kenji, »What Is Kamakura New Buddhism? Official Monks and Reclusive Monks«, *Japanese Journal of Religious Studies* 24,1–2 (1997), 179–189.
- Mauss, Marcel und Henri Hubert, »Esquisse d'une théorie de la magie«, »Edition critique de l'Esquisse d'une théorie de la magie«. À partir des manuscrits de Marcel Mauss et de Henri Hubert conservés au Musée d'Archéologie nationale à Saint-Germain-en-Laye (France)«, <http://www2.unil.ch/hubert-mauss-magie/spip.php?article17> (12. Mai 2015).
- McGill, Sara A., *Early Japan. Uji-kabane System and the Yamato Period*, Toledo, Ohio: Great Neck Publishing, 2009.
- Mohr, Thea und Jampa Tsedroen, *Dignity and Discipline. Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, Boston: Wisdom Publications, 2014.
- Morrell, Robert E., *Early Kamakura Buddhism. A Minority Report*, Berkeley: Asian Humanities Press, 1987.
- Mylius, Klaus, *Gautama Buddha. Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus* (Literatur, Philosophie, Wissenschaft), München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 31991.
- Ōyama Kyōhei, »Medieval Shōen«, in: John W. Hall (Hg.), *The Cambridge History of Japan*, Bd. 3: *Medieval Japan*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 89–126.
- Rambelli, Fabio, »Buddha's Wrath. Esoteric Buddhism and the Discourse of Divine Punishment«, *Japanese Religions* 27,1 (2002), 41–68.

- Reischauer, Robert K., »The Japanese Shoen ([Zhuang] [Yuan]), or Manor. Some Useful Terminology«, *Journal of the American Oriental Society* 57,1 (1937), 78–83.
- Repp, Martin, *Hönens religiöses Denken. Eine Untersuchung zu Strukturen religiöser Erneuerung*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.
- Rhodes, Robert F. und *Saichō, *The Candle of the Latter Dharma* (BDK English Tripitaka 107-I, II), Berkeley: Bukkyō Dendō Kyōkai and Numata Center, 1994.
- Ryūkoku Daigaku Toshokan 龍谷大学図書館, »Ryūkoku Daigaku Toshokan Kichō Shiryō Ezu Database (Ryukoku University Library Digital Archives) 龍谷大学図書館, 貴重資料画像データベース«, http://www.afc.ryukoku.ac.jp/kicho/lists/textlist_03.html?b=1 (21. August 2014).
- Schmidt-Glitzner, Helwig, *Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China* (Münchner Ostasiatische Studien 26), Wiesbaden: Steiner, 1982.
- Shinohara, Kōichi, »The Kasaya Robe of the Past Buddha Kasyapa in the Miraculous Instruction Given to the Vinaya Master Daoxuan (596–667)«, *Chung-Haw Buddhist Journal* 13,2 (2000), 299–367.
- Smith, Robert John, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford: Stanford University Press, 1974.
- Smith, Robert John, »Ancestor Worship in Contemporary Japan«, *Nanzan Bulletin* 7 (1983), 30–40.
- Smith, Robert John, »The Japanese Family. Kinship Relations and Ancestor Worship«, *Perspectives in Sociology* (1977), 85–98.
- Taira, Masayuki, »Kuroda Toshio and the Kenmitsu Taisei Theory«, *Japanese Journal of Religious Studies* 23,3–4 (1996), 427–447.
- Teeuwen, Mark und Fabio Rambelli (Hg.), *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London: RoutledgeCurzon, 2003.
- Teiser, Stephen F., »Religions of China in Practice«, in: Donald S. Lopez (Hg.), *Asian Religions in Practice* (Princeton Readings in Religions), Princeton: Princeton University Press, 1999, 88–122.
- Tyler, Susan, »Honji Suijaku Faith«, *Japanese Journal of Religious Studies* 16,2–3 (1989), 227–250.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, hg. von Max Weber und Marianne Weber, Tübingen: Mohr Siebeck, 91988.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr Siebeck, 61985.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 51985.
- Wilkinson, Endymion, *Chinese History. A Manual (Revised and Enlarged)* (Harvard-Yenching Institute Monograph Series 52), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- Wumen Huaikai und Heinrich Dumoulin, *Mumonkan, die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der achtundvierzig Kōan*, Mainz: Grünewald, 1975.
- Yampolsky, Philip B., *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. The Text of the Tun-Huang Manuscript*, New York: Columbia University Press, 1967.

