

**AUTONOMIE UND INTERDEPENDENZ
ZU DEN POLITISCHEN VORAUSSETZUNGEN FÜR
STAATLICHE SÄKULARITÄT UND RELIGIÖSE PLURALITÄT
IM VORMODERNEN JAPAN**

CHRISTOPH KLEINE

I. Einleitungsteil

Es mag etwas eigenartig erscheinen, in diesem Themenheft einen Beitrag über das vormoderne Japan zu platzieren. Die Vorstellung, es könne bereits im klassischen und mittelalterlichen Japan Ansätze von staatlicher Säkularität bzw. eine klare konzeptuelle Differenz zwischen einer Wertsphäre der Politik und einer Wertsphäre der Religion gegeben haben, wird zumindest all jene verwundern, die mit Max Weber das vormoderne Ostasien als einen großen „Zaubergarten“ betrachten. Ich hoffe im Folgenden zeigen zu können, dass die Differenzierung zwischen politischen und religiösen Wertsphären, Handlungsräumen oder Praxisfeldern kein exklusives Signum der „westlichen Moderne“ ist, sondern bereits in vormodernen außereuropäischen Gesellschaften vorfindbar ist, womit das „Böckenförde-Diktum“ und seine Umkehrung auch auf diese Kontexte anwendbar wäre.

1. Theoretischer Ansatz und Begriffsklärung

Worüber reden wir, wenn wir über das Verhältnis Religion – Politik sprechen? Meistens denkt man dabei wohl an die Beziehung zwischen religiösen und staatlichen Institutionen. Das ist der gängige Ansatz, birgt aber die Gefahr, sich in historischen Einzelproblemen zu verlieren. Die Gefahr mangelnder theoretischer Anschlussfähigkeit erhöht sich noch, wenn die Fallbeispiele aus Sicht der Leser recht „exotisch“ sind, was bei meinem Beitrag im Kontext dieses Sammelbandes der Fall sein dürfte. Für eine systematisch vergleichende Wissenschaft ist aber ein hohes Abstraktionsniveau nötig, um Theorien von größerer Reichweite formulieren zu können. Ich wähle daher hier den wegen

seines Abstraktionsniveaus berüchtigten, aber eben auch hoch anschlussfähigen systemtheoretischen Ansatz Niklas Luhmanns, um das Verhältnis von Religion und Staat im mittelalterlichen Japan zu diskutieren, wobei mit Luhmann einstweilen „Staat“ als die simplifizierende interne Selbstbeschreibung (Reflexion) des politischen Systems¹ definiert sei.

Ich werde hier also über die Beziehung zwischen zwei sozialen Systemen sprechen, nämlich zwischen dem *Religionssystem* und dem *politischen System* – man könnte natürlich ebenso unter leicht variierenden Gesichtspunkten von Handlungsräumen, Praxisfeldern, Wertsphären oder Lebensordnungen sprechen. Ich gehe zwar davon aus, dass der Großteil der Leser_innen mit den Grundbegriffen der Luhmann'schen Systemtheorie vertraut ist, aber ein paar Dinge sollten vorab vielleicht doch geklärt werden, um Missverständnisse zu vermeiden.

Ich gehe im Folgenden einstweilen mit Luhmann davon aus, dass Religion und Politik zwei autopoietische, d. h. sich im Prozess systeminterner Kommunikation selbst reproduzierende und regulierende autonome Systeme sind.² Allerdings sind sie als soziale Systeme nicht *autark*, sondern strukturell aneinander gekoppelt. Die Systemgrenzen werden durch Kommunikation geschaffen und alle systeminternen Kommunikationen orientieren sich an spezifischen Codes. Im Falle des Politiksystems ist dies nach Luhmann die Leitunterscheidung *Macht/Machtlosigkeit*, im Falle des Religionssystems *Transzendenz/Immanenz*.³

Ich verstehe Religion also hier im systemtheoretischen Sinne als ein soziales System, dessen Bezugsproblem die aus dem Zugleich von Bestimmtheit und

¹ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1997, 758; ders., *Soziologische Aufklärung*, 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Wiesbaden 2005, 81ff. Vgl. Detlef Krause, *Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann*, Stuttgart 2005, 228.

² Für eine Kritik am Autopoiesis-Konzept Luhmanns siehe Richard Münch, *Strukturen. Die Ausdifferenzierung und Institutionalisierung von Handlungsräumen*, in: Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch (Hgg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*; Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart-Weimar 2011.

³ Das schließt nicht aus, dass gerade im Religionssystem des mittelalterlichen Japan auch ältere Codierungen wie „alltäglich/außeralltäglich“ als „Nebencodierungen“ weiterhin eine Rolle spielten. Diese Codierungen sind aber in der Objektsprache weniger deutlich als Duale im Sinne wechselseitiger Antonyme repräsentiert. Für das Gewöhnliche, Alltägliche, Profane stehen unter anderem Begriffe wie „*zoku* 俗“ – auch in Kombination mit „weltlich“ (*sezoku* 世俗). Für Außeralltägliches, Numinoses, Charisma etc. werden Begriffe wie „*rei/ryō* 霊“ verwendet. Nur selten werden die fraglichen Begriffe jedoch als Duale zusammen benutzt. Für eine von mir nicht geteilte Kritik an Luhmanns Bestimmung der Leitunterscheidung des Religionssystems siehe Peter Beyer, *Religions in Global Society*, London 2006, 84 ff; siehe auch Rudi Laermans/Gert Verschraegen, „The Late Niklas Luhmann“ on Religion: An Overview, in: *Social Compass* 48 (2011), 7–20.

Unbestimmbarkeit sich ergebende unbestimmte Kontingenz ist und dessen systeminterne Kommunikation sich an dem Code Transzendenz/Immanenz ausrichtet. Die Funktion der Religion besteht nach Luhmann – in anderen Worten – darin, die Transzendenz in der Immanenz verfügbar zu machen und das Unbestimmbare durch Repräsentation in der Immanenz als Bestimmtes erscheinen zu lassen.⁴

Auch im japanischen Buddhismus, so meine ich, bildet der objektsprachlich stark (wenngleich semantisch nicht vollkommen äquivalent) repräsentierte Code Transzendenz/Immanenz (Jap. *shusseken* 出世間 / *seken* 世間; von Skt. lokottara / laukika) die dominante Leitunterscheidung religiöser Kommunikation.⁵ Vor allem ab dem späten 12. Jahrhundert wird das Kontingenzproblem in buddhistischen Elitendiskursen, aber auch in populären Kulturen zunehmend auf die Transzendenz verlagert, indem die außerweltliche Befreiung als vorrangiges Ziel buddhistischer Praxis die Orientierung an diesseitigen Heilsgütern überlagert, wenn auch keineswegs verdrängt. Die Religion erfüllte natürlich eine ganze Reihe von Funktionen für die Gesellschaft, doch sie tat dies auf andere Weise als andere Systeme:⁶ Krankenheilung, Kriegserfolg, Erntesegen usw. fielen *auch* in die Zuständigkeit des Religionssystems. Die Erbringung ritueller Leistungen zur Erlangung diesseitiger Heilsgüter war aus Sicht der meisten Menschen zweifellos seine wichtigste Aufgabe. Religiöse Kommunikation wurde in Japan schon früh vom Buddhismus, der einzigen organisierten Religion, monopolisiert. Ein wichtiger Schritt hin zu dieser Monopolisierung religiöser Kommunikation bestand ohne Zweifel in der Assimilation einheimischer wie importierter nicht-buddhistischer Kulte.⁷ Diese Assimilation wurde vom Buddhismus systematisch seit dem späten 9. Jahrhundert be-

⁴ Siehe z. B. Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1982 [1977], 26, 33.

⁵ Für Einzelheiten zu diesem zentralen buddhistischen Ordnungsprinzip siehe David Seyfort Ruegg, A Note on the Relationship between Buddhist and Hindu Divinities in Buddhist Literature and Iconology. The Laukika/Lokottara Contrast and the Notion of an Indian „Religious Substratum?, in: Raniero Gnoli/Raffaele Torella/Claudio Cicuzza (Hgg.), Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 anniversario compleanno, Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, Rom 2001; ders., The Symbiosis of Buddhism with Brahmanism. Hinduism in South Asia and of Buddhism with „Local Cults“ in Tibet and the Himalayan Region, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse 774; Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 58, Wien 2008; siehe auch ders., Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l’Inde et du Tibet. Quatre conférences au collège de France, Bd. 64, Paris 1995.

⁶ Luhmann, Funktion der Religion (Anm. 4), 9.

⁷ Es wird zu oft übersehen, dass die Götter oder Geistwesen (*kami* 神), nicht-buddhistischer Provenienz, wie sie in Japan über Jahrhunderte verehrt wurden und heute größtenteils Gegenstand der Verehrung im Shintō sind, keinesfalls allesamt japanischen Ursprungs sind. Für nähere Informationen zu den *kami* siehe Mark Teeuwen/Fabio Rambelli (Hgg.), Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm, London-New York 2003.

trieben, indem die ursprünglich nicht dem buddhistischen Pantheon angehörigen Gottheiten als lokale Manifestationen oder „herabgelassene Spuren“ (*suijaku* 垂迹) buddhistischer Heilsgestalten, die ihrerseits als deren „Urstand“ (*honi* 本地) galten, interpretiert wurden.⁸

Innerhalb buddhistischer Elitendiskurse ist aber im Mittelalter eine fortschreitende Fokussierung auf die Spezialfunktion der Religion zu beobachten. Der Buddhismus sieht seine exklusive Funktion zunehmend darin, das Unbestimmbare als bestimmbar erscheinen zu lassen, die Transzendenz in der Immanenz zu repräsentieren und verfügbar zu machen. Auf diese Weise erfüllte die Religion eine Funktion, die spezifisch religiös und zugleich für alle anderen Systeme von allgemeiner Relevanz ist. Sie diente der Bearbeitung unbestimmter Kontingenz sowie „der Transformation unbestimmbarer in bestimmbarer Komplexität“⁹.

2. Gegenstand und Quellen

Nachdem nun die allgemeinen theoretischen Prämissen geklärt sind, möchte ich kurz meinen Gegenstand und meine Quellen benennen. Ich werde mich mit theoretischen Konzepten des Verhältnisses von Religion und Politik im mittelalterlichen Japan auseinandersetzen, die überwiegend, aber nicht ausschließlich aus buddhistischen Texten des 12. bis 15. Jahrhunderts stammen. Ich habe dazu einige Dutzend Quellen in klassisch chinesischer und japanischer Sprache ausgewertet, vornehmlich aus der Quellensammlung *Kamakura ibun* (Überkommene Werke der Kamakura[-Zeit; d. i. 1185–1333]).¹⁰

⁸ Zu dieser hochinteressanten als *honji suijaku hōmon* 本地垂迹法門 bekannten Form der Assimilation lokaler Gottheiten durch den Buddhismus siehe *Satoshi Itō*, *The Medieval Period: The Kami Merge with Buddhism*, in: Nobutaka Inoue/Mark Teeuwen (Hgg.), *Shinto – A Short History 2003*; *Peter Lutum*, „Shifting the Mind: Honji-suijaku and hōben as archetypal Concepts in the Intellectual History of Japan“, in: Ders. (Hg.), *Japanizing: The Structure of Culture and Thinking in Japan – Japanisierung: die Struktur von Kultur und Denken in Japan*, Münster 2006; *Alicia Matsunaga*, *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-suijaku Theory*, Tokyo 1969; *Murakami Shūichi* 村山修一, *Honji suijaku 本地垂迹*, Tokyo 1974; *Teeuwen, Rambelli*, *Buddhas and Kami* (Anm. 7); *Susan Tyler*, *Honji Suijaku Faith*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 16 (1989), 227–250.

⁹ *Luhmann*, *Funktion der Religion* (Anm. 4), 20.

¹⁰ Vgl. *Takeuchi Rizō* 竹内理三, *Kamakura ibun* 鎌倉遺文. CD-ROM ban CD-ROM版, Tōkyō 2008.

3. Bezug zum Thema

Im Mittelpunkt des Panels, dessen Ergebnisse in diesem Themenheft versammelt sind, steht eine spezifische Analyseperspektive für die religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Interdependenzen zwischen Religion und Politik. In Umkehrung des „Böckenförde-Diktums“ steht die Frage im Mittelpunkt inwieweit Religionen von Voraussetzungen leben, die sie selbst nicht garantieren können. In anderen Worten: In welchem Umfang und auf welche Art und Weise ist es die Politik, welche die Rahmenbedingungen für die Entfaltungsmöglichkeiten der Religion schafft – nicht zuletzt, wenn es um die Entfaltung religiöser Pluralität geht, die nach gängiger Theorie ihrerseits wiederum die Entwicklung „säkularer“ Staaten begünstigt.

Wie lässt sich mit dieser Hypothese systemtheoretisch operieren? Ich bin ja nun von der Prämisse ausgegangen, dass Religion und Politik jeweils autopoietische Systeme seien, die lediglich strukturell aneinander gekoppelt sind. Das heißt natürlich nicht, dass solche Systeme nicht auf Veränderungen in ihrer Umwelt reagieren, zu der die jeweils anderen Systeme gehören. Autopoiesis besagt nur, dass die Systeme die Regeln, nach denen auf die Umwelt reagiert wird, selbst generieren.

Die Religion entfaltet sich also im Rahmen der ihr von der Politik eingeräumten Möglichkeiten, die Richtung ihrer Entfaltung ist aber nicht beliebig. Als autopoietisches System kann sie „nur nach ihrer inneren Eigenlogik auf Umweltveränderungen reagieren“¹¹. Das gleiche gilt aber umgekehrt auch für das politische System. Seine innere Eigenlogik bestimmt seine Reaktion auf Stimuli von Seiten seiner Systemumwelt, zu der natürlich auch die Religion als wichtigstes Teilsystem der vormodernen Gesellschaft gehört. Man könnte hier gleichsam im kybernetischen Sinne von Rückkopplungseffekten sprechen.

Und damit ist meine zentrale These schon angedeutet: das Böckenförde-Diktum – sehr allgemein verstanden – stimmt ebenso wie seine Umkehrung. Das heißt: Die spezifischen kommunikativen Formationen des Religionssystems und des politischen Systems prädisponieren deren jeweilige Reaktionsmöglichkeiten auf die Stimuli aus ihrer Systemumwelt.

¹¹ Georg Kneer/Armin Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung, München 1997, 23.

II. Das Fallbeispiel

Ich möchte diese These nun anhand des alten und mittelalterlichen japanischen Buddhismus begründen und zeigen, dass in der Tat Politik und Religion wechselseitig die Entwicklung des jeweils anderen Systems – entsprechend der inneren Eigenlogik des reagierenden Systems – mitbestimmt haben.

Eine zentrale Prämisse meiner Überlegungen ist aber wohl noch erklärungsbedürftig: Gegen die weit verbreitete These, dass sich das Religionssystem erst in modernen Gesellschaften komplett aus der Gesellschaft ausdifferenziert, gehe ich davon aus, dass sich die Religion als soziales System bald nach der Einführung des Buddhismus in Japan im 6. Jahrhundert ausdifferenziert hat, wodurch die Systemumwelt der Religion aus Sicht des Religionssystems als säkular markiert war. Wie wir sehen werden gilt das auch und insbesondere für das zweite große System, nämlich das der Politik. Ich behaupte also gegen viele Modernisierungs- und Säkularisierungstheoretiker sowie gegen diverse Japanologen und Religionsforscher, dass Politik sowohl aus *emischer* als auch aus *etischer* Sicht bereits im „klassischen Japan“ (ca. Mitte 6. – Mitte 12. Jahrhundert) als säkular zu qualifizieren ist. Um dies plausibel zu machen, bedarf es eines kurzen historischen Exkurses.

1. Der historische Rahmen

Die Entstehung des ersten Einheitsstaates in Japan wird von Historikern etwa auf das späte 3. oder frühe 4. Jahrhundert datiert. Die Etablierung des Staates Yamato, des ersten größeren Staatsgebildes auf dem Territorium des heutigen Japan, kann als das Endergebnis eines allmählichen Übergangs von einer segmentär differenzierten archaischen hin zu einer stratifizierten Hochkultur gesehen werden.¹²

Das Gemeinwesen im alten, vorklassischen Japan setzte sich aus drei Gesellschaftsgruppen zusammen:

1. aus großen Familienverbänden (*uji* 氏),
2. nach Regionen oder Berufen gebildeten Arbeitergemeinschaften (*be* 部) und
3. aus Sklaven (*yatsuko* 奴).

¹² Dabei ist zu beachten, dass wohl kaum eine Gesellschaft auf nur einen Differenzierungstyp zu reduzieren ist. Gerade in Hochkulturen finden sich segmentäre, stratifikatorische und funktionale Differenzierungen nebeneinander.

Die bis dato herrschenden Familienverbände, die sich auf einen gemeinsamen Ahnen- oder Sippengott, den *ujigami* 氏神, zurückführten, standen unter der charismatischen Herrschaft eines Sippenältesten, des *uji no kami* 氏の上. Der Sippenälteste galt als direkter Nachkomme der Sippen-Gottheit und fungierte daher sowohl als patriarchalisches Oberhaupt wie als oberster Priester bei der rituellen Verehrung der Gottheit. „Seine Macht war also eine ererbte wie priesterliche; sie wurde in bestimmten Symbolen, einem Spiegel, Pfeil oder Juwel, übertragen.“¹³ Wir können davon ausgehen, dass im vornehmlich segmentär differenzierten frühgeschichtlichen Japan Herrschaft und Religion weitgehend in Eins fielen. Man kann wohl mit einigem Recht von einer „schamanistisch“ geprägten Hierokratie sprechen.¹⁴

Unter den mächtigsten Familienverbänden, die immer wieder auch militärisch um Vormachtstellung stritten, setzte sich etwa im frühen 4. Jahrhundert das so genannte „Sonnengeschlecht“ (*tenson* 天孫) durch. Das Oberhaupt dieses Familienverbandes galt als Nachfahre der Sonnengöttin Amaterasu Ōmikami bzw. Tenshō Daijin 天照大神 – diese chinesisch-buddhistische Lesung war gängig – und erklärte sich nun zum Herrscher über alle anderen Sippen. Als „himmlischer Herrscher“ oder Tennō 天皇 – wie er ab dem 7. Jahrhundert genannt wurde, hatte er weiterhin priesterliche Funktionen,¹⁵ die nun allerdings nicht mehr ausschließlich für seine eigene Sippe relevant waren, sondern zu „gesamtstaatlichen“ Handlungen wurden, die zugleich einen zunehmend „säkularen“ Charakter annahmen.

2. Die Ausdifferenzierung des Religionssystems

Soweit dies heute noch nachvollziehbar ist, erfolgte die Absonderung religiöser Kommunikation von anderen Formen der Kommunikation zunächst durch Themen-, Situations- und Rollendifferenzierung. Vor der Einführung des Buddhismus im 6. Jahrhundert hatten sich noch keine Organisationssysteme herausgebildet, die eine Verstetigung und arbeitsteilige Professionalisie-

¹³ John Whitney Hall, *Das japanische Kaiserreich*, Augsburg 2000, 34.

¹⁴ Hinweise auf eine charismatische Herrschaft in Yamatai 邪馬台, einem Staatsgebilde, aus dem später Japan hervorgehen sollte, finden sich bereits im 30. Band des chinesischen Geschichtswerks *Geschichte der Wei* (Wei zhi 魏志) aus dem späten 3. Jahrhundert n. Chr. Für eine englische Übersetzung der fraglichen Passage siehe Wm. Theodore de Bary/Ryusaku Tsunoda/Donald Keene (Hgg.), *Sources of Japanese Tradition*, New York 1964, 7.

¹⁵ Siehe hierzu auch Klaus Anton, *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens* (kokutai). *Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne*, Leiden-Boston-Köln 1998, 31ff.

rung religiöser Kommunikation und damit die spätere Ausdifferenzierung eines Funktionssystems hätten bewirken können.¹⁶

Mit der Reichsbildung von Yamato ab dem 5. Jahrhundert änderten sich die Bedingungen dann grundlegend. Den entscheidenden Wandel im Verhältnis zwischen Politik und Religion brachte aber die offizielle Einführung des Buddhismus aus Korea ungefähr im Jahr 538. Nach anfänglicher Unsicherheit erkannten die Herrscher, dass es für die Konsolidierung des jungen Reiches von großem Vorteil sei, eine einheitliche Religion zu haben – abgesehen davon, dass die buddhistischen Virtuosen Träger und Repräsentanten der überlegenen Festlandskultur waren, an der sich die japanischen Eliten orientierten. Es gab damals einen für sich formierende Hochkulturen typischen Bedarf an der Erzeugung einer gesellschaftseinheitlichen Kultur zum Zwecke der Repräsentation des gesellschaftlichen Ganzen.¹⁷ Um dem Ganzen einen einheitlichen Sinn zu geben, bedienen sich Hochkulturen typischerweise einer religiösen Grundsymbolik.¹⁸ Diese Aufgabe konnten die lokal und familial begrenzten einheimischen Kulte nicht erfüllen; der mit dem Prestige der überlegenen Festlandskultur versehene und gut vernetzte Buddhismus bot sich hier in idealer Weise an. Allerdings fuhr der junge Zentralstaat – und das scheint mir für alles Weitere entscheidend zu sein – eine Doppelstrategie bei der symbolischen Integration der noch fragilen Gesellschaft. Die relativ frühen Ansätze

¹⁶ Zur Notwendigkeit von Organisationen für die Ausdifferenzierung der Religion als Funktionssystem siehe *Peter Beyer*, *What Counts as Religion in Global Society? From Practice to Theory*, in: ders. (Hg.), *Religion im Prozeß der Globalisierung*, Würzburg 2001, 145–147.

¹⁷ Vgl. Hahn im Anschluss an Tenbruck: „Die Hochkultur ist also vor allem durch die Existenz der Oberschicht charakterisiert, deren Kommunikationsraum für den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang steht. Ihre Existenz kann nur gesichert sein, wenn es gelingt, [...] diejenigen Voraussetzungen zu schaffen, welche eine genügende strukturelle Verbindung und damit auch kulturelle Identität garantieren, um trotz der sozialen Differenzierung in dieser Schicht Loyalität und Identität zu ermöglichen.“ *Alois Hahn*, *Kanonisierungsstile*, in: *Aleida Assmann/Jan Assmann* (Hgg.), *Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München 1987, 34. „Die Einheit der Kultur kann nur auf einem höheren Niveau der Abstraktion sinnfällig gemacht werden. Sie ist überdies durch die relativ schwachen überlokalen Kommunikationsmöglichkeiten und aufgrund der zentrifugalen Tendenzen der lokalen Substrate steter Gefahr ausgesetzt. Neben die impliziten Sinnbezüge muß deshalb die explizite Systematisierung der Kultur treten, in der die prekäre Ganzheit als aufzeigbarer Zusammenhang erscheint. Während das Handeln im dörflichen Kontext sich nicht an denkbaren logischen Alternativen orientiert, sondern am vorfindlichen Rahmen, also auf direkte Anschlußfähigkeit an das Handeln vorfindlicher konkreter Partner zielt, stellen die hochkulturellen Kulturobjektivierungen bewußte Ordnungen dar, die ihren Charakter der Auswahl aus anderen Möglichkeiten behalten. Der eigentliche Ort der Kanonisierung sind daher die Hochkulturen.“ ebd., 36. Vgl. auch *Niklas Luhmann*, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt/M. 1993, 275.

¹⁸ *Kneer/Nassehi*, *Niklas Luhmanns Theorie* (Anm. 11), 136.

funktionaler Differenzierung in Japan lassen sich möglicherweise genau mit dieser Doppelstrategie erklären – doch dazu unten mehr.

Nach seiner Einführung in Japan wurde der Buddhismus, dessen „ausländische Gottheiten“ (*banshin* 蛮神 / 蕃神) – allen voran der Buddha selbst – als den einheimischen Gottheiten überlegen angesehen wurden – als reiner Staatskult betrachtet.¹⁹ Man traute ihm zu, Unglück vom Staat und seinen Repräsentanten abwenden zu können. Wurde z. B. ein Angehöriger der Herrscherfamilie krank, wurde ad hoc eine größere Anzahl von Menschen zu Mönchen oder Nonnen geweiht, damit diese – kraft ihres Amtsscharismas – den Kranken „gesundbeteten“.²⁰ Wegen seiner wichtigen Funktion für den Staat wurde der Buddhismus massiv gefördert und dadurch bald ziemlich mächtig. Er bildete feste organisatorische Strukturen in Form von Denkschulen und Mönchsorden aus. Damit wurde die vom Buddhismus dominierte religiöse Kommunikation institutionell verstetigt.

Die entscheidende Phase während derer in Japan die Weichen für das Verhältnis von Staat und Religion (i. e. Buddhismus) gestellt wurden, war das 8. Jahrhundert, in dem auch die Verwaltungsstrukturen und Rechtsnormen des chinesischen Tang-Reichs zu weiten Teilen übernommen wurden. Maßnahmen, wie die Errichtung des gigantischen Tempels Tōdaiji in der Hauptstadt Nara als zentrales Nationalheiligtum durch Kaiser Shōmu (r. 724–749) und die bereits zuvor erfolgte Anordnung, in allen Provinzen einen Mönchs- und einen Nonnentempel als „Filialen“ zu errichten, sind als klares Indiz zu werten, dass dem Buddhismus die Rolle der symbolischen Repräsentation des gesellschaftlichen Ganzen zugedacht war. Auf der anderen Seite nahm man den Buddhismus nicht in Anspruch, um die ewige Herrschaft der Dynastie des „Sonnengeschlechts“ zu begründen und zu legitimieren. Der Staat installierte also zwar den Buddhismus als integrierende Einheitsideologie und zentralen Staatskult – zur Schaffung eines legitimistischen Staatsmythos griff er aber ausschließlich auf *nicht*-buddhistische Mythologeme zurück, wie sie in der am chinesischen Vorbild der Dynastiegeschichten orientierten Reichschronik *Nihon shoki* bereits 720 schriftlich fixiert worden waren.

Offensichtlich bedurfte es aber eines nicht ganz einfachen Aushandlungsprozesses, um die Entscheidung für die Herrschaftslegitimation auf Basis des

¹⁹ Siehe hierzu auch *Christoph Kleine*, „Wie die zwei Flügel eines Vogels“ – eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte, in: Peter Schalk et al. (Hgg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*, Uppsala University 2001.

²⁰ Siehe hierzu auch *Christoph Kleine*, *Buddhist Monks as Healers in Early and Medieval Japan*, in: *Japanese Religions* 37 (2012; im Druck).

Nihon shoki und nicht unter Rückgriff auf buddhistische Konzepte wie etwa das des „Raddrehenden Herrschers“ (*cakravartin*), wie es in China vereinzelt probiert wurde, zu treffen. Der bereits erwähnte Kaiser Shōmu etwa hatte sich bei der Einweihungszeremonie des Tōdaiji immerhin öffentlich als „Sklave der Drei Kleinodien“ (d. i. der Buddha, seine Gemeinde und seine Lehre) bezeichnet – wenigstens hatte er zuvor abgedankt, um sich ganz dem Großprojekt widmen zu können. Shōmus Tochter, die zweimal den Thron bestieg – als Kōken (r. 749–758) und als Shōtoku (r. 764–770) –, herrschte in ihrer zweiten Amtsperiode sogar als ordinierte Nonne und ernannte einen Mönch zu ihrem höchsten Minister. Zur Legitimation dieser „Buddhokratie“ berief sie sich auf das buddhistische *Sūtra von Brahmas Netz*.

Diese Versuche einer buddhistischen Herrschaft trafen jedoch auf großen Widerstand unter den führenden Eliten des Staates²¹, und alle diesbezüglichen Maßnahmen wurden nach Shōtokus Tod rückgängig gemacht.²² Bemerkenswerterweise wurden nun – ausgehend vom Großschrein von Ise, der zentralen Kultstätte des Kaiserhauses – diverse kaiserliche Schreine von buddhistischen Elementen „gereinigt“²³, als habe man eine klare Trennung zwischen Religion (=Buddhismus) und Politik (=Staat inkl. staatlicher Kultstätten) vornehmen wollen.²⁴ Diese Trennung wurde vom Buddhismus schließlich konzeptuell und terminologisch in dem Dual „Ordnung des Herrschers/Ordnung des Buddha“ repräsentiert – doch dazu unten mehr. Am Ende fiel dem Buddhismus jedenfalls *nicht* die für Religionen in Hochkulturen typische Doppelaufgabe der Herrschaftslegitimation und der symbolischen Repräsentation des gesellschaftlichen Ganzen zu.²⁵ Auf diese Weise konnten sich – so meine These –

²¹ Die Gründe hierfür waren sicher vielfältig, aber ich vermute, dass man auch hier nach China blickte, wo v. a. die Beamtenschaft peinlich genau – wenn auch nicht immer erfolgreich – darauf achtete, dass der Staat von religiösen Institutionen unabhängig blieb und seine vollständige Souveränität wahren konnte. Diesem Herrschaftsmodell folgte man in Japan prinzipiell, war aber so klug, das Konzept des entziehbaren Himmelsmandats nicht zu übernehmen, sondern durch ein Modell der einen und einzigen, ewig regierenden Dynastie zu ersetzen.

²² Siehe z. B. Christoph Kleine, *Der Buddhismus in Japan. Geschichte, Lehre, Praxis*, Tübingen 2011, 23–27.

²³ Mark Teeuwen/Fabio Rambelli, *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London-New York 2003, 21–23.

²⁴ Zum Zusammenhang zwischen der Trennung von Religion und Politik als Strukturmerkmal der europäischen Gesellschaften seit dem Mittelalter und dem Problem der Herrschaftslegitimation schreibt Luhmann: „Seit dem Mittelalter gehört jedoch die Trennung von Religion und Politik zu den offen zutage liegenden Strukturen der Gesellschaft und das heißt: daß das politische System für seine Legitimierung selbst sorgen muß.“ Niklas Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2000, 193–194. Auch diesbezüglich lässt sich also feststellen, dass bestimmte Prozesse gesellschaftlicher Differenzierung in Japan früher erfolgt sind als in Europa.

²⁵ Mitunter wird hier in der Forschung eine religiöse Bipolarität anstatt des von mir favorisierten Duals religiös/säkular angenommen, nämlich dergestalt, dass zur Herrschaftslegitimation die

vom Buddhismus weitgehend unabhängige Kulturbereiche wie vor allem Politik, aber auch eine säkulare Kunst und Literatur entwickeln, was die Säkularisierung Japans in der Moderne zweifellos beförderte.

Seit dem 8. Jahrhundert zeichnen sich also auch erste Ansätze einer Konkurrenz zwischen weltlicher Macht und Buddhismus ab, die in der Geschichte Japans bis in das späte 16. Jahrhundert hinein immer wieder auch gewalttätige Konflikte hervorrief. Letztlich optierten die weltlichen Herrscher für ein modifiziertes chinesisches Modell des „Staat-Kirche-Verhältnisses“: Der weltliche Staat mit dem – gleichwohl sakralisierten und sakrosankten – Tennō als symbolischem Repräsentanten an der Spitze beanspruchte formell die Unterordnung aller gesellschaftlichen Teilbereiche, Institutionen und Individuen unter seine Herrschaft. Allerdings gelang es ihm schon ab dem 9. Jahrhundert zunehmend schlechter, seine Souveränitätsansprüche gegenüber den immer mächtiger werdenden buddhistischen Klöstern durchzusetzen. Faktisch zerfiel die Macht dem Historiker Kuroda Toshio²⁶ zufolge etwa ab dem 10. Jahrhundert in drei große Machtblöcke: (1) den Hofadel, (2) die aufstrebenden Kriegerfamilien in den Provinzen und (3) die buddhistischen Klöster, Tempel und Schreine.²⁷

Der Buddhismus gewann stetig an Autonomie und Macht und monopolisierte – in Ermangelung konkurrierender Religionen – die religiöse Kommunikation. Buddhistische Virtuosen erklärten ihre Zuständigkeit für die alten Götter (*kami* 神), die in ihren Augen verblendet und erlösungsbedürftig waren. Es galt, diese zu befrieden und zur Befreiung zu führen, was vorgeblich nur der Buddhismus vermochte. Ein bestimmter Teil von Götterkulten ver-

Religion des Shintō (im Sinne einer „großen Tradition“ und nicht im Sinne von lokalen, volkstümlichen Kulten) konstruiert wurde. Siehe z. B. *Antoni*, Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (Anm. 15), 33. Dann hätte man ein Religionssystem, das in zwei große Segmente differenziert ist: (1) Buddhismus als Religion im privaten und allgemeingesellschaftlichen Bereich; (2) Shintō als Religion des Kaiserhauses. Ich halte diese Verwendung des Begriffs Shintō als einer distinkten Religion allerdings für anachronistisch. Als „politischer Shintō“ (*Antoni*) hat der Riten- und Mythenkomplex, der die Herrschaft des Tennō umrankt, keinen „religiösen“ Charakter im systemtheoretischen Sinne. Hier geht es eben um die politische Frage, ob man Macht hat oder nicht, und nicht um den Code Transzendenz/Immanenz.

²⁶ Kuroda hat diese Theorie über Jahre in diversen Arbeiten expliziert. Siehe z. B. *Kuroda Toshio* 黒田俊雄, *Nihon Chūsei Kokka to Shūkyō* 日本中世の国家と宗教, Tokyo 1975.

²⁷ *Taira Masayuki* hat angemerkt, dass die Klöster und Schreine und die mit ihnen assoziierten Orden und Schulen des Buddhismus realiter keineswegs einen geschlossenen Machtblock, sondern eine Ansammlung konkurrierender Institutionen gebildet haben. *Masayuki Taira*, *Kuroda Toshio and the Kenmitsu Taisei Theory*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996), 442. Für mein Thema ist dies jedoch ohne Belang. Tatsächlich bildeten die buddhistischen Einrichtungen – wie zerstritten diese untereinander auch waren – zusammengenommen einen wesentlichen Machtfaktor, ökonomisch, politisch und militärisch.

blieb allerdings in der Zuständigkeit des Herrscherhauses, insbesondere die Kulte, die um die Verehrung der Sonnengöttin Amaterasu, der Ahnherrin der herrschenden Sippe kreisten.

Dementsprechend könnte man wiederum geneigt sein, eine strikte Differenzierung von Staat und Religion im alten Japan zu bestreiten. Allerdings suggerieren die verfügbaren Quellen, dass die Staatsriten im Laufe der Zeit eher wie Verwaltungsakte, oft widerwillig und lustlos von Staatsbeamten durchgeführt wurden.²⁸ Sie dürften weitgehend zu zeremoniellen Relikten geworden sein, die den Charakter religiöser Kommunikation fast vollständig verloren hatten. Wir haben es hier gewissermaßen mit dem Phänomen der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zu tun, das wir gerade in so genannten „traditionalen“ Kulturen vorfinden, die an überkommenen Formen festhalten, auch wenn deren ursprüngliche Funktion längst verloren und deren Sinn vergessen sind.²⁹ Der Staat erkannte offenbar spätestens im 8. Jahrhundert an, dass der professionelle Umgang mit dem allgemeinen Problem der unbestimmten Kontingenz eines autonomen Funktionssystems bedarf und nicht im politischen System erfolgen kann.

3. *Emische Bestimmungen des Verhältnisses von Religion und Politik*

Die für mich hier entscheidende Frage ist nun, wie das Verhältnis zwischen Religion und Politik konzeptualisiert wurde – wie es praktisch und institutionell realisiert wurde, ist wieder eine andere Frage.

Die Buddhisten griffen diesbezüglich auf ein alt-buddhistisches Konzept zurück, um die Beziehung des Buddhismus zur Staatsgewalt zu bestimmen. Man postulierte eine vollkommene Interdependenz (*sō'i* 相依) zwischen der „Ordnung des Herrschers“ (*ōbō* 王法; zu Skt. *rāja-dharma*) und der „Ordnung des Buddha“ (*buppō* 佛法; zu Skt. *buddha-dharma*). Das Wohlergehen der Nation basiere auf dem Zusammenspiel dieser beiden Ordnungsmächte. Die eine Ordnung könne ohne die andere nicht gedeihen, und man habe sich gegenseitig zu schützen und zu stützen.³⁰ Dieses „horizontale“ Konzept einer dualen

²⁸ Siehe z. B. Felicia Gressitt Back, *Engi-shiki. Procedures of the Engi Era*, Tokyo 1970.

²⁹ Hier wäre ein Vergleich mit dem vormodernen China lohnenswert. Soweit ich sehen kann, waren relativ früh auch die vom chinesischen Kaiser durchgeführten Kulthandlungen trotz ihrer ursprünglichen Transzendenzbezüge weitgehend „säkularisiert“, rituelle Relikte rein repräsentativen oder symbolischen Charakters.

³⁰ Für weitere Einzelheiten zu diesem Konzept siehe Kuroda Toshio 黒田俊雄, *Ōbō to buppō: Chūseishi no kōzu 王法と仏法: 中世史の構図*, Kyoto 1983; ders., *The Imperial Law and the Buddhist Law*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996), 271–285. und Christoph Kleine, *Reli-*

Herrschaftsstruktur bot aus buddhistischer Sicht eine attraktive Alternative zum vertikalen Herrschaftsmodell des kaiserlichen China, demzufolge die unumschränkte Souveränität des Monarchen keinerlei beigeordnete Macht zuließ, sondern nur vollkommene Unterordnung.

Bemerkenswert ist die strikte Bipolarität dieses Konzepts, die mit einer klaren Zuschreibung unterschiedlicher Zuständigkeitsbereiche einhergeht. Einfach gesagt ist die „Ordnung des Herrschers“ (*ōbō* 王法) für alles zuständig, was aus Sicht der buddhistischen Orthodoxie als „*laukika*“ (Jap. *seken* 世間), d. h. „zur Welt gehörig“ eingestuft wird. Die „Ordnung des Buddha“ (*buppō* 佛法) beansprucht ihre exklusive Zuständigkeit dagegen für das, was als „*lokottara*“ (Jap. *shusseken* 出世間) oder vollkommen „außerweltlich“ bzw. absolut transzendent zu gelten hat. Dabei gilt als „absolut transzendent“ oder *lokottara* alles, was außerhalb der karmisch bedingten Existenz in der Sphäre der Begierde, der Form oder der Formlosigkeit steht bzw. diese substanzlosen und leidvollen Existenzzustände endgültig überwinden hilft. Götter und Geister, deren Existenz karmisch bedingt, substanzlos und letztlich leidvoll ist, werden dagegen dem Bereich der Immanenz zugeordnet, sie sind aus soteriologischer und ontologischer Perspektive *laukika* oder innerweltlich und lediglich insoweit [relativ] transzendent, als sie der Alltagswahrnehmung unzugänglich sind.³¹ Das Dual „Ordnung des Herrschers“/„Ordnung des Buddha“ ist gleichsam die kulturell spezifizierte Übertragung des etischen Duals *Immanenz/Transzendenz* bzw. des emischen Duals *laukika/lokottara* auf die konkrete Ebene des „Staat-Kirche-Verhältnisses“.³²

Dieser historische Exkurs war nötig, um nun meine zentrale These begründen zu können, dass im vormodernen Japan politische Prozesse maßgeblich zur Konfigurierung des Religionssystems beigetragen haben – und *vice versa*.

gion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan. Polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente, in: Peter Schalk/Max Deeg/Oliver Freiberger/Christoph Kleine/Astrid van Nahl (Hgg.), *Ist „Religion“ eine europäische Erfindung?*, Uppsala (im Druck).

³¹ Die Behauptung der Dualität dieser beiden „Sphären“ bildet in meinen Augen die Grundlage jeder Ausdifferenzierung eines Religionssystems aus der Gesellschaft und dessen Kontrastierung v. a. mit dem politischen System.

³² Siehe hierzu auch *Christoph Kleine*, *Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular. Eine systemtheoretische Betrachtung*, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft. Ein Studienbuch*, Berlin 2012, 65–80 und *ders.*, *Religion als begriffliches Konzept* (Anm. 30).

4. Politische Vorgaben für die Entwicklung des Religionssystems

Welche für die Entwicklung der Religion in Japan bis heute bedeutsamen Voraussetzungen hat nun also das *Politiksystem* als dominanter Teil der Systemumwelt der Religion geschaffen?

Die wichtigste war m. E. die Entscheidung, *nicht* den Buddhismus als Legitimierungsinanz für den Staat auszuwählen, sondern einen Mythenkomplex, der aus lokalen und sippengebundenen Überlieferungen sowie Elementen chinesischer Kosmologie konstruiert wurde, wobei das für das chinesische Staatsverständnis zentrale Konzept des entziehbaren „Himmelsmandats“ (*tianming*; Jap. *tenmei* 天命) bewusst nicht übernommen und stattdessen die Ewigkeit der erblichen Herrschaft durch die Dynastie des „Sonnengeschlechts“ postuliert wurde.³³ Das chinesische Konzept absoluter Souveränität des Staates blieb dabei gleichwohl stets die politische Leitidee schlechthin.

Darüber hinaus wurde der Götterkult an den kaiserlichen Schreinen zu weiten Teilen von buddhistischen Einflüssen freigehalten und damit von der Politik eine klare Grenze zwischen staatlichen und religiösen Handlungen gezogen, auch wenn manche Staatsakte aus religionswissenschaftlicher Sicht einen religiösen Charakter hatten, zumindest aber einen rituellen mit einem wenigstens symbolischen Transzendenzbezug.

Der Buddhismus konnte sich damit zumindest prinzipiell und theoretisch auf spezifisch religiöse Bezugsprobleme fokussieren. Das erleichterte die Ausdifferenzierung eines Religionssystems nach dem Primat der Funktion. Darüber hinaus beförderte die weitgehende Säkularisierung der ursprünglich mythologisch begründeten und im Grundansatz hierokratischen Herrschaft eine Pluralisierung des Religionssystems. Da der Staat sich mit keinem bestimmten Segment des Religionssystems unmittelbar identifizierte, konnten sich diverse buddhistische Schulen, aber auch nicht-buddhistische Kulte entfalten. Letztere wurden allerdings vom Buddhismus assimiliert, denn religiöse Kommunikation wurde weitgehend vom Buddhismus monopolisiert, ohne dass der Buddhismus als zentrale Instanz eine für alle Perspektiven bindende Deutung der Welt hätte vorgeben können.³⁴

³³ Siehe hierzu z. B. *Nelly Naumann*, *Die Mythen des alten Japan*, München 1996.

³⁴ Die Multizentralität, das Fehlen einer zentralen Instanz und eines privilegierten Ortes, „der eine für alle Perspektiven bindende Deutung der Welt bereithält“ (*Kneer/Nassehi*, *Niklas Luhmanns Theorie* [Anm. 11], 142) wird gemeinhin als Kennzeichen moderner, funktional differenzierter Gesellschaften betrachtet.

5. Religiöse Vorgaben für die Entwicklung des politischen Systems

Welche religiösen Einflüsse haben nun umgekehrt auf die Entwicklung des politischen Systems eingewirkt?

Zunächst einmal wäre hier die vorhandene „Pluralität“ religiöser Deutungs- und Orientierungssysteme zu nennen, die es dem jungen Staat ermöglichten, eines für die Herrschaftsbegründung heranzuziehen, das andere für spezifisch religiöse Aufgaben in Dienst zu nehmen. Im Unterschied zur Christianisierung Europas erfolgte die Übernahme des Buddhismus ohne das Bestreben, die indigenen Kulte zu beseitigen.

Dass diesen ihr Existenzrecht kaum je abgesprochen wurde, liegt nun wiederum an der Art, wie der Buddhismus seine Systemumwelt beobachtet. Wesentlich scheint mir in diesem Zusammenhang die Codierung *laukika* oder *innerweltlich* und *lokottara* oder *außerweltlich* zu sein. Die Behauptung einer absoluten, nur durch den Buddhismus verfügbar zu machenden Transzendenz und die Verweisung der lediglich „relativ transzendenten“³⁵ einheimischen und importierten Götter (*kami* 神) in den Bereich der Innerweltlichkeit sicherte dem Buddhismus eine Monopolstellung und einen universalen Geltungsanspruch. Durch die Qualifizierung bloß *relativ* transzendenter Wirkmächte als *laukika* oder *innerweltlich* konnten auf diese Wirkmächte bezogene Kulte problemlos akzeptiert und in das eigene System integriert werden. Sie gefährdeten den Buddhismus nicht, da sie keinen Zugriff auf die absolute Transzendenz hatten. Innerhalb des Religionssystems wurde so eine Hierarchie geschaffen: Kulte, die sich an „relativ transzendente“ Mächte richteten und ausschließlich auf die Erlangung diesseitiger Heilsgüter abzielten, wurden in untergeordneter Position in das Gesamtsystem assimiliert.

Das führte zu einer stratifizierten Binnendifferenzierung des von Kuroda als *kenmitsu taisei* 顯密体制 („exoterisch-esoterisches System“)³⁶ bezeichneten

³⁵ Unter „relativer Transzendenz“ verstehe ich einen Bereich, der sich zwar der alltäglichen Sinneswahrnehmung entzieht, aus emischer Sicht aber nichtsdestotrotz wirksamer und abhängiger Teil dieser Welt ist. Deutlich wird dies unter anderem an gängigen Formulierungen, in denen die Manifestation von Buddhas und Bodhisattvas in Gestalt lokaler Gottheiten als ein „Abmildern des Lichtglanzes und eine Angleichung an den Staub [der profanen Welt]“ (*wakō dōjin*) beschrieben wird. Damit werden die Gottheiten oder *Kami* unmissverständlich dem „Staub der Welt“ zugerechnet, ihr Urstand – d. h. die jeweiligen Buddhas oder Bodhisattvas – gelten dagegen als überweltlich. Siehe Teeuwen/Rambelli, Buddhas and Kami (Anm. 7), 19–20. Die „relative Transzendenz“ vermittelt gleichsam zwischen der absoluten Transzendenz und der Immanenz. Für weitere Einzelheiten zu meiner Unterscheidung zweier Transzendenzarten siehe Kleine, Zur Universalität (Anm. 32) und ders., Religion als begriffliches Konzept (Anm. 30).

³⁶ Vgl. Toshio Kuroda, The Development of the Kenmitsu System as Japan's Medieval Orthodoxy, in: Japanese Journal of Religious Studies 23 (1996), 233–269.

Religionssysteme unter Beibehaltung verschiedener Zweit- oder Nebencodierungen wie rein/unrein usw. Diese Möglichkeit der konfliktfreien funktionalen Binnendifferenzierung beförderte ihrerseits die für das moderne Japan so typische religiöse Pluralität und verlangte letztlich nach einem weltanschaulich neutralen säkularen Staat, der den sich seit dem Mittelalter zunehmend auch segmentär differenzierenden und damit verselbständigenden, miteinander konkurrierenden Religionsgemeinschaften Autonomie und Entfaltungsmöglichkeiten garantiert.

Im vormodernen Japan erlaubte es aber auch umgekehrt der Code *laukika/lokottara*, der Politik weitgehende Autonomie zuzugestehen: Politik – die Ordnung des Herrschers – war für *innerweltliche*, die Religion – die Ordnung des Buddha – (in letzter Instanz, aber natürlich nicht ausschließlich) für *außerweltliche* Angelegenheiten zuständig. Das Konzept der strikten Aufteilung von Zuständigkeiten für weltliche und außerweltliche Dinge dürfte der Säkularisierung Japans überaus dienlich gewesen sein.³⁷ Auf das Bestreben der Politik nach Autonomie gegenüber der Religion (d. h. dem Buddhismus), das seinen Ausdruck v. a. im Verzicht auf buddhistische Legitimationskonzepte und in einer Separierung des kaiserlichen Ritualwesens vom buddhistischen Ritual fand, reagierte der Buddhismus demnach im Rahmen der ihm in seinem Lehrsystem verfügbaren Konzepte: Er machte das alte Ideologem von der Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha stark und betonte damit zugleich seine Autonomie *von* wie seine Unverzichtbarkeit *für* den Staat. Die Spezifika der buddhistischen Ontologie und Soteriologie ermöglichten es den Buddhisten fernerhin, Ritualhandlungen, die sich an die Kami richteten – einschließlich jener des Kaiserhauses – der weltlichen Sphäre zuzurechnen und Zuständigkeit für die außerweltliche Sphäre für sich zu reservieren. Der Buddhismus/die Religion reagierte also auf die Vorgaben des politischen Systems gemäß seiner inneren Eigenlogik. Im Gegenzug stellte er damit Konzepte und Begriffe bereit, die die Autonomie des politischen Systems in Gestalt des kaiserlichen Staates symbolisch repräsentier- und kommunizierbar machten, ohne dass die Politik damit auf religiöse Dienstleistungen hätte verzichten müssen.

Ich glaube, dass die hier beschriebenen historischen Spezifika der Rückkopplungseffekte zwischen Religion und Politik in Japan bis heute wirkmächtig

³⁷ Zum Problem der umstrittenen Säkularisierung Japans siehe *Ian Reader*, *Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The Rush Hour Away from the Gods and the Decline of Religion in Contemporary Japan*, in: *Journal of Religion in Japan* 1 (2012), 7–36. Natürlich gab es noch weitere kulturelle und religiöse Faktoren, die Japans Säkularisierung vorangetrieben haben. Auf diese näher einzugehen, würde den Rahmen dieses Beitrags jedoch sprengen.

tig sind. Die Konstruktion des Staats-Shintō im späten 19. Jahrhundert als „nicht-religiöse Staatsreligion“, die enorme religiöse Vielfalt bei gleichzeitiger, zumindest vordergründig extrem fortgeschrittener Säkularisierung Japans, die strikte Trennung von Staat und Religion und vieles mehr lässt sich auch auf die hier allzu simplifizierend geschilderten endogenen Faktoren zurückführen. Oft werden Modernisierung und Säkularisierung in Japan etwas voreilig auf „westlichen Einfluss“ zurückgeführt, endogene Wirkfaktoren und Pfadabhängigkeiten dabei aber übersehen.

III. Fazit

Ich hoffe jedenfalls, bei aller Simplifizierung plausibel gemacht zu haben, wie Religion und Politik als Teil der Systemumwelt des jeweils anderen Systems Voraussetzungen für dessen Entwicklung geschaffen haben, zugleich aber die innerhalb der Systeme durch Kommunikation erzeugten Strukturen und Prozesse die Reaktion auf diese Umwelteinflüsse prädisponiert haben.³⁸ Religionen leben also von [politischen] Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren können; und Politik bzw. der Staat lebt gleichermaßen von [religiösen] Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Welche Spielräume und Optionen beide Systeme haben, mit diesen Voraussetzungen umzugehen, hängt allerdings von Faktoren ab, die die Systeme selbst erzeugen.

Bezogen auf unser historisches Fallbeispiel könnte man die jeweiligen Bedingungen, nach denen die vom jeweils anderen System gelieferten Vorgaben verarbeitet wurden, vereinfacht und schematisch wie folgt zusammenfassen:

- Der am kaiserlichen China orientierte Staat beanspruchte die alleinige Herrschaft, konnte diesen Anspruch allerdings vor dem 17. Jahrhundert selten durchsetzen. Er scheiterte dabei nicht zuletzt an den mächtigen religiösen Institutionen, von deren rituellen Dienstleistungen er sich abhängig sah. Diese wiederum stellten ein altes buddhistisches Konzept geteilter Herrschaft bereit, mit dessen Hilfe die faktische Konkurrenzsituation zwischen Hofadel, Kriegerfamilien sowie Klöstern und Schreinen zu einem dualen Herrschaftsmodell verklärt werden konnte, innerhalb dessen beide Seiten ihr Gesicht wahren konnten. Dem Staat wurde das Herrschaftsmopol über weltliche Dinge zugestanden, zugleich aber von religiöser Seite

³⁸ Dabei ist natürlich zu beachten, dass es im Sinne der Systemtheorie keine direkten Einflüsse gibt, sondern nur „Reizungen“ oder „Irritationen“, die bestimmte Reaktionen auslösen. Es gibt keine Punkt-zu-Punkt-Beziehung zwischen den Elementen eines Systems und denen eines anderen, sondern eben nur strukturelle Kopplungen.

das Monopol für alles Überweltliche beansprucht. Der Staat und dessen Zuständigkeitsbereich wurden also unmissverständlich als „säkular“ markiert. Aus buddhistischer Sicht war zwar das Weltliche dem Überweltlichen klar untergeordnet, doch da man sich in der Welt befand, hatte man sich zunächst äußerlich in die Ordnung des Herrschers zu fügen und nicht in die Ordnung des Buddha, der man stattdessen im Herzen folgen sollte.³⁹

- Die im Mittelalter postulierte Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha könnte unter Vorbehalt systemtheoretisch im Sinne einer strukturellen Kopplung zweier autopoietischer Systeme beschrieben werden. Das eine kann nicht ohne das andere existieren, aber damit ein System / eine Ordnung gedeihen kann, muss es / sie sich frei und nach ihren eigenen Gesetzen entfalten können. Das entspricht weitgehend dem Selbstverständnis vieler moderner säkularer Staaten. In Japan konnte sich dieses zugegebenermaßen idealisierte Modell eines säkularen Staates, der die Religion zu seinem eigenen Besten fördert, ohne in ihre ureigensten Belange einzugreifen, wohl nur deshalb zumindest ideologisch behaupten, weil der Staat sich frühzeitig von der Legitimation durch den Buddhismus unabhängig gemacht und Souveränität nach chinesischem Vorbild beansprucht hat.

Dass ab dem frühen 17. Jahrhundert das buddhistische Konzept der dualen Herrschaft durch eine säkulare und eine religiöse Ordnungsmacht endgültig zugunsten einer absoluten weltlichen Herrschaft aufgegeben wurde, ist wohl vor allem damit zu erklären, dass dieses Konzept die realen politischen Widersprüche nicht mehr zu verdecken vermochte. Nach der Niederschlagung der widerständigen religiösen Institutionen im Zuge der Reichseinigung des späten 16. Jahrhunderts, wurde hierarchisch „durchregiert“, der Buddhismus in das Staatssystem integriert und als Überwachungsbehörde instrumentalisiert. Eine Autonomie bzw. „Autopoiesis“ des Religionssystems wurde abgelehnt.

³⁹ Besonders deutlich hat diese Haltung Rennyō 蓮如 (1415–1499), der berühmte und politisch äußerst einflussreiche Führer der Gefolgschaft Honganji-Tempels, der späteren Jōdo Shinshū, auf den Punkt gebracht: „Trage auf der Stirn das Gesetz des Herrschers und tief im Herzen das Gesetz des Buddha.“ (王法ハ額ニアテヨ。佛法ハ内心ニ深ク蓄ヨトノ仰ニ候; in: *Rennyō Shōnin goichidaiki kiki-gaki* 蓮如上人御一代記聞書; T83, Nr. 2669, S. 819b5–6).

Abkürzungen

T = *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經. 100 Bde. Hrsg. von Takakusu, Junjirō 高楠順次郎 und Watanabe Kaikyoku 渡邊海旭, Tōkyō 1924–1934.

Literaturverzeichnis

Antoni, Klaus (1998): *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne*, Leiden, Boston-Köln.

Beyer, Peter (2001): *What Counts as Religion in Global Society? From Practice to Theory*, in: ders. (Hg.), *Religion im Prozeß der Globalisierung*, Würzburg.

Ders. (2006): *Religions in Global Society*, London.

Bock, Felicia Gressitt (1970) *Engi-shiki. Procedures of the Engi Era*, Tokyo.

de Bary, William Theodore/Tsunoda, Ryūsaku/Keene, Donald (Hgg.) (²1964): *Sources of Japanese Tradition*, New York.

Hahn, Alois (1987): *Kanonisierungsstile*, in: A. Assmann/J. Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München.

Hall, John Whitney (2000). *Das japanische Kaiserreich*, Augsburg.

Itō, Satoshi (2003): *The Medieval Period: The Kami Merge with Buddhism*, in: N. Inoue/M. Teeuwen (Hgg.), *Shinto – A Short History*, London-New York.

Kleine, Christoph (2001): „Wie die zwei Flügel eines Vogels“ – eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte, in: Peter Schalk et al. (Hgg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*, Uppsala.

Ders. (2011): *Der Buddhismus in Japan. Geschichte, Lehre, Praxis*, Tübingen.

Ders. (2012): *Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular. Eine systemtheoretische Betrachtung*, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft. Ein Studienbuch*, Berlin, 65–80.

Ders. (im Druck): *Buddhist Monks as Healers in Early and Medieval Japan*, in: *Japanese Religions* 37.

Ders. (im Druck): Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan. Polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente, in: Peter Schalk/Max Deeg/Oliver Freiburger/Christoph Kleine/Astrid van Nahl (Hgg.), Ist „Religion“ eine europäische Erfindung?, Uppsala.

Kneer, Georg/Nassehi, Armin (1997): Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung, München.

Krause, Detlef (⁴2005): Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann, Stuttgart.

Kuroda, Toshio 黒田俊雄 (1996): The Development of the Kenmitsu System as Japan's Medieval Orthodoxy, in: Japanese Journal of Religious Studies 23, 233–269.

Ders. (1996): The Imperial Law and the Buddhist Law, in: Japanese Journal of Religious Studies 23, 271–285.

Ders. (1975): Nihon Chūsei Kokka to Shūkyō 日本中世の国家と宗教, Tokyo.

Ders. (1983): Ōbō to buppō: Chūseishi no kōzu 王法と仏法 : 中世史の構図, Kyoto.

Laermans, Rudi/Verschraegen, Gert (2001), “The Late Niklas Luhmann” on Religion: An Overview, in: Social Compass 48, 7–20.

Luhmann, Niklas (1977, 1982): Funktion der Religion, Frankfurt/M.

Ders. (1993): Gesellschaftsstruktur und Semantik, Frankfurt/M.

Ders. (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M.

Ders. (2000): Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt/M.

Ders. (³2005): Soziologische Aufklärung. 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Wiesbaden.

Lutum, Peter (2006): Shifting the Mind: Honji-suijaku and hōben as archetypal Concepts in the Intellectual History of Japan, in: *ders.* (Hg.), Japanizing: The Structure of Culture and Thinking in Japan – Japanisierung: die Struktur von Kultur und Denken in Japan, Münster.

Matsunaga, Alicia (1969): The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-suijaku Theory, Tokyo.

Münch, Richard (2011): Strukturen. Die Ausdifferenzierung und Institutionalisierung von Handlungsräumen, in: Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch (Hgg.),

Handbuch der Kulturwissenschaften; Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart.

Murakami, Shūichi 村山修一 (1974): *Honji suijaku* 本地垂迹, Tokyo.

Naumann, Nelly (1996): *Die Mythen des alten Japan*, München.

Reader, Ian (2012): *Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The Rush Hour Away from the Gods and the Decline of Religion in Contemporary Japan*, in: *Journal of Religion in Japan* 1, 7–36.

Ruegg, David Seyfort (1995): *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet. Quatre conférences au collège de France*, Publications de l'Institut de civilisation indienne, fasc. 64, Paris.

Ders. (2001): *A Note on the Relationship between Buddhist and Hindu Divinities in Buddhist Literature and Iconology. The Laukika/Lokottara Contrast and the Notion of an Indian «Religious Substratum?»*, in: *Raniero Gnoli/Raffaele Torella/Claudio Cicuzza* (Hgg.), *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 anniversario compleanno*, Rom.

Ders. (2008): *The Symbiosis of Buddhism with Brahmanism. Hinduism in South Asia and of Buddhism with «Local Cults» in Tibet and the Himalayan Region*, *Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse 774; Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens* 58, Wien.

Taira, Masayuki (1996): *Kuroda Toshio and the Kenmitsu Taisei Theory*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 23, 427–448.

Takeuchi, Rizō 竹内理三 (2008), *Kamakura ibun* 鎌倉遺文. CD-ROM ban CD-ROM版, Tōkyō.

Teeuwen, Mark/Rambelli Fabio (Hgg.) (2003): *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London-New York.

Tyler, Susan (1989): *Honji Suijaku Faith*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 16, 227–250.

Abstract

In this article the topic of this volume is approached from a historical perspective. Within the theoretical framework of Niklas Luhmann's systems theory that perceives religion and politics as two "autopoietic" social systems that are autonomous but structurally linked to each other I am trying to demonstrate

that in Japan a differentiation between religion and politics was realized surprisingly early in history, approximately from the 9th century onwards. While the state as representative of the political system claimed absolute sovereignty over all worldly affairs and legitimized itself without any reference to Buddhism, it accepted the autonomy of the religious system – dominated by Buddhist institutions and discourses – to a certain degree. Buddhism on the other hand provided a conceptual frame for a dual rule of secular and religious powers by clearly distinguishing their respective spheres of responsibility. The religious power (the “order of the Buddha”, *buppō*) was responsible for all things and affairs classified as “extramundane” (*shusseken*; Skt. *lokottara*) while the secular or political power was responsible for everything regarded as “mundane” (*seken*; Skt. *laukika*). The internal logic of both systems predetermined the ways they reacted to the external stimuli from their respective system environments, dominated either by the religious or the political system. The dispositions or internal logics of both systems supported a functional differentiation of society and may be seen as one major reason for the rapid secularization of Japan.